

Volkskundliche Veröffentlichungen
des Badischen Landesmuseums Karlsruhe
Band 2/2

herausgegeben von Harald Siebenmorgen

Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten

Aufsatzband

Herausgegeben von Sönke Lorenz
im Auftrag des Badischen Landesmuseums Karlsruhe
und in Zusammenarbeit mit dem
Institut für Geschichtliche Landeskunde
und Historische Hilfswissenschaften
der Universität Tübingen

Redaktion: Jürgen Michael Schmidt



**Badisches
Landesmuseum**
Karlsruhe

Cantz Verlag

Zur Geschichte der Hexenforschung

Wolfgang Behringer

»Different social scientists have realized that many aspects of modern society can be better understood with reference to the European witchcraze . . .«¹

Der Weg ins Zauberland . . .

Über kaum ein Thema in der europäischen Geschichte ist so anhaltend und kontrovers diskutiert worden wie über das Thema »Hexen«. Nach der Entstehung der kumulativen Hexenvorstellung im späten 14. Jahrhundert ging es bei solchen Diskussionen, an denen alle größeren Strömungen der europäischen Geistesgeschichte beteiligt waren², zunächst nicht selten um Leben und Tod. Doch auch nachdem im 18. Jahrhundert eine solch unmittelbare Gefahr nicht mehr bestand, diente die Thematik in hohem Maße der ideologischen Selbstvergewisserung³. Diese Funktion hat sich nicht nur nicht abgenützt, sondern läßt sich bis in die jüngste Zeit hinein beobachten. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß niemals so viele Veröffentlichungen zur Hexenthematik in Zeitschriften und auf dem Buchmarkt zu finden waren wie in den letzten 25 Jahren. Wenn man so will, kann man dieses Phänomen – wie den Hexenglauben selbst – in Bezug setzen zu einer Phase besonders intensiven gesellschaftlichen Wandels⁴. Aufgrund des besonders regen Interesses hat sich die »Hexenforschung« jedenfalls in diesem Zeitraum zu einem eigenen Forschungszweig entwickelt⁵. Wegen ihrer emotionalen und ideologischen Befruchtung erscheint die Historiographie zum Hexenthema für »Außenstehende« als besonders undurchdringlich. Da Soziologie und Ethnologie, Theologie und Politikwissenschaft, Sozial- und Rechtsgeschichte, Medizin- und Religionsgeschichte, Frauen- und Kulturgeschichte, selbst Psychiatrie- und Kunstgeschichte, nicht zuletzt auch eine breitere Öffentlichkeit, immer wieder auf Ergebnisse der historischen Hexenforschung rekurrieren⁶, erscheint es angebracht, die Geschichte der Hexenforschung selbst zum Thema zu machen. Eine »Problemgeschichte« dieses verhexten Teils der allgemeinen Historiographie⁷ erfüllt eine doppelte Funktion: Zum einen kann sie als Wegweiser durch das Zauberland der Spezialforschung dienen, zum anderen beleuchtet sie von einer sehr eigenwilligen Warte die jeweiligen inhaltlichen und methodischen Prämissen und Positionen der Zeit. Vielleicht ist es auch von Reiz, zu beobachten, wie ein von der Geschichtswissenschaft zeitweise vernachlässigtes Thema »zu einem Schlüsselgenre« aufgerückt ist⁸.

»Die Neuigkeit des Werkes«: Historische Reflexionen am Anfang der Hexenverfolgungen

Reflexionen über die Stellung der Magie in der Heilsgeschichte kann man von einer Kultur, deren historischer Erwartungshorizont sich von der Erschaffung der Welt über das Erscheinen des Erlösers bis zum Jüngsten Gericht erstreckt, sicherlich erwarten. Vor dem Zeitalter der Aufklärung konnten »die Hexen« – von der einfachen Chronistik abgesehen – jedoch noch nicht Gegenstand der Geschichtsschreibung sein⁹. Allerdings setzten seit dem frühen 15. Jahrhundert historische Reflexionen über das Hexereidelikt und seine Verfolgung ein, deren Kenntnis für das Verständnis der späteren Geschichtsschreibung nicht ohne Belang ist. Diese Reflexionen begleiteten sozusagen die Entstehung des neuen Delikts und sind sicher durch die zeitgenössische Kritik an seiner Verfolgung bedingt, vielleicht auch durch die Öffnung bestimmter neugegründeter Universitäten gegenüber der von Nominalismus und Humanismus geforderten Berücksichtigung von Erfahrungswissen¹⁰. **Johannes Nider** (ca. 1380–1438) aus Isny im Allgäu, der 1425 in Wien zum Theologen promoviert wurde und während des Konzils reformorientierter Prior des Baseler Dominikanerklosters sowie Generalvikar der oberdeutschen Ordensprovinz war, charakterisierte um 1435 das neue Hexenwesen in seinem *Formicarius* als neues Laster, das im Berner Oberland vor etwa sechzig Jahren, also um 1375 aufgetaucht sei, wie ihm sein Informant Peter von Greyerz aus seiner Gerichtserfahrung berichtet hatte¹¹. Der dominikanische Inquisitor **Bernard von Como** (gest. 1510) traf bei seinen Verhören im lombardischen Val Tellina Anfang der 1480er Jahre auf ein »Spiel der guten Gesellschaft« (»ludus bonae societatis«), das er als Ausformung der neuen Hexensekte identifizierte. Aufgrund seiner Erfahrungen in der Ketzerinquisition widerlegte der Theologe »mit rigoros induktiver Methode«¹² die von zeitgenössischen Kritikern geäußerte Ansicht, es handele sich bei dem »Spiel« nur um jene Wahnvorstellungen, von denen im *Canon Episcopi* die Rede war. Doch nach Ansicht Bernhards sprach »jener Canon Episcopi nicht über jene Sekte der Hexen«. Und er argumentierte historisch: Die »Secta strigarum« habe zur Zeit des Konzils von Ancyra noch gar nicht existieren können, weil sie »erst vor ungefähr 150 Jahren anfang, um sich zu greifen, wie aus den alten Inquisitionsprozessen hervorgeht, die in unseren Archiven der Inquisition von Como zu finden sind«. Die aus den Akten nachgewiesene Tradition, die zahlreichen Variationen in den Geständnissen, die präzisen und teilweise übereinstimmenden Angaben (»conformitas«) über Orte, Zeiten und Komplizen führte der Inquisitor als unumstößlichen Beweis für die Realität des Sabbats (»realiter [. . .] non phantastice«) an¹³.

- 49 Eine hierfür typische Gestaltung ist das 1526 entstandene Gemälde von Jacob Cornelisz van Oostsanen, gen. Jacob van Amsterdam (um 1470–1533); Abb. bei M. J. Friedländer, Altniederländische Malerei, XII, Berlin 1935, Tafel II.; als farbige Umschlagillustration bei Hans de Waardt, Toverij en samenleving. Holland 1500–1800 (Hollandse Historische Reeks, 15), Den Haag 1991.
- 50 Vgl. Katalog Nr. 329, 330, 332.
- 51 Vgl. etwa die einschlägigen Werke bei Walter Queck, Der Hexentanzplatz von Trier im Bild. Erläuterungen zu den Textillustrationen, in: Emil Zenz, Ein Opfer des Hexenwahns, Trier 1977, S. 64–70; Gunther Franz (Hrsg.), Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Zum 350. Todestag (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken, 10), Trier 1985; überarbeitet u. erweitert unter dem Titel: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken, 10 A), Trier 1991, Nr. 56–58.
- 52 Vgl. etwa Katalog Nr. 325 und 327.
- 53 Vgl. beispielsweise die entsprechenden Angaben bei den Nachweisen der Abbildungen in Pigler (wie Anm. 48).
- 54 Vgl. die Abbildung eines (anonymen?) Kupferstichs (»Hexenzauber«) bei: Sittengeschichte des Geheimen und Verbotenen. Eine Darstellung der geheimen und verborgen gehaltenen Leidenschaften der Menschheit, die Einstellung der Staatsgewalt zum Geschlechtsleben der Gesellschaft (Sittengeschichte der Kulturwelt und ihrer Entwicklung in Einzeldarstellungen), Wien/Leipzig [ca. 1930], S. 317; Abb. eines hiervon variierenden »Stichs von J. Aliamet nach D. Tenier« (»Hexensabbat«) bei Grillot de Givry (wie Anm. 45), S. 83.

Bock und am Bildrand beobachtet ein Mann bzw. Baumdämon von einem Baum aus das Treiben: Die Originalfassung wurde erstmals verwendet als Illustration zu »Das buch zu distilliren die zusammengetanen ding«, Straßburg 1500; Abb. bei [Mundigl (Hrsg.)], Der Kelheimer Hexenhammer, München-Allach o. J. [ca. 1968], S. 10; bei Alfred Seebacher-Mesaritsch, Hexen-Report, Graz 1972, S. 149; dies jedoch nur, falls die dortigen Quellenangaben, die keinen Standortnachweis enthalten, zutreffen. In diesem Fall wäre Schades Interpretation hinsichtlich der zeitlichen Beeinflussung von Baldungs Holzschnitten zu korrigieren. Dieser Holzschnitt ist auch abgebildet bei Jaroslav Nemeč, Witchcraft and medicine (1484–1793), (DHEW Publication Nr. (NIH)) 17–636), Bethesda/Md. 1974, er wird dort allerdings datiert Straßburg 1517 (wohl in einer der Ausgaben von Johann Geilers *Emeis* (s. u.), doch ohne Standortnachweis). Ein sehr getreuer Nachschnitt dieser Ausführung (unter dem o. a. Vorbehalt, ansonsten wäre dies die erste Verwendung) als Illustration zu Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, Straßburg 1516; Teil–Komposition der Textseite als Abb. bei Schade (wie Anm. 44), Abb. 47. Wiederabdruck des voranstehenden Nachschnittes obiger Originalfassung ebenfalls als Illustration zu Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, Straßburg 1517; Abb. bei Davidson (wie Anm. 44), Abb. 7. Ein weiterer, sehr getreuer Nachschnitt obiger Originalfassung ebenfalls wieder als Illustration zu einer Ausgabe von Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, Straßburg 1517. Kleine Varianten: das Haarnetz der mittleren Hexe enthält nur 4 diagonale Stege (gegenüber 5 bei den voranstehenden Schnittten) und ist mit einer auffallend dicken Strichführung umrandet, die Führung der Schraffur im Bauchbereich der mittleren sitzenden Hexe differiert erheblich; Abb. bei Emile Grillot de Givry, Picture Museum of Sorcery [...], New Hyde Park/New York 1963, Abb. 31. Ein weiterer Nachschnitt des 1. Nachschnitts als Illustration zu Bruder Johannes Pauli, Schimpf und Ernst, bei Grüninger, Augsburg 1533. Varianten: u. a. Gestaltung und Schraffur der linken und rechten unteren Bildecke; zwar läßt die Art und Weise, wie diese Schraffur angesetzt wurde, auch an eine nachträgliche Ausbesserung eines schadhaften Druckstockes denken, doch ich meine, daß die zahlreichen Varianten in feinen Strichführungen auf einen neuen Nachschnitt hinweisen und sich nicht mit Ausbrüchen und Farbpatzern sowohl bei den Original–Vorlagen der Abbildungen, als auch im Reproduktionsverfahren erklären lassen; Abb. bei Joachim G. Leithäuser, Das Buch vom Aberglauben, 1964, S. 126; Abb. nach einem Exemplar, bei dem wohl bereits mehr druckende Stege ausgebrochen waren bei Soldan (wie Anm. 18), Bd. 1, S. 283. Eng an die voranstehende Komposition angelehnt ist eine neue Bearbeitung (fast ein Nachschnitt), erstmals verwendet als Titelillustration zu Reinhard Lutz, Warhafftige Zeitung von den Gottlosen Hexen auch Ketzer[is]chen und Teufels Weiber [. . .] im Elsass [. . .] verbrennt, o. O. 1571 (vgl. Katalog Nr. 199). Wiederverwendet als Titelillustration zu Paul Frisius, Des Teuffels Nebelkappen, Frankfurt/M 1583; Titelblatt bei Schade (wie Anm. 44), [S. 111]. Ein fast identischer Nachschnitt dieser Version findet sich als Titelillustration zu Ulrich Molitor, Von Hexen und Unholden. Ein Christlicher [. . .] Bericht, übersetzt und hrsg. von Conrad Lautenbach, o. O. 1575. Kleine Varianten: der mit einer kurzen Hose bekleidete Baumdämon trägt eher weibliche Züge (sowohl im Gesicht als in der Muskulatur); vgl. z. B. die Strichführung zwischen dem linken Arm (in Aufsicht) der linken sitzenden sowie dem rechten Arm der mittleren sitzenden Hexe (bei Lutz, 1571, sind die Striche in einer Linie durchgezogen, bei Molitor (1575), sind sie mit unterschiedlichen Gefällwinkeln etwa in der Mitte neu angesetzt); Abb. des Titelblatts bei: Tussen heks en heilige. Het vrouwbeeld op de drempel van de moderne tijd, 15de/16de eeuw, Nijmegen 1985, S. 192 f. Angelehnt an die Original-Komposition ist eine weniger detailreiche Bearbeitung: Rechteckiger Holzschnitt, das Motiv selbst darin als ovale Vignette, als Titelillustration zu Johann Weyer, De praestigiis [daemonum], [deutsch], [ohne Drucker], Bd. 1, Frankfurt/M. 1566, hier kochen nur 2 Hexen, der nackte Baumdämon ist nicht zweifelsfrei männlichen oder weiblichen Geschlechts; Titelblatt als Abb. bei Schade (wie Anm. 44), [S. 109]. Wiederverwendet als Titelillustration zu Abraham Saur, Ein kurzte/treuwe Warnung/Anzeige und Unterricht: Ob auch zu dieser unser Zeit unter uns Christen/Hexen [. . .] vorhanden, [Frankfurt/M.] 1582; Titelblatt als Abb. bei Schade, (wie Anm. 44), [S. 110]. Wiederverwendet als Titelillustration zu Johann Weyer, De praestigiis daemonum [deutsch], bei Nikolaus Basse, Frankfurt/M 1586; Titelblatt bei Soldan (wie Anm. 18), Bd. 1, [S. 455].

46 Etwa die einschlägigen Gemälde der Tenier’schen Schule; vgl. auch: Les sorcières dans les Pays-Bas méridionaux (XVIe et XVIIe siècles) (Archives générales du Royaume Bruxelles. Catalogues, 83), Brüssel 1989, Abb. 20, 39, 49, 52, 60 sowie Umschlagseite 1.

- 47 Vgl. hingegen die spätere druckgraphische Ikonographie, z. B. Katalog Nr. 207 (Merian).
- 48 Vgl. hierzu z. B. Andor Pigler, Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts., 3 Bde., Budapest ²1974, Bd. 1, S. 148 f. (Saul spricht mit Samuels Geist der Zauberin von Endor); allgemein zur einschlägigen Ikonographie ebd., S. 395 (Der hl. Paulus schlägt den Zauberer Elymas mit Blindheit. Der Prokonsul Sergius Paulus bekehrt sich angesichts des Wunders. Apostelgeschichte 13,8–11); Bd. 2, S. 471 (Rinaldo im Zauberwald. Der Held fällt die Bäume, aus denen Nymphen hervorgetreten sind, mit seinem Schwert. Tasso, La Gerusalemme Liberata XVIII, 26–38), S. 539 (Folter- und Marterszenen), S. 541–543 (Hexen), S. 552 (Liebeszauber), S. 560 (Schatzgräber), S. 572–574 (Wahrsagen aus der Hand), S. 601 f. (Zauberer oder Zauberin), S. 461 (Der Zauberer Ismes fährt mit Solimano auf seinem Wagen durch die Lüfte. Tasso, La Gerusalemme Liberata X).

Der Inquisitor als Historiker: Ziel der Recherchen im Inquisitionsarchiv war die Präzisierung eines historiographischen Arguments, daß man es bei der Hexerei mit einem neuen, neu entstandenen Verbrechen zu tun habe, auf das der kirchenrechtlich verbindliche *Canon Episcopi* nicht zutrefte. Die einsetzende Hexenverfolgung sollte von der älteren Vorstellung historisch abgesetzt und gleichzeitig historisch legitimiert werden. Damit gewann eine weitere Frage an Wichtigkeit: Warum sollte dieses Verbrechen, von dem im Wort Gottes oder bei den klassischen Autoren der Antike oder den Kirchenvätern keine Rede war, neu entstanden sein? In der »Apologia« des *Malleus Maleficarum* finden wir eine prägnante Lokalisierung der Hexenverfolgung in der Weltgeschichte, die sich nach christlicher Vorstellung von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht erstreckte: »Unter den Trübsalen der einfalenden Welt«, so schrieb 1487 der dominikanische Ordensprovinzial für Oberdeutschland **Jacob Sprenger** (1436–1495), habe der Teufel »eine ungewohnte ketzerische Bosheit in dem Acker des Herrn aufgehen lassen«. Das Ende der Welt stand seiner Ansicht nach bevor, und gemäß der Offenbarung des Johannes war dies die Zeit, in der der Teufel zu seinem letzten Sturm ansetzte. Nach Ansicht des Theologen geschah dies durch »die Ketzerei der Hexen (maleficarum)«. Das Auftreten der Hexen wurde theologisch im Rahmen der Heilsgeschichte interpretiert als Symptom der anbrechenden »Endzeit«, als untrügliches Zeichen der Apokalypse¹⁴.

Die neue Hexenlehre des 15. Jahrhunderts benötigte eine historische und theologische Begründung. Den umfassendsten Versuch der ideologischen Rechtfertigung gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit stellte der bereits erwähnte *Malleus maleficarum* (Hexenhammer) dar. Konkrete Ursache für seine Abfassung war das Scheitern einer Hexeninquisition des aus Schlettstadt (Sélestat) im Elsaß (Alsace) stammenden Inquisitors **Heinrich Cramer bzw. Institoris** (1430–1505) in der Tiroler Hauptstadt Innsbruck. Die Bürger waren gegen die Verfolgung, der Nachfolger des Cusanus als Bischof von Brixen hielt den Inquisitor für »wegen hohen Alters kindisch geworden«, die Landstände von Tirol übten Druck aus, und schließlich warf der Herzog den Störenfried trotz päpstlicher Verfolgungslizenz aus dem Land. Der *Malleus maleficarum* stellte nun den großangelegten Versuch dar, die Bedenken über die »Neuigkeit des Werkes« der Hexenprozesse zu zerstreuen. Die Argumentationsstrategie bestand darin, die Existenz der Hexen als weniger neu erscheinen zu lassen, indem gezeigt wurde, daß die einzelnen Teile, aus denen sich das neue Verbrechen zusammensetzte, sehr wohl in den Texten des Alten und Neuen Testaments sowie der Kirchenväter und Kirchenlehrer zu finden waren. Sprenger schreibt in seiner »Apologia«: »Derohalben, wann uns jemand wegen der Neuigkeit des

Werkes zu Rede stellet, mit demselben lassen wir uns getrost in einen Streit ein. Er soll aber doch wissen, daß dieses Werk zugleich neu und zugleich alt sei [...] Alt ist es gewißlich nach dem Inhalt und dem Ansehen. Neu aber in Ansehung der Zusammensetzung der Theile und der Verbindung derselben.«¹⁵

Wenn man Geschichte unter eschatologischen Gesichtspunkten als Heilsgeschichte interpretierte, bekam die historische Nachforschung einen besonderen Stellenwert: spielten doch gerade in eschatologischen Entwicklungsmodellen »Zeichen« eine große Rolle. Und das Auftreten der Hexen konnte – wie wir im *Malleus maleficarum* sehen – als Zeichen für das Erscheinen des Antichrist und den beginnenden Endkampf vor dem Anbruch des Tausendjährigen Reiches und/oder des Jüngsten Gerichts gewertet werden¹⁶. Wie stark die historischen Argumente der Verfolgungsbefürworter wirkten, kann man an einem Beispiel sehen: Die Lektüre des *Formicarius* und des *Malleus maleficarum* löste regelrechte Bekehrungserlebnisse aus und Theologen, die zuvor lustlos der Traumtheorie des *Canon Episcopi* angehangen hatten, übernahmen befreit die neue Hexensabbatvorstellung des *Formicarius*, die Verfolgungen legitimierte und es den Pfarrern erlaubte, sich an die Spitze der bäuerlichen Pogrombewegungen zu setzen¹⁷.

»Nova Holocausta«: Vom Verschwinden der Geschichtlichkeit

Die Argumentation der Verfolgungsgegner änderte sich nach dem Beginn der Verfolgungen und ihrer Legitimation durch den *Malleus Maleficarum*. Die scholastischen Spitzfindigkeiten konnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Hexenverfolgungen – im Unterschied zu den älteren Strafprozessen wegen Schadenzaubers – vor dem Auftreten der Inquisitoren im späten 15. Jahrhundert nicht gegeben hatte. Dieser Historizität der Hexenverfolgungen blieb man sich stets bewußt, sei es durch die andauernde Auseinandersetzung mit dem *Canon Episcopi*, sei es wegen der bis dato unbekanntenen Hexenverfolgungen¹⁸. Der Ernst der Situation – Dutzende oder Hunderte von Toten bei den Hexenverfolgungen in den Alpentälern – verlangte nach einer neuen Interpretation auch auf seiten der Verfolgungsgegner. **Desiderius Erasmus von Rotterdam** (1465–1536) lieferte ein Paradigma, indem er sich im »Lob der Torheit« 1509 über die Ketzerrichter ausdrücklich auch im Hinblick auf das Hexereidelikt (Exodus 22,18) lustig machte¹⁹.

Der Humanist als Historiker? Das wirksame Argument, das Hexereidelikt sei erst *nach* dem Auftauchen der Hexenrichter entstanden, also von ihnen erfunden worden, wurde zwar später ebenfalls Erasmus zugeschrieben,

doch muß man an den zitierten Stellen für diese Lesart schon viel hineininterpretieren²⁰. Auch der Mailänder Jurist **Andrea Alciati** (1491–1550), der im Zusammenhang mit einer Ketzerinquisition in einem italienischen Alpental von »nova holocausta« sprach, deutete 1515 den Zusammenhang nur an²¹. **Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim** (1486–1535) individualisierte 1526 in seinen Ausführungen über »Die Inquisitionskunst« der »blutdürstigen Gesellen« aus dem Predigerorden die Problematik, indem er auf seine eigenen Erfahrungen im Jahr 1518 als Ratssyndikus der Reichsstadt Metz hinweist. Daneben rekurriert er auf die Ausführungen bei Erasmus und eine Episode aus der Geschichte der Mailänder Hexeninquisition, die er während seines längeren Italienaufenthalts selbst erlebt haben will²². Agrippas Schüler, der jülich-klevesche Hofarzt **Johann Weyer** (1515–1588), für den die Hexenverfolgung ein »Blutbad der Unschuldigen« darstellte und die Phantasien der Frauen »Illusionen« im Sinne des *Canon Episcopi* waren²³, gibt jedoch die wahrscheinlichere Variante, nämlich die Übernahme dieser Episode von Alciati²⁴.

Das Argument von der Erzeugung der Hexen durch die Inquisition erlebte nicht die Resonanz, die man hätte erwarten können. Eher kann man auf protestantischer Seite von einer Enthistorisierung sprechen: **Martin Luther** (1483–1546) befürwortete Hexenverbrennungen mit dem Schriftprinzip (»sola scriptura«): Gottes Offenbarung schrieb vor (Exodus 22,18): »Maleficas non patieris vivere«. Historischer Argumente bedurfte Luther sowenig wie **Johannes Calvin** (1509–1564)²⁵. Ein Funktionsverlust der historischen Argumentation ist bei den Verfolgungsbefürwortern auch auf katholischer Seite zu registrieren. Mit der erfolgreichen Konfessionalisierung im Gefolge des Tridentinums erleben wir den Aufstieg eines neuen Topos: Das Auftreten der Hexen wurde – gleichsam nach einem hydraulischen Strafmodell – einfach als Strafe Gottes für Sünden der Menschen aufgefaßt, vermehrtes Auftreten als Reaktion auf gestiegene Sündhaftigkeit. Erstes Beispiel dafür bietet der Dominikaner **Bartholomeo Spina** (1479–1547), ein Berater des Papstes auf dem Konzil von Trient²⁶. Die Ansichten darüber, ob man Spina als bloßen Schreibtischtäter einordnen kann, gehen auseinander, doch bei dem Jesuitenzögling **Peter Binsfeld** (1545–1598) ist dies sicher nicht mehr der Fall. Der für eine der größten Hexenverfolgungen im deutschen Sprachraum mitverantwortliche Trierer Weihbischof signalisierte 1589 die »Normalität« solcher Exzesse²⁷. In dieselbe Richtung argumentierte auch der Herausgeber der Münchner Binsfeld-Übersetzung im Jahr 1591, der in einem historischen Rückblick den Eindruck wiedergab, etwa alle hundert Jahre scheine es große Hexenverfolgungen gegeben zu haben²⁸. Angesichts dieser »Normalität« konnten Befürworter der Hexenverfolgungen auf

historische Argumente verzichten. Besonders deutlich wird dies an der *Daemonomania* des gewiß nicht orthodoxen **Jean Bodin** (1530–1596), einem der Stammväter der modernen Geschichtsschreibung²⁹. In seiner Dämonologie spielten historische Argumente keine Rolle. Neben theologischen und juristischen Deduktionen dienten »Historien« und Exempel aus der Gerichtspraxis zur Beweisführung: Geschichten, nicht Geschichte³⁰.

Die historische Argumentation stand bis zum 18. Jahrhundert nie im Vordergrund, sondern behielt auch bei den Verfolgungsgegnern nur eine Restfunktion. Der Tiroler Jesuit **Adam Tanner** (1572–1632) verglich beispielsweise die zeitgenössischen Hexenverfolgungen mit den Christenverfolgungen unter Kaiser Nero, damit die Unschuld der Prozeßopfer und die historische Schuld zeitgenössischer Institutionen implizierend³¹. **Friedrich Spee** (1591–1635) konstatierte 1631, daß »jene erwähnten Inquisitoren diese ganze Unzahl von Hexen erst mit ihren unbesonnenen, doch ich sollte sagen: wirklich sehr ausgeklügelten und weislich verteilten Foltern nach Deutschland hereingebracht haben« – wieder klingt das alte, nie klar ausgesprochene Leitmotiv der Kritiker an, die Verfolgung habe das Verbrechen erzeugt³².

Bereits Johann Weyer hatte seinen Lehrer Agrippa gegen den Vorwurf der Zauberei verteidigt, Adam Tanner den an okkulten Dingen interessierten Abt Johannes Trithemius: eine neue Qualität nahmen solche Verteidigungen jedoch 1625 mit **Gabriel Naudés** (1560–1653) geistreicher *Verteidigung aller großen Männer, die der Zauberei beschuldigt worden waren*, an – einem ganzen Buch, das der Widerlegung solcher Behauptungen gewidmet war, wenn auch in zahmem Tonfall³³.

Das unausgesprochene Theorem von der Erfindung des Hexenverbrechens durch die Inquisition fand erst am Ausgang des 17. Jahrhunderts ihre Grundlegung in drei kirchengeschichtlichen Werken, der *Geschichte der Inquisition* des arminianischen Theologen **Philipp von Limborch** (1653–1712)³⁴, der Schrift über die Ursprünge des Aberglaubens des mennonitischen Arztes **Antonius van Dale** (1638–1708)³⁵ und der bahnbrechenden *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* des pietistischen Schriftstellers **Gottfried Arnold** (1666–1714). Arnold setzte die Kirchen auf die Anklagebank und feierte konsequent die verfolgten Ketzer und Schwärmer als die eigentlichen Christen³⁶. Zunächst Kirchenhistoriker in Gießen, wurde Arnold aufgrund seiner Ketzergeschichte 1702 zum preußischen Hofhistoriographen ernannt. Seine Ketzerhistorie war jedoch selbst bereits eine Frucht des Leipziger Pietistenstreits, in dessen Mittelpunkt die Zentralfigur der deutschen Frühaufklärung – Christian Thomasius – stand. Er galt der Orthodoxie als geistiger Vater des Werkes.³⁷

»Über den Ursprung ...«: Christian Thomasius' Erfindung der Geschichte der Hexenprozesse

Die Beendigung der Hexenprozesse gehört zu den größten Erfolgen der europäischen Aufklärung, doch läßt es das naturrechtlich-normative Denken dieses Zeitalters nicht gerade als naheliegend erscheinen, daß dabei die historische Argumentation eine Rolle spielen mußte. »Verunft« war als anthropologische Kategorie überzeitlich³⁸. Gerade die deutsche Frühaufklärung zeigte jedoch eine besondere Affinität zum geschichtlichen Denken: Insbesondere die Juristen waren aufgrund der ständigen Auseinandersetzung mit der in Zivilrechtsfragen oft entscheidenden komplexen Reichs-Historie an eine geschichtliche Argumentation gewöhnt³⁹. Die von der Aufklärung weiterentwickelte Methode, Dogmen durch Historisierung zu relativieren, fand insbesondere auf das Hexenthema Anwendung, zumal es hier bei den Verfolgungsgegnern eine lebendige Tradition gab.

In **Christian Thomasius'** (1655–1728) *Dissertatio de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas* (Abhandlung über den Ursprung und Fortgang des Inquisitionsprozesses gegen die Hexen) wurde 1712 zum erstenmal die geschichtliche Dimension der Thematik zum Gegenstand eines eigenen Buches⁴⁰. Mit dieser Schrift setzt international die historische Literatur zum Hexenthema ein⁴¹.

Thomasius war Mitglied des Spruchkollegiums der preußischen Reform-Universität in Halle. Dieses Kollegium war wie alle anderen derartigen Kollegien im späten 17. Jahrhundert noch mit Entscheidungen über Leben und Tod in Hexenprozessen befaßt. Auch Thomasius, Sohn des Leipziger Professors Jacob Thomasius (1622–1684) und Schüler Samuel Pufendorfs (1632–1694), hätte noch 1696 aufgrund von Indizien und Aussagen in einem eingesandten Prozeßakt die Hinrichtung einer Frau als Hexe routinemäßig nach den Lehren des sächsischen Juristen Benedikt Carpzov (1595–1666)⁴² befürwortet, wie er es während seines Studiums gelernt hatte. Jedoch wurde er von den anderen Mitgliedern des Kollegiums, darunter Heinrich Bode (1652–1720), überstimmt, die in der Hexenfrage bereits vorsichtiger geworden waren. Naturgemäß ärgerte sich Thomasius über diese Kränkung, aber als lernfähiger Vertreter der deutschen Frühaufklärung überprüfte er seine Ansichten und änderte sie. Der streitbare Jurist kämpfte fortan nicht nur intern für die Einstellung der Hexenprozesse im Königreich Preußen, sondern er trug die Streitfrage in die Öffentlichkeit, trat der religiösen Orthodoxie mit offenem Visier entgegen. Schon 1688 war es in Leipzig, wo Thomasius damals noch gelehrt hatte, zu einer ersten öffentlichen schweren Konfrontation zwischen der lutherischen Orthodoxie auf der einen, Pietisten und Frühaufklärern auf der anderen Seite gekommen. Die

Orthodoxie mit Johann Benedikt Carpzov (1639–1699), dem Enkel des berühmt-berüchtigten Juristen an der Spitze, gewann diese Auseinandersetzung und Thomasius mußte aus Sachsen flüchten. Pufendorf, mittlerweile Hofhistoriograph in Berlin, vermittelte ihm eine Professur an der neu gegründeten preußischen Universität in Halle. In diesem neuen Umfeld befolgte Thomasius den guten Rat seines Lehrers, den Gegner »mit Mistgabeln [zu] kitzeln«, weil man es »mit harthäutigen Tieren zu tun« habe⁴³. Wenn Thomasius 1701 hier in einer Dissertation *De crimine magiae* erstmals die Grundlosigkeit des Hexenverbrechens darlegen ließ⁴⁴, so traf er seine orthodoxen Gegner sowohl im Lager der Theologen als auch der Juristen, denn sie richtete sich direkt gegen »Carpzovius, indem er so zu reden unter den Protestantischen Criminalisten heut zu Tage der Monarchie ist [...], wiewohl diejenigen Sachen, die er aus verschiedenen gericht[lichen] Acten [...] anführt, so augenscheinliche und crasse Fabeln sind, daß man solche gelesen zu haben sich schämen muß«⁴⁵. Wesentliche Argumente entlehnte Thomasius, wie bereits die Zeitgenossen bemerkten, bei dem älteren Verfolgungsgegner Johann Weyer⁴⁶. Wie in anderen Fragen legte Thomasius jedoch einen starken Akzent auf die historische Argumentation. Thomasius qualifizierte dabei Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie* als das »nützlichste Werk nach der Bibel«, quasi ein Musterbuch für die Aufarbeitung historischer Prozesse⁴⁷.

Eigene historische Studien führten bei Thomasius zu wichtigen »Aha-Erlebnissen«: Wie er in der Vorrede der von ihm initiierten deutschen Übersetzung von **John Websters** (1610–1682) *The Displaying of Supposed Witchcraft*⁴⁸ darlegte, »giengen mir doch bey [...] Durchlesung der [...] Päpstlichen Briefe ex septimo Decretalium so zu sagen die Augen deutlicher auf«. Er erkannte, daß die Vorstellung vom Teufelspakt nicht älter sei als die entsprechenden päpstlichen Konstitutionen⁴⁹. Nach den heftigen Angriffen wollte Thomasius eine neue Front eröffnen, um dem praktischen Ziel der Abschaffung der Hexenprozesse näherzukommen. Die historische Argumentation wählte er, um diejenigen, die vom hohen Alter des Hexereidelikts überzeugt waren, zu beschämen: »Denn wie sollte sich einer nicht schämen, wo er nicht gar der Scham den Kopff abgebissen hat; wenn er überzeugt wird, daß derjenige Irrthum, welchen er so gar alt zu seyn geglaubet, so jung sey.«⁵⁰

Der aggressive Hinweis auf die Historizität der Hexenverfolgungen und die Hervorhebung ihrer pädagogischen Funktion war Thomasius' Verdienst. Die von ihm entfesselte öffentliche Kampagne, die systematische Übersetzung von Traktaten vornehmlich englischer Hexenprozeßgegner, schließlich seine historische Abhandlung von 1712 haben das berühmte königliche Edikt in Preußen zur Beendigung der Hexenprozesse aus dem Jahre 1714 mit-

bewirkt⁵¹. Unter den auf seine Veranlassung ins Deutsche übersetzten Schriften befand sich eine zweite historische Abhandlung, der *Historical essay concerning witchcraft* des anglikanischen Geistlichen und späteren Bischofs **Francis Hutchinson** (1660–1739)⁵², der 1718 die Hauptschuld für die Hexenverfolgungen im Aberglauben der Bevölkerung sah. Diese Abhandlung bildete eine Reaktion auf die Publikation eines obskuren Richard Boulton, der 1715 in einer *Compleat History of Magick, Sorcery and Witchcraft* die Existenz der Hexerei mit Exempeln aus alten Autoren untermauern wollte⁵³. Hutchinson schätzte die Zahl der Hexenhinrichtungen in England seit der Reformation übrigens auf 140 und kam damit den Ergebnissen der modernen Forschung recht nahe⁵⁴. Es ist sicher richtig, daß die Identifizierung des Hexenglaubens mit bäuerlicher Rückständigkeit ein taktisches Argument war⁵⁵, doch kannte Thomasius den juristischen Betrieb und den Fanatismus gewisser Geistlicher in Deutschland zu gut, als daß er sich Hutchinson hätte anschließen können: er mußte die Hauptschuld für die Hexenverfolgungen bei Kirche und Justiz sehen, weil von dieser Seite immer noch akute Gefahren drohten.

Entgegen manchen Vorurteilen war man im 18. Jahrhundert durchaus zur Benutzung und kritischen Interpretation von Quellentexten in der Lage⁵⁶. Thomasius gibt auf dieser Grundlage eine einleuchtende Periodisierung der Geschichte der Hexenprozesse, ausgehend von seinen Anfängen »zu Ende des XVten Seculi« und der Übernahme des inquisitorischen Hexenmusters nach der Mitte des 16. Jahrhunderts⁵⁷. Anhand kurzer Charakteristiken der wichtigsten dämonologischen Schriften umreißt er – unter jeweiliger Angabe der Belegstellen – die historische Entwicklung, wobei Verdienste katholischer Autoren gewürdigt werden, auch wenn Thomasius selbstverständlich den Autor der *Cautio criminalis* zunächst für einen Protestanten hielt. Seine eigentliche Botschaft bestand jedoch darin, daß das Hexenverbrechen in Wirklichkeit nie existiert habe und daß es eine Erfindung der »Tyranney des Pabsts« war. Am Ende seiner historischen Abhandlung gibt Thomasius zu verstehen, daß er der »gemeinen persuasion von denen Hexen« den Untergang wünsche und rät seinen Nachfolgern, Anhängern der Hexenlehre in Zukunft mit dem Mittel der Satire entgegenzutreten⁵⁸.

»Von dieser Besserung unserer Zeiten«: Historisierung als aufklärerische Abwehrmagie

Die Kühnheit der Thomasianischen Aufklärung bestand darin, daß sie das Ende der Hexenprozesse antizipierte und aus einer imaginierten besseren Zukunft über eine Vergangenheit schrieb, die die eigene Gegenwart war. Das Experiment glückte und machte Schule. Das eudai-

monistische Geschichtsverständnis der Aufklärungsphilosophie konnte die Haltung von Staaten, gesellschaftlichen Gruppen oder auch Einzelpersonen gegenüber der Hexerei fortan als Indikator betrachten für den aktuellen Stand der Entwicklung einer Gesellschaft auf einem notwendigen und linearen Weg in eine bessere Zukunft. Im Zuge der Etablierung der Aufklärung als breiterer Meinungsströmung gewann die historische Argumentation an Beliebtheit, bot sich doch am Beispiel des Hexenthemas die Möglichkeit der Identitätsbildung. Thomasius selbst hat mit seiner öffentlichen Kampagne weitere Autoren zu historischen Abhandlungen animiert, beispielsweise den Hallenser Kollegen **Jacob Brunnemann** (1674–1735), dessen *Discours von den betrüglichen Kennzeichen der Zauberey* eine »Historische Anleitung von dem Zustande der Hexen und des Hexen-Processes vor und nach der Reformation« enthielt⁵⁹.

In diesem Kontext setzten bereits im frühen 18. Jahrhundert Quelleneditionen ein: Sie ermöglichten dem kritischen Publikum, sich durch das Studium alter Texte und sogar von Prozeßakten ein eigenes Bild von der Finsternis vergangener Zeiten zu machen und daraus Kraft zu schöpfen für die Stärkung des aufgeklärten Denkens. Den Anfang machte bereits 1703 der Thomasius-Schüler **Johann Reiche**, der zwei Jahre zuvor mit den berühmten *Theses inaugurales de crimine magiae* bei Thomasius promoviert worden war, mit seinen *Unterschiedlichen Schrifften vom Unfug des Hexen-Processes*, die neben Auszügen aus Akten die wichtigsten Schriften der älteren Verfolgungsgegner – *Cautio Criminalis*, *Malleus Judicum*, etc. – der Öffentlichkeit von neuem zugänglich machten⁶⁰. Wichtigstes Produkt dieser Richtung ist die zwischen 1738 und 1745 publizierte große Edition *Bibliotheca sive acta et scripta magica*⁶¹ des aus einer lutherischen Pfarrdynastie Württembergs stammenden Theologen **Eberhard David Hauber** (1695–1765), damals Superintendent der Grafschaft Schaumburg-Lippe und Oberpfarrer in Stadthagen. Hauber, der 1746 Pastor der deutschen Petri-gemeinde in Kopenhagen (Dänemark) wurde, hatte sich bei seinem Studium in Tübingen und Altdorf mit Mathematik und Naturwissenschaften beschäftigt. Er stand einem rationalistischen Pietismus nahe und gehört zu den Mitbegründern der wissenschaftlichen Geographie⁶². Man kann annehmen, daß Haubers Beschäftigung mit dem Hexenthema durch den *genius loci*, die erhaltenen Prozeßakten der Grafschaft Schaumburg, insbesondere der Hexenstadt Lemgo, die er als Druckort der *Bibliotheca magica* wählte, inspiriert war⁶³. Hauber schuf mit seiner in Dutzenden von Einzelleistungen erscheinenden *Bibliotheca* ein zeitschriftenähnliches Mitteilungsorgan zu Hexenfragen. In der ersten Nummer forderte er folgerichtig zur Mitarbeit, zum Übersenden von Nachrichten und Rezensionen auf⁶⁴.

Wie hochwertig Haubers Editionsplan bei aller Improvisation war, geht daraus hervor, daß er Edition und Kommentar streng trennte, jeder Ausgabe einen Kupferstich beigab und zumindest anfangs durchaus systematisch vorging. Das »1. Stück« (Bd. 1, S. 1–52) der *Bibliotheca* beginnt mit dem Konterfei Papst Innozenz VIII. und gibt den Text seiner Bulle *Summis desiderantes affectibus* von 1484 im lateinischen Originaltext und in deutscher Übersetzung wieder. Im Anschluß daran beschäftigt sich dieses Libell mit dem *Hexenhammer*. Das »2. Stück« (I, S. 53–139) präsentiert die Bulle Johannes XXII. *Super illius specula*, beschäftigt sich unter anderem mit Gegnern der Hexenprozesse und enthält einen Kupferstich von Johann Weyer. Das »3. Stück« (I, S. 141–212), das das Kupfer einer Wasserprobe zeigt, beginnt mit einem aktuellen Thema, einer ungarischen Hexengeschichte aus dem Jahr 1730 und nimmt erst danach die Edition weiterer päpstlicher Bullen auf. Das »4. Stück« (I, S. 213–276) handelt von antiken Zauberei- und Gespenstergeschichten. Im ersten Jahr erschienen insgesamt vier Abteilungen, die jedoch nicht zu einem Jahresband zusammengesetzt werden sollten. Der erste Band ist vielmehr erst mit dem »12. Stück« 1739 abgeschlossen und wird in vorbildlicher Weise durch ein Register der Autoren und Personen, der Bücher und zitierten Bibelstellen erschlossen. Bei aller Wissenschaftlichkeit der Edition war Haubers *Bibliotheca* vor allem ein Instrument der Kulturpolitik. Dies wird im Zusammenhang mit dem Spektrum der Dedikationen deutlich, die Konturen einer aufgeklärten Öffentlichkeit in Deutschland und darüber hinaus erkennen lassen. So wird etwa das »7. Stück« dem Hamburger Senator Barthold Hinrich Brockes (1680–1747) gewidmet, dem Herausgeber der Moralischen Wochenschrift *Der Patriot*, jedoch nicht in seiner Eigenschaft als Schriftsteller (*Irdisches Vergnügen in Gott*), sondern als »einem Richter, der allen andern ein Fürbild und ein Muster ist«⁶⁵. Sichtbar wird auch eine auffällige Verbundenheit mit der preußischen Reformuniversität Halle, dem ehemaligen Wirkungsort des Christian Thomasius. Bereits das »1. Stück« wird dem Rechtsgelehrten Jacob Brunneemann, »seinem hochschätzbaren Freund und Gönner«, gewidmet, weiter werden geehrt der Medizinprofessor Friedrich Hoffmann (1660–1742) in Halle (»2. Stück«), der lutherische Kirchenjurist Justus Henning Böhmer (1674–1749) in Halle, »sein großer Gönner« (»3. Stück«) – sie alle hatten auf Seiten von Thomasius in die großen Debatten eingegriffen⁶⁶. Darüber hinaus werden bedacht der pietistische Superintendent von Magdeburg Johann Adam Steinmetz (»4. Stück«), der Medizinprofessor Georg Erhard Hamberger in Jena (»5. Stück«), der kurhannoverische Leibarzt Paul G. Werlhof (»6. Stück«), der kurhannoverische Bibliothekar Johann Daniel Gruber (»8. Stück«), der preußische Superintendent Goering in Minden

(»9. Stück«), der Hofbibliothekar Ernst Salomon Cyprian in Sachsen-Coburg (»10. Stück«), der Braunschweig-Lüneburgische Hofarzt Geister (»11. Stück«). Etwas aus der Reihe fallen die lutherischen Missionare in Ostindien (»12. Stück«), bei denen es sich, wie aus einem späteren Artikel hervorgeht, um Pietisten aus Halle handelte, die in Ostindien in »vernünftiger« Weise mit lokalen Zauberkünstlern umgingen⁶⁷ etc. Inwieweit alle Geehrten direkt etwas mit der Thematik zu tun hatten, bliebe zu untersuchen. Der Bibliothekar und Reisebuchautor **Johann Georg Keyßler** (1693–1743) hat z. B. mehrere Schriften zur germanischen und keltischen Mythologie verfaßt und gehörte zu den geschätzten Vorläufern Jacob Grimms⁶⁸. Der zweite Band der *Bibliotheca* begann mit einer »zeitgeschichtlichen« Sensation: der deutschen Übersetzung jener Parlamentsakte, die wenige Monate zuvor »Witchcraft« aus der Liste strafbarer Verbrechen in England gestrichen hatte. »Es geschiehet mit sehr großer meiner Freude«, schreibt Hauber pathetisch, »daß ich meinen geehrten und geliebten Lesern bey dem Anfang des zweyten Bandes dieser Bibliothec einen so merkwürdigen Beweis von dieser Besserung unserer Zeiten vorlegen kann.«⁶⁹ Wieder präsentierte Haubers *Bibliothek* den Gesetzestext vom 24. Juni 1736 in der englischen Originalsprache und in deutscher Übertragung. Haubers Edition zeichnet sich denn insgesamt weniger durch Geschichtsschreibung in eigentlichem Sinne aus, als dadurch, daß er auf sehr breiter anthropologischer Ebene – von den ersten Hexenprozessen in Savoyen bis zu den zeitgenössischen Zauberkünsten chinesischer Gaukler und sogar den Riten von Eskimo-Schamanen⁷⁰ – Bausteine zu einer solchen Geschichte bereitstellt. Darunter befinden sich die durch Martin Delrio überlieferte Abschwörung des Cornelius Loos und die Verbrennung des Kanzlers Dr. Flade während der berühmten Kurtrierer Hexenverfolgung in den späten 1580er Jahren⁷¹ oder die Untersuchung der Frage, warum Thomasius' Auftreten 1701 so wirkungsvoll war, während andere Professoren, die den Hexenprozeß abschaffen wollten, kaum auf Resonanz gestoßen sind: nämlich weil er auf dem Gebiet der Theologie die Existenz des leibhaftigen Teufels bestritten und damit auf juristischem Gebiet das Delikt der Hexerei für prinzipiell unmöglich erklärt habe⁷². Insgesamt freilich bot auch Hauber nur Geschichten, nicht Geschichte. Unter den Geehrten befindet sich mit Johann David Köhler denn auch nur ein Professor »der Geschichten« an der 1734 gegründeten Universität Göttingen, den mit Hauber das gemeinsame Interesse für die junge Wissenschaft von der Geographie verband. Köhler war seit 1714 Professor für Geschichte in Altdorf gewesen, wo Hauber studiert hatte, und begründete 1735 die Geschichtswissenschaft in Göttingen⁷³. Hauber hebt 1741 im Vorwort zum »25. Stück« seiner

Bibliotheca, die dem französischen Parlamentsadvokaten **François Payot de Pitaval** (1673–1743) gewidmet war, dem Herausgeber der berühmten *Causes célèbres et intéressantes*⁷⁴, hervor, daß der Absatz des Werkes sehr zur Zufriedenheit des Verlegers verlief. Der Bedarf an Aufklärung über diesen heiklen Gegenstand drückte sich auch über den Markt aus. Daß sich der Blick nach Frankreich wandte, war nur natürlich. Bereits Cyrano de Bergerac (1619–1655) und **Nicolas de Malebranche** (1638–1715), von Thomasius geehrt⁷⁵, hatten sich ausführlich und eindeutig gegen weitere Hexenprozesse ausgesprochen, allerdings ohne jeden Rekurs auf historische Argumente, wenn man von Malebranches Hinweis absieht, daß die Hexerei dort aufgehört habe, wo man keine Prozesse mehr führe⁷⁶. Doch nicht ohne Grund hatten frühe Lexikographen wie **Pierre Bayle** (1647–1706) und sein deutscher Übersetzer **Johann Christoph Gottsched** (1700–1766) das heikle Thema vorsichtig angegangen, die direkte Auseinandersetzung vermeiden und die Hinrichtung von Hexen nicht rundheraus abgelehnt⁷⁷, obwohl an ihrer persönlichen Einstellung keinerlei Zweifel bestehen konnte, wie andere Schriften zeigen, insbesondere Bayles »Response aux Questions d'un Provincial«. Der Mitbegründer der historischen Quellenkritik, dessen »Dictionnaire Historique et Critique« seine Entstehung gerade dem Wunsch nach Aufdeckung und Korrektur historischer Irrtümer eines anderen Lexikographen verdankt, geht darin ausführlich auf Fragen des Übernatürlichen ein und behandelt wie Thomasius die *Loci classici* der dämonologischen Literatur⁷⁸. Auch Gottscheds moralische Wochenschrift, die seit 1725 erscheinenden *Vernünftigen Tadeln*, bot selbstverständlich dem Kampf gegen Aberglauben und Hexenverfolgung Raum. Kampf gegen »Unvernunft« waren Dauerrubriken in diesen Publikationen, doch eine theoretisch fundierte, direkte und generelle Kritik sucht man hier ebenso vergebens wie eine historische Auseinandersetzung. In der Mitte des 18. Jahrhunderts fand das Hexenthema erstmals Eingang in die großen Enzyklopädien der Zeit, für die Meinungsfindung der aufgeklärten Schichten ein bedeutender Vorgang. In zwei äußerst ausführlichen Artikeln, 1735 über »Hexerey« und 1749 über »Zauberey«, ließ der Leipziger Verleger **Johann Heinrich Zedler** (1706–1760), Herausgeber des großen *Universal-Lexicon*, alle bekannten Argumente für und gegen die Existenz des Hexenverbrechens anführen. Doch man konnte in Sachsen offenbar die noch geltende Gesetzgebung nicht für ein Zeichen finsterner Zeiten erklären – dem Informationsbedürfnis des Publikums wurde trotzdem genüge getan und wer wollte, konnte herauslesen, daß man der historischen Argumentation des Thomasius folgte⁷⁹. Charakteristisch ist der ironische Tonfall des Artikels von 1735: »Von Christian Thomasio hat sonderlich in Teutschland die

Zauberey und Hexerey viel leiden müssen«⁸⁰. Eine Generation später folgte mit sehr viel entschiedenerer Stellungnahme 1765 die *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Die Artikel »sorcellerie« und »sorciers & sorcieres« stützten sich auf Gesetzestexte, Chroniken und Dämonologen wie Bodin und Delrio und grenzten per Induktion das Zeitalter der Hexenverbrennungen wie Thomasius auf den Zeitraum vom späten 15. bis zum späten 17. Jahrhundert ein. In der Interpretation der Hexenverfolgungen folgten sie Malebranche und der großen Autorität der Zeit, Francois-Marie Arouet **Voltaire** (1694–1778). Voltaire hatte 1751 im Rahmen seiner Geschichte des Zeitalters Ludwigs XIV., dem »ersten modernen Geschichtswerk«⁸¹, zur Frage der Hexenprozesse Stellung genommen: Für das Zeitalter Richelieus dienten ihm die Hexenprozesse zur Charakterisierung des »Mangel[s] an Aufklärung«. Umgekehrt interpretierte er das Edikt Ludwigs XIV. von 1672 an die Gerichtshöfe, Anklagen wegen Zauberei nicht mehr anzunehmen, als sicheres Indiz der »werdenden Vernünftigkeit« verglichen mit den Zeiten der großen Hexenverfolgungen in Südfrankreich und Lothringen in den Jahren vor 1600⁸². Der *Encyclopédie* genügten die Ausführungen Voltaires als autoritative Absicherung⁸³. Polemik prägte die Historiographie der Aufklärung, was sich angesichts des Fortdauerns der Hexenprozesse in Teilen Europas leicht erklären läßt. Noch um 1750 läßt sich eine ganze Serie einzelner Hexenhinrichtungen in Süddeutschland nachweisen, die prompt als Beleg in einem auch historisch argumentierenden Traktat des Franziskaners **Benedetto Bonelli** (1704–1783) herangezogen wurden, dem *Compendio storico della Stregheria*. Im übrigen argumentiert Bonelli ganz im Sinne des *Malleus maleficarum*, Hexerei habe es schon immer gegeben⁸⁴. Die fast durchweg protestantischen Historiker suchten die Schuld dafür bei der katholischen Kirche, gleichsam Bestandteil jener »Leyenda nera«, mit der auch die Spanische Inquisition belegt worden war – in der Hexenfrage zu Unrecht, wie man heute weiß⁸⁵ und noch im 17. Jahrhundert wußte⁸⁶. Von Seiten der katholischen Aufklärung war man jedoch durchaus zur Übernahme dieser Lesart bereit, wie die Schriftsteller der italienischen Aufklärung zeigten, der Historiker **Lodovico Antonio Muratori** (1672–1750) aus Modena und der aufgeklärte Abbat **Girolamo Tartarotti** (1702–1761) aus Rovereto, der unter Bezug auf den *Canon Episcopi* die Möglichkeit von Hexenflügen und -tänzen ablehnte, 1749 das alte Argument wiederholte, daß die Inquisition die Hexen erst geschaffen habe und – wie Voltaire – darauf verwies, daß nach dem Edikt Ludwigs XIV. von 1672 die Zahl der Hexen in Frankreich merklich zurückgegangen sei⁸⁷. **Scipio Maffei** (1675–1755) aus Verona und die anderen italienischen Aufklärer kannten Malebranche, Thomasius und andere

verbotene Literatur und präfigurierten das Urteil des Katholizismus in Deutschland. Maffei, der im Unterschied zu Tartarotti jegliche Möglichkeit der Magie bestritt, berief sich dabei auch auf Haubers *Bibliotheca, acta et scripta magica*, die er als »una grandissima raccolta di scritti, per dimostrar la vanità, e insuffistenza della Magia« empfahl⁸⁸. Die Argumentation im »Bayrischen Hexenkrieg«, einer nationalen Debatte in den Jahren 1766–1770, in der der katholische Reichsteil Anschluß an die Aufklärung fand, verlief im wesentlichen parallel zu derjenigen von Thomasius. **Ferdinand Sterzinger** (1721–1786), einem Münchner Theatinerpater und Historiker, später Direktor der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der in seiner historischen Argumentation stärker auf die Rolle diverser Multiplikatoren innerhalb der Kirche einging, konnte sich jedoch nicht direkt auf den Lutheraner Thomasius berufen, obwohl er ihn vermutlich kannte, sondern konnte sich allein auf »gutkatholische Bücher« beziehen, womit die Grandseigneurs der italienischen Aufklärung gemeint waren⁸⁹. Der »Hexenkrieg« offenbarte noch einmal das Dilemma der Aufklärung in Süddeutschland: Während auf seiten der katholischen Orthodoxie noch Theologen wie der Würzburger Abt Oswald Loschert (1704– nach 1767) standen, die aktiv an letzten Hexenverbrennungen beteiligt gewesen waren, gingen die Aufklärer nach der Publikation der josephinischen Landesverordnung zur Beendigung der Hexenprozesse in Österreich, die im Januar 1767 bekannt wurde, zum Stilmittel der Satire über. Der Erfurter Kirchenhistoriker **Jordan Simon** (1719–1776) sprach schließlich offen die Schuldfrage an: Es war seine eigene, die katholische Kirche, die die Inquisition hervorgebracht und die Hexen geschaffen hatte⁹⁰.

»Die Pedanten schüchtern machen«: Vom »Hexenkrieg« zur Reformpolitik

Wie in Preußen standen auch in Bayern die frühen Publikationen zur Hexenfrage im Kontext großangelegter Reformvorhaben, im katholischen Reichsteil jedoch im Kontext einer gigantischen Aufgabe: der Säkularisation des Kirchenguts und der Verstaatlichung des Bildungswesens. Als Mitglied der Historischen Klasse der neugegründeten Bayerischen Akademie der Wissenschaften, einer Gegenründung gegen die jesuitisch dominierte Universität in Ingolstadt, hatte der Theatinerpater Sterzinger die Suprematie des bayrischen Staates über die Kirche im Frühmittelalter nachgewiesen⁹¹. Und die große Aufklärungsdebatte um die Hexenfrage, der sogenannte »Hexenkrieg«, diente einem Zweck, der über den Anlaß hinausreichte: der Durchsetzung der praktischen Gesellschaftsreform. Ähnlich der Thomasianischen Kampagne

war sie eine der großen Erfolgsgeschichten des 18. Jahrhunderts, ein nationales Ereignis, Gemeinsamkeit stiftender strahlender Sieg über die »Mächte der Finsternis«. Das Schlußwort der Debatte sprach 1767 der Reformpolitiker und Direktor des Geistlichen Rates **Peter von Osterwald** (1717–1778), der noch einmal deutlich hervorhob, daß die Ansicht, die scholastische Philosophie und die Inquisition hätten die Hexen geschaffen, nunmehr die offizielle Interpretation im aufgeklärten Kurfürstentum war⁹². Es war derselbe Politiker, der für die Klosterdezimationen und Aufhebung der geistlichen Immunitäten eintrat und zur Beförderung dieser Absicht 1766 eine große öffentliche Diskussion, die sogenannte Lochstein-Debatte, entfacht hatte⁹³. Solange die Säkularisierung der Gesellschaft nicht ausgefochten war, ließ sich das emotional stark besetzte Hexenthema dafür als Kapital einsetzen: es diente dazu, »die Pedanten schüchtern zu machen«. Diese Transformation der Hexenfrage zum taktischen Geschütz gegen Bastionen der Kirche in der Gesellschaft ist exemplarisch im Verlauf des »Bayrischen Hexenkrieges« zu beobachten, etwa durch den gelehrten Beitrag des kaiserlichen Rates **Konstantin von Kautz** (1735–1797), eines führenden Vertreters des Wiener »Josephinismus«, der frühere Hexendebatten Revue passieren ließ⁹⁴. Eine intensive Vermengung historischer Hexenforschung mit aktuellen politischen Reformvorhaben kann man auch im Fall des Historikers und königlich-bayrischen Hofbibliothekars **Johann Christoph von Aretin** (1772–1824) beobachten. Aretin, der in Heidelberg und Göttingen studiert hatte, stand zunächst dem Illuminatenorden, später dem Kreis um Staatsminister Maximilian Graf von Montgelas nahe, als dessen »Sprachrohr« der Historiker Karl Otmar von Aretin seinen Vorfahren bezeichnet hat. Ab 1803 war von Aretin maßgeblich an der bayrischen Klostersäkularisation beteiligt, einer Maßnahme, die in dem klosterreichen Land einer Kulturrevolution gleichzusetzen war⁹⁵. Ihr folgte die Mediatisierung der geistlichen Hochstifte Würzburg, Bamberg, Mainz, Eichstätt, Passau, Salzburg und Augsburg, selbständiger Reichsterritorien, die zwischen 1803 und 1809 größtenteils dem bayrischen Zentralstaat einverleibt wurden.

In der kritischen Zeitspanne erschienen 1805 Aretins Beiträge über die Hexenprozesse, die die Verbrechen der Kirche hervorhoben⁹⁶. Das Studium Aretins in Göttingen, dem Geburtsort der deutschen Geschichtsschreibung⁹⁷ bietet den Brückenschlag zu einer Betrachtung der universitären Aufklärungshistorie. Für den Göttinger Historiker und Staatswissenschaftler **August Ludwig Schlözer** (1735–1809)⁹⁸, einen Jünger Voltaires, besaßen die Greuel der Hexenprozesse exemplarischen Charakter. Mehrfach rückte er in seine »Stats-Anzeigen« historische Dokumente über Hexenverbrennungen ein, zum Beispiel über Hexenverfolgungen in

den hennebergischen Ämtern in den Jahren 1597–1676⁹⁹. Anlässlich der Hinrichtung der Dienstmagd Anna Göldi (1734–1782) wegen Zauberei im reformierten Schweizer Kanton Glarus – für Protestanten besonders beschämend¹⁰⁰ – druckte Schlözer 1783 einen Artikel aus dem »Reichspostreuter« vom 4. Januar 1783 unter dem Titel »Abermaliger Justizmord [sic] in der Schweiz« nach. In einer Fußnote erläutert Schlözer den Neologismus »Justizmord«: »Ich verstehe unter diesem neuen Worte die Ermordung eines Unschuldigen und sogar mit allem Pompe der heiligen Justiz, verübt von Leuten, die gesetzt sind, daß sie verhüten sollen, daß kein Mord geschehe, oder falls er geschehen, doch gehörig gestraft werde«. Außerdem rief Schlözer dazu auf, den Fall »diese ganze Hexengeschichte [sic] von Glarus« genau zu dokumentieren und »in extenso zur Publication« zu bringen¹⁰¹. Die letzte Schweizer Hexenhinrichtung von 1782 bewirkte europaweit einen Aufschrei des Entsetzens, von Meinungsmachern wie Schlözer geschickt lanciert in den damals neuen Medien, den Meinungsblättern¹⁰². Über die Tagespresse hinaus wurden einige historische Abhandlungen verfaßt, die allerdings vom Standpunkt der Forschung nicht viel Neues gegenüber Thomasius boten. An erster Stelle zu nennen ist dabei der Joellendorfer Pastor **Johann Moritz Schwager** (1738–1804)¹⁰³, der sich als Biograph Balthasar Bekkers und Übersetzer der *Bezauberten Welt* bereits verdient gemacht hatte¹⁰⁴. In seinem *Versuch einer Geschichte der Hexenprozesse* setzte er sich hauptsächlich mit dem *Malleus maleficarum* auseinander, um zu dem banalen Schluß zu gelangen, »daß es Mönche waren, die alle diese Fabeln ausheckten«¹⁰⁵. Ähnlich unbefriedigend, jedoch im Sinne einer kruden Volksaufklärung wirkungsvoll, waren die Ausführungen des Quedlinburger Stadtsyndikus **Gottfried Christian Voigt** (1741–1791) *Über die Hexenprocesse in Deutschland*. Auf der Grundlage einiger Quedlinburger Akten des 16. Jahrhunderts rechnete er die Gesamtzahl der in der Christenheit verbrannten Hexen nach folgender Logik hoch: »Wenn nun in einem so kleinen Bezirk Deutschlands, welcher kaum 11 bis 12000 Menschen fasset, in einem Jahrhundert 135 Personen als Hexen hingerichtet sind; so beträgt dieses in der ganzen christlichen Kirche auf jedes Jahrhundert 858454, und auf den von mir bezeichneten Zeitraum von elf Jahrhunderten 9 Millionen vierhundert zwei und vierzig tausend neunhundert vier und neunzig Menschen.« Voigt ist der Urheber der berühmten »Neun-Millionen-Theorie«¹⁰⁶. Man sollte bei aller Kritik an solchen Klitterungen nicht vergessen, daß diese Publikationen noch direkte Reaktionen auf Hexenhinrichtungen darstellten. *Ex post* sprechen wir für 1783 von der »letzten legalen Hexenhinrichtung in Europa«. Für die Zeitgenossen war dies jedoch noch keine ausgemachte Sache – die Autoren befanden sich bis zur

Novellierung der Strafgesetzgebung zu Beginn des 19. Jahrhunderts im aktiven Kampf um die Beendigung der Hexenprozesse. Demzufolge richtete sich ihr Interesse auf die Täter. Die »Hexen« mußten für die Aufklärer, wie bereits für Johann Weyer oder Friedrich Spee, unschuldige Opfer sein¹⁰⁷. Andererseits war jedermann klar, daß Hexenverfolgungen der Vergangenheit angehören sollten. Eine Gefahr stellten sie im größten Teil Europas schon lange nicht mehr dar. Längst war die Beschäftigung mit dem Hexenthema zu einem emotionalen Glaubensartikel geworden. Die Publikation von Hexenakten legitimierte *ex negativo* die Ideen der Aufklärung bzw. des entstehenden Liberalismus, waren Instrument im Kampf gegen die religiösen Orthodoxien. Auch seriöse Historiker wie **Ludwig Timotheus Spittler** (1752–1810) integrierten das Hexenthema unter propagandistisch-pädagogischen Gesichtspunkten in ihre historiographischen Produkte¹⁰⁸. Die Beendigung der Hexenprozesse war schließlich der sichtbarste Aktivposten der Aufklärung, und die Anspielung auf diesen bedeutsamen Vorgang stand jedem größeren Geschichtswerk gut zu Gesicht.

»In ihrer Zeit war's nicht anders möglich«: Von der Aufklärung zur nationalen Mythenbildung

Nach dem Ende der Gefahr neuer Hexenprozesse hätte eigentlich das Interesse am Hexenthema schwinden können. Daß dem nicht so war, ist dem romantischen Faible für Bizarres und dem wachsenden archivarischen Interesse an altem Aberglauben zugeschrieben worden¹⁰⁹. Diese Begründung beruhte jedoch nur auf Spekulation. Besseren Aufschluß erhalten wir durch die Befragung zeitgenössischer Autoren. Eine der ersten umfassenderen Darstellungen lieferte im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts der lutherische Pfarrer von Lindheim **Georg Conrad Horst** (1769–1832). Der hessen-darmstädtische Kirchenrat und Geheimrat des Großherzogs, der in Gießen zum *doctor theologiae* promoviert worden war, hatte sich entschlossen, an das Werk Eberhard David Haubers anzuschließen. Lindheim in Hessen gehörte wie das lippische Lemgo zu den von Hexenprozessen besonders betroffenen Orten. Die Besitzerin des sogenannten »Hexenturms« von Lindheim hatte Horst nach eigenen Angaben aufgefordert, im Archiv über die Geschichte ihres Turmes nachzuforschen, und ausgehend davon hatte sich Horst immer stärker für die Hexenprozesse zu interessieren begonnen. Nach zwanzigjähriger Sammeltätigkeit veröffentlichte er 1818 seine voluminöse *Daemonomagie oder Geschichte des Glaubens an Zauberei* in welthistorischem Zusammenhang – selten gelesen, weil ohne Register und Inhaltsverzeichnis. Das Ziel war ambitiös: Horst reklamierte, »daß dieses Werk als der erste vollständige

Versuch einer Geschichte der Zauberei und des Hexenprocesses betrachtet werden muß¹¹⁰. Doch was unterschied Horsts Versuch von den früheren Werken von Bekker, Thomasius, Hauber, Reiche und Schwager? Sie alle haben nach Horsts Ansicht etwas mit den alten Dämonologen – Remigius, Wier und Delrio – gemeinsam: »Alle diese Schriftsteller, selbst den neuesten derselben, Schwager, nicht ausgenommen, schreiben mit Leidenschaft entweder Für oder Wider. In ihrer Zeit war's nicht anders möglich. Wir können, wie ich mich dessen denn durchaus bemüht habe, nun mehr Über und Von der Zauberei und dem Hexenproceß schreiben.« Schwagers konfessionelle Einseitigkeit kritisierte Horst scharf und betonte demgegenüber seine konfessionelle Unparteilichkeit, »wie's die Würde der Geschichte gebietet«¹¹¹. Mit einem Satz: Hexenprozesse gehörten nun der Vergangenheit an und konnten mit Distanz betrachtet werden. Horsts Urteil über Schwager war vernichtend: »Die älteren protestantischen Schriftsteller schreiben darüber mit solcher Einseitigkeit, ja mit solcher Heftigkeit, daß sie weder Menschen, noch Zeiten mit Gemütsklarheit zu unterscheiden vermögen und daher in unseren Zeiten keine Lektüre mehr für Gebildete darbieten.«¹¹². Tatsächlich schreibt Horst quasi von einem anthropologischen Standpunkt aus über Tierverwandlungen, Luftfahrten und Wetterzauber etc., die er aus dem jeweiligen »Zeitgeist« heraus erklärt¹¹³. Horsts eigener Beitrag zur »Menschen- und Culturgeschichte« folgt einem soziologischen Credo, das an Durkheim gemahnt: »Alles, was den Menschen betrifft, muß für den Menschen von Interesse haben.«¹¹⁴ Das Werk teilte sich in einen weltgeschichtlichen Abriß des Zauberglaubens (Teil 1, S. 1–368) und die Geschichte der Hexenprozesse seit Papst Innozenz VIII. (Teil 2, S. 1–346) plus einem Anhang über die Hexenprozesse in Lindheim, der auch Aktenmaterial präsentierte (S. 347–486). Horst, der für ein breiteres Publikum, insbesondere auch »gebildete Frauen« lesbar schreiben wollte, »für das gebildete größere Lese-Publikum«, hebt die »wissenschaftliche Gründlichkeit« seiner Arbeitsweise hervor, die nur unmittelbar aus den Quellen schöpfe. Wie die Aufklärer hielt auch Horst am pädagogischen Wert der Aktenpublikationen fest. So veröffentlichte er in den 1820er Jahren eine umfangreiche, siebenbändige Materialsammlung, die in Anschluß an Haubers *Acta* einen weiteren Teil der europäischen *Zauberbibliothek* dem modernen Leser vor Augen stellte¹¹⁵. Doch mit dem Ende des Ancien Régime und der Säkularisierung der Gesellschaft konnte sich die Identitätssuche in neue Richtungen bewegen. Bereits in Horsts *Daemonomachie* können wir den Aufstieg der nächsten Ideologie beobachten, derjenigen des Nationalismus. »Deutsche waren es«, so meint er, die als erste Zauberglauben und Hexenprozesse zu bestreiten wagten – und nennt als Bei-

spiele Cornelius Loos, Johann Weiher (!) und Thomas Erastus¹¹⁶. Die ebenfalls 1818 publizierte *Histoire de la Magie en France* des liberalen Juristen **Jules Garinet** (1797–1867) aus Chalons-sur-Marne zeigt, daß auch hier nationale Motive eine verstärkte Rolle zu spielen begannen. Nicht mehr Frankreich als Beispiel, sondern Frankreich als Nation stand im Mittelpunkt der Untersuchung¹¹⁷. Und auch in anderen Ländern wurde dieser Weg beschritten: Im Falle des Amsterdamer Stadtarchivars **Jacobus Scheltema** (1767–1830) sollte vor dem Hintergrund der früheren Forschungen Haubers, Schwagers und Horsts mit einer Art nationaler Ahnenreihe – Johann Weyer, Cornelius Loos, Jacob Vallick, Abraham Palingh und Balthasar Bekker – gezeigt werden, daß Niederländer bessere Menschen sind: Die »Geschiedenis der heksenprocessen« sollte »Eene bijdrage tot den roem des vaderlands« werden¹¹⁸ – und sie wurde es auch! Die nationale Identitätsstiftung wird in der niederländischen Forschung erst in jüngster Zeit vorsichtig relativiert¹¹⁹. Bei Sir **Walter Scott** (1771–1832) mit seinem in der Tradition der schottischen Aufklärung wurzelnden antiquarischen Interesse könnte dagegen eher noch ein philanthropisches Anliegen die Publikation der *Letters on Demonology and Witchcraft* 1830 bewirkt haben¹²⁰, nicht zuletzt bedingt durch die Stärke der Tradition der Aufklärungshistorie auf der britischen Insel, die von David Hume (1711–1776) und William Robertson (1721–1793) bis zum Tode Thomas Babington Macaulays (1800–1859) ange setzt worden ist¹²¹. Man darf nicht vergessen, daß der Kampf um die Abschaffung des Straftatbestandes der Hexerei überhaupt erst jetzt in allen europäischen Ländern gewonnen wurde. Erst um 1830 sprach man in Lexikon-Artikeln von den Hexenverfolgungen als von einem »furchtbaren, weltgeschichtlichen Übel, das jetzt durch die Gesetzgebungen aller Länder und durch die Aufklärung [...] für immer vernichtet ist.«¹²² Aber die glorreichen Tage der Aufklärung gehörten bereits der Vergangenheit an, und neue Konflikte zogen herauf. Und das emotional immer noch stark behaftete Hexenthema eignete sich hervorragend als Waffe in zukünftigen ideologischen Kämpfen.

»Weise Frauen« in der »Zeit der Verzweiflung«: Das romantische Paradigma

Bewegte sich die nationale Identitätsstiftung zunächst noch in den von der Aufklärung vorgezeichneten Bahnen, geriet sie doch zunehmend in Kontakt mit der Volkstumsideologie, die im Gefolge Giambattista Vicos (1668–1744)¹²³ und Johann Gottfried Herders (1744–1803) einsetzte. In diesem Kontext kam es zur Ausbildung dessen, was »Romantic Paradigm« genannt

worden ist. Wenn auch William Monter und in seinem Gefolge der Rechtshistoriker Albert G. Hess den Revolutionshistoriker Michelet als Begründer des »Romantischen Paradigma« sehen möchten¹²⁴, wird man doch nicht nur zu Ehren der Chronologie, sondern vor allem gemessen an der geistesgeschichtlichen Sprengkraft, in erster Linie an **Jacob Grimm** (1785–1863) denken müssen¹²⁵. Der Göttinger Germanist hat sich tief in Materie eingearbeitet, die Dämonologen ebenso gelesen wie die ältere Literatur seit Tartarotti und Kautz (»zwei fleißige Bücher«), er kannte die große Zahl älterer Aktenpublikationen von Aretin bis Mone, setzte sich kritisch mit Scott (»ungenau und fahrlässig«) sowie Horst (»breit und geschmacklos«) auseinander¹²⁶. Über die Bedeutung der Hexenprozesse entwickelte der Begründer der »germanischen Altertumswissenschaft« – lange vor Michelet – eine fixe Idee: er glaubte, in den Akten der Hexenprozesse Spuren einer vorchristlichen einheimischen – »germanischen« – Mythologie entdecken zu können, Spuren »ältester Zeit«¹²⁷. In gewisser Weise stellte diese Sichtweise die Verkehrung der alten Dämonologie dar. Und natürlich war Grimm nicht der einzige, der auf diese Idee gekommen war. Bereits 1828 hatte ein zum Katholizismus konvertierter Danziger Kaufmannssohn, der junge Berliner Staatsrechtler **Karl Ernst Jarcke** (1801–1852), die Behauptung aufgestellt, im Hexenwesen sei die unterdrückte Religion der alten Deutschen zu sehen¹²⁸. Dagegen versuchte 1829 der französische Vielschreiber Baron **Etienne-Léon de Lamothe** (1786–1852), der sich später **Lamothe-Langon** nannte, mit folgenreichen Dokumentenfälschungen den Beginn der großen Hexenverfolgungen auf den Anfang des 14. Jahrhunderts zu verlegen, um die Priorität Frankreichs für den Nachweis eines organisierten Hexenkults zu sichern¹²⁹. Lamothe-Langon, dessen Vater 1794 dem Terreur in Paris zum Opfer gefallen war, mußte als verarmter Adeliger seinen Lebensunterhalt als Schriftsteller verdienen¹³⁰. »Publish or perish«: der Fabuleur, der bereits um drei Uhr morgens mit dem Schreiben begann, wurde in quantitativer Hinsicht zum produktivsten aller damaligen Schriftsteller: In fünfzig Jahren verfaßte er nicht weniger als 400 Werke bzw. 1500 Manuskriptbände – für exakte Quellenforschung blieb da leider wenig Zeit, und die erwünschten Quellen wurden kurzerhand erfunden. Seine fingierten Quellen über große Hexenverfolgungen in Toulouse und Carcassonne haben bis in die Mitte der 1970er Jahre viel Verwirrung gestiftet¹³¹. Doch erst Grimm bewirkte den Paradigmenwechsel: Die »Hexen« schlüpfen aus ihrer Verpuppung als passive Opfer und wurden zu bunten Schmetterlingen indigener Überlieferung. Geprägt durch den Rechtshistoriker **Friedrich Carl von Savigny** (1779–1861) in Marburg und den Kreis der »Heidelberger Romantik« strebte Grimm

danach, jenseits von Aufklärung und Christentum nationale Identität zu konstruieren: Diesem Ziel dienten die Sammlungen der *Kinder- und Hausmärchen*, der *Deutschen Sagen*, der *Deutschen Rechts-Alterthümer* und der 1835 publizierte *Deutschen Mythologie*. In Bezug auf das Hexenthema bedeutete dies, daß Grimm gemäß seiner eigenen »regressiven Methode« trachtete, die Sünden der christlichen Mission rückgängig zu machen: die »Verwandlung der götter in teufel, der weisen frauen in hexen, der gottesdienste in abergläubische gebräuche«¹³². Die »weisen Frauen«, Hätschelkinder feministischer Identitätssuche: hier treten sie ans Licht der Geschichte wie Athene aus dem Kopf des Zeus. Jacob Grimms Paradigma war richtungweisend für jede spätere »Geschichte von unten«, für religionsgeschichtliche und ethnologische Ansätze zur Untersuchung der Thematik. Die Fernwirkung des Heroen zeigt sich sogar in seiner Verteufelung durch heutige Vertreter des Faches der Volkskunde, die sich immer noch auf der Flucht vor den Geistern befinden, die der Erfinder des Germanenmythos ins Leben gerufen hat¹³³. Sie zeigt sich aber auch dort, wo Vertreter der »Microstoria« sich bei der Rekonstruktion vergangener Volksglaubensvorstellungen immer wieder in letzter Instanz auf Jacob Grimm berufen¹³⁴. Grimms Paradigma wurde im Grunde auch dort wirksam, wo andere als germanische vorchristliche Kulte im Hexenwesen gesehen wurden. Der Direktor des Badischen Generallandesarchivs **Franz Josef Mone** (1796–1871), Mitbegründer der *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* (ZGO) und seit 1822 Professor für Geschichte in Heidelberg, vertrat 1839 die originelle Ansicht, germanische Völker seien während der Völkerwanderung am Schwarzen Meer mit den Kulturen der Götter Dionysos und Hekate in Kontakt gekommen und in den unteren Schichten der Gesellschaft habe dieser Kult fortgelebt und die Christianisierung überdauert. Wie Jarcke blieb jedoch auch Mone jeden Beweis für einen fortexistierenden Kult schuldig¹³⁵. Jarcke wie Mone waren glühende Katholiken, und beide glaubten an die Existenz einer christenfeindlichen Geheimgesellschaft in der Vergangenheit, die sie verabscheuten. So stand **Josef Görres** (1776–1848), Protagonist des katholischen Konservatismus und »Odysseus der deutschen Romantik« (Arnold Ruge)¹³⁶, mit seiner Rückkehr zur alten Dämonologie der Kirche keineswegs allein. Obwohl das katholische Milieu, in dem Görres' *Christliche Mystik* in den 1830er Jahren entstand, über die katholische Erweckungsbewegung durchaus Verbindungslinien zu jenen Kreisen, die die letzten Hexenhinrichtungen in Süddeutschland befürwortet hatten, erkennen läßt¹³⁷, zeigt Görres' Biographie doch, daß keine ungebrochene Tradition aus der Zeit des Ancien Régime in das 19. Jahrhundert führte: Erst nach anfänglicher

Begeisterung für die französische Revolution geriet Görres zunächst in nationales, später in christlich-katholisches Fahrwasser. Nach seiner Berufung auf den ersten Lehrstuhl für Geschichte in München 1827 blockierte er hier jahrelang die Etablierung einer zeitgemäßen Geschichtswissenschaft: Die Vorlesung während seines ersten Semesters begann mit der »Schöpfung« der Welt und endete mit der Sintflut, wie Walter Goetz in Erinnerung gerufen hat. Im Rahmen seiner intuitiven, zunächst an der Romantik, später zunehmend an der christlichen Dogmatik orientierten Geschichtsbetrachtung behandelte Görres im dritten und vierten Band seines Hauptwerks über *Die christliche Mystik* 1840/42 ausführlich die »dämonische Mystik«, wobei er dem Hexenwesen im Rahmen seiner theologischen Sichtweise Realität zubilligte¹³⁸. In der Wahl seiner Belege war Görres nicht zimperlich: von Agobard von Lyon über Martin Delrio bis Jacob Grimm ist ihm jeder Hinweis auf dämonische Aktivitäten dienlich (protestantische Autoren wie Thomasius, Hauber und Horst werden nicht zitiert). Zahlreiche Details der Hexenfahrt und des Sabbats referiert er als Tatsachenberichte nach dem Dämonologen Pierre de L'Ancre¹³⁹. Überdies verdanken wir dem unkritischen Görres die Überlieferung eines akademischen Scherzes von Lamoignon-Langon'schen Ausmaßen: Er brachte das angebliche Hexengutachten des Bartolus von Sassoferato aus der Zeit um 1350 in die Diskussion ein, ohne zu bemerken, daß es sich um eine Fälschung aus den 1560er Jahren handelte. Bartolos Hexengutachten geisterte seither durch die Literatur, bis es schließlich 1975 von Norman Cohn als Fälschung entlarvt wurde¹⁴⁰.

Bei **Jules Michelet** (1798–1874)¹⁴¹, dem wortgewaltigen französischen Nationalhistoriker stehen mehr noch als bei seinem bereits in der ersten Anmerkung zitierten Freund Jacob Grimm »weise Frauen« im Zentrum des Interesses. Allerdings nehmen sie hier eine charmantere Funktion ein: sie sind keine verbiesterten Bewahrerinnen germanischer Mythen mehr, sondern mythische Verkörperung jener Befreiungsgeschichte, die in der Französischen Revolution gipfeln sollte. Michelet, der bereits mit seinen Studien über die Liebe, die Frau¹⁴², das Meer, das Gebirge, den Vogel und das Insekt das Themenspektrum der Historiographie bereichert hatte, lieferte – eine Generation nach Grimm und Görres – mit *La Sorcière* 1862 den mit Abstand originellsten Beitrag zur Hexenforschung des 19. Jahrhunderts. Sein freier Flug der Phantasie verband sich dabei mit durchaus modernen Vorstellungen: Der Mythos der Hexe wurde bei Michelet nicht wie manchen Aufklärern von Institutionen (Kirche, Staat) produziert, sondern ist wie bei den Ethnologen eine Funktion der Gesellschaft. In der »Zeit der Verzweiflung« entstand die Figur der Hexe und spendete so lange Licht und Trost, bis sie von den modernen Revolutionären und Ärzten abgelöst

wurde. Geschichte inszenierte Michelet als Klassen- und Geschlechterkampf zwischen brutalen Feudalherren und den wissenden Leibeigenen. Die These vom uralten Wissen der weisen Frauen gipfelt in seinem Satz, »die Hexe« sei tausend Jahre hindurch »der einzige Arzt des Volkes« gewesen¹⁴³.

Das in nur zwei Monaten eiligst verfaßte genialische Elaborat *La Sorcière* wurde natürlich zum »Lieblingsbuch« aller Freunde Michelets¹⁴⁴. Im Geiste romantischer Geschichtsauffassung bemühte sich der Sohn eines Pariser Druckers, der 1838 auf einen Lehrstuhl für Geschichte am Collège de France berufen worden war, gerade darin, ohne detaillierte Quellenstudien die Vergangenheit durch Intuition heraufzubeschwören. Michelet begründete nach Grimm noch einmal die »Geschichte der Hexen«, die heute als Thematik, wenn auch sozialwissenschaftlich geläutert, zu hohen Ehren gekommen ist. Seine Zeitgenossen diskreditierten seine Geschichtsschreibung allerdings als »Poesie«. Doch »gerade weil Michelet ein diskreditierter Historiker (im szientistischen Sinn) war, hat er zugleich Soziologe, Ethnologe, Psychoanalytiker und Sozialhistoriker sein können«, wie Roland Barthes etwas überschwenglich bemerkte¹⁴⁵.

»Nichts als eine häßliche Warze...«: Die Reaktion des Historismus

Den Hintergrund für die Diskreditierung der Romantiker unterschiedlichster Couleur – des reaktionären Görres, des liberalen Grimm und des revolutionären Michelet – bildete jene Professionalisierung der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert, die sich international mit dem Namen des Berliner Historikers **Leopold von Ranke** (1795–1886) verbindet¹⁴⁶. Die Erforschung der Geschichte aus den Quellen mit der jeweiligen Möglichkeit zur Verifizierung der Aussagen schränkte notwendigerweise den Spielraum der Interpretation und damit romantischen Wildwuchs ein. Die Durchsetzung des »Historismus« bewirkte jedoch auch eine Einengung des Themenspektrums der Historiographie: Die Hexen verschwanden vom Lehrplan der Universitäten. Diese Entwicklung wäre kaum verständlich ohne die Geschichtsmetaphysik des »Historismus«, in der weder die »Hexen« als Vertreterinnen der einfachen Bevölkerung, noch die Greuel der Hexenprozesse einen Platz hatten. Der aus einer lutherischen Theologenfamilie stammende Gründervater Ranke sah wie sein Meisterschüler **Heinrich von Sybel** (1817–1895), Begründer der Historischen Seminare in München und Bonn¹⁴⁷, in der Geschichte einen harmonischen Akkord von Ethik und Macht verwirklicht: Staaten erschienen Ranke als »Gedanken Gottes«, als Verwirklichung von Gottes Plan in der Geschichte. Das Schick-

sal oder gar die Ideen von »kleinen« Einzelmenschen schrumpften vor solchen universalen Kategorien zur Bedeutungslosigkeit. Hexen konnten nicht einmal wie ihr Liebhaber Jacob Grimm posthum zu Wegbereitern des Bismarck-Reiches umgebogen werden, sie waren gewissermaßen politisch nicht wertvoll¹⁴⁸.

Was bereits für die prinzipiell noch an Kulturgeschichte interessierten Rankeaner galt, traf vermehrt auf die politisch orientierte kleindeutsch-preußischen Schule der Geschichtsschreibung zu: Obwohl ihr Begründer **Johann Gustav Droysen** (1808–1884) in einer frühen Fassung seiner *Historik* im Zusammenhang mit der Erläuterung der Quellenkritik 1858 sogar ausdrücklich auf »die Zeit der Hexenprozesse« Bezug nahm¹⁴⁹, konnte er – wie die ganze staatsorientierte kleindeutsch-preußische Geschichtsschreibung – an dem Thema keinen Gefallen finden¹⁵⁰. Der bayerische Historiker Sigmund Riezler mag mehr noch als Ranke die unter dem Begriff »**Ranke-Renaissance**« zusammengefaßten Historiker seiner Zeit¹⁵¹ im Blick gehabt haben, wenn er von »den vielen« sprach, die »über ihre historischen Darstellungen einen idealisierenden Hauch breiten« und nicht daran dächten, ihr Geschichtsbild um seine Schattenseiten zu ergänzen: »Gelehrte und umfängliche Werke über das 16. und 17. Jahrhundert, die Blütezeit der Hexenprozesse, ließen sich nennen, Werke, die nicht auf die politische Geschichte beschränkt, in denen aber die Hexenverfolgungen nicht einmal erwähnt sind. Gleich als wären diese nichts als eine häßliche Warze in einem Gesichte, dessen geistigen Ausdruck es allein festzuhalten gilt, als gehörten sie nicht zu diesem Ausdruck.«¹⁵² Interessanterweise differenzierte Riezler, immerhin Schüler von Sybels und Mitherausgeber der *Historischen Zeitschrift*, nicht zwischen Rankeanern und Borussisten, sondern diagnostizierte 1896 in der Einleitung seiner bahnbrechenden *Geschichte der Hexenprozesse in Baiern* mit kaum überhörbarer Bitternis, wohl nicht zuletzt vor dem Hintergrund des gleichzeitigen Historikerstreits, in dem die Borussisten mit dem Feindbild des zur soziologischen Modellbildung neigenden Leipziger Historikers Karl Lamprecht die Kulturgeschichte auszugrenzen drohten: »Die von Ranke eingeschlagene und noch immer tonangebende Richtung liebt es nicht, von ihrer vornehmen politischen Höhe zu kulturgeschichtlichen Niederungen herabzusteigen«¹⁵³. Wohl nicht zuletzt auch aufgrund der Stellenbesetzungspolitik der Ranke-Schule bewegte sich auch die Erforschung der Geschichte der Hexenprozesse lange abseits der akademischen Geschichtsschreibung. Dabei hatte gerade die Hexenthematik Quellennähe und die von der Ranke-Schule entwickelte Kritische Methode besonders nötig.

»Hexenwahn«: Das »Soldan-Paradigma«

Abseits der akademischen Geschichtsschreibung verdrängte sich in der Zeit des Vormärz die Ansicht: »eine Geschichte der Hexenprozesse gehört unter die längst ausgesprochenen Bedürfnisse«¹⁵⁴. Seit etwa 1830 ist eine ansteigende Kurve lokalgeschichtlicher Abhandlungen zu beobachten, die zu durchaus originellen Produkten führte, etwa der »historisch-archäologischen Monographie«.

»Die Feen in Europa« des Freiburger Theologen **Heinrich Schreiber** (1793–1872), gewidmet der badischen Prinzessin Alexandrine anlässlich ihrer Vermählung mit dem Erbprinzen Ernst von Sachsen-Coburg-Gotha, und versehen mit warmen Worten über die von ihm vermutete »Gynäkokratie« bei den »Urbewohnern Europas«, und dies zwei Jahrzehnte vor Johann Jakob Bachofens (1815–1887) Ausführungen über »Das Mutterrecht«¹⁵⁵. Anfang der 1840er Jahre schließlich lassen sich an mehreren Orten Anzeichen für ein Streben nach Systematisierung erkennen, beispielsweise in der Erstellung einer ersten – bis heute immer wieder nachgedruckten – Bibliographie, der *Bibliotheca Magica et Pneumatica* des Dresdner Literaturhistorikers und königlich-sächsischen Bibliothekars **Johann Georg Theodor Gräfe** (1814–1885) aus Dresden¹⁵⁶. Ihren Gipfelpunkt fand diese Welle der Forschung 1843 in Wilhelm Gottlieb Soldans *Geschichte der Hexenprozesse*, die erstmals alle bekannte Literatur zum Hexenthema fächerübergreifend zusammenfaßte. Übereinstimmend gilt dies den internationalen Hexenforschern als Grundlegung der Hexenforschung¹⁵⁷. Soldans grandiose Kompilation, die bis heute immer wieder – unzulänglich kommentiert oder gar nach undurchsichtigen Kriterien überarbeitet – nachgedruckt wird, wurde für die »ältere Hexenforschung« schulbildend. Sie gilt als das klassische Werk der rationalistischen Interpretation der Thematik und begründete nach Monter das für die Hexenforschung grundlegende »rationalist paradigm« bzw. »**Soldan-Paradigma**«¹⁵⁸.

Der Ansatz Soldans unterschied sich dabei nicht wesentlich von dem des Polyhistor Christian Thomasius. Man könnte deshalb auch von einem Thomasius-Paradigma sprechen, denn Thomasius hatte wie Soldan im Sinne eines aufgeklärten Rationalismus Hexerei für eine Schimäre gehalten und angebliche Hexen für bloße Opfer. Allerdings eignete der Vorgehensweise des Hallenser Juristen etwas Deduktives: nachdem er einmal seine Meinung geändert hatte, ging es ihm nur noch darum, seine neue Ansicht aus den Quellen zu beweisen. Neu war bei Soldan die umfassende Auseinandersetzung mit dem Gegenstand und der Versuch, auf beeindruckend breiter Quellen- und Literaturlbasis – von den Verhörprotokollen bis zur neuesten Literatur auch in Nachbarwissenschaften, wie etwa der Altorientalistik – eine neue Ebene der

Darstellung zu erreichen. Soldans *Geschichte der Hexenprozesse* stiftete also – obwohl abseits der Universität verfaßt und niemals(!) in Fachzeitschriften rezensiert – tatsächlich ein Paradigma. Anders als Garinet oder Scheltema verfolgte er keine nationalen Partikularinteressen, sondern war – wenn auch im Rahmen seiner Weltanschauung – an der Aufdeckung der »historischen Wahrheit« unter Einbeziehung aller nur möglichen Hilfsmittel interessiert.

Bei all dieser Wertschätzung blieb erstaunlicherweise die Persönlichkeit des Verfassers vollkommen im Dunkeln, obwohl Kenntnisse darüber auch hier instruktiv sind: Wurde schon von der deutschen Geschichtstradition insgesamt behauptet, sie wurzele im protestantischen Pfarrhaus, so kann man dies ganz gewiß von der »älteren Hexenforschung« behaupten. Wie Hauber, Schwager oder Horst war **Wilhelm Gottlieb Soldan** (1803–1869) lutherischer Theologe. Zudem entstammte er einem lutherischen Pfarrhaus im hessischen Alsfeld. Nach seiner Promotion arbeitete er seit 1831 als Lehrer am großherzoglichen Gymnasium in Gießen (Professur 1853, Pensionierung 1868). Durch die Ehe mit der Tochter des liberalen Darmstädter Schokoladenfabrikanten und Zeitungsverlegers Ernst Emil Hoffmann (1785–1847), Abgeordneter der zweiten Kammer des Landtags von Hessen-Darmstadt, verbesserte sich seine gesellschaftliche Position erheblich. Für die Zeitgenossen war Soldan kein obskurer Schriftsteller: Der Autor der berühmten *Geschichte der Hexenprozesse* und Schwiegersohn des Industriellen wurde 1861 selbst als Abgeordneter der Fortschrittspartei für den Wahlkreis Alsfeld gewählt, war zeitweise Präsident der 2. Kammer der Stände in Hessen und blieb bis zu seinem Tode Parlamentarier¹⁵⁹.

Soldans *Geschichte der Hexenprozesse* wurde – obwohl nie übersetzt – nationenübergreifend rezipiert. Vergleicht man Nationalenzyklopädien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so beginnt die angeführte Literatur regelmäßig mit Soldan¹⁶⁰. Hinter Soldan scheint – wie durch kollektive Amnesie – jede ältere Forschung verschwunden zu sein. Dies ist insofern bedauerlich, als dadurch völlig lächerliche Fehler, wie die von Lamothe-Langon frei erfundenen südfranzösischen Verfolgungen des frühen 14. Jahrhunderts konserviert wurden¹⁶¹. Soldans makroskopische Gesamtdarstellung – Perspektive »von oben«, Hexerei als imaginäres Delikt – fußte auf den Quellensammlungen der vergangenen Jahrzehnte, ergänzt durch eigene Quellenstudien. Soldan wollte sich zwar auf den Hexenprozeß beschränken, sah jedoch, daß juristische oder geistesgeschichtliche Herleitungen zu seiner Erklärung keineswegs ausreichten. Ein Verständnis des Zauberglaubens erforderte Kenntnisse »der Kirchengeschichte, des Strafrechts, der Medizin und Naturforschung«. Er sah, daß »der Hexenprozeß nicht eine nationale, sondern eine

christenheitliche Erscheinung« war. Eine umfassende Darstellung durfte sich daher nicht auf eine Nation beschränken¹⁶². Die Spuren einzelner »Zauberideen« verfolgte er erstmals quellenmäßig zurück bis zu den altorientalischen Hochkulturen. Jacob Grimm, der Soldans *Geschichte der Hexenprozesse* schätzte, konnte sich dessen Ansicht von einem orientalischen Ursprung des Hexenglaubens natürlich keinesfalls anschließen¹⁶³. Im Grunde erklärte sich Soldan jedoch unzuständig für Mythologie, Ethnologie und Sozialpsychologie. Vielmehr ging es ihm – »anstatt zu deuten und zu mutmaßen« – zunächst um eine akkurate Darstellung von »Tatsachen« und deren Vergleich. Was dem Schwiegersohn des Schokoladenfabrikanten notwendig erschien, war »von Epoche zu Epoche, von Volk zu Volk gleichsam ein Kassensturz des umlaufenden Ideenkapitals«¹⁶⁴.

Obwohl um Mäßigung im Urteil bestrebt, ergriff der Theologe doch klar Partei. Die Schuld für die Entstehung der Hexenprozesse wies er wie Thomasius der Papstkirche des Mittelalters zu. Mit dem *Malleus maleficarum* sei der Formierungsprozeß der Hexenvorstellung abgeschlossen gewesen. Im 16. Jahrhundert verbreiteten sich die Hexenprozesse und erreichten ihren Höhepunkt während des Dreißigjährigen Krieges. Danach nahm der Hexenglaube allmählich ab und mit ihm auch die Hexenprozesse, bis sie im Zeitalter der Aufklärung beendet wurden. Wesentlich für Soldans Anschauung war, daß er – wie Spee, Thomasius und die Historiker der Aufklärung – die ganze Hexenvorstellung für einen »Wahn« hielt. Hexen gab es nicht wirklich, sondern unschuldige Frauen wurden durch die Folter zu Geständnissen fiktiver Ereignisse gezwungen – eine Ansicht, die sich bei eingehender Lektüre solcher Verhörprotokolle kaum halten läßt. Unschwer kann man daher in Soldans »rationalist paradigm« das ideologische Erbe der Aufklärung und hinter diesem die rationalistische Kritik der lutherischen Orthodoxie erkennen. Die Thematik der Hexenprozesse lag in der Zeit des Vormärz offenbar in der Luft, denn unabhängig von Soldan widmeten sich andere bekannte Autoren dem Thema, etwa der Stuttgarter Jurist **Carl Georg von Wächter** (1797–1880), der Folter und Strafverfahren als Hauptübel des Zeitalters der Hexenprozesse betrachtete¹⁶⁵. Der bedeutende liberale Strafrechtslehrer, Zeitgenosse der Strafrechtsreformen des frühen 19. Jahrhunderts, in denen erstmals Hexerei als Delikt abgeschafft wurde, entstammte einer württembergischen lutherischen Beamtenfamilie – und hätte auf Wunsch seines Vaters lutherischer Theologe werden sollen. Wächter studierte jedoch in Tübingen Jura und wurde dort 1822 Professor. Als Kanzler der Universität erhielt er 1835 eine Virilstimme in der württembergischen Abgeordnetenversammlung, 1839 und 1845 wurde er jeweils für sechs Jahre zum Kammerpräsidenten gewählt. Als Ordinarius in Leipzig und Präsident

des deutschen Juristentages genoß Wächter seit 1860 nationales Ansehen. 1867 wurde er als sächsischer Abgeordneter Mitglied des konstituierenden Reichstages des Norddeutschen Bundes (fraktionslos)¹⁶⁶.

An seiner Bearbeitung des Hexenthemas – und einer weiteren durch seinen Sohn Oskar von Wächter – kann man eines sehen: Soldans immer wieder neu aufgelegte *Geschichte der Hexenprozesse*¹⁶⁷ wurde sofort beispielgebend. Natürlich waren hier nicht wie bei den Romantikern »Hexen« Gegenstand der Geschichtsschreibung, sondern nur »Hexenprozesse«, Untaten einer irreführenden Obrigkeit. Als begriffliches Leitfossil des »rationalist paradigm« können seit den Tagen Soldans in unserer Archäologie des Wissens die Begriffe »Hexenwahn«, »witch craze«, usw. gelten. Und Soldans »now-classical rationalist paradigm«¹⁶⁸ erwies sich als langlebig: Bis in die 1970er Jahre hinein wurde die Ansicht vertreten, Hexen seien die unschuldigen Opfer obrigkeitlicher Hexenverfolgungen gewesen, Hexerei ein imaginäres Delikt, Hexenprozesse »Strafverfahren ohne Straftat«, wie noch Gerhard Schormann meinte¹⁶⁹. Und große Teile der Öffentlichkeit sehen dies heute noch so.

»... in der Schuldfrage ins Unrecht zu setzen«: Konfessionelle Hexenforschung im »Kulturkampf«

Die ältere Hexenforschung auf einen romantischen und einen rationalistischen Ansatz reduzieren zu wollen, wäre verfehlt. Nicht nur unterscheiden sich die Motive und Methoden von »Romantikern« wie Jacob Grimm, Joseph Görres und Jules Michelet ganz gewaltig. Man staunt auch nicht selten über die Selbstverständlichkeit, mit der einzelne Forscher neben der hermeneutischen Methode der Philologie archäologische, linguistische, soziologische und ethnologische Erkenntnisse ihrer Zeit in ihre Interpretation mit einbezogen. Diese Offenheit war unter den Autoren – die allerdings den Universitätshistorikern aus den unterschiedlichsten Gründen fernstanden – nicht einmal umstritten. Dagegen entbrannten um die Interpretation der Befunde in mehreren Ländern erbitterte weltanschauliche Streitigkeiten. Leland Estes hat die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts deswegen als »the sectarian phase in witchcraft studies« apostrophiert¹⁷⁰. Nach Ansicht Gerhard Schormanns konnte sich keine der Publikationen der älteren Hexenforschung, die zwischen 1871 und dem Ersten Weltkrieg erschienen, dem Sog des »Kulturkampfes« entziehen¹⁷¹. Das stimmt in dieser Verallgemeinerung jedoch nicht. Zunächst einmal muß man hervorheben, daß der konfessionelle Streit vor allem ein deutsches Phänomen war. Vergleichbares beobachten wir in Österreich nicht, geschweige denn in den romanischen Ländern oder in den USA. Um dieses Phänomen aus aktu-

ellen Ursachen heraus verstehen zu können, muß man dreierlei berücksichtigen: Erstens wurde zu diesem Zeitpunkt noch ein Großteil der Studien von Theologen verfaßt, die im konfessionell gespaltenen Deutschland an derartiger Polemik interessiert waren. Nahrung erhielt der konfessionelle Streit durch die Verkündigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas durch Pius IX. im Jahre 1869. Zweitens war die bisherige deutsche Geschichtsschreibung tatsächlich einseitig und wurde im überwiegend protestantisch bestimmten Deutschen Reich nach 1871 politisch instrumentalisiert. Der Streit war deswegen von katholischer Seite nicht nur sektiererisch, sondern es ging um einen notwendigen Prozeß der Emanzipation. Drittens darf man die konfessionelle Polemik nicht mit anderen weltanschaulichen Grundsatzfragen verwechseln, um die ebenfalls gestritten wurde. Liberale Autoren hatten in Amerika, Deutschland und Frankreich vor dem Ersten Weltkrieg Probleme mit konfessionellen Eiferern, ganz unabhängig von deren Konfession¹⁷².

Im Klima des kleindeutsch-preußischen Machtstaats erschien 1880 in einem völlig gewandelten geistigen Klima erneut Soldans *Geschichte der Hexenprozesse*. Bearbeiter der stark überarbeiteten Neuauflage war Soldans Schwiegersohn **Heinrich Hepp** (1820–1879), wie Soldan aus lutherischem Pfarrhaus, lutherischer Pastor und Professor für evangelische Theologie in Marburg, mit reichem kirchenhistorischem Œuvre. Posthum publizierte Soldans Tochter Henriette Hepp die umfangreiche Überarbeitung von Soldans *Geschichte der Hexenprozesse*, die fortan als »**Soldan-Hepp**« zitiert wurde. Diese Bearbeitung setzte gegenüber der aufklärerisch-liberalen vormärzlichen Erstausgabe völlig neue Akzente: sie trieb die einseitige konfessionelle Darstellung auf die Spitze und nahm damit implizit Stellung in dem innerdeutschen Machtkampf zwischen Reichskanzler Bismarck und der katholischen Kirche, zwischen Protestantismus und Katholizismus, zwischen Preußen und dem katholischen Süden – Themen, die mit dem Anliegen der Erstausgabe Soldans herzlich wenig zu tun hatten¹⁷³.

Eine solche Stellungnahme konnte kaum unwidersprochen bleiben. Der junge katholische Publizist und spätere päpstliche Kammerherr **Paul Maria Baumgarten** (1860–1948) bezeichnete 1883 die Hexenthematik als »Lieblingsgegenstand tendenziöser Geschichtsschreibung«, wobei er zum Gaudium seiner konfessionellen Gegner gleichzeitig die Hexenverfolgungen im Prinzip rechtfertigte und »Mißbräuche« bei den Verfolgungen den geistigen Strömungen der Renaissance und der Reformation zuschrieb¹⁷⁴. Auch **Johannes Diefenbach** (1832–1911), katholischer Pfarrer in Braubach und Inspektor der Deutschordenskommande in Frankfurt am Main/Sachsenhausen¹⁷⁵, bemängelte an der bisherigen Historiographie seit Soldan die »unleugbare Tendenz, die katholi-

sche Kirche in der Schuldfrage ins Unrecht zu setzen«. Demgegenüber wollte Diefenbach diese »confessionelle Einseitigkeit« korrigieren und »die Kirche verteidigen«. Ein zehnjähriges Studium der Akten und der Literatur brachten ihn bis 1886 zu dem Ergebnis, daß die Hexenprozesse »nicht durch Schuld der Kirche, sondern durch Schuld des Staatsabsolutismus« entstanden seien, dessen Entstehung wesentlich »durch Schuld der sog[enann-ten] Reformation« befördert worden sei¹⁷⁶. Insgesamt habe »der Protestantismus viel mehr Anteil an der Verbreitung und Forterhaltung des Hexenwahnes, als der Katholicismus«¹⁷⁷.

Dieser Meinung öffnete 1888 »Wetzer und Welte's Kirchenlexikon« seine Spalten: Diefenbach verfaßte darin den bis dahin kompetentesten Lexikon-Artikel, allerdings völlig einseitig aus katholischer Perspektive: Schuld waren die Reformatoren, das Volk und der Staat¹⁷⁸. Diefenbachs Bemühen, »die katholische Kirche reinzuwaschen, dagegen das Odium des Greuels auf den Protestantismus zuwälzen«¹⁷⁹, rief naturgemäß protestantische Streiter auf den Plan. Der Karlsruher Pastor **Georg Längin**¹⁸⁰ konnte methodische Bedenken gegen den Versuch der katholischen Geschichtsklitterung ins Feld führen, jedoch nur, um seinerseits die Gegenreformation für die Hexenverfolgung verantwortlich zu machen¹⁸¹. Baumgarten und Diefenbach, der sich zugute hielt, als erster die reiche Predigtliteratur ausgewertet und den bald verbreiteten Begriff »Hexenwahn« geprägt zu haben¹⁸², waren jedoch nur qua Erscheinungsdatum die ersten katholischen Streiter nach Görres, in Wirklichkeit jedoch waren sie nur Gefolgsleute eines bedeutenderen Kämpfers¹⁸³.

Johannes Janssen (1829–1891) war die zentrale Figur der katholischen Geschichtsschreibung der Kulturkampfzeit¹⁸⁴. Aus einfachen Verhältnissen stammend, hatte der Korb-
macherssohn aus Xanten, nach dem Abbruch einer Lehre als Kupferschmied, seit 1849 in Münster, Löwen und Bonn zunächst Theologie, dann Geschichte studiert. Nach der Promotion in Bonn 1853 habilitierte er sich 1854 in Münster und wurde im gleichen Jahr Professor für Geschichte am Gymnasium in Frankfurt am Main. Seine preußenfreundliche Haltung wurde durch den Ausbruch des Kulturkampfes beendet. Als Mitglied der katholischen Zentrums-
partei gehörte Janssen seit 1875 dem Preußischen Abgeordnetenhaus an. Der vorherrschend kleindeutsch-preußisch-protestantischen Geschichtsschreibung stellte Janssen, der mit **Julius Ficker** (1826–1902) in Innsbruck in engem Kontakt stand¹⁸⁵, seit 1876 seine achtbändige *Geschichte des deutschen Volkes* entgegen, die ihn mit ihren 20 Auflagen zum einflußreichsten katholischen Historiker Deutschlands machten. Der letzte Band seiner *Geschichte*, durch Ludwig von Pastor bearbeitet¹⁸⁶ und deswegen oft als »**Janssen-Pastor**« zitiert, enthielt 1894 einen buchstarken Abschnitt über die Hexenprozesse.

Ludwig von Pastor (1854–1928), gebürtig in Aachen, nach dem Tod seines Vaters 1864 in Aachen zum Katholizismus konvertiert, war der Meisterschüler Johannes Janssens. Es kennzeichnet das Klima im Bismarck-Deutschland, daß Pastor nach Österreich auswandern mußte, um nach Studien in Löwen, Bonn und Berlin als Historiker arbeiten zu können. Habilitation und Professur in Innsbruck boten die Grundlage zur Arbeit an seiner monumentalen *Geschichte der Päpste*, die direkt gegen das entsprechende Werk Ranke's gerichtet war und die Forschung – trotz apologetischer Tendenzen – wegen der ausgiebigen Nutzung der Vatikanischen Archive auf einen neuen Standard brachte. Pastors autobiographischen Schriften verdeutlichen, wie sehr die entscheidenden Werke der »katholischen« Geschichtsschreibung, Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* und Pastors *Geschichte der Päpste* dem Bemühen entsprangen, unter dem Eindruck des Kulturkampfes der vorherrschenden Geschichtsschreibung Ranke's und seiner Schule etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen¹⁸⁷. Natürlich traf dies auch auf das heikle Thema der Hexenprozesse zu. Wie schon bei Diefenbach soll es auch bei Janssen-Pastor die Rezeption des Römischen Rechts, der Teufelsglaube des Reformators Martin Luther und die »allgemeine sittlich-religiöse Verwilderung« im Zuge der Reformation gewesen sein, die die entscheidenden Antriebe zur Ausbreitung der Hexenverfolgungen gegeben hätten¹⁸⁸.

Bei dieser bewußten Konfrontation verwundert nicht, daß Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* einen der größeren Richtungskämpfe unter Historikern in Deutschland auslöste¹⁸⁹. Die Polemik, mit der die Protagonisten der »Ranke-Renaissance«, etwa der kleindeutsch-preußische Lutherbiograph **Max Lenz** (1850–1932), ein Chefideologe der wilhelminischen Epoche (*Von Luther zu Bismarck, Die großen Mächte*)¹⁹⁰, Janssen deswegen überzogen, überdeckte den Umstand, daß Janssen mit seiner Betonung der Kulturgeschichte auch methodisch andere Wege ging als die Historiker des Historismus¹⁹¹. Allerdings blieb nicht nur Janssen, sondern auch Pastor durchaus einäugig: In seiner Papstgeschichte behandelte er die Hexen-Bulle *Summis desiderantes affectibus* von 1484 in durchaus apologetischer Weise. Abseits der Entwicklung der deutschen katholischen Geschichtsforschung hat er seine in der Kulturkampfzeit erworbene verhärtete Haltung im »österreichischen Exil« beibehalten¹⁹².

Die Kombination von akribischer Quellenarbeit und apologetischer Betrachtungsweise kennzeichnet auch weitere Vertreter der »katholischen Geschichtsschreibung«, deren ergiebige Forschungen jedoch auch heute noch für jede bessere Arbeit unentbehrlich sind. Der Kölner Jesuit **Bernhard Duhr** (1852–1930)¹⁹³ eröffnete mit seiner Studie über *Die Rolle der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*¹⁹⁴, ergänzt durch umfangreiche, buchstarke Kapitel

in seiner *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, neue Horizonte der Forschung, indem er erstmals die aufschlußreichen Jahresberichte und Korrespondenzen des Jesuitenordens als Quelle heranzog. Duhrs oftmals apologetische Bewertungen lösten eine heftige Kontroverse mit Sigmund Riezler über die Rolle des Jesuiten Paul Laymann (1575–1635) aus, wobei man allerdings im Nachhinein eher Riezler als Duhr in der Rolle des Polemikers erblickt¹⁹⁵. Der katholische Priester **Nikolaus Paulus** (1853–1930) aus Krautergersheim im Elsaß¹⁹⁶ erforschte auf Anregung Johannes Janssens als Autodidakt viele Jahre lang in Münchner Bibliotheken die katholische Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts¹⁹⁷. In seinen zahlreichen Aufsätzen, die 1910 überarbeitet in dem Sammelband *Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert* zusammengefaßt wurden, beschäftigte er sich wie Janssen und Diefenbach – und in ähnlich apologetischer Tendenz – in der Hauptsache mit der Stellung des Protestantismus zu den Hexenprozessen. Paulus hatte jedoch darüber hinaus ein Gespür für interessante Themen, erwähnt sei nur sein Beitrag über »Die Rolle der Frau in der Geschichte des Hexenwahns«, einer der ersten Aufsätze mit geschlechtsspezifischer Thematik¹⁹⁸. Erwähnenswert bleibt bei alledem, daß auch die katholischen Apologeten im Grunde nicht am rationalistischen Soldan-Paradigma rüttelten, sondern hauptsächlich versuchten, den Katholizismus von der traditionellen Schuldzuschreibung durch protestantische Historiker zu entlasten.

»... von der christlichen Kirche geflochten werden«: Hexenforschung im Geiste des Liberalismus

Anders gelagert war das Interesse der in der Tradition der Aufklärung stehenden Liberalen. Für sie war nicht eine Konfession, sondern religiöser Dogmatismus insgesamt schuld am Drama der Hexenverfolgungen. Entsprechend dem großen Panorama in der *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* des Iren **William Hartpole Lecky** (1838–1903), das suggestiverweise mit einem umfangreichen Kapitel über »Magic and Witchcraft« beginnt, stellte sich ihnen Geschichte und speziell die Geschichte des Hexenwahns dar als universaler Kampf zwischen dunkler Religiosität und lichter Wissenschaft¹⁹⁹. Interessant ist nun die Zusammensetzung des Feldes von Autoren, die die Geschichtsschreibung der Aufklärung beerbten. In erster Linie finden sich hier Kulturhistoriker mit der Neigung zu großen Synthesen, aber – wie auch Lecky und Michelet – ohne große eigene Forschungen, dann Nichthistoriker, die durch ihre eigenen Fachinteressen als Religionswissenschaftler, Mediziner oder Psychologen auf dieses traditionell inter-

disziplinär besetzte Forschungsfeld geraten sind. Erst in dritter Linie, aber mit besonders großem Einfluß, finden sich einige Fachhistoriker, die dem rationalistischen Soldan-Paradigma im Geiste des Liberalismus zu seiner abschließenden Form verhelfen sollten. Das liberale Hexenschrifttum setzt überraschenderweise mit einem Autor ein, der praktisch niemals zitiert wird, wohl deshalb, weil seine Schriften zur populären Literatur gerechnet werden: mit dem demokratischen Schriftsteller **Johannes Scherr** (1817–1886), der wegen seines Engagements für die 1848er Revolution aus Württemberg in die Schweiz emigrieren mußte und jahrzehntelang am Züricher Polytechnikum Geschichte lehrte. In seiner zahlreiche Auflagen zählenden, erstmals 1850 – also nach Soldan, aber vor Lecky und Michelet – erschienenen *Deutsche[n] Kultur- und Sittengeschichte* widmete er unter religionsgeschichtlicher Perspektive dem Thema »Zauberwesen und Hexenprozeß« ein heute noch lesenswertes eigenes Kapitel²⁰⁰. Überdies verfaßte er ein monographisches Essay über den letzten europäischen Hexenprozeß gegen Anna Göldi²⁰¹. Auch andere bedeutende Kulturhistoriker entfalteten abseits der Hexenforschung im engeren Sinn ihre Wirkung: Der große **Jacob Burckhardt** (1818–1897) versuchte in seiner 1860 publizierten *Kultur der Renaissance in Italien*, dem »Wahn« (Burckhardt) des Hexenglaubens jede Verbindung zum Geist der Antike abzusprechen. Wenn er auch die Schattenseiten der Antikenrezeption benennt, spricht er doch von »wesentlich deutschem Hexentum«, das sich in der Bulle *Summis desiderantes affectibus* von 1484 ausdrücke, und teilt damit im Grunde eine »völkische« Annahme Jacob Grimms. Obwohl selbst einem protestantischen Pfarrhaus entstammend und Seminarteilnehmer bei Ranke in Berlin, schenkte Burckhardt dem Zauberwesen ausgiebig Beachtung²⁰². Nur indirekt oder aus privaten Aufzeichnungen können wir allerdings sehen, daß er die ältere Hexenforschung rezipiert hat. Da diese Thematik seinem Renaissanceverständnis zuwiderlief, bezog er sich nie darauf und fand mit seinen »eindrucksvollen Seiten« seinerseits in der Hexenforschung kaum Beachtung²⁰³. Eine populäre Publikation zum Hexenthema brachte 1859 auch der in jeder guten bürgerlichen Bibliothek zu findende **Gustav Freytag** (1816–1895) im mittleren Teil seiner *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*. Selbstverständlich knüpfte der Germanist an Jacob Grimm an, und phantasierte von »Schlachtungsfrauen Wuotans« und »weißen Frauen« (sic!), die die Familien als »Schutzgeister des Wohlstandes und häuslichen Behagens« umgeben hätten. Allerdings situierte er den Teufel im Reformationsjahrhundert und maß sogar seinem Helden Luther Mitschuld am Anstieg des Teufelsglaubens bei. Auch bei Freytag wurde der »Wahn« schließlich durch die Vernunft überwunden²⁰⁴. Leckys geistesgeschichtliches Panorama

stand 1865 sozusagen am Schluß einer ersten Serie umfassender Darstellungen zum Hexenthema. Sein Urteil über die bisherige »antiquarische« Darstellung der Thematik kann man nur dadurch erklären, daß er außer Scott und Garinet die Literatur der vergangenen Jahrzehnte einfach ignoriert hatte. Gerade dadurch aber wird besonders deutlich, welche Kontinuitäten von der bekenntnisthaften Aufklärungshistorie zu jenen Autoren bestanden, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts das von säkularisiertem Fortschrittsglauben geprägte bürgerliche Selbstverständnis ausformulierten. Bedeuteten Hexenprozesse in der christlichen Eschatologie den Anbruch der Endzeit, so bewies ihr Ende in der liberalen Teleologie den Beginn des bürgerlichen Zeitalters. Beidemal hatten sie großen Symbolwert²⁰⁵.

Ohne Übertreibung wird man sagen können, daß das Bild von der Epoche der Hexenverfolgungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt worden ist von den Kulturhistorikern. Soldan bot ihnen allen die Grundlage, aber an Auflagenzahl übertrafen Scherr, Burckhardt und Freytag den Spezialisten bei weitem. Bis 1902 erlebte Scherr elf Auflagen, Burckhardt sieben. Seit den 1890er Jahren widmeten sich weitere ambitionierte Kulturhistoriker der Hexenthematik, sicherlich in Reaktion auf den Aufschwung der Hexenforschung zur Zeit des Kulturkampfes: Der Schweizer **Otto Henne am Rhyn** (1828–1914)²⁰⁶ ist hier ebenso zu nennen wie der Bibliothekar und Mitbegründer des *Archiv für Kulturgeschichte* **Georg Steinhäuser** (1866–1933)²⁰⁷. Gewissermaßen kann man auch die blumigen Ausführungen des niederländischen Kulturhistorikers **Johan Huizinga** (1872–1945) über das Hexenwesen noch in diese Reihe stellen, die sich an der Kulturhistorie Burckhardts orientierten und in der Hexenforschung entsprechend wenig Resonanz fanden²⁰⁸.

Einen zweiten Schwerpunkt der liberalen Hexenforschung bildeten durchaus originelle Kreationen von Autoren unterschiedlichster Provenienz. Dazu zählte der in Preßburg (Bratislava) geborene Wiener Professor für alttestamentliche Exegese **Gustav Roskoff** (1814–1889), der als Protestant in Halle studiert hatte, aber über konfessionelle Quereilen erhaben war. Mit seiner *Geschichte des Teufels* von 1869 leistete er kirchenhistorische Pionierarbeit, indem er die steigende Bedeutung des Teufels im Christentum seit dem 13. Jahrhundert und die verhängnisvolle Rolle Luthers herausarbeitete²⁰⁹. Die interdisziplinäre Attraktion des Themas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt sich darin, daß neben Theologen und Historikern auch Wissenschaftler anderer Fächer sich engagierten. Zu nennen ist dabei vor allem der Bonner Medizinhistoriker und Mitbegründer der modernen Pharmakologie **Carl Binz** (1832–1913), der wertvolle Studien zu frühen Gegnern der Hexenprozesse wie dem Arzt Johann Weyer, Hermann Witekind (alias Augustin Lercheimer) und Anton Prä-

torius/Scultetus verfaßte²¹⁰. Von der Seite einer anderen jungen Wissenschaft näherte sich der Lüneburger Psychiater **Otto Snell** (1859– nach 1931)²¹¹ mit seinem originellen Buch über *Hexenprozesse und Geistesstörung* von 1891 dem Thema²¹², einige Jahre bevor **Sigmund Freud** (1856–1939), der Begründer der Psychoanalyse, selbst darüber publizierte. Freuds Interesse ging möglicherweise auf seine Pariser Studienzeit 1885/86 zurück, als er in den Vorlesungen des berühmten Neurologen Jean Martin Charcot (1825–1893) mit der Analyse eines Falles von Besessenheit konfrontiert worden war. In den von Freud 1892/94 übersetzten *Leçons de Mardi* wird der hysterische Charakter der »Dämonomanie« diskutiert und Freud geht auch im Nachruf auf seinen Lehrer auf dieses Interesse ein. Im Briefwechsel mit Wilhelm Fließ thematisierte Freud 1897 die Beziehung zwischen Teufel und Hexe. 1922 schließlich verfaßte er seine mittlerweile zu Berühmtheit aufgestiegene Abhandlung über den Maler Christian Haitzmann, dessen Teufelspakt er als Manifestation einer Suche nach einem Vaterersatz deutete²¹³. Das öffentliche Interesse an der Hexenthematik führte in den 1880er Jahren nicht nur zu interdisziplinärem Interesse, sondern zu einem merklichen Aufschwung an lokal- und regionalgeschichtlichen Untersuchungen, die jenseits konfessioneller Vorgaben immer mehr Quellenmaterialien in die Diskussion einbrachten²¹⁴. Von den liberalen Hexenforschern konnte sich keiner mit **Sigmund Riezler** (1843–1927) messen. Der Münchner Kaufmannssohn war Historiker geworden bei jenen Schülern Rankes, die durch Beziehungen zu König Maximilian II. von Bayern²¹⁵ in München die moderne Geschichtsforschung begründet hatten: Heinrich von Sybel²¹⁶ und Wilhelm von Giesebrecht (1814–1889)²¹⁷. Der komplexen Forscherpersönlichkeit Riezlers kann man jedoch kaum gerecht werden, wenn man nicht andere Einflüsse in Rechnung stellt:

Ignaz von Döllinger (1799–1890), eine illustre Persönlichkeit des süddeutschen Katholizismus, Gründungsprofessor der Universität München 1826 als Professor für Kirchengeschichte, geistiger Partner von Joseph Görres, Wortführer der katholischen Rechten in der Frankfurter Paulskirche 1848, jedoch seit den 1860er Jahren in zunehmendem Konflikt mit seiner Kirche. Nach aufsehenerregendem publizistischen Kampf gegen den Erlaß des Unfehlbarkeitsdogmas traf ihn 1871 die Exkommunikation. Die ganze Nation nahm Anteil am Schicksal Döllingers, der nicht nur die Gründung der Altkatholischen Kirche mitbetrieb, sondern – biographisch motiviert – die Erforschung der Geschichte der Katharer und Waldenser²¹⁸. Zu nennen wäre auch der Mitbegründer der neuen Wissenschaft der »Volkskunde« **Wilhelm Heinrich Riehl** (1823–1897). Als Professor für Staatswissenschaften und Kulturgeschichte (seit 1859), ab 1885 Direktor des Bayerischen Nationalmuseums, betrieb Riehl empirische For-

schungen mit an Michelet gemahnenden Themenstellungen (*Die bürgerliche Gesellschaft, Die Familie, Land und Leute, Die Arbeit*)²¹⁹.

Riezlers Geschichtsschreibung, insbesondere die seit 1877 erscheinende achtbändige *Geschichte Baierns*, zeichnete sich durch umsichtige Einbeziehung der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte in die allgemeine Geschichte aus. Zum Zeitpunkt seiner Arbeit an der *Geschichte der Hexenprozesse in Baiern* war Riezler Oberbibliothekar an der Bibliotheca regia (heutige Staatsbibliothek) in München²²⁰, zwei Jahre nach seiner Publikation erhielt Riezler 1898 in München einen eigens für ihn neu geschaffenen Lehrstuhl für Bayerische Landesgeschichte, 1901 folgte die Erhebung in den persönlichen Adelsstand, 1904 die Ernennung zum Geheimen Rat des Prinzregenten Luitpold²²¹. Obwohl er das von der konfessionell inspirierten Geschichtsschreibung entworfene Panorama als blankes »Zerrbild« betrachtete²²², machte der liberale Katholik Riezler – neben Staat und Justiz – in erster Linie die Kirche für den Anstieg des Hexenwahns und den Beginn der Hexenverfolgungen verantwortlich, was man ihm von katholischer Seite niemals nachsah²²³. Bedeutend ist Riezlers Hinweis, daß nur die lateinische Christenheit, nicht jedoch der Bereich anderer christlicher Kirchen (griechisch-orthodoxe, russisch-orthodoxe, orientalische) von den Hexenprozessen betroffen war. Zukunftsweisend war auch der regionalgeschichtliche Ansatz, der versuchte, unter Heranziehung verschiedenster Quellen das Phänomen Hexenprozesse in die »allgemeine Entwicklung« einzubetten. Dazu gehörte auch jener Bereich, der später unter dem Begriff »Mentalitätsgeschichte« gefaßt worden ist: Nicht »der Staat« oder »die Kirche« als solche wurden für Verfolgungen verantwortlich gemacht, sondern konkrete Herrscherpersönlichkeiten oder Theologen zu konkreten Zeiten, deren Psychologie es zu ergründen galt. Riezlers Werk mit seinen oft nur angedeuteten Weiterbildungsmöglichkeiten bildete den Maßstab für alle späteren regionalgeschichtlichen Versuche²²⁴.

Dezidiert noch als Riezler urteilte jener Historiker, durch den das rationalistische Soldan-Paradigma seinen Höhepunkt erfahren sollte: »Die Geißel der Hexenprozesse ist von der christlichen Kirche geflochten worden«, schloß der aus streng katholischem Aachener Elternhaus stammende kämpferische Liberale **Joseph Hansen** (1862–1943). Wie Riezler war Hansen ausgebildeter Historiker – er hatte in Bonn bei Moriz Ritter (1840–1923) und in Berlin bei Rankes Lehrstuhl-Nachfolger Heinrich von Treitschke (1834–1896) studiert. Wenn Hansen später sein Interesse der Kulturgeschichte zuwandte, dann nicht etwa unter dem Einfluß der katholischen Kulturkämpfer seiner rheinischen Heimat, sondern aufgrund der Freundschaft zu **Karl Lamprecht** (1856–1915)²²⁵. Durch dessen Vermittlung lernte Hansen den Kölner Industriellen

und liberalen Politiker Gustav von Mevissen (1815–1899) kennen²²⁶ und erfuhr die Protektion des inzwischen nach Bonn gewechselten Ranke-Schülers Heinrich von Sybel. Dieser empfahl 1890 den bei einem Auslandsaufenthalt des Preußischen Historischen Instituts in Rom weilenden Hansen als Nachfolger Konstantin Höhlbaums im Direktorat des wichtigen Kölner Stadtarchivs²²⁷.

Neben der jetzt beginnenden Karriere als Wissenschaftsorganisator²²⁸ vernachlässigte Hansen nie seine Quellenstudien. Den *Nuntiaturreportagen aus Deutschland, 1572–1585* (1892/1894) und den *Rheinischen Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542–1582* (1896) folgten seine bahnbrechenden Studien zu *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung* (1900) mit der zugehörigen Edition *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns* (1901), die auch einen Beitrag des Bonner Germanisten und Niederlandisten **Johannes Franck** (1854–1914), einem sprachwissenschaftlichen Grundlagenforscher deutsch-jüdischer Herkunft und preußischer Gesinnung, mit dem Hansen befreundet war, zur Geschichte des Wortes »Hexe« enthält²²⁹. Hansen zeichnete das Entstehen der wissenschaftlichen Dämonologie und die Entwicklung ihrer einzelnen Komponenten bis zur Konstruktion des »kumulativen Hexereidelikts« mit einer Gründlichkeit nach, die selbst hartgesottene Zeitgenossen beeindruckte. Während Soldan oder die meisten anderen Autoren mit Ausnahme Riezlers²³⁰ nie in der Historischen Zeitschrift rezensiert worden waren, konnte man jetzt an der Thematik nicht mehr vorbeigehen. Möglicherweise war es sogar Max Lenz, der in der Historischen Zeitschrift rezensierte: »Wer meint, daß er hier einem bis zum Überdruß abgehandelten Thema begegne, oder gar einer gangbaren Kulturkampfschrift, der irrt gewaltig«. Der Rezensent des Quellenbandes steigerte sich gar zu »aufrichtigem Dank« an den Herausgeber für dessen »Geschenk« an die Wissenschaft²³¹. 1905 rundete Hansen seine Beschäftigung mit der Thematik durch die Herausgabe der deutschen Übersetzung von Henry Charles Leas *Geschichte der Inquisition im Mittelalter* ab²³². Hansens Studien gehören zum Besten, was je über die geistesgeschichtlichen Grundlagen der Hexenvorstellung publiziert worden ist, sie gelten international als das bedeutendste Produkt der älteren Hexenforschung²³³. Auch in Zukunft wird niemand, der sich mit der Thematik wissenschaftlich beschäftigen will, um die Lektüre der beiden Bücher Hansens herumkommen, weil dort die meisten wichtigen Quellentexte der Zeit bis 1500 ediert und sachkundig kommentiert sind. Hansens Forschungsreisen, seine internationalen Kontakte und die Kenntnis der großen Quelleneditionen (*Patrologia Latina, Monumenta Germaniae Historica* etc.) haben die Zahl der notwendigen Ergänzungen bis heute in Grenzen gehalten. Hansen eröff-

nete seine Zitate selbstverständlich mit einer Reverenz an Lecky und zog aus den europäischen Literaturen alle Titel heran, die ihm dienlich erschienen: der Oxforder Ethnologe **Edward Burnett Tylor** (1832–1917) mit seiner Kulturstufentheorie war natürlich dabei, Michelet ebenso selbstverständlich nicht²³⁴.

Die methodischen Limits der älteren Hexenforschung, die sich am Beispiel Hansens aufzeigen lassen, gründen nicht in nationaler oder disziplinärer Borniertheit, sondern sind dem Paradigma inhärent. Hansen legt im Vorwort seines *Zauberwahn*s dar, um zu einer »wirklichen Erklärung« zu gelangen, sei es notwendig, »einerseits die seither auf diesem Gebiet vielfach üblichen theoretischen Raisonnements zu vermeiden, andererseits selbstverständlich nicht im 16. und 17. Jahrhundert einzusetzen und zu der Flut von Einzelprozessen [...] neue Details zu liefern, die nichts weiter bieten können, als eine Bestätigung des allen bekannten Bildes voll grausiger Einförmigkeit«. Der Verzicht auf »theoretisches Raisonement« mag vordergründig eine Anspielung auf den »Methodenstreit« um die Historiographie Lamprechts enthalten, die Konsequenzen gehen jedoch tiefer. In doppelter Weise wird die Weigerung erkennbar, Hexenprozesse als zeitgenössisches »Bedürfnis« der Gesellschaft anzuerkennen, wie sie eine Lektüre von Durkheims »Regeln der soziologischen Methode« nahegelegt hätte²³⁵. Mit dem scheinbar wertfreien Rüstzeug des Philologen näherte sich der Kölner Archivar seinen Quellen, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, in welchem hohem Maße seine Methode durch die zeitgenössische Ideologie des liberalen westeuropäischen Bürgertums geprägt war.

Exemplarisch kann am Beispiel Hansens auch die Stellung der älteren deutschen Hexenforschung innerhalb der Historikerzunft betrachtet werden. Hansens Arbeiten waren natürlich anerkannt, dreimal erhielt er Rufe an angesehene Universitäten (1912 Leipzig, 1914 Kiel und 1916 Breslau), die er aus unterschiedlichen Gründen ablehnte. Nicht zuletzt die Bonner Historiker Friedrich von Bezold, **Aloys Schulte** (1857–1941) und Moriz Ritter beschworen ihn, in Köln zu bleiben²³⁶. Ihre Sympathien erstreckten sich auch auf die Hexenthematik. **Moriz Ritter** (1840–1923) bot 1895 in seiner *Deutsche[n] Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges* erstmals einen soliden Überblick über Verlauf und geographische Verteilung der Hexenprozesse in Deutschland, den Schormann noch 1981 fast wörtlich übernehmen konnte²³⁷. **Friedrich von Bezold** (1848–1928) schrieb in der Historischen Zeitschrift einen Beitrag über Jean Bodins *Daemonomanie* und ging 1922 in einer Studie über das *Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus* auch auf jenen rätselhaften Diana-Kult ein, der im *Canon Episcopi* und seinen Paralleltexten angesprochen wird²³⁸. Auch der schon erwähnte Hansen-

Förderer Karl Lamprecht behandelte bereits als Ordinarius am Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte das Zeitalter der Hexenprozesse in seiner *Deutsche[n] Geschichte*, ohne jedoch die Klarheit der Ritterschen Darstellung zu erreichen²³⁹.

Selbst im Falle des international anerkannten Kollegen Hansen zeigte sich, daß die historistische Schule mit dem Hexenthema wenig anfangen konnte. **Friedrich Meinecke** (1862–1954), ihr damals führender Vertreter, der einen Teil seiner wissenschaftlichen Sozialisation – die Ausbildung bei Treitschke und Sybel – mit Hansen gemeinsam durchlebt²⁴⁰, im sogenannten »Methodenstreit« aber vehement gegen die Einführung neuer Themen und Theorien gestimmt hatte²⁴¹, meinte im Dezember 1933 in seiner Laudatio auf den siebzigjährigen Joseph Hansen euphemistisch, dieser habe sich »mit aufspürender und besonnenster Kritik in die dunklen Gebiete des mittelalterlichen Wahns« begeben. Solch trübes Tun galt dem Erben Rankes und Droysens aber wenig neben Hansens Verdienst, historiographisch »den Rheinstrom mit den Geschicken Deutschlands und Preußens verknüpft« zu haben²⁴². Die Historiker wünschten sich Hansen, der unter dem Eindruck der französischen Besetzung des Rheinlandes nach dem Ersten Weltkrieg auch hierzu Stellung genommen hatte²⁴³, am Ende der Weimarer Republik als »nationalen« Historiographen. Der Liberale Hansen hatte sich jedoch nie für den Bismarckschen Machtstaat und seine historistische Apotheose begeistern können. Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten zog sich der im achten Lebensjahrzehnt stehende integre Gelehrte angesichts der »politischen Verirrung der jungen Generation« aus dem öffentlichen Leben zurück. Zehn Jahre später verlor der Gegner des NS-Regimes in Köln zusammen mit seiner Frau bei einem Bombenangriff sein Leben²⁴⁴.

»Wir erkennen daraus sofort den Standpunkt des Verfassers«: Die Internationalität der älteren Hexenforschung

Um die Wende zum 20. Jahrhundert bestand durchaus ein internationaler Forschungskontext. Wenn auch der deutsche Beitrag zur älteren Hexenforschung besonders gewichtig war – und mit der Modernisierung des Soldan-Paradigmas durch Sigmund Riezler und Joseph Hansen sowie den kulturhistorischen Schriftsteller **Max Bauer**, der versuchte, die konfessionellen Einseitigkeiten Soldans und Heppes aus der 3. Auflage der *Geschichte der Hexenprozesse* – fortan als »**Soldan-Heppes-Bauer**« zitiert – zu entfernen²⁴⁵, auch international prägend, so muß man doch sehen, daß sich daneben andere gewichtige nationale Traditionen entwickelt hatten.

Bereits das Beispiel *Österreichs* zeigt eine sehr viel weniger konfliktreiche Entwicklung, wie schon die Beispiele Roskoffs und Freuds gezeigt haben. Eine konfessionelle Frontstellung spielte dort wie in anderen konfessionell homogenen Ländern keine Rolle, die Historiographie war primär von einem wachen Interesse für die eigene Vergangenheit getragen. 1858 publizierte der Innsbrucker Germanist **Ignaz Vinzenz Zingerle** (1825–1892), ein Märchen- und Sagensammler im Gefolge der Brüder Grimm, eine Studie über zwei spektakuläre Hexenprozesse, in denen bekannte Sagenmotive Südtirols enthalten waren²⁴⁶. Die 1874 publizierte Regionalstudie des Südtiroler katholischen Seelsorgers **Ludwig Rapp** (1828–1910) über die *Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol*²⁴⁷ oder die Studien über frühe Hexenprozesse des Brixener Chorherren und Hochstiftsarchivars **Hartmann Ammann** (1856–1930)²⁴⁸ standen der deutschen Forschung an Qualität nicht nach. Im Werk des Grazer Juristen **Fritz Byloff** (1875–1940), dessen reiches Oeuvre 1902 mit einer juristischen Dissertation über das *crimen magiae* begann²⁴⁹, einer der ersten zu diesem Thema vergebenen Dissertationen seit der Aufklärung²⁵⁰, gipfelte die ältere österreichische Hexenforschung: Neben mehreren Aufsätzen brachte Byloff zwei weitere Bücher hervor, über volkswundliche Aspekte der Zauberprozesse und zuletzt eine Übersicht über die *Hexenprozesse in den österreichischen Alpenländern*. Byloff bezog sich darin auf das methodisch »bahnbrechende« Werk Sigmund Riezlers, den er als den Lehrmeister zukünftiger Historiker betrachtete. Seine späteren Werke gingen jedoch insofern über Riezler hinaus, als er emotionale Parteinahmen und Schuldzuweisungen ablehnte, letzteres im Lichte neuerer volkswundlicher (Hoffmann-Krayer) bzw. völkerkundlicher (Frazer) Erkenntnisse über die Magie²⁵¹.

In der *Schweiz* spielten trotz konfessioneller Gegensätze theologische Fragen keine große Rolle. Wie bereits das Interesse Johannes Scherrs und Jacob Burckhardts erkennen ließ, widmete man sich hier jenseits des Soldan-Paradigmas vorwiegend der Kulturgeschichte. Die ältere deutschsprachige Schweizer Hexenforschung ist vor allem mit dem Namen **Eduard Hoffmann-Krayer** (1864–1936) verbunden. Der Begründer der Schweizer Volkskunde hatte sich nach einem sprachwissenschaftlichen Studium in Basel, Freiburg, Leipzig und Berlin in Zürich habilitiert. Unvermutet über die regionale Sprachforschung auf den alemannischen Volksglauben gestoßen, entwickelte der Baseler Professor mit seinen Mitarbeitern einen überragenden Sammeltrieb, der nicht nur in einige wichtige Quelleneditionen von Luzerner Hexenprozessen mündete²⁵², sondern auch in das große Gemeinschaftswerk des *Atlas der deutschen Volkskunde* und das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (HDA) seines Schülers **Hans Bächtold-Stäubli** (1886–1941), einem

zwar methodisch umstrittenen, aber heute noch unverzichtbaren Arbeitshilfsmittel²⁵³. In Hoffmann-Krayers *Schweizerischen Archiv für Volkskunde* wurden von Anfang an laufend Aufsätze zum Schweizer Hexenwesen publiziert, und im fünften Heft der Zeitschrift veröffentlichte der Herausgeber 1901 in zwei scharfen Rezensionen seine Kritik am kulturhistorischen Rationalismus Hansens und dessen mangelndem Sensorium für die Eigendynamik des Volksglaubens. Höchst unzutreffend erschien Hoffmann-Krayer insbesondere der Begriff »Hexenwahn«, der die Schuld der Kirche akzentuieren sollte, aber an der sozialkulturellen Realität der magischen Volkskultur vorbeiging: »Wir erkennen daraus sofort den Standpunkt des Verfassers«²⁵⁴. Daneben gibt es auch in der Schweiz die soliden, nach dem Soldan-Paradigma gestrickten positivistischen Quellenstudien, insbesondere über die Kantone Zürich und Schwyz²⁵⁵.

Am Beispiel der multikulturellen Schweiz kann man deutlich erkennen, daß sich die Forschung in den drei Sprachgebieten in etwa parallel entwickelte, in dem kleineren italienischen Gebiet naturgemäß weniger stark als im ebenfalls besonders verfolgungsintensiven französischen Sprachgebiet der Westschweiz nahe dem Zentrum der frühen Hexereivorstellung, wenn auch die Arbeiten von **Emiliano Motta** (1855–1920), dem Gründer des *Bollettino storico della Svizzera Italiana* hervorgehoben zu werden verdienen²⁵⁶. Dazu mögen die gemischtsprachigen Kantone Bern, Basel/Bâle und Freiburg/Fribourg und auch das zeitweise preußische Neuenburg/Neuchâtel beigetragen haben. Interessant ist die Figur des radikalen Politikers **Jean Nicolas Berchtold** (1789–1860), einem im bayerischen Landshut promovierten Mediziner, der in seinem Heimatkanton Fribourg die Hexenprozesse erforschte, Abgeordneter und 1847 kurzzeitig Staatskanzler wurde. Der Neuchâtelier Hexenforscher **Frédéric Louis Chabloz** (1841–1905) war hauptberuflich Direktor der Simplonbahn²⁵⁷. Insbesondere die Quellenfunde und Publikationen des Lausanner Archivars **Maxime Reymond** (1872–?) über die Hexenverfolgungen im Wallis trugen jenseits von Hansen zu einer Erweiterung der Quellenbasis über die frühen Hexenverfolgungen bei²⁵⁸. Eine juristische Dissertation von **Guido Bader** (geb. 1913), die 1945 die gesamte ältere Schweizer Forschung zusammenzufassen versuchte, folgte vollkommen dem Soldan-Paradigma und übernahm ihren theoretischen Rahmen komplett von Joseph Hansen²⁵⁹.

In *Frankreich* gehörte das Hexenthema seit Voltaire zum Fundus der Historiographie. Nach den bereits erwähnten ersten »nationalen« Gesamtdarstellungen durch Garinet und Michelet wurden für einige der alten Verfolgungsgebiete Einzeldarstellungen verfaßt, die dem rationalistischen Paradigma verpflichtet waren, so z. B. durch den Archivar **Aristide Dey** (1807–1882) für Burgund²⁶⁰, die

Historiker **August Stöber, Rodolphe Reuss** (1841–1924) und **Joseph Klélé** für das Elsaß. Die Historiker des Elsaß und Lothringens, das 1871–1918 zum Reich gehörte, standen in der Tradition der deutschen Historiographie. Speziell Reuss, der bei Ranke, Droysen und Mommsen in Berlin studiert hatte, wandelte sich nach der Beschießung Straßburgs durch deutsche Truppen zum überzeugten französischen Patrioten. Just in diesem Jahr publizierte er seine auf archivalischen Quellen basierende Untersuchung über das Hexenwesen im Elsaß, das er als soziales Phänomen betrachtete. Reuss, der zu den am gründlichsten ausgebildeten Hexenforschern seiner Generation gehörte, ging 1896 von seiner Position am Straßburger Gymnasium nach Versailles und wurde 1917 Professor an der *École des Haute Études* in Paris²⁶¹. Der Eindruck täuscht wohl nicht, daß die Territorien im Osten und Norden des heutigen Frankreichs intensiveres Interesse erfuhren²⁶² als der Westen und Süden, wenn man hier einmal von der Inquisitionsforschung absieht. Insbesondere für die für die Entstehung der Hexensabbatvorstellung wichtigen Alpengebiete der Dauphiné und der Haute-Provence, für Avignon und die Provence fehlen bis heute gründliche Studien.

Die historiographische Tradition jenseits von Michelet, die auch bereits Studien zur dämonischen Besessenheit aus der Schule Charcots enthielt²⁶³, mündete in **Jules Bais-sacs** (1825–1898) *Les Grands Jours de la sorcellerie*²⁶⁴ und 1900 in die kommentierte Bibliographie von **Robert Yve-Plessis** ein²⁶⁵. Trotzdem zitierte die französische Nationalenzyklopädie außer Baissac und Walter Scott am Ende des 19. Jahrhunderts ausschließlich deutschsprachige Literatur, von Wilhelm Gottlieb Soldan bis Otto Henne am Rhyn²⁶⁶. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg, als in Paris das Interesse am Okkultismus einen Höhepunkt erreichte, erschien **Theodore de Cauzons** vierbändige *Geschichte der Magie in Frankreich*²⁶⁷. Erwähnenswert ist die Arbeit des Straßburger Historikers **Charles Pfister** über den lothringischen Dämonologen Nicolas Rémy. Sie entwickelte eine gewisse Fernwirkung, denn Pfister wurde der Lehrer von Lucien Fébvre²⁶⁸.

Als ähnlich unbefriedigend wurde die Forschungslage in *Italien* empfunden. Für die Hexenvorstellung zentrale Territorien wie Savoyen, Piemont oder Mailand harren bis heute der Bearbeitung²⁶⁹. Obwohl es an Einzelstudien durchaus nicht fehlte, darunter der grundlegenden Studie **Federico Odoricis** über die Inquisition im Veltlin (Val Tellina)²⁷⁰, konnte in der *Enciclopedia Italiana* noch in den 1930er Jahren außer französischen, englischen und deutschen Werken fast nur volkskundliche Literatur über das italienische Hexenwesen herangezogen werden²⁷¹, eine Ausprägung der Forschungstradition, die offenbar bis ans Ende des 20. Jahrhunderts Bestand hat. Denn die Forschungen des neapolitanischen Religionswissenschaftlers

Ernesto de Martino (1908–1965) über Magie und »primitive Religion« im Süden Italiens²⁷² deuten ebenso in diese Richtung wie die an der Universität von Palermo entstandene Studie **Giuseppe Bonomos** *Caccia alle streghe*, die entgegen dem Obertitel ebenfalls den Hexenglauben zum Gegenstand hatte²⁷³. Insofern fügt sich ein berühmter Schüler des Pisaner Ketzerhistorikers **Delio Cantimori** (1904–1966)²⁷⁴ nahtlos in die nationale Tradition ein: Carlo Ginzburg (geb. 1939). Ihm allerdings wurde die Folklore Anfang der 1960er Jahre zum methodischen Problem: »Während der Zeit der Abfassung der Benandanti hatte ich das Gefühl gehabt, einen Schachtdeckel hochzuheben und bis zum Zentrum der Erde zu sehen. Ich habe den Schachtdeckel wieder geschlossen: ich war von dem Problem völlig überfordert«²⁷⁵. Überfordert war auch der Verfasser des Artikels »Stregheonia« im *Grande Dizionario Enciclopedico* von 1972: die deutschsprachige Literatur war jetzt gestrichen, die neue Hexenforschung noch nicht entdeckt: Michelet, Murray, Summers und Bonomo heißen hier die zweifelhaften Helden, und Millionen von Hexen werden hingerichtet, allein zwanzigtausend von Benedict Carpozov²⁷⁶.

Die mächtigste Forschungstradition außerhalb der deutschsprachigen Länder entwickelte sich am Ausgang des 19. Jahrhunderts in den USA. Sie wurde geprägt durch die Persönlichkeit des Historikers **Henry Charles Lea** (1825–1909). Fasziniert von der Thematik der Zauberei, wollte Lea ursprünglich eine vergleichende Religionsgeschichte des Bösen schreiben, ein Vorhaben, das an der Fülle des Materials scheiterte. Das Ergebnis war eine Beschränkung auf das katholische Europa des Mittelalters und hier konkret auf die Geschichte der Inquisition²⁷⁷. Im Alter wandte er sich dann speziell der Geschichte der Hexenverfolgung zu, über die in Englisch seiner Ansicht nach seit Lecky nichts bemerkenswertes mehr geschrieben worden war²⁷⁸. Lea war moderner als alle seine Zeitgenossen, weil er bis zu seinem Lebensende versuchte, die gesamte zeitgenössische Literatur zum Thema Hexerei auszuwerten. Er verstarb vierundachtzigjährig bei der Auswertung des dritten Bandes von Haubers *Bibliotheca acta et scripta magica* über die Hexenverfolgungen in Franken²⁷⁹.

Leas Streben nach Vollständigkeit versetzt uns heute in die Lage, aus der Sicht eines Zeitgenossen um 1900 die Forschungslage zu betrachten: außer in Deutschland hielt er sie für sehr unbefriedigend, in Frankreich ebenso wie in Skandinavien, England, Schottland, Spanien oder Italien²⁸⁰. Die posthume Herausgabe der Schriften Leas als eine Art sekundärer Quellenkorpus übernahm schließlich mit **Arthur C. Howland** ein Schüler Burrs und Inhaber der »Henry Charles Lea Professur« an der University of Pennsylvania. Die Schriften bilden gleichsam ein Monument des »rationalist paradigm« und sind heute noch wegen

der kundigen Kommentare Leas zu seinen extensiven Exzerpten lesenswert²⁸¹.

Über **George Lincoln Burr** (1857–1938)²⁸² kam Lea nach 1900 in Kontakt mit Joseph Hansen, mit dem er eine Korrespondenz begann. Lea und Hansen schätzten sich gegenseitig sehr, wie unter anderem aus Hansens bereits erwähnter Übersetzung der Leaschen Inquisitions-geschichte ersichtlich ist, und Leas Materialsammlung zur Hexerei zeigt, wie aufnahmebereit Lea gegenüber der deutschsprachigen Hexenforschung (Hansen, Riezler, Janssen, Soldan/Heppe, Paulus, Duhr und Byloff) war, eine Aufgeschlossenheit, die auf Gegenseitigkeit beruhte²⁸³. Auch Burr, der bereits im Alter von fünfzehn Jahren Leas Aufsatz über die Folter gelesen hatte und später in engen Kontakt zu diesem trat, hatte früh sein Interesse Deutschland zugewandt und wichtige Quellen zu den Kurtrierer Hexenprozessen, insbesondere Schriften des Verfolgungsgegners Cornelius Loos und 1882 Prozeßakten über den als Hexer hingerichteten kurtrierischen Rat Dr. Dietrich Flade entdeckt, dessen Fall Zeitgenossen als Präzedenzfall galt²⁸⁴. Burr, Professor für Geschichte an der Cornell University, deren Bibliothek er eine reiche Sammlung von Schriften und auch Akten zur Geschichte der europäischen Hexenprozesse hinterließ²⁸⁵, hat 1938, wie eine Generation vorher Lea, versucht, eine Einschätzung der internationalen Forschungssituation zu geben: Und mit der Ausnahme von England, wo mittlerweile mit den Arbeiten des amerikanischen Historikers **Wallace Notestein** (Yale) und des englischen Forscher **Cecil Herbert L'Estrange Ewen**, auch des Literaturwissenschaftlers **George Lyman Kittredge** (Harvard) neuere quellenfundierte Forschungen publiziert worden waren²⁸⁶ hatte sich die Situation immer noch nicht wesentlich verbessert.

Die internationale Hexenforschung des beginnenden 20. Jahrhunderts war – von deutschen Sonderproblemen abgesehen – insgesamt geprägt vom Geist des Liberalismus. Konfessionelle Streitigkeiten lagen den meisten Forschern fern. Doch war gerade auch die liberale Forschungsrichtung nicht frei von moralischem Impetus. Eine neue Quelle des Bösen wurde entdeckt, gegen die die Zivilisation verteidigt werden mußte: die dogmatische Religiosität, genauer: der christliche Fundamentalismus katholischer oder protestantischer Provenienz, der hie und da immer noch die Freiheit der Forschung und Lehre bedrohte. **Andrew Dickson White** (1832–1918), zeitweise amerikanischer Botschafter in Berlin, hatte als Präsident der Cornell University (Ithaca, N.Y.) den größeren Teil seiner Amtszeit gegen solche konservative Theologen zu kämpfen. Er nahm in seine *History of Warfare of Science with Theology and Christendom*²⁸⁷ deswegen einen längeren, auch in Deutschland beachteten Abschnitt über »witch craze« auf²⁸⁸. Burr unterstützte Dickson

White publizistisch, und seine Forschungen über die Hexenprozesse gegen den Trierer Rat Dr. Dietrich Flade und den Bamberger Bürgermeister Johannes Junius, schließlich über die Unterdrückung des Verfolgungsgegners Cornelius Loos müssen vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund gelesen werden²⁸⁹. Der Kampf der Vernunft gegen die Religion, so lautete der Titel des Dramas von der Aufklärung bis zur damaligen Gegenwart in den Augen der Rationalisten. Der Aktualitätsbezug des Hexenthemas wurde auch von Joseph Hansen betont: »Die Elemente des Wahns, auf denen sie [die Hexenverfolgung] sich aufgebaut hat, werden noch heute fast ausnahmslos in den Lehren der geltenden religiösen Systeme weitergeführt. Insofern wohnt also unsern historischen Darlegungen auch ein besonderes aktuelles Interesse bei.«²⁹⁰

»A powerful secret organization...«: Die Wiederkehr des Irrationalen

Doch nicht religiöser Fundamentalismus, sondern Irrationalität »romantischer« Provenienz sollte die Grundfesten des Erbes der Aufklärung erschüttern. Jenseits der Kirchen reorganisierte sich auf »neuheidnischer« Grundlage am Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur »die groteske Mythologie des Antisemitismus«²⁹¹, sondern ein esoterischer Okkultismus, der sich in die Tradition der europäischen Hexen stellte. Betroffen davon war zunächst in erster Linie England, wo sich mit Führungsfiguren wie Aleister Crowley und Charles Leland eine besonders kräftige Form dieses sektiererischen Zeitvertreibs ausbildete²⁹². Vor solchem Hintergrund entstanden Theorien, die von der Existenz realer Hexensekten zur Zeit der Verfolgung ausgingen. Zu nennen ist hier an erster Stelle die obskure Figur des **Alphonseus Joseph Mary August Montague Summers** (ca. 1870–1930), der – wie Görres – schlicht an die reale Macht der Dämonen und die Bösartigkeit der Hexen glaubte: Die Hexe sei »a social pest and parasite; the devotee of a loathy and obscene creed [...] a member of a powerful secret organization inimical to Church and State; a blasphemer in word and deed; swaying villagers by terror and superstition...«²⁹³. In über dreißigjährigem Studium eignete sich Summers, der sich selbst als katholischen Reverend bezeichnete, vollständig die Gedankenwelt der alten Dämonologen an. Von ihrer Bedeutung überzeugt, übersetzte er den *Malleus Maleficarum* und die Dämonologien von Henry Boguet, Francesco Maria Guazzo und Nicolas Rémy quasi als ethnographische Tatsachenberichte ins Englische. Aus diesen Quellen stellte er seine *Geography of Witchcraft* zusammen²⁹⁴. Liberale Interpretationen wie die von Henry Charles Lea empfand Summers als »bitterly biased«, zur

Immunsierung empfahl er die Kritik des bereits erwähnten deutschen Kollegen Paul Maria Baumgarten²⁹⁵. Weit einflussreicher – und natürlich von Summers empfohlen – war eine Schülerin des berühmten britischen »Lehnstuhlethnologen« **James George Frazer** (1854–1941). Frazer war in seinem erstmals 1890 publizierten, dann auf 12 Bände erweiterten Standardwerk *The Golden Bough* (Der goldene Zweig) von der Existenz eines steinzeitlichen indoeuropäischen Fruchtbarkeitskultes ausgegangen²⁹⁶. Die Ägyptologin an der University of London **Margaret Alice Murray** (ca. 1860–1955) stellte in ihrem *The Witch Cult in Western Europe* 1921 die Theorie von der Fortexistenz eines solchen archaischen Fruchtbarkeitskultes in Europa auf. 1931 präzierte sie in ihrem zweiten Buch *The God of the Witches* diese Theorie um die Erkenntnis, es habe sich um den Kult eines »gehörnten Gottes« gehandelt, der von der christlichen Kirche zum Teufel gemacht worden sei²⁹⁷. Obwohl Rezensenten wie etwa George Lincoln Burr betonten, daß Murrays Phantasien durch keinerlei Kenntnis der quellenkritischen Historiographie getrübt seien²⁹⁸, fanden ihre Thesen Eingang in den Standardartikel »Witchcraft« der neuerungsfreudigen *Encyclopedia Britannica* und stifteten dort von 1929 bis 1968 Verwirrung²⁹⁹. Der Turiner *Grande Dizionario Enciclopedico* von 1972 scheint sich – wie erwähnt – dort mit leichter Verspätung seine Anregungen geholt zu haben und *The Encyclopedia Americana* enthält noch in der Ausgabe von 1986 einen Artikel, der ausschließlich auf Erkenntnissen von Montague Summers und Margaret Murray basiert³⁰⁰. Wie Reverend Summers, dessen Kompilationen sie ausgiebig nutzte, nahm Murray die alten Dämonologen für Tatsachenberichte, die es lediglich gegen den Strich zu büreten galt³⁰¹. Abgesehen von zwei tragischen Ausnahmen – des bekannten marxistischen Historikers **Christopher Hill** (geb. 1912)³⁰² und des großen britischen Byzantinisten Steven Runciman (geb. 1903), der 1962 seine Reputation zugunsten der zweiten Auflage des *Witch Cult* einsetzte³⁰³ – stießen Murrays Thesen in der akademischen Welt auf weitgehende Ablehnung. Maßgebend wurden ihre Phantasien hingegen für das sich konstituierende esoterische Ambiente der Nachkriegszeit: Genannt seien nur **Gerald B. Gardner** (1884–1964), Kustos des »Hexenmuseums« in Castletown (Isle of Man), zu dessen erstem Hexenbuch noch die steinalte Murray das empfehlende Vorwort beisteuerte³⁰⁴. Gardner, ein Adept des Fin-de-Siecle-Okkultisten Crowley, wurde in den 1940er Jahren zu einem der Stifter der neuen »Hexenreligion«³⁰⁵. Diese verbreitete sich in verschiedenen Varianten und reicher Publikationstätigkeit vor allem in Großbritannien und den USA, wo seit den 1960er Jahren ein Aufschwung des »Neopaganismus« verzeichnet wurde³⁰⁶. Der Anthropologe Raymond Buckland eröff-

nete mit seiner Frau Rosemary einen Hexenzirkel und ein nationales Hexenmuseum (Bay Shore, Long Island/New York)³⁰⁷ und 1970 wurde gar eine »Witches International Craft Association« mit Sitz in New York gegründet, 1975 in Bogotá/Kolumbien gar der erste Welthexenkongreß abgehalten, dessen Teilnehmer allerdings nicht mit der Technik der Magie, sondern mit der Magie der Technik anreisten. Bekannteste Vertreterin der »neuen Hexen« in den USA wurde in den 1980er Jahren durch auflagenstarke Veröffentlichungen die amerikanische Psychotherapeutin und Berufs-Hexe **Miriam Simos**, die sich hinter dem Pseudonym »Starhawk« verbirgt³⁰⁸. Diese feministisch runderneuerte esoterische Bewegung wirkt zunehmend auf Europa zurück, wobei es alte Anknüpfungspunkte zu geben scheint, die auch in die deutsche Szenerie der 1930er Jahre reichen³⁰⁹. Hier entstand der wohl bizarrste Zweig dieses an Bizarreien nicht armen Baumes – heute von den Kriegsereignissen und dem Verlust der Wissenschaftsreputation fast zugedeckt. Der latente bis offene Antiklerikalismus der Aufklärer und Liberalen sowie die Kulturkampmentalität preußischer Beamter ließ sich in Deutschland in die Dienste jenes »Neuheidentums« und völkischen Rassismus nehmen, auf deren Basis sich die Ideologie des NS-Staates erhob. Dieser jüngst von der Volkskundlerin Barbara Schier erforschten Geschichte³¹⁰ sollen hier einige Zeilen gewidmet werden, weil sie Gelegenheit bieten zu grundsätzlichen Einblicken in die – gewollte oder ungewollte – Dienstbarkeit der Fachwissenschaft gegenüber politischer Tagesaktualität. Im Jahre 1930 veröffentlichte **Alfred Rosenberg** (1893–1946), Chefredakteur des Nazi-Parteiblattes *Völkischer Beobachter*, ein kurioses Buch mit dem Titel *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*³¹¹. In dieser antiklerikalen Kampfschrift vertrat der Ideologe unter anderem die Ansicht, der Hexenwahn, dem Millionen von Frauen – zumeist in Deutschland und daher »Germaninnen« – zum Opfer gefallen seien, ginge auf das Schuldkonto des »rasselosen, wüsten Rom«, des Papsttums als Nachfolger des etruskischen Haruspex. Die »klassisch-nordische Antike« habe keine Hexenverfolgung gekannt, diese Heimsuchung der germanischen Kultur sei ein Ausfluß »syrischen« (= jüdischen) Wesens³¹². Diese abstruse rassistische Vorstellung gewann mit der Machtübernahme der Nazis 1933 politische Substanz. Rosenberg wurde zum »Überwacher der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP« ernannt, und der *Mythos* erreichte innerhalb von vier Jahren eine Auflage von einer Viertelmillion Exemplaren, mehr als der bisherige Bestseller des Vielschreibers **Bruno Emil König** über die *Verbrechen der Kirche*, der jetzt ebenso neu auf den Markt geworfen wurde³¹³ wie die billigen »Volksausgaben« des *Soldan-Heppe-Bauer* in den Jahren 1938 und 1940³¹⁴. Rosenbergs Ansichten in

Hexenfragen wurden Gegenstand von »Schulungsbriefen« für Parteimitglieder. Die Parteipropaganda, die sich trotz des Konkordats vom Juli 1933 frontal gegen den Katholizismus wandte, benutzte das Hexenthema, teilweise in Form von »Thesenanschlügen« an Kirchentüren. Barbara Schier hat darauf hingewiesen, in welchem Maße Art und Massivität des ideologischen Angriffs »das Thema Hexenwahn aktualisiert« haben³¹⁵. Nun wurden bestehende Ansichten wie in einem neuen Kraftfeld organisiert. Die katholische Kirche ging zum Gegenangriff über. Unter dem Stichwort »Neuheidentum« wurden die Attacken auf den Bischofskonferenzen diskutiert und im März 1934 kam es zur Gründung einer »Abwehrstelle gegen nationalsozialistische, antichristliche Propaganda« unter Leitung des Kölner Kaplans Josef Teusch. Eine Arbeitsgruppe Bonner Theologen unter Leitung von **Wilhelm Neuss** (1880–1965) verfaßte binnen weniger Monate eine Erwiderung auf Rosenberg und publizierte sie anonym unter dem Titel *Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts* als Beilage zu den *Kirchlichen Anzeigen*, einer in Münster unter dem Schutz des Konkordats erscheinenden Zeitschrift³¹⁶. In den *Studien* wurde die Ansicht vertreten, der »Hexenwahn« sei nicht von außen nach Deutschland gekommen, sondern sei »leider altgermanisches Volksgut, das nicht standhaft genug von der Kirche bekämpft worden ist«, was mit Hilfe der frühmittelalterlichen Gesetzgebung belegt wurde³¹⁷. Offenbar in Zusammenhang damit entstand die Untersuchung des Bonner Volkskundlers **Karl Meisen** (1891–1973) über die Sagen vom Wütenden Heer, die sich implizit gegen die Wotanthesen der NS-Germanisten wandte – 1939 wurde Meisen die Lehrbefugnis entzogen, 1945 erhielt der spätere Herausgeber des »Rheinischen Jahrbuchs für Volkskunde« seine Bonner Professur – und die Kölner Dissertation von **Elisabeth Blum** über fränkische Quellen zum Zauberesen, die in Paderborn publiziert wurde³¹⁸. Die vielen in den 1930er Jahren erscheinenden Publikationen, von der Dissertation bis zum Zeitungsartikel, müssen vor dem Hintergrund dieses neuen »Kulturkampfes« gesehen werden, beispielsweise die 1939 publizierte deutsche Übersetzung von Friedrich Spees *Cautio Criminalis* durch **Joachim-Friedrich Ritter**³¹⁹. Zunächst rätselhafte Produkte wie das schwergewichtige Werk *Erdmutter und Hexe* des Freisinger Theologieprofessors **Anton Mayer** (1891–1982), Vater des Schriftstellers Carl Amery (geb. 1922), das die Existenz eines chthonischen Fruchtbarkeitskultes postuliert, scheint zwar James Frazer bzw. Margaret Murray nahezustehen, ordnet sich aber politisch in den Abwehrkampf des deutschen Katholizismus gegen das NS-Regime ein³²⁰. Ohne die zeitgenössischen politischen Auseinandersetzungen nur zu erwähnen, löste Mayers Postulat einheimischer »germanischer« Zauberei hysteri-

sche Gegenreaktionen aus, in denen der »germanische Protestantismus« gegen die »jüdisch-römische Kirche« in Schutz genommen wurde³²¹. Auf der anderen Seite stellten sich »protestantisch-liberale« Positionen immer mehr in den Dienst der NS-Ideologie, wie an den Arbeiten des evangelischen Pfarrers **Wilhelm Hartmann** (1902–1966) aus Hildesheim oder des Lemgoer Heimatforschers Karl Meier sichtbar wird. Autoren dieser Art publizierten durchaus kontinuierlich von den zwanziger bis in die fünfziger Jahre³²². Solche freiwilligen Dienste schienen den Machthabern jedoch in einer grundsätzlichen weltanschaulichen Auseinandersetzung offenbar nicht auszureichen. Wie die katholische Kirche begannen die Nationalsozialisten ihre Hexenforschung zu institutionalisieren. Ihr völkischer Antiklerikalismus gab den Anlaß zur Bildung des »**H[exen]-Sonderkommandos**«, über dessen Zweck seit seiner Wiederentdeckung durch Gerhard Schormann in den letzten Jahren soviel gerätselt worden ist³²³. Das aus elf Mitarbeitern bestehende »H-Sonderkommando« wurde 1935 auf Veranlassung Heinrich Himmlers gegründet und unterstand zunächst dem »Sicherheitsdienst« (»SD«). Mit diesem zusammen ging es 1939 im »Reichssicherheitshauptamt« (»RSHA«) auf. Seine Aufgabe war zunächst vor allem, jedes Opfer eines Hexenprozesses zu erfassen und Namen sowie äußere Umstände in einer Kartei zu dokumentieren. Die Sammeltätigkeit des »H-Sonderkommandos« erfolgte im Umkreis des »SS-Ahnenerbes«³²⁴, einer Institution, die von den Theoremen der sogenannten »Wiener Schule der Germanistik« im Anschluß an den Germanenforscher **Rudolf Much** (1882–1936) beeinflusst war, einer Schule, die »den Grimmschen Gedanken einer Kontinuität zwischen dem Germanischen Altertum und den volkstümlichen Kulturäußerungen der Gegenwart auf die Spitze trieb«³²⁵. Wichtigstes Produkt dieser Richtung war die 1934 publizierte Wiener Habilitationsschrift *Kultische Geheimbünde der Germanen* des Much-Schülers **Otto Höfler** (1901–1987), antisemitischer Professorensohn aus einem »deutschnationalen, dem Wagner-Kult huldigenden Wiener Elternhaus«³²⁶, der mit Hilfe von Himmlers Hochschulreferenten Walter Wüst, Präsident des SS-»Ahnenerbes«, wichtige Positionen an den Hochschulen in Kiel, München und Wien besetzen konnte. Sein Engagement beeinflusste die Nachbarwissenschaften, wenn er etwa als »Zugpferd« von Walter Franks (1905–1945) »Reichsinstitut für die Geschichte des neuen Deutschlands«³²⁷ 1937 auf dem Erfurter Historikertag mit einem Vortrag über »Das Germanische Kontinuitätsproblem« auftrat, der anschließend in der *Historischen Zeitschrift* veröffentlicht wurde³²⁸. Im Anschluß an die Much-Schülerin Lily Weiser, die als verehelichte **Lily Weiser-Aal** (1898–1987) unter anderem für den heute noch weithin geschätzten Artikel »Hexe« in

Bächtold-Stäublis *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* verantwortlich zeichnete³²⁹, kam Höfler zu dem Ergebnis, daß unter den als Vorfahren der Deutschen betrachteten Germanen geheime Männerbünde existierten, deren Zweck es war, Schaden von der Gemeinschaft abzuhalten. In diesen ekstatischen »Männerbünden«, die dem rituellen Wodanskult nachgingen, manifestierte sich die »staatenbildende Kraft« der »nordischen Rasse«³³⁰. Feinde des Volkes, böse kulturzerstörende Frauen, wurden angeblich durch diese Männerbünde – für deren Existenz Höfler jeglichen Beweis schuldig blieb – aufgespürt und getötet. Später habe die Kirche diese Funktion übernommen, um gleichzeitig das germanische Erbe auszulöschen. Es liegt auf der Hand, wie sehr die Thesen Höflers geeignet waren, die Tätigkeit der männerbündischen SS zu legitimieren³³¹. Das SS-«Ahnenerbe« sollte die Aufgabe einer nationalsozialistischen Elitebildung übernehmen, die nach dem gewonnenen Krieg die eigentliche Gleichschaltung der Geisteswissenschaften bewirken sollte³³².

Barbara Schier hat gezeigt, wie komplex die Interpretation des historischen Themas Hexenprozesse während der NS-Diktatur zu sehen ist³³³. Denn Höflers Interpretation des germanischen Erbes und damit zusammenhängend der Hexenverfolgungen stießen auf schroffe Ablehnung bei einer anderen Richtung der völkischen Germanenkunde, repräsentiert durch den Jenaer Nordisten **Bernhard Kummer** (1897–1962), ebenfalls Mitarbeiter von Bächtold-Stäublis *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*³³⁴. Seiner Ansicht nach handelte es sich bei den verfolgten Hexen keineswegs um böse Volksschädlinge, wie Höfler und die Ritualisten behaupteten, sondern vielmehr um hehre, blonde, blauäugige Germaninnen, Hüterinnen der Volkskultur, kräftig, wissend und klug, »weise Frauen« eben, deren Vernichtung von der katholischen Kirche betrieben worden sei – ebenfalls um die germanische Kultur auszulöschen. Wie hinter Höfler das SS-«Ahnenerbe«, stand hinter Kummer Alfred Rosenbergs »Amt für Weltanschauungsfragen«³³⁵. **Mathilde Ludendorff** (1877–1966), Ehefrau des Weltkriegsgenerals und frühen Hitleranhängers Erich Ludendorff (1865–1937) und mit ihm zusammen Führerin einer neuheidnischen nationalsozialistischen Glaubensbewegung³³⁶, mischte sich mit ihrer in Auflagen von über 100 000 Exemplaren verbreiteten Publikation *Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen* ein in den Streit um die Hexen, die den Rosenbergianern »weise Frauen« im Sinne Jacob Grimms waren. Christen hätten demnach den »Hexenwahn gelehrt, Hexenverfolgung zur religiösen Pflicht erhoben, und zu diesen Verbrechen an den Frauen« aufgereizt, den »grauenvollen Folterungen und Verbrennungen der 9 Millionen »Hexen« [...], die die Christen auf dem Gewissen haben«. Wie die »Sowjetgreuel« für den Marxismus sei

die Hexenverfolgung »Gradmesser für den Wert der Lehren, auf die sie sich gründen«³³⁷. Das radikalste Beispiel des völkischen Feminismus bietet **Friederike Müller-Reimerdes'** *Der christliche Hexenwahn. Gedanken zum religiösen Freiheitskampf der deutschen Frau*. Dieser »Kampfruf für jede nordisch-bewußte Frau« ist gewidmet »meinen deutschen Schwestern«, die sich im Sinne der Monatszeitschrift *Die deutsche Kämpferin* zu einer »Schwesternschaft« zusammenschließen und endlich ihren »Freiheitskampf« aufnehmen müssen (Vorwort). »Jüdische Denkart«, »liberalistische Entwurzelung« und die »art- und rassefremde Seelen- und Geistesgesetze« der »christlichen Priester- und Dogmenkirche« haben »der deutschen Frauenwürde die tiefsten und blutigsten Wunden« geschlagen. Auch habe die »rassewidrige Weltanschauung« des Christentums zur »Entartung deutschen Mannestums« geführt, das sein »artgemäßes Heldentum, das einst nur gleichwertige Frauen ertragen konnte, mit orientalischem Mannestum vertauscht hat«. Tausend Jahre lang hätten deutsche Frauen daher »unter einer nur vom Manne geformten, unwürdigen Stellung im Volksleben [ge]litten«. »Blonde Frauen und Mütter, die Trägerinnen nordischen Rasseerbguts« seien von der Kirche systematisch ausgerottet worden³³⁸. Folgerichtig überbot Müller-Reimerdes alle früheren Opferrekorde: Bei dem »vier bis fünf Jahrhunderte dauernden organisierten und offiziellen Menschenmord, dem nach den jüngsten Berechnungen nicht Tausende oder Hunderttausende, sondern neun bis zehn Millionen Frauen [!] zum Opfer fielen«, rissen sich christliche Männer »um die Ehre, die eifrigsten Hexenvertilger zu sein«. Daß auch einige Männer hingerichtet wurden, geschah nur, »um der organisierten Frauenausrottung den Mantel »fachlich-sachlicher« Begründung zu leihen und sie dadurch den christlichen Völkern gleichsam »mundgerecht« zu machen«³³⁹. Gegenüber der christlichen Kirche, »dieses konsequenteste Männerkollektiv«, soll das feierliche Gelübde stehen: »Ich werde ein Rächer meiner gemarterten Schwestern werden!«³⁴⁰ Dieses düstere Kapitel der Frauenbewegung auf »rassischer« Grundlage bedürfte der Aufarbeitung, zumal manche Ideen immer noch kursieren und Kontinuitäten zur gegenwärtigen esoterischen Bewegung bestehen³⁴¹. Solche Gedankengänge waren bizarr, blieben aber nicht ohne Einfluß auf den akademischen Bereich. So ist etwa **Edith Kießlings** Frankfurter Doktorarbeit über die *Zauberrei in den germanischen Volksrechten* dem Standpunkt Rosenbergs verpflichtet. Doktorarbeiten aus der Zeit der NS-Diktatur sollten generell auch unter diesen Gesichtspunkten gelesen werden³⁴². Der Gymnasiallehrer **Ernst Merkel** (geb. 1907) aus Schlettstadt (Sélestat) im Elsaß fertigte während der Jahre seiner Mitarbeit im »H-Sonderkommando« im Reichssicherheitshauptamt die armselige

Gießener Dissertation über den *Teufel in hessischen Hexenprozessen* an, deren Annahme wohl kaum der wissenschaftlichen Leistung zuzuschreiben sein wird. Sein abstruser Plan einer Arbeit über »Die germanischen Grundlagen des Hexenwahns«, der die »rassenseelischen« (!) Komponenten berücksichtigen sollte, blieb unausgeführt³⁴³. Der Leiter des »H-Sonderkommandos«, der »Obersturmbannführer der SS« Dr. Rudolf Levin (geb. 1909), und seine zehn Mitarbeiter, darunter ein Studienassessor Hans Reissmann vom Historischen Seminar in Leipzig, unternahmen jedoch offenbar ganz normale Archivrecherchen für ihre Materialsammlung, die inzwischen – etwa durch den amerikanischen Soziologen **Hans Sebald** – bereits für Sekundärauswertungen benutzt worden ist³⁴⁴. Die Problematik einer solchen Vorgehensweise wurde 1988 auf einer Tagung mehrfach dargelegt³⁴⁵.

»Die jüngste Vergangenheit hat ohnehin geoffenbart...«: Positivistische Untersuchungen und tastende Neuansätze

Die großen Innovationen im Bereich der Geisteswissenschaften, die materialistische Philosophie des Karl Marx (1818–1883), die über die »Frankfurter Schule« oder die Theoriebildungen Antonio Gramscis (1891–1937) Einfluß auf die Kulturwissenschaften gewonnen hatte, die Soziologien Émile Durkheims (1858–1917) oder Max Webers (1864–1920), die Psychoanalyse Sigmund Freuds (1856–1939), die ikonologische Methode Aby Warburgs (1866–1929), die Ethnologie Bronislaw Malinowskis oder Edgar Evan Evans-Pritchards, der Strukturalismus Claude Levi-Strauss', Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Pierre Bourdieus Bildungssoziologie: alle diese Theoriebildungen in den Nachbarwissenschaften mußten im Bereich der Geschichtswissenschaften zu einer Reaktion führen. Im Nachhinein ist es geradezu spannend, nachzuvollziehen, auf welchem Weg sich der notwendige Rezeptions- und Modernisierungsprozeß vollzog – und auf welchen Wegen nicht.

Die ältere liberale Hexenforschung war durch die Verwendung einiger ihrer Thesen durch die völkische Propaganda desavouiert. Nicht viel besser sah es mit dem sozialromantischen Paradigma nach seinem Mißbrauch durch Rosenberg aus. Gebrochen war schließlich der althergebrachte Glaube an die Notwendigkeit des humanitären Fortschritts, der dem rationalistischen Paradigma zugrundegelegt hatte. War sich noch Sigmund Riezler sicher gewesen, daß Greuelthaten, wie sie im Namen der christlichen Kirchen begangen worden waren, nie wieder vorkommen würden, so hatte der nationalsozialistische Völkermord, der mit der tatkräftigen Beihilfe aus der Bevölkerung Deutschlands und anderer europäischer Län-

der Assoziationen an die Hexenverfolgungen wachrief, einen Tiefstand an Humanität offenbart, den man in dieser Dimension sogar während des gesamten Zeitraums der Hexenverfolgungen nur selten hätte beobachten können, auch wenn Alciani im Zusammenhang mit dem italienischen Hexenverfolgungen 1515 von »novo holocausta« gesprochen hatte. Nicht das Mittelalter und auch nicht die Zeitalter der Reformation und der konfessionellen Glaubenskämpfe hatten die größten Massaker der Geschichte gesehen, sondern das 20. Jahrhundert³⁴⁶. So lag es wohl nahe, Hexen- und Judenverfolgungen in Beziehung zu setzen, was in größerem Umfang bereits 1943 durch **Joshua Trachtenberg** geschah³⁴⁷.

Gerade wegen dieser Parallellität erhielt jedoch das rationalistische Paradigma noch eine Gnadenfrist. Denn die Greuel der NS-Vernichtungsmaschinerie in Europa, der Dissidentenverfolgung in Osteuropa sowie die Kommunistenhatz in den USA während der »Ära McCarthy« konnten der liberalen Interpretation des Hexenthemas subsumiert werden, wie es die amerikanische Anthropologin **Monica Hunter Wilson** bereits 1950 in einer Rede vor der Chicago Anthropological Society tat, als Joseph McCarthy (1909–1957) als Vorsitzender des Senatsausschusses die Untersuchung »unamerikanischer Umtriebe« gerade aufgenommen hatte³⁴⁸. **Rossel Hope Robbins'** streng rationalistische *Encyclopedia of Witchcraft and Demonology* war direkter Ausdruck seiner Verachtung des Systems McCarthy, dessen Berufsverbot er zum Opfer gefallen war³⁴⁹. In einem ähnlichen Kontext könnte man die Bemühungen des ostdeutschen Rechtshistorikers **Rolf Lieberwirth** um die Neuausgabe der Schriften des »fortschrittlichen« Christian Thomasius interpretieren. Am Beispiel seines Kampfes gegen die Folter und Hexenprozesse konnte man selbst in der DDR auf die Bedeutung rechtsstaatlicher Prinzipien und eines ordentlichen Gerichtswesens hinweisen³⁵⁰.

Natürlich ist es etwas problematisch, derart zu pauschalisieren. Unter dem Eindruck des NS-Regimes entstanden auch die teilweise erst nach Kriegsende publizierten Werke des Volkskundlers und Regimegegners **Will-Erich Peuckert** (1895–1969), Begründer der »Arbeitervolkskunde«, Mitarbeiter des HDA und seit 1946 Professor in Göttingen, der es sich in seiner 1929 begonnenen Trilogie zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie³⁵¹ selbst während der NS-Zeit nicht hatte nehmen lassen, auf die Verdienste des jüdisch-deutschen Kulturhistorikers **Aby Warburg** (1866–1929) und seine Verdienste um die Erforschung der Renaissance-Magie hinzuweisen³⁵². Peuckert hat vor Cohn die irrationalen millenaristischen Züge herausgearbeitet, die der Hexenverfolgung wie der mittelalterlichen und »modernen« Judenverfolgung zugrundelagen³⁵³. Peuckert war es auch, von dem Ginzburg den Zusammenhang des europäischen Hexenwe-

sens mit dem eurasischen Schamanismus rezipierte³⁵⁴. Schließlich muß der Gerechtigkeit halber erwähnt werden, daß eine ganze Reihe von wertvollen Studien aus der unmittelbaren Nachkriegszeit eigene Wege beschritten und die Materialbasis erheblich erweiterten³⁵⁵. Als Beispiel genannt sei nur der Züricher Theologe **Oskar Pfister** (1873–1956), der bereits 1913 das erste Lehrbuch für Psychoanalyse verfaßt hatte (Vorwort: Sigmund Freud), und in seinem Alterswerk 1944 ein Thema anschlug, das gleichzeitig aus ganz anderer Perspektive die Ethnologen beschäftigen sollte: Die Angst. Verständlicherweise waren nicht alle seiner Kollegen über seine Deutung des Christentums – (»Die altprotestantische Orthodoxie als kollektive Zwangsneurose«) – und seine Verantwortung für die Hexenverfolgungen erfreut³⁵⁶.

Die Komplexität des Fortlebens des rationalistischen Paradigmas verdeutlicht exemplarisch das Beispiel von **Siegfried Kurt Baschwitz** (1886–1968). Aus einer assimilierten jüdischen Familie stammend, hatte Baschwitz nach seiner Promotion bei dem Volkswirt und Sozialpolitiker Lujo Brentano (1844–1931) in München³⁵⁷ als Redakteur und Leitartikler mehrerer Hamburger und Berliner Zeitungen gearbeitet. Während der Zeit der Weimarer Republik beschäftigte sich der nationalliberale Journalist unter anderem mit der antideutschen Kriegspropaganda während des Ersten Weltkriegs und publizierte 1923 ein Werk, das in seiner dritten Auflage 1932 den Titel trug: *Der Massenwahn. Ursache und Heilung des Deutschenhasse*. 1933 jedoch mußte Baschwitz aus Deutschland fliehen. Während seiner Zeit als Privatdozent für Zeitungswissenschaft an der Universität Amsterdam richtete sich sein Interesse auf den durch die NS-Propaganda geschürten antisemitischen »Massenwahn«, wobei er sich für historische Parallelen (»Hexenwahn«, Französische Revolution) zu interessieren begann³⁵⁸. Die Zeit der deutschen Okkupation der Niederlande mußte Baschwitz unter harten Bedingungen im Untergrund verbringen. Nach 1945 wurde Baschwitz Begründer der niederländischen Zeitungswissenschaft (heutiges Kurt Baschwitz-Institut) mit Erweiterung der *venia legendi* auf »Massenpsychologie«. Bereits während seiner Lehrtätigkeit publizierte Baschwitz mehrere Bücher zu den Hexenprozessen, nach seiner Emeritierung verfaßte er schließlich sein Hauptwerk *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung*, das ins Niederländische, Französische und Spanische übersetzt wurde. Baschwitz betonte in seiner respektablen Zusammenfassung der älteren Forschung, er wolle keine »Vergleiche mit den Massenwahnerscheinungen unserer eigenen Gegenwart« ziehen. Jeder Leser könne jedoch selbst an diesem Beispiel sehen, »wie ein Massenwahn ganz allgemein den Menschen aufgezwungen werden kann«³⁵⁹. Schließlich gab es ein Fortleben des dominierenden ratio-

nalistischen Paradigmas einfach aus der Trägheit laufender Projekte heraus. Das war bei dem bereits erwähnten HDA Bächtold-Stäubli ebenso wie bei einem anderen enzyklopädischen Unternehmen der Fall: **Lynn Thorndikes** (1882–1965) 1923 begonnener achtbändiger *History of Magic and Experimental Science*³⁶⁰. Überhaupt scheint sich die geistesgeschichtliche Forschung bis zu einem gewissen Grade dem übrigen Trend der Forschung zu entziehen, so daß an dieser Stelle, stellvertretend für ähnliche Forschungen, auch auf die Arbeiten von **Frances Amelia Yates** (1899–1981), **Daniel P. Walker** und **Paola Zambelli** zur Geschichte der Renaissance-Magie hingewiesen werden kann, wie sie in der Nachfolge Aby Warburgs am Warburg-Institute betrieben wurden, das seit 1939 fest in London angesiedelt war³⁶¹.

Unverkennbar dauerte in der unmittelbaren Nachkriegszeit auch jene durch Byloff zu Beginn des Jahrhunderts begonnene Serie juristischer und philosophischer Dissertationen zur Hexenthematik nicht nur an, sondern erlebte in allen deutschsprachigen Ländern einen Höhepunkt³⁶². Die Hintergründe der Themenvergabe sind dabei nicht eindeutig auszumachen, doch lassen sich einige Zentren ausmachen, beispielsweise Bonn, das katholische Bollwerk gegen die NS-Interpretation des Hexenthemas, mit dem juristischen Ordinarius **Hans von Hentig** (1887–1974), Sohn eines Staatsministers von Sachsen-Coburg, der 1925 wegen »nationalbolschewistischer Umtriebe« und einer Anklage auf Hochverrat mit Hilfe Karl Radeks in die UdSSR hatte fliehen müssen. Nach seiner Habilitation in Gießen seit 1931 Professor in Kiel, 1934 in Bonn, mußte er in die USA emigrieren. Als »fortschrittlicher« Kriminologe lehrte Hentig dort an verschiedenen Universitäten (Berkeley, Yale, u. a.) und war einige Jahre Berater des US-Justizministeriums. Er gilt als einer der Väter der modernen amerikanischen Kriminologie, speziell als Gründer der »Viktimologie«. Hentig, der sich in sozialdemokratischen Exilgruppen auch politisch engagierte, lehnte eine von General Eisenhower angebotene Präsidentschaft der Universität Heidelberg ab und kehrte 1951–1955 wieder an die Bonner Universität zurück³⁶³. Initiator mehrerer Dissertationen war auch **Hellmuth von Weber** (1893–1970), der nach Professuren in Prag (1927) und Jena (1928–1937) nach Bonn wechselte und dort 1937–1961 das Ordinariat versah. 1944 bekundete er in einem »Kriegsvortrag« über den sächsischen Kriminalisten Benedikt Carpzov sein Interesse an der Thematik³⁶⁴. Die zeitliche Verteilung der Dissertationen läßt auch hier auf einen Zusammenhang mit der Aufarbeitung des Traumas der NS-Diktatur und ihrer Vernichtungsmaschinerie denken. **Friedrich Merzbacher**, der 1949 mit *Hexenprozesse in Franken* promovierte, vergab später selbst Themen aus diesem Bereich und übernahm viele Jahre die Rezension einschlägiger Arbeiten in der *Zeitschrift der Savigny-Stif-*

tung für Rechtsgeschichte. Von ihm stammt das Urteil: »Die jüngste Vergangenheit hat ohnehin gesehen und geoffenbart, in welchem krassen Ausmaße sich die Anschauungen von Humanität schließlich verschieben können. Gegen die Schrecknisse des 20. Jahrhunderts verblasen selbst die schlimmsten Ausgeburten des Hexenwahns.«³⁶⁵ Die Serie eher konventioneller Dissertationen reicht mit abnehmendem zeitgeschichtlichem Bezug, wohl auch aufgrund des direkten Zusammenhangs mit der älteren Lehre, bis in die 1970er Jahre³⁶⁶. Trotz seiner zahlreichen Rezensionen auch internationaler Literatur verraten Merzbachers eigene Publikationen noch Ende der 1960er Jahre eine überraschende Unempfindlichkeit gegenüber neuen Ergebnissen und Methoden³⁶⁷. Den Grenzen des alten rationalistischen Paradigmas am nächsten kam – abgesehen von Peuckert, dessen Ausführungen kaum rezipiert wurden – vor dem großen Paradigmenwechsel vielleicht die französische Historiographie, die ja bereits früh im Gefolge von Durkheims Religionssoziologie Interesse an einer Geschichte der Mentalitäten bekundet hatte³⁶⁸. Erkennbar entstanden in Frankreich jetzt originelle Arbeiten, wie etwa die Untersuchungen des Archivars von Nancy **Étienne Delcambre** in den 1940er Jahren über die lothringischen Hexenverfolgungen, die sich mit der Psychologie der Richter und der Opfer vor dem Hintergrund ihres gemeinsamen Zeithorizonts beschäftigten³⁶⁹. **Lucien Febvre** (1878–1956), für den 1933 am Collège de France der Lehrstuhl Michelets für »Allgemeine Geschichte und Methodenlehre« neu eingerichtet worden war³⁷⁰, publizierte 1948 einen programmatischen Aufsatz: *Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?*, der ein altes Stichwort des Aufklärers Pierre Bayle mit einer zeitgenössischen Methodenfrage verknüpfte. Darin referierte er freilich keine eigenen Forschungen, sondern nahm eine Publikation des Archivars von Besançon **Francis Bavoux** (gest. 1963)³⁷¹ zum Anlaß, vor dem Hintergrund der alten Forschungen seines Lehrers und Straßburger Kollegen Charles Pfister prinzipiell Stellung zu beziehen zur Frage der Bedeutung kollektiver Mentalitäten, dargelegt am Beispiel der »geistigen Revolutionen«, die zwischem dem Hexenglauben Jean Bodins und der Attitüde heutiger Intellektueller liege³⁷². Was reizte Febvre zu diesem Essay? Sicher die Auseinandersetzung mit Altmeistern wie Michelet oder Burckhardt, aber auch mit der zeitgenössischen französischen Soziologie: **Marcel Mauss** (1872–1950), Neffe und Mitarbeiter Durkheims, seit 1903 Professor für Religionsgeschichte »nichtzivilisierter Völker« in Paris, hatte bereits 1904 eine *Theorie der Magie* publiziert. Mauss, der die Erforschung der Magie mit den Brüdern Grimm beginnen ließ, aber auch Tylor, Frazer und Hansen rezipierte, begriff Magie als »soziales Phänomen« und propagierte unter Hinweis auf die ihm zugänglichen ethnographischen Studien die syste-

mathe Erforschung »kollektiver Mentalitäten« in »primitiven Gesellschaften«³⁷³. Zu denken ist auch an Febvres Straßburger, dann Pariser Kollegen **Maurice Halbwachs** (1877–1945)³⁷⁴ und **Lucien Lévy-Bruhl** (1857–1939), dessen Thematik der »primitiven Mentalität« in Febvres Arbeiten der 1930er Jahre ebenfalls anklingt³⁷⁵. Allerdings zitiert Febvre auffallenderweise keinen einzigen der französischen Soziologen in seinem Aufsatz. Der Zugang zu neuen Methoden muß jedoch nicht immer trocken sein, auch nicht immer nur »nationaler« Schulbildung verpflichtet. Hier ist es, was in der Wissenschaftsgeschichte selten vorkommt, notwendig, von der Liebe zu sprechen. Die österreichisch-jüdische Historikerin **Lucie Varga**, geborene Rosa Stern (1904–1941), Promovendin des Wiener Sozialhistorikers **Alphons Dopsch** (1868–1953)³⁷⁶, suchte in der Pariser Emigration den Kontakt zu Historikern im Umkreis der Zeitschrift *Annales* und traf bei dem mittlerweile nicht mehr ganz jungen Professor Febvre mit ihren Plänen einer Geschichte der Ketzerbewegung der Katharer auf Gegenliebe. Varga ließ sich auf die ungewöhnliche Arbeitsbeziehung ein: Dies ist die Geschichte von Lucien und Lucie. Aber Varga, die von Febvre in einem Brief an Marc Bloch Anfang 1934 als seine »entraîneuse« bezeichnet wird, verfolgte von Paris aus eigene wissenschaftliche Vorhaben, zu denen sie auch Kontakte ihres Ehemanns benutzen konnte, von dem sie getrennt lebte. Der marxistische Historiker **Franz Borckenau** (1900–1957), der 1924 bei dem Leipziger Kulturhistoriker und Lamprecht-Nachfolger **Walter Goetz** (1867–1958) promoviert hatte³⁷⁷, vermittelte seiner Frau vor der Annahme einer Soziologie-Professur in Panama aus seinem Londoner Exil die Bekanntschaft des berühmten Ethnologen Bronislaw Malinowski. Mit Malinowski, der Mußestunden am liebsten in seinem Haus im Südtiroler Oberbozen verbrachte, diskutierte Lucie Varga ihr Vorhaben einer Betrachtung der zeitgenössischen Bevölkerung von Alpentälern mit dem »Blick von außen«³⁷⁸. Ergebnis ihrer mehr ethnologisch als volkskundlich angelegten Feldforschung waren zwei mentalitätsgeschichtliche Aufsätze, darunter einem über die soziale Logik der Hexerei im Iadinischen Enneberg-Tal (Val Badia), der 1939 in *Annales* gedruckt wurde³⁷⁹. Ethnologisch-volkskundliche Fragestellungen waren in der französischen Historiographie damals Neuland und so ist es wahrscheinlich, daß Febvre Anregungen von Lucie Varga empfing und verarbeitete – auch noch nach jener Lebenskrise, in die er geriet, nachdem er sich auf Druck seiner Ehefrau Suzanne von Varga trennen mußte. In Febvres privatem Dossier *Sorcellerie, occultisme, magie* finden sich, wie Peter Schöttler herausgefunden hat, längere handschriftliche Ausführungen Vargas, die manche Gedanken von Febvres programmatischem Aufsatz vorwegnehmen³⁸⁰. Allerdings sollte man weder Vargas Einfluß auf Febvre,

noch Febvres Einfluß in der Hexenforschung überschätzen³⁸¹, zumal selbst die »zweite Generation« der Annales-Schule lange auf diesem Gebiet unfruchtbar blieb. Dem steht auch nicht entgegen, daß sich der Febvre-Schüler **Robert Mandrou**, der schon 1961 quasi aus dem Nachlaß Febvres eine »psychologische Geschichte« Frankreichs vorlegen konnte³⁸², die einige Thesen von **Jean Delumeau** (geb. 1923) über die *Angst im Abendland* vorwegnahm³⁸³, in seiner Thèse nach beinahe eineinhalb Jahrzehnten der Forschung intensiv mit dem Hexen-Thema und einem Umschwung der Mentalitäten in der französischen Richterschaft beschäftigte³⁸⁴. Mandrou's Buch, bei seinem Erscheinen 1968 als Meisterwerk gefeiert, wurde bereits Anfang der 1970er Jahre einer so scharfen methodischen und inhaltlichen Kritik unterzogen, daß man kaum anders als von Demontage sprechen kann: es sei ein Buch über Magistrate, nicht über Hexen, gebe sowohl den Zeitpunkt als auch die Ursachen des Meinungsumschwungs falsch an, sei nicht nur methodisch veraltet, sondern man könne sogar daran zweifeln, ob Mandrou überhaupt die Schrift seiner Quellen habe lesen können³⁸⁵.

Mit **Emmanuel LeRoy Ladurie** (geb. 1929), der sich in seinem Buch über die Bauern des Languedoc über die Verwandtschaft zwischen Hexensabbatglauben und Revolte Gedanken machte und dabei fast die poetischen Qualitäten Michelets erreichte³⁸⁶, **Pierre Chaunu** (geb. 1923) und **Michel de Certeau**³⁸⁷ könnte man zwar weitere führende Vertreter der Annales-Historiographie in die Ahnengalerie der Hexenforschung stellen, doch blieb auch ihr Ansatz eher konventionellen Paradigmen verhaftet oder war von zu wenig eigener Forschung begleitet³⁸⁸. Wie das einst gefeierte Buch LeRoy Laduries über das Ketzerdorf Montailou mittlerweile als methodisch indiskutabel gilt³⁸⁹, hieß es bald auch über Chaunus Annales-Aufsatz, der bessere religiöse Instruktion für das Verschwinden des Hexenglaubens verantwortlich machte, wenige Jahre später respektlos von seiten der anglo-amerikanischen Historiographie, so ähnlich hätte man das schon im 17. Jahrhundert lesen können³⁹⁰.

Auch wenn man sich mittlerweile daran gewöhnt hat, die Epiphanie des »Annales-Paradigmas« als das säkulare Ereignis in der Revolution der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts zu betrachten und ohne jede Ironie sogar von »French Historical Revolution« gesprochen worden ist³⁹¹: Für den Paradigmenwechsel in der Hexenforschung waren andere Einflüsse entscheidend, wie selbst von dem langjährigen Herausgeber der *Annales* LeRoy Ladurie zugestanden worden ist³⁹². Sogar ein Bewunderer des Annales-Paradigmas wie der dänische Ethnohistoriker Gustav Henningsen, der für die neue Methodenvielfalt in der Inquisitionsforschung – von der »histoire serielle« bis zur »microstoria« – Anregungen aus dem Umfeld der

Annales geltend gemacht hat³⁹³, speziell einen Artikel von Pierre Chaunu aus dem Jahr 1956³⁹⁴, propagierte keine ähnlichen Zuschreibungen in der Hexenforschung. Die Reverenz der skandinavischen Hexenforscher an **Fernand Braudels** (1902–1985) Mittelmeerbuch kann nicht dessen Bemerkungen zur Hexenthematik, seinen Ausführungen über die »Freiheit der Berge« und die dort überlebenden magischen Praktiken, »die fernen Zeitaltern entsprungen« seien, gegolten haben³⁹⁵. Denn soweit war Joseph Hansen auch schon gewesen, der geglaubt hatte, sich mit wenigen Hinweisen auf die Geographie des Hexenwahns der irrationalen Aspekte der Thematik entledigen zu können³⁹⁶, übrigens mit Rekurs auf Friedrich Ratzels (1844–1927) *Anthropogeographie*, während Braudel sich bei derselben Gelegenheit unter anderem auf Ratzels Schüler Leo Frobenius (1873–1938) berief³⁹⁷. Selbst im jüngsten Forschungsüberblick französischer Provenienz wird die obligatorische Reverenz an Febvre und Mandrou mit dem Hinweis verbunden, daß sie nicht am Anfang einer neuen, sondern am Ende einer alten Epoche der Forschung gestanden hätten³⁹⁸.

»There could arise a whole new world...«: Der Paradigmenwechsel der Hexenforschung

In der Hexenforschung ereignete sich in den 1960er Jahren ein Paradigmenwechsel, also einer jener grundlegenden Wechsel der Vorannahmen der Forschung im Sinne des Epistemologen Thomas S. Kuhn (geb. 1929), die schließlich zu einem weitgehenden Wechsel der angewandten Forschungsmethode und damit zu veränderten Ergebnissen führen³⁹⁹. Die Grundannahmen des rationalistischen und des romantischen Paradigmas wurden in Frage gestellt, als mit der Aufwertung soziologischer, ethnologischer, im weiteren Sinne also sozialgeschichtlicher oder sozialwissenschaftlicher Faktoren andere, komplexere Interpretationsgrundlagen in das Blickfeld gerieten, nach der Metapher Kuhns eine neue »Denkbrille« aufgesetzt wurde⁴⁰⁰. Natürlich steht dieser Paradigmenwechsel der Hexenforschung nicht isoliert, sondern ist Bestandteil eines generellen Aufstiegs der Sozialwissenschaften und ihres »Eindringens« in die Nachbarwissenschaften in diesem Zeitraum⁴⁰¹. Die Hexenforschung bietet die Möglichkeit, exemplarisch den Vorgang des Paradigmenwechsels, sozusagen in statu nascendi, zu beobachten.

Der spanische bzw. baskische Historiker **Julio Caro Baroja** (geb. 1914), der als frühester Vertreter des Paradigmenwechsels in der historischen Hexenforschung gilt⁴⁰², gab 1961 im Vorwort zu *Las Brujas y su mundo* autobiographische Einblicke: Bereits Anfang der 1930er Jahre habe er im Haus seines Onkels, des berühmten Schriftstellers Pío Baroja y Nessi (1872–1956), ältere

Werke zum Hexenwesen verschlungen und sich seitdem immer wieder mit diesem Thema beschäftigt⁴⁰³, doch jedesmal rasch die Lust an der Materie verloren. »Bei einem Besuch in London vor einigen Jahren kaufte ich verschiedene neuere Bücher über das Hexenwesen. Ich las sie und das alte Thema fesselte mich wieder.«⁴⁰⁴ Diese stimulierenden Autoren lassen sich unschwer identifizieren: Es handelte sich um den schon erwähnten Ethnologen Malinowski und seinen englischen Kollegen und Schüler Evans-Pritchard. Ihre Ausführungen über die Rolle von Zauberei und Hexerei in sogenannten primitiven Gesellschaften haben den Sinneswandel jenes Autors bewirkt, dessen frühe ethnohistorische Untersuchungen über die »mente popular« mehr als einmal Überraschung ausgelöst haben⁴⁰⁵.

Der polnisch-britische Ethnologe **Bronislaw Malinowski** (1884–1942), der in Leipzig bei Wilhelm Wundt (1832–1920) Psychologie und in London bei Edward Alexander Westermarck (1862–1939) Ethnologie studiert hatte, gilt als Revolutionär seiner Disziplin, geriert als Begründer der stationären »Feldforschung«, der bis heute gültigen Untersuchungsmethode der Ethnologie. 1922 legte Malinowski dar, was er darunter verstand: »Das Erlernen einer fremden Kultur«. Vor Ort und in jahrelanger Kleinarbeit sollten überschaubare Gesellschaften quasi aus der Innenperspektive verstanden werden, allerdings mit dem neuesten theoretischen Rüstzeug im Kopf. Vergleich zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erscheinungen in unterschiedlichen Kulturen war das Wesen dieser Untersuchungsmethode⁴⁰⁶. Sie prägte das auch für Nachbarwissenschaften einflußreiche Paradigma der »teilnehmenden Beobachtung«⁴⁰⁷. Die Vorteile dieser Methode treten dort hervor, wo der rigide Rationalist Malinowski quasi gegen seinen Willen fündig wurde. Dies war vor allem bei der Magie der Fall. Ratlosigkeit und Ärger befiehl den Feldforscher angesichts von Informanten, die ihn in Melanesien mit Geschichten von mythologischen Wesen und Hexentänzen traktierten: »Heftige Abneigung, ihm zuzuhören; innerlich lehnte ich einfach alle die wunderbaren Dinge ab, die er mir zu sagen hatte. Dies zu überwinden ist die größte ethnographische Schwierigkeit«, heißt es beispielsweise in seinem äußerst instruktiven privaten Tagebuch zum 24. Dezember 1917, einer erstrangigen Quelle auch für eine Introspektion in die Mentalität europäischer Wissenschaftler, die sich mit »fremden Dingen« konfrontiert sehen⁴⁰⁸.

Theoretisch vertrat Malinowski einen »Funktionalismus«, der soziokulturelle Erscheinungen wie etwa die Zauberei in »primitiven Gesellschaften« unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion innerhalb des Rahmens eines soziokulturellen Systems betrachtete⁴⁰⁹. Sein Funktionalismus interessierte sich als eine dezidiert anti-historistische Theorie weniger für die Herkunft – sei es im Sinne des Evolutio-

nismus oder des Diffusionismus – eines Phänomens, als vielmehr für die synchronische Analyse seines aktuellen Zweckes⁴¹⁰. Vielleicht bedingt durch die Objektwahl – »geschichtslose« Gesellschaften der Südsee – konnte sich Malinowski auf die Funktion konzentrieren. »Die Funktion der Magie ist, den Optimismus des Menschen zu ritualisieren, seinen Glauben an den Sieg der Hoffnung über die Angst zu stärken«⁴¹¹. Magie war in diesen Gesellschaften an sich nichts Schlechtes, dennoch konnte sie Furcht auslösen und manchmal traten solche Ängste massiert auf. Damit wurde der Ethnologe gewissermaßen unfreiwillig zum Historiker. Malinowski schrieb bereits 1925 über den Zusammenhang zwischen »Konflikt« und »sozialem Wandel«, einem der derzeitigen Grundmuster der Erklärung großer Hexenverfolgungen⁴¹².

Den nachhaltigsten Einfluß auf die historische Hexenforschung übte Malinowskis wichtigster »Schüler«, der englische Sozialanthropologe **Edgar Evan Evans-Pritchard** (1902–1973) aus⁴¹³. Er führte seit Ende der 1920er Jahre Feldforschungen in Ostafrika durch, die 1937 in sein Hauptwerk *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* mündeten⁴¹⁴. Die Brillanz des Stils und der Aufbau seiner Geschichten, die – wie Clifford Geertz süffisant bemerkt – wesentliche Konstruktionsprinzipien den Kriegsberichten des britischen Kolonialoffiziers verdanken⁴¹⁵ – haben natürlich auch bei der Rezeption durch Historiker eine Rolle gespielt, doch gründet sich die Faszination wesentlich auf einen anderen Umstand: Mit Karl Marx »als einem weniger offen anerkannten Vorfahr im dämmerigen Hintergrund«⁴¹⁶ und in Auseinandersetzung mit Durkheim und Lévy-Bruhl zeigte Evans-Pritchard in detaillierter und differenzierter Form die soziale Funktion der »Hexen«-Vorstellung innerhalb einer Gesellschaft. Bei den Azande galt Zauberei nicht als das Verdammenswerte schlechthin, sondern erwies sich im Sinne des anthropologischen Funktionalismus als Chiffre und Katalysator nachbarschaftlicher Beziehungen⁴¹⁷.

Die Auseinandersetzung zwischen europäischer Geschichte und Ethnologie bot sich insbesondere im Rahmen der institutionellen Möglichkeiten des *British Empire* an⁴¹⁸. **Keith Thomas** (geb. 1933)⁴¹⁹, von manchen als der wahre Protagonist des Paradigmenwechsels betrachtet, gibt in einer autobiographischen Fußnote an, er sei durch einen Vortrag Evans-Pritchards über »Anthropology and History« 1961 zur theoretischen Auseinandersetzung mit der Nachbardisziplin veranlaßt worden⁴²⁰. Der Oxforder Sozialhistoriker erörterte in seiner »Antwort« darauf 1963 in *Past and Present* programmatisch Erkenntnisinteresse und Methoden beider Disziplinen, nicht zuletzt am Beispiel des Hexenthemas – allerdings erschien ihm zum Hexenthema kein Werk eines Historikers zitierenswert. Es war programmatisch gemeint, wenn Thomas schrieb: »The basic difference between anthropology and history

may therefore be fairly reduced to this, that in most cases the anthropologist did once live in, or at least visit, the society which he is describing, whereas the historian usually has to work exclusively from documents or archeological remains.« Diesen Unterschied machte Thomas dafür verantwortlich, daß Historiker dazu neigten, Gesellschaften in Einzelaspekte zu zerlegen, die getrennt untersucht wurden («segmented approach»). Basierend auf Marx, Durkheim und Mauss, auch Eliade, Marc Bloch und Lucien Febvre, vor allem aber Malinowski und Evans-Pritchard, forderte Thomas einen Paradigmenwechsel der Historiographie. Am Beispiel des Hexenthemas und mit Evans-Pritchards Azande-Studie als Vorbild betrachtete Thomas als »first and most essential lesson that historians should study topics in relation to society as a whole«, um schließlich zu der Vision zu gelangen: »There could arise a whole new world of investigation which might illuminate so much of what is most baffling and most crucial to human existence.«⁴²¹

Exemplifiziert wurde dieser Wechsel der Methode, der Übergang von traditioneller Geistesgeschichte oder technokratischer Sozialgeschichte zur Historischen Anthropologie, an einer großangelegten Studie über *Religion and the Decline of Magic*. In dieser quellengesättigten und theoriebewußten ethnologisch-historischen Betrachtung lieferte Thomas 1971, zehn Jahre nach Caro Baroja, noch einmal den unumstößlichen Nachweis für die intensive Bedeutung magischer Riten und Vorstellungen für den Alltag und die Funktionsweise der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Von Erik Midelfort stammt das Bonmot, eigentlich sollte diese Studie »Magic and the Decline of Religion« heißen, denn Teile dieser intensiven Zauberkultur haben auch den Säkularisierungsprozeß der Epoche der Aufklärung überdauert. Methodisch neu an Thomas' Untersuchung war in jedem Fall, daß der Historiker wie ein Feldforscher versuchte, die europäische Gesellschaft der frühen Neuzeit quasi »von außen« zu betrachten, um ihre Funktionsweise jenseits ideologischer Vorgaben neu entdecken zu können⁴²².

Wenngleich das Gros der Rezensenten entzückt war, trat neben den unvermeidlichen Warnern vor den Gefahren der Neuerung bereits 1972 mit **Edward Palmer Thompson** (1924–1993) ein gewichtiger Kritiker auf den Plan, der bei Thomas sowohl das Fehlen quantifizierender Methoden als auch »the absence of micro-study« bemängelte, vor allem aber die Unterlassung, »to present an integrated view of popular religious beliefs«. Bei der Rolle, die Thomas heute beim Paradigmenwechsel zugemessen wird, gleicht es geradezu einer Ironie der Geschichtsschreibung, wenn sich Thompson an der »rational patina of his prose« stößt⁴²³. Zumindest in den ersten beiden Punkten war **Alan Macfarlane** in seiner vergleichenden Regionalstudie über das Hexenwesen in Essex, die in seltener

Schlüssigkeit den Paradigmenwechsel zu exemplifizieren versucht, konsequenter gewesen⁴²⁴. Er folgte gewissermaßen der methodischen Vorgabe seines Lehrers Keith Thomas: »Anthropologists frequently take one small society and study it as a whole.«⁴²⁵ Wenn auch kritisiert worden ist, daß sein ethnologisches »comparative framework« etwas unvermittelt neben den eigenen Ergebnissen steht, so bereitete Macfarlane doch den Boden für eine neue Sichtweise des Hexereiproblems in den europäischen Gesellschaften der frühen Neuzeit: Er konnte auch in statistischer Hinsicht zeigen, daß jenseits des gelehrten Hexenwahns der Theologen und Juristen die Zauberei- und Hexereivorstellung im Alltag der ländlichen Bevölkerung von Essex eine enorme Rolle spielte: Auf der Dorfebene waren Hexenglaube und Hexereibesuldigung »normal part of village life, widespread and regular«⁴²⁶. Wie in »primitiven Gesellschaften« resultierten Hexereianklagen aus den Spannungen des alltäglichen Dorflebens, ereigneten sich auch ohne die Ankunft fremder Hexenjäger, ohne Zutun der Obrigkeit, ohne Kirche und ohne Staat⁴²⁷. Der von England (Oxford) in die USA (Princeton) ausgewanderte Sozialhistoriker **Lawrence Stone** (geb. 1919)⁴²⁸ hat die für viele Historiker überraschenden Erkenntnisse in einer Sammelrezension der *New York Review of Books* 1971 so zusammengefaßt: »Die Verfolgungen waren nur die Spitze des Eisbergs, aber unter der Oberfläche tobte ein ständiger Krieg zwischen weißer und schwarzer Magie.« Hexereibesuldigungen waren keineswegs – wie die ältere Hexenforschung gedacht hatte – das Ergebnis kirchlicher oder staatlicher Disziplinierungsmaßnahmen, sondern sie erwachsen aus sozialen Konfliktkonstellationen im Dorf: Meistens resultierten sie – wie in afrikanischen Gesellschaften – aus Auseinandersetzungen in der Nachbarschaft, zwischen den später als Kläger und Angeklagten im Hexenprozeß auftauchenden Personen. Stone diagnostizierte als einer der ersten den Paradigmenwechsel der Hexenforschung und wies vor einem breiten Publikum auf ihre Ahnen in Soziologie und Ethnologie hin⁴²⁹. Macfarlane hatte sogar geglaubt, eine spezifische sozialpsychologische Konstellation hervorheben zu können: Reichere beschuldigten ärmere Nachbarn, denen sie ein Almosen verweigert hatten und vor denen sie sich deswegen fürchten zu müssen glaubten, der Hexerei. An dieses projizierte Schuldgefühl knüpfte Macfarlane eine verlockende, aber auch gewagte makrohistorische These: Es sei der Mentalitätswandel im Übergang vom »Feudalismus« zum Kapitalismus gewesen, der für den – von Macfarlane selbst statistisch nachgewiesenen – Anstieg von Hexereibesuldigungen im 16. Jahrhundert verantwortlich gewesen sei⁴³⁰. Seine »Kapitalismus-These« kam Macfarlane jedoch bald selbst unwahrscheinlich vor, als er bei seinem zweiten Buch den Besitzindividualismus im 13. Jahrhundert wiederentdeckte⁴³¹.

Hexereibesuldigungen als Indikator für den inneren Zustand einer Gesellschaft, das war ein Gedanke, den schon Malinowski geäußert hatte⁴³². Mit der Rezeption von Evans-Pritchards Studien griff diese Vorstellung Raum und bald gingen Ethnologen soweit, die Zunahme von Hexereibesuldigungen als Symptom für eine »kranke« Gesellschaft zu bezeichnen⁴³³. Und die Sozialhistoriker folgten ihnen: Keith Thomas erklärte im Anschluß an Evans-Pritchard, der Hexenglaube sei »für den Sozialhistoriker deshalb von Interesse, weil er Hinweise gibt auf die schwachen Stellen in der Gesellschaftsstruktur der damaligen Zeit.«⁴³⁴ Von einem peripheren Gegenstand, der berühmten »Warze im Gesicht« der Geschichte, wie Sigmund Riezler die Attitüde des Historismus charakterisiert hatte, war die Hexenthematik wieder, wie schon zu Zeiten Voltaires, zu einem zentralen Untersuchungsgegenstand mit Indikatorfunktion für den Zustand der gesamten Gesellschaft der frühen Neuzeit geworden. Bereits 1971 ist dieser Anspruch erstmals in einer gemeinheitshistorischen Epochendarstellung durch den englischen Sozialhistoriker **Henry Kamen** übernommen worden⁴³⁵.

»Uncrowded and understudied«: Rückblicke auf den Paradigmenwechsel

Paradigmenwechsel bringen es mit sich, daß sich die Neuerer deutlich von der älteren Richtung absetzen. In diesem Sinne fiel ein in der weiteren Öffentlichkeit bis heute geschätzter Artikel **Hugh Redwald Trevor-Ropers** (geb. 1914)⁴³⁶ diesem Paradigmenwechsel zum Opfer. Mit seinem gutgemeinten Plädoyer für einen sozialgeschichtlichen Ansatz, doch wesentlich befangen in der Manier des rationalistischen Soldan-Paradigmas, gab Trevor-Roper 1968 einen Überblick über den »Witch-Craze« in Europa, als müsse man nur Ergebnisse zusammenfassen – während die neuen Hexenforscher der Ansicht waren, die Forschung stünde gerade erst am Anfang. Die Abwehrreaktion fiel denn auch durchaus beeindruckend und mit noch stärkeren Worten als im Falle Mandroux aus: Sie reichte von: »The essay has nothing to say which is helpful« (Macfarlane) bis zu »both old-fashioned in its approach and wrong or at best overassertive in all its main conclusions«. Lawrence Stone brachte die Kritik auf den Begriff: Dieser Essay war nichts anderes als ein »egregious error«⁴³⁷. Das rationalistische Soldan-Paradigma der älteren Hexenforschung war mit dem Paradigmenwechsel der 1960er Jahre an sein Ende gekommen. Dies bedeutete auch, daß erneut ein Prozeß der Amnesie einzusetzen begann. Mit der Übernahme des funktionalistischen Modells erschienen große Teile der älteren Hexenforschung mit ihrer der zeitgenössischen dämonologischen Literatur entnomme-

nen Kasuistik als überflüssig. Überdies hatte die Hauptsprache der älteren Hexenforschung mit dem Zweiten Weltkrieg aufgehört, *lingua franca* zu sein: Während Berchtold und Burr, Pfister und Malinowski selbstverständlich deutsch verstanden hatten, traf dies für die englischen Sozialanthropologen der Nachkriegsgeneration nicht mehr zu. Zitiert wird fast ausschließlich englischsprachige Literatur, was zur Folge hat, daß laufend »Entdeckungen« gemacht werden, die man seit hundert Jahren bei Roskoff, Snell oder Hansen nachlesen kann – wenn man kann. Der Artikel »Witchcraft« in der *Encyclopaedia Britannica* von 1974 verdeutlicht in besonderem Maße die Folgen des Versuchs, allen überflüssigen Ballast abzuwerfen. Für den destaströsen Murray-Artikel in früheren Ausgaben der *Encyclopaedia* brachte man eine lahme Entschuldigung auf, doch an seiner Stelle prangt ein Beitrag von nicht geringerer radikaler Einseitigkeit: Evans-Pritchard (daneben Malinowski, Clyde Kluckhohn mit seiner Studie über *Navaho Witchcraft* und einige andere Ethnologen), Keith Thomas und Alan Macfarlane lautet die neue Ahnenreihe. Thomasius und Grimm, Soldan und Hansen waren keiner Erwähnung mehr wert⁴³⁸. Wie **William Monter**, einer der führenden amerikanischen Forscher, rückblickend bemerkt hat, erschien ihm das Forschungsfeld »European witchcraft« Ende der 1960er Jahre, also zur Zeit des Paradigmenwechsels, »uncrowded and understudied«⁴³⁹. Diese Feststellung diagnostiziert eine interessante Sinnestäuschung, denn an alten und neuen Publikationen zum Hexenthema fehlte es damals keineswegs: sie überschwemmten geradezu den Buchmarkt oder wie es ein wohl wenig begeisterter Rezensent ausdrückte: »Hexenbücher sprießen wie Pilze.«⁴⁴⁰ Die steigende Nachfrage kam nicht zuletzt in den Nachdrucken der wichtigsten Werke der älteren Hexenforschung zum Ausdruck: Bereits 1957 wurden Leas *Materials Towards a History of Witchcraft* nachgedruckt, dem 1963 der erste Reprint von Hansen folgte. Bis zum Ende der 1960er Jahre lagen fast alle Klassiker der älteren Hexenforschung und sogar die alten Dämonologen (*Malleus maleficarum*, Weyer, Bodin, Rémy, etc.) in Reprints vor. Um Mythenbildungen über den Paradigmenwechsel vorzubeugen, muß angemerkt werden, daß die Verbindungen zur älteren Hexenforschung keineswegs abgebrochen waren. Gelegentlich wird dies sogar in personeller Hinsicht deutlich, wenn etwa der 1895 geborene Will-Erich Peuckert 1967 nicht nur die Neuedition des *Soldan-Heppe-Bauer*, sondern auch die Übersetzung von Caro Barojas *Die Hexen und ihre Welt* besorgte. In seiner Einführung und seinem »Ergänzenden Kapitel über das deutsche Hexenwesen«, wo er auf die Verbindungslinien zu Jacob Grimm, Adolf Bastian und Malinowski hinweist, hob Peuckert neben Unterschieden – nämlich Soziologie versus Religionsgeschichte – auch Gemeinsamkeiten hervor

sowie seine Trauer, »weil einer mir die Früchte einer dreißigjährigen Tätigkeit vor meinen Augen und vor meiner schreibfaulen Hand wegpflückte«⁴⁴¹. Genauso klar sind die Kontinuitäten im Falle des rumänischen, in Chicago lehrenden Religionshistorikers **Mircea Eliade** (1907–1986)⁴⁴², der sich 1975 in einem Essay zur *Euro-pean Witchcraft* darüber freute, daß nach Peuckert auch noch andere Historiker den Schamanismus entdeckt hatten und sich nicht scheute, von Jacob Grimm eine kräftige Verbindungslinie über Höfler zu Ginzburg zu ziehen⁴⁴³.

Carlo Ginzburg, dessen Vater als Kommunist jüdischer Herkunft von der Gestapo ermordet worden war, war sich bei der Abfassung der *Benandanti* 1965 wohl weder bei Weiser-Aal noch bei Höfler oder dem Wiener Volkskundler Richard Wolfram, oder bei den Germanenkundlern Jan de Vries und Georges Dumézil (1898–1986) bewußt, welche Nachbarschaft er bei der Suche nach dem europäischen »Ahnenerbe« gefunden hatte⁴⁴⁴. Mittlerweile hat er jedoch verdeutlicht, daß nicht die richtige Gesinnung über den Wert wissenschaftlicher Nachweise entscheiden könne, und, wie um seine Kritiker zu provozieren, hat Ginzburg weitere »Belege« für seine Mythen-Thesen aus dem Höfler-Umfeld zutagegefördert⁴⁴⁵.

Daß sich der Paradigmenwechsel über mehrere Quellen speiste, kann man auch am Beispiel **Gustav Henningsens** (geb. 1934) sehen, der als Volkskundler in Dänemark bereits 1960 per Feldforschung über zeitgenössischen Zauberglauben – wie vor ihm Agnes Varga oder nach ihm **Jeanne Favret-Saada**⁴⁴⁶ – forschte, dieses Interesse 1965 auf das spanische Galizien übertrug, wo er auf die historischen Hexenprozesse der Spanischen Inquisition – und Julio Caro Baroja – stieß, die fortan seine Aufmerksamkeit fesselten⁴⁴⁷. Henningsen reklamierte gar den Inquisitor Don Alonso Salazar Frías als Vorläufer der Feldforschung. Diese außergewöhnliche Persönlichkeit hatte während einer Visitationsreise im Baskenland 1611 Daten aus Hunderten von Hexereifällen gesammelt und ausgewertet. Sein Memorandum zog eine so vernichtende Bilanz des bisherigen Inquisitionsverfahrens, daß nicht nur die Hexenverfolgung im Baskenland beendet wurde, sondern die Supremá der Inquisition fortan danach trachtete, alle Hexereiverfahren an sich zu ziehen, um diese zu beenden. Henningsens aufgrund des außergewöhnlichen Quellenmaterials erstellte exemplarische Studie erschien zwar erst 1980, war jedoch bereits 1967 begonnen und 1973 in Kopenhagen als Dissertation angenommen worden⁴⁴⁸. Im Nachhinein als Vorläufer des Paradigmenwechsels betrachtet worden ist auch der amerikanische Soziologe **Kai Erikson**, der bereits 1966 die Hexenverfolgung in Salem/Massachusetts – in Diskussion mit dem in die USA emigrierten Freud-Schüler und führenden Jugendpsychologen Erik Erikson (1902–1994) sowie dem Kommunikationssoziologen Morris Janowitz (geb. 1919) – im Sinne

einer an Durkheim orientierten Modellstudie zur »Soziologie abweichenden Verhaltens« interpretiert hatte⁴⁴⁹. Wollte man einen Zeitpunkt angeben, von dem aus man die neuere internationale Hexenforschung datieren könnte, so kommt am ehesten das Jahr 1968 in Frage, als die erste Sammelrezension im Druck erschien, mit der **Erik Midelfort** einen internationalen Forschungszusammenhang stiftete⁴⁵⁰. 1969 erfuhr der neue Forschungszweig in den USA quasi offiziell Anerkennung durch eine lebhaft besuchte Sektion auf der Jahrestagung der »American Historical Association«⁴⁵¹. Seit 1969 werden fast jährlich weitere Literaturberichte publiziert, die das Forschungsfeld immer neu abstecken⁴⁵². Schließlich ist es ein Hinweis wert, wie sehr »Reader«, Sammelbände, die die »richtige« Literatur in Auswahl präsentierten, den Seminarbetrieb an den Universitäten beeinflusst und den Paradigmenwechsel dort durchgesetzt haben. Es ist signifikant, daß diese Reader im englischen Sprachraum zehn Jahre früher auftauchten als auf dem Kontinent und daß unter den frühesten Herausgebern mit **Max Marwick** und **Mary Douglas** (geb. 1921), einer Schülerin Evans-Pritchards, namhafte Ethnologen vertreten waren⁴⁵³.

»Innerlich lehnte ich einfach alle die wunderbaren Dinge ab...«: Vergleichende Regionalstudien

Ähnlich wie die Ethnologie in der Feldforschung ihr Paradigma entwickelt hat, wo in einem räumlich begrenzten Untersuchungsgebiet in »teilnehmender Beobachtung« unter holistischen Gesichtspunkten ein Gegenstandsobjekt exploriert wird⁴⁵⁴, ist auch die neuere Hexenforschung zur ganzheitlichen Untersuchung historisch abgegrenzter Untersuchungseinheiten übergegangen. Nach Versuchen in den 1960er Jahren, auf der Basis der älteren Forschung europaweite Überblicke zu vermitteln oder mit neuen Forschungen zu nationalen Perspektiven zu gelangen, zeigte sich, daß man die Untersuchungseinheiten zunächst einmal kleiner wählen mußte, wenn man neue Ergebnisse erzielen wollte. Die **vergleichende Regionalstudie**, vereinzelt schon im vorigen Jahrhundert erprobt (Rapp, Riezler, etc.), hat sich in den 1970er Jahren zum entscheidenden Instrument zur Gewinnung grundlegender Einsichten und zur Überprüfung konkreter Theorien entwickelt. Ziel solcher Untersuchungen ist es explizit oder implizit, (a) an einer überschaubaren Einheit das ganze Spektrum der vorhandenen Quellen auf unterschiedlichen Ebenen (Ebene des Dorfes, der Stadt, der Kirche, des Staates, etc.) zu erproben, und neben (b) einer Rekonstruktion der Ereignisse (Ort, Zeit, Dauer und Umfang der Zauber- und Hexenprozesse) (c) das Ineinandergreifen diverser Interessen und Motive in ihren unterschiedlichen Dimensionen (Theologie, Volksglaube, Psy-

chologie, Ökonomie, Soziologie, etc.) auszuloten; (d) die gründliche gesellschaftsgeschichtliche Untersuchung macht die untersuchte Region quasi zu einem Laboratorium zur Erprobung der Validität der jeweils aktuellen Interpretamente, die falsifiziert, modifiziert oder in ihrem Wert bestätigt werden können; (e) der Vergleich mit anderen Studien führt meist dazu, Besonderheiten der untersuchten Region zu ermitteln und prägnant herauszuarbeiten, und (f) auf einer Rückbindung zur theoretischen Ebene das bisherige Wissen über Ursachen und Hintergründe der Hexenverfolgungen zu modifizieren. Die vergleichenden Regionalstudien übernahmen in der Hexenforschung quasi die Rolle der Feldforschung in der Ethnologie.

Zu den Marksteinen der neueren Hexenforschung zählt neben der erwähnten Regionalstudie Alan Macfarlanes über Essex **Erik Midelforts** 1972 publizierte Studie über *Witch-Hunting in Southwestern Germany* (heutiges deutsches Bundesland Baden-Württemberg). In direkter Auseinandersetzung mit dem Funktionalismuspostulat Macfarlanes weist Midelfort die Dysfunktionalität der Hexenverfolgungen im regionalen Rahmen nach – eine gelungene Pointe! Die ideologiegespeisten Verfolgungen im deutschen Südwesten lösten keine Spannungen oder Ängste, sondern verstärkten sie, bestätigten keine Normen, sondern zersetzten sie. Anders als in England, wo sich Methoden der *social anthropology* am ehesten übertragen ließen, stellte in West- und Mitteleuropa die Gefahr großer Hexenverfolgungen ein »brennendes« Problem dar, an dem sich verbissene juristische und theologische Debatten entzündeten. Die konfessionelle Polarisierung führte seit ca. 1590 dazu, daß katholische Obrigkeiten ihre Verfolgungen intensivierten, während lutherische Theologen begannen, Hexenverbrennungen als »papistische« Angelegenheit zu denunzieren. Midelfort ging erstmals diesen Debatten im regionalen Zusammenhang nach und lieferte damit das Beispiel für eine Methode, die sich vor allem für die Kernländer der Verfolgung als angemessen erwies. Aufgrund der spektakulären Ausmaße der Hexenprozesse trat die polymorphe Zauberkultur etwas in den Hintergrund, obwohl sie auch hier die Grundlage der meisten Anklagen bildete.

Midelfort konnte wie Macfarlane den autochthonen Charakter der meisten Hexenverfolgungen nachweisen. Sie begannen und endeten aus spezifischen lokalen Konfliktkonstellationen heraus. Eine »Vertrauenskrise«, »crisis of confidence«, statt bei Mandrou »crise de la conscience«, ersetzte den traditionellen »deus ex machina«: Ludwig XIV. oder Christian Thomasius wurden nicht benötigt, um Verfolgungen zu beenden. Darüber hinaus gibt es jedoch regionale und überregionale Diskussionszusammenhänge, aus denen sich die konfessionelle Differenz im Verfolgungseifer seit dem Ende des 16. Jahrhunderts erklären

läßt. Midelfort, jüngst als »the dean of United States witchcraft historians« bezeichnet⁴⁵⁵, der aber auch die deutschsprachige Forschung nachhaltig beeinflusst hat, erinnerte gegenüber historisch-anthropologischen Einseitigkeiten daran, daß viele Fragestellungen der älteren Hexenforschung berechtigt gewesen waren und sich europäische Gesellschaften der frühen Neuzeit in so vielem von »primitive societies« unterschieden, daß man zwar anthropologische Fragestellungen, nicht aber Antworten übernehmen kann. Durch einen Wechsel von Beschreibung und Analyse auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen hat Midelfort ein facettenreiches Bild der Vorgänge in seiner Region erzeugt⁴⁵⁶.

Für die neuere Hexenforschung wurde es charakteristisch, daß die besseren Regionalstudien die Ergebnisse ihrer Vorläufer zum Ausgangspunkt der eigenen Fragestellungen machten: **William Monter** verdeutlichte 1976 anhand des schweizerisch-französischen Grenzgebiets (Genf, Franche-Comté, Bern, Neuchâtel, Montbeliard, Hochstift Basel) die Bedeutung verschiedener Konzepte von Hexerei innerhalb der Volkskultur und deren Wechselwirkung mit den Ideen der Elitenkultur. In Auseinandersetzung mit Thomas und Midelfort gelangte Monter zu dem Ergebnis, daß die Hexenprozesse in seiner Region einem »dritten Typ« folgten: Zwar gab es keine Massenverfolgungen wie in Deutschland, aber da in fast jedem Dorf Hexen hingerichtet wurden, dürfte die Zahl der Opfer hier letztlich nicht wesentlich niedriger gelegen haben. Auch Monter konnte mit einer Pointe auf Midelfort antworten: Zwar wiesen auch im französisch-schweizerischen Grenzgebiet die Katholiken eine große Verfolgungsbereitschaft auf, tatsächlich waren es jedoch in dieser Region die Protestanten (Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten), die wesentlich mehr Menschen als Hexen verbrannten – eine überzeugende Anwendung eines quantifizierenden Ansatzes! Monfers fixe Idee von einer »Milde« des Genfer Gottesstaats wird man angesichts der statistischen Evidenz allerdings kaum teilen können⁴⁵⁷.

Gerhard Schormann (geb. 1942), der bereits 1973 mit einer Studie zur *Hexenverfolgung in Schaumburg* debütierte hatte, publizierte 1977 seine Recherchen in nordwestdeutschen Archiven über die Verbreitung von Hexenprozessen, die ohne großen theoretischen Anspruch die Bedeutung des politischen Partikularismus in dieser Region hervorhebt. Durch diese Studie wurde jedermann deutlich, wie viel Arbeit eigentlich in Deutschland noch zu leisten sein würde⁴⁵⁸. Die belgische Historikerin **Marie-Sylvie Dupont-Bouchat** hat mit ihrer Dissertation (Universität Löwen) auf die relativ intensiven Hexenverfolgungen in der Grafschaft Luxemburg aufmerksam gemacht⁴⁵⁹, doch auch ihr wurde von niederländischer Seite eine zu geringe Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Methoden vorgeworfen⁴⁶⁰.

Mit dem methodischen Instrumentarium sowohl der englischen *social history* als auch der französischen Annales-Schule wurde vornehmlich seit den späten 1970er Jahren operiert. **Robert Muchembled** (geb. 1944), »today's leading French expert«⁴⁶¹, hat aufgrund seiner Regionalstudie über das Cambrésis die These aufgestellt und wiederholt bekräftigt, die Hexenverfolgungen hätten quasi einen Angriff der Eliten auf die traditionelle Volkskultur dargestellt (Akkulturations-These), wobei lokale Eliten mit der Zentralgewalt kooperierten. Diesen Prozeß sah er im Zusammenhang mit einer Auflösung der traditionellen Dorfgesellschaft⁴⁶².

Chronologische und strukturelle Gemeinsamkeiten auch über größere geographische Räume hinweg werden deutlich anhand der in den 1980er Jahren publizierten Untersuchungen von **Christina Lerner** (1934–1983), einer Schülerin von Norman Cohn, über Schottland, das auf den sonst verfolgungsarmen britischen Inseln unter einem calvinistischen König am Ende des 16. Jahrhunderts eine ganz erstaunliche Verfolgungsdynamik entwickelte, die nicht so recht zu Max Webers These von der größeren Rationalität der reformierten Kirchen passen möchte. Lerner versuchte, auch einen Zusammenhang mit dem Staatsbildungsprozeß unter der Regentschaft James VI. herzustellen⁴⁶³. Die umgekehrte Pointe wird in der Studie von **Wolfgang Behringer** (geb. 1956) über Südostdeutschland (Herzogtum Bayern und kleinere Nachbarterritorien) sichtbar: Hier zeichnet sich ein katholisches Territorium, dem wegen seines rigiden Frühabsolutismus bei gleichzeitiger intensiver Gegenreformation traditionell – etwa bei Robbins oder Trevor-Roper – große Verfolgungsintensität nachgesagt worden ist, durch ganz überraschende Moderation aus. Erkauft war dies durch jahrzehntelange innenpolitische Konflikte, die weniger entlang konfessioneller, als eher weltanschaulicher Fronten verliefen. Das von Midelfort entwickelte Modell der »crisis of confidence« bewährte sich auch hier, aufgrund der funktionierenden Zentralverwaltung mußten die Erfahrungen jedoch nicht immer von neuem gemacht werden, sondern es konnte wie bei Alfred Somans *Parlement de Paris* oder Henningsens *Witches Advocate* ein langfristiger Trend generiert werden, der zumindest Hexenverfolgungen wie in den nördlich angrenzenden geistlichen Hochstiften verhinderte. Die von Friedrich Spee schließlich nach außen getragene zunächst innerkatholische Defensivstrategie erweist sich so als das Ergebnis jahrzehntelanger verbissener Auseinandersetzungen. Im Vergleich mit Larners calvinistischem Schottland lassen dieselben Verfolgungskonjunkturen die Bedeutung sozialhistorischer Determinanten erkennen, die über Konfessionsgrenzen und geographische Räume hinweg wirksam waren⁴⁶⁴. Jenseits der intensiven Verfolgungsgebiete trat in den Regionalstudien die Auseinandersetzung mit dem intensi-

ven Zauberglauben in Europa in den Vordergrund. **Willem de Blécourt** hat in seiner bei Willem Frijhoff verfaßten Dissertation auf sozialanthropologischer Grundlage die Bedeutung des Zauberglaubens bis ins 20. Jahrhundert anhand einer Regionalstudie über die Nordostniederlande (Provinz Drenthe) erforscht. Seiner Beobachtung nach wurde in der Agrargesellschaft mit zunehmender Spezialisierung der Boden für bestimmte Anklagen wegen Zauberei entzogen⁴⁶⁵. **Hans de Waardt** (geb. 1952) hat am Beispiel der niederländischen Provinz Holland dagegen die These aufgestellt, daß bestimmte einflußreiche Personengruppen – Fernhändler, Schiffseigner, etc. – aufgrund ihrer Segregation vom Agrarbereich bei steigendem Reichtum, insbesondere seit Beginn des wirtschaftlichen Aufschwungs der Metropole Amsterdam nach 1585, jegliche Angst vor Zauberei und damit das Interesse an ihrer Verfolgung verloren⁴⁶⁶. Für eine sehr heterogene politische Zone, die verfolgungsintensive Teile des Hochstifts Trier und verfolgungsarme Gebiete Pfalz-Zweibrückens umfaßte (»Saarland«), hat **Eva Labouvie** (geb. 1957) Muchembleds Akkulturationstheorem um eine Kriminalisierungstheorie ergänzt. Ihre Untersuchungen zeigen für Deutschland bisher am überzeugendsten die Intensität des populären Zauberglaubens in der frühen Neuzeit⁴⁶⁷. Zusammengenommen mit der Dissertation von **Walter Rummel** (geb. 1958) ergibt sich ein überraschend neues Bild von den Mechanismen der Hexenverfolgung in verfolgungsintensiven Gebieten. Rummel hat in einer soziologischen Analyse der Hexenverfolgungen im Moselraum auf der Dorfebene gezeigt, daß Hexenverfolgungen nicht nur nicht Instrument der Obrigkeit sein mußten, sondern ganz im Gegenteil beliebig zum Austrag sozialer Konflikte benutzt werden konnten: Dabei zeigte sich, daß der Ruf nach Hexenverfolgungen – entgegen der Diagnose Muchembleds – zu einer scharfen Waffe in der Hand sich benachteiligt fühlender Schichten des Dorfes werden konnte, die sich damit putschartig gegen die alten Honoratiorenschichten durchsetzen konnten. Die »demokratische« Organisation von Hexenverfolgungen durch Gemeindeausschüsse wirft alte Ideen über einen obrigkeitlichen Vernichtungsfeldzug – wie ihn noch Trevor-Roper skizziert hatte – völlig über den Haufen und gibt zudem Anlaß zu einer Revision unserer Vorstellung von Herrschaft in der frühen Neuzeit: Rummels Analyse der Kurtrierer Verfolgungen zeigt, daß die Obrigkeiten in den kleineren Territorien in den Jahrzehnten um 1600 große Mühe hatten, soziale Bewegungen unter Kontrolle zu bringen, sie schafften es mitunter nur, indem sie sich an ihre Spitze stellten⁴⁶⁸.

Die Kurtrierer Verfolgungen galten bereits den Zeitgenossen als abschreckendes Exempel, und dies in mehrfacher Hinsicht, konnte man sie doch als gelungene Hexenjagd, als Greuel konfessionellen Fanatismus, oder als Beispiel

für den Zerfall der Staatsmacht deuten. Die Regionalstudie von **Manfred Tschalkner** (geb. 1957) über die Hexenverfolgungen im österreichischen Vorarlberg verdeutlicht eindringlich das Wechselspiel von populärem Verfolgungsverlangen und obrigkeitlichem Response: Wie alle österreichischen Regierungen war auch die Vorarlberger Regierung in der heiklen Hexenfrage vorsichtig, wie überhaupt der Stil der Strafjustiz hier moderater erscheint als in Norddeutschland. Wie in Bayern oder Württemberg achtete »der Staat« darauf, die Bevölkerung unter Kontrolle zu halten und Ansätze zu einem pogromartigen Vorgehen gegen vermeintliche Hexen wurden im Keim erstickt. Erst nachdem sich einige Talschaften Graubündens von der Oberherrschaft der Habsburger befreit hatten, konnten sie in den 1650er Jahren in Eigenverantwortung das durchführen, woran sie jahrzehntelang gehindert worden waren: im Prättigau begannen die selbstverwalteten Bauerngemeinden, befreit vom lastenden Druck des absolutistischen Staates das, was man mit einem lokalen Schweizer Begriff das »groos Häxatödi« nannte⁴⁶⁹. Wohl jeder Bearbeiter einer größeren Regionalstudie hat eine Erfahrung gemacht, die der Malinowskis im Feld ähnelt: Die Quellen enttäuschen die ursprüngliche Erwartung und formen sie neu: »Heftige Abneigung«, den Quellen zu folgen, kann sich einstellen, doch meistens lohnt es sich, auf die »wunderbaren Dinge« darin zu achten (vgl. Anm. 408).

»The ideal way to study them...«: Tiefenbohrungen

Die vergleichenden Regionalstudien sondierten sozusagen das Terrain und zeigten in quantitativer und qualitativer Hinsicht an, wo es sich lohnte, genauer nachzuforschen. Schwerpunktsetzungen gab es beispielsweise bei der Untersuchung von Kinderhexenprozessen oder Prozessen gegen Kleriker⁴⁷⁰. Von den regionalen Überblicken profitierten auch jene Arbeiten, die sich dem Paradigmenwechsel verschlossen (bzw. von ihren akademischen Lehrern nicht dorthin geführt wurden) und in positivistischer Manier Lokalforschung betrieben, darunter Monographien mit einem gewissen Stellenwert, etwa von **Herbert Pohl** über die Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz, einem der europäischen Zentren der Hexenverfolgung, von **Bernd Thieser** über die Oberpfalz, ein deutsches Gebiet ohne Hexenverfolgungen, oder von **David Gentilcore** über Kalabrien, einer Region mit fliegenden Heiligen⁴⁷¹. Bedauerlich ist, daß eine Reihe offenbar interessanter Forschungen vor allem aus Italien, der Schweiz und Frankreich unveröffentlicht geblieben oder nur in Magerversionen zugänglich sind, etwa die wichtigen Arbeiten von **Peter Kamber** über das Wallis, aber auch von **Rainer Decker**

über Westfalen, ebenfalls zwei Zentren der Verfolgung im europäischen Vergleich⁴⁷². Da es unmöglich ist, die ganze Breite der neueren Hexenforschung darzustellen, sollen hier nur einige Themenkomplexe herausgegriffen werden, die dramatische Entwicklungen erlebten: **Der geistesgeschichtliche Rahmen** der Hexenforschung, der seit den Forschungen Hansens im wesentlichen festgeschrieben schien, ist seit den 1960er Jahren auf ganz erstaunliche Weise in Bewegung geraten. Dies ist im wesentlichen das Verdienst von **Norman Cohn** (geb. 1915), der nachgewiesen hat, daß zwei für die ältere Forschung kanonische Quellen Fälschungen waren: ein angebliches Gutachten des Bartolo von Sassoferrato und eine angebliche Hexenverfolgung in Südfrankreich im frühen 14. Jahrhundert. Seine Meisterleistung philologischer Quellenkritik hatte zur Konsequenz, daß der Beginn der europäischen Hexenverfolgung plötzlich an den Anfang des 15. Jahrhunderts rückte⁴⁷³. Unabhängig von Cohn machte der amerikanische Historiker **Richard Kieckhefer** (geb. 1946) auf der Grundlage seiner Quantifizierung früher Hexenprozesse dieselbe Entdeckung, verbunden mit der an Thomas und Macfarlane anknüpfenden Beobachtung, daß in den frühen Hexenprozessen populäre und gelehrte Begrifflichkeit erheblich voneinander abwichen: Während für die Bevölkerung wie in »primitive societies« der Schadensaspekt, die sozialen Beziehungen und die persönliche Qualität der Zauberer im Vordergrund standen, interessierten sich Inquisitoren vornehmlich für den Abfall von Christentum, der im Teufelspakt kulminierte und den Zentralaspekt der neuen Ketzerei darzustellen schien⁴⁷⁴. **Andreas Blauert** (geb. 1956) hat in seiner Konstanzer Dissertation, ausgehend von Hansen, Cohn und Kieckhefer, die frühen Hexenprozesse in der Schweiz eingehender untersucht und damit weiter zur geographischen, chronologischen und inhaltlichen Präzisierung der Genese der elaborierten Hexenvorstellung beigetragen. Demnach läßt sich relativ genau die Amalgamierung von Waldenser- und Zaubereiprozessen zu Hexenprozessen lokalisieren und zu der überraschenden Feststellung verdichten, daß Johannes Niders eingangs erwähnter *Formicarius* nicht, wie von Hansen und sogar noch von Cohn geglaubt, längst Bekanntes zusammenfaßte, sondern um 1435 den sensationellen ersten Lagebericht von dem neu entstandenen Verbrechen lieferte. Zusammen mit einigen wenig später entstandenen Texten (*Erroros Gazariorum*, Johannes Fründts Luzerner Chronik, Claude Tholosans Traktat *Ut magorum*, Martin Le Francs *Champion des Dames*) machte der *Formicarius* das Konzil von Basel (1431–1449) als große Nachrichtenbörse mit dieser Neuigkeit vertraut⁴⁷⁵. Blauerts Doktorvater **Arno Borst** (geb. 1925), bekannt und anderem durch seine Forschungen über die dualistischen Häresien des Spätmittelalters, unternahm schließlich den Versuch, auf der Grundlage von Niders

Formicarius die Anfänge des Hexenwahns in den Alpen zu rekonstruieren. In Revision der »Gebirgsthese« von Joseph Hansen bis Fernand Braudel oder Trevor-Roper stellte Borst die These auf, nicht Abgeschlossenheit sondern Zentralität sei das Merkmal dieser Alpenwelt gewesen, die in der geographischen Mitte des entstehenden frühkapitalistischen Kontinents lag⁴⁷⁶.

Während Borst auf die rapide Veränderung der Lebensgrundlagen abgehoben hatte, speziell den Übergang von autarker Subsistenzwirtschaft zu marktorientierter Weidewirtschaft, wurde diese Perspektive jüngst von **Robert Muchembled** in Anschluß an Blauert und Larner im Hinblick auf den Staatsbildungsprozeß Savoyens unter Herzog Amadeus VIII. (1383–1451) präzisiert: »Il semble bien que le processus de création d'un »centre««. Unter diesem politischen Führer, der seine dynastischen Ambitionen durch seine Wahl zum Papst (Felix V., 1440–1449) auf dem Konzil von Basel überhöhen konnte, wandelten sich in Savoyen und angrenzenden Gebieten die Waldensers zu Hexenverfolgungen, und es waren Beamte in seinem Umkreis, die die Mär vom neu entstandenen Verbrechen verbreiteten. So konnte der für abgesetzt erklärte Papst Eugen IV. (1431–1447) von Florenz aus polemisieren, im Gebiet des Gegenspielers wimmelte es von Verbrechern, »qui vulgari nomine stregule vel stregones seu Waudenses nuncupantur«⁴⁷⁷.

Von seiten der deutschen volkskundlichen Forschung haben vor allem die Würzburger Volkskundler **Dieter Harmenting** (geb. 1937) und **Christoph Daxelmüller**, sowie **Dietz-Rüdiger Moser** in immer neuen Anläufen nachgewiesen und vertieft, in welchem hohem Maße die europäische Superstitionskritik seit Spätantike und Frühmittelalter topisch gebunden gewesen ist⁴⁷⁸. Zusätzlich zu diesem berechtigten Anliegen erging man sich in Attacken gegen eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Magieforschung, insbesondere gegen die Arbeiten von Eva Labouvie. Wenn auch hier einige verunglückte Formulierungen gefunden werden können⁴⁷⁹, so hat doch die Untersuchung des Zusammenhangs von Mythen und Riten seine Berechtigung, ihre Ablehnung nach dem Prinzip, »daß nicht sein kann, was nicht sein darf«, läßt sich nur als interessante Verdrängung der eigenen Fachtradition interpretieren, zumal der Name Höfler peinlichst vermieden wird⁴⁸⁰. Die Forschungen der Ethnologen **Victor Turner** (1920–1983) und **Mary Douglas** zur Bedeutung des Rituals scheinen den Philologen verborgen geblieben zu sein⁴⁸¹. Das Verhältnis von Lebenswirklichkeit und Exempelproduktion wird deutlich durch den Vergleich zwischen Dämonologie und Prozeßakten, den die Wiener Mediävistin **Heide Dienst** am Beispiel des *Malleus maleficarum* vorgeführt hat⁴⁸².

Die internationale Forschung blieb von derartigen Quereulen natürlich unbeeindruckt und hielt an ihrem Ziel fest,

die Wirklichkeit hinter den Texten zu suchen. So hat die australische Historikerin **Valerie Flint** die fortschreitende Kontamination des frühmittelalterlichen Christentums mit magischen Vorstellungen populärer Provenienz untersucht⁴⁸³. Ginzburgs Benandanti, die zunächst von den Murray-Anhängern, darunter dem Mediaevisten **Jeffrey Burton Russell**⁴⁸⁴, als willkommener erster Beleg für die Existenz eines Geheimkults angeführt worden waren, wurden über die Rezeption der Schamanismus-Forschung in den Religionswissenschaften dem rationalen Diskurs zugeführt. Der ungarische Mediaevist **Gábor Klaniczay** (geb. 1950) hat in einer vergleichenden Studie ein gutes Dutzend den Benandanti verwandter Vorstellungen auf dem Balkan und in Osteuropa der Volkskulturdiskussion erschlossen und, was bei der ungarischen und finnischen Tradition sicher am nächsten liegt, auf den eurasischen Raum als kulturelle Tiefendimension solcher Mythologeme verwiesen⁴⁸⁵. Bereits Keith Thomas hatte für die britischen Inseln Wahrsager aufgeführt, die behaupteten, ihr Wissen von den Feen zu beziehen oder mit den Toten zu wandeln⁴⁸⁶. **Luisa Muraro** hat die bereits von Cohn herangezogenen Mailänder Inquisitionsprozesse von 1390 gegen Frauen, die mit den Feen gehen, ediert und interpretiert⁴⁸⁷. **Gustav Henningsen** hat ähnliche Vorstellungen in den Akten der Spanischen Inquisition in Sizilien gefunden⁴⁸⁸. Auf solcher Grundlage (Religionsgeschichte, Ethnologie und Märchenforschung) nahm **Carlo Ginzburg** einen neuen Anlauf, die Geschichte des Hexensabbats zu schreiben, den er nun als Thema von anthropologischer Tiefe dechiffriert, als die volkskulturelle Auseinandersetzung mit dem Tod, die Reise der Lebenden in das Reich der Toten; Mythen, die seit dem 14. Jahrhundert von der Inquisition entdeckt und zum Hexensabbat umgestaltet worden seien⁴⁸⁹. Kritik an Ginzburgs manchmal arg assoziativer Arbeitsweise, die er selbst als »morphologische Methode« versteht, ist naturgemäß nicht ausgeblieben⁴⁹⁰. Da sich Wirklichkeit über Sprache konstituiert, hat es sich **Claude Lecouteux** zur Aufgabe gemacht, die Semantik des Übernatürlichen in der früh- und hochmittelalterlichen Literatur zu untersuchen, wobei in mehreren Bereichen seit dem 13. Jahrhundert Umgruppierungen des semantischen Feldes in Richtung auf die spätere kumulative Hexenvorstellung sichtbar werden⁴⁹¹. Aufmerksamkeit gefunden hat auch die Sprache in Hexenprozessen selbst⁴⁹², wobei von besonderem Interesse ist, daß hier von seiten der Unterschichten eine Selbstthematisierung vorliegt, also Menschen Zeugnis ablegen, die sonst kaum Spuren in den Dokumenten hinterlassen. Die hierzu bisher vorgelegten Arbeiten erscheinen aber noch ergänzungsbedürftig, sowohl in methodologischer als auch in theoretischer Hinsicht⁴⁹³.

Im Grenzbereich zwischen Geistes- und Mentalitätsgeschichte⁴⁹⁴ liegt auch die Sensibilitätsgeschichte, etwa

bei einem Versuch von **Bernd Roeck**, die Anfälligkeit frühneuzeitlicher Menschen für ungewöhnliche Sinneswahrnehmungen nicht nur mit einer Denkweise, die gewohnt ist, »Zeichen« zu deuten, zu erklären, sondern auch mit der »Langeweile«, dem Fehlen von Licht und Lärm in der frühneuzeitlichen Kleinstadt⁴⁹⁵. Unterschiede in den Denkweisen werden natürlich auch auf der Ebene der gelehrten Dämonologie deutlich, die auch von der neueren Hexenforschung nie vernachlässigt worden ist⁴⁹⁶. **Gerd Schwerhoff** hat gegenüber der älteren Forschung darauf hingewiesen, daß diese Dämonologien nicht nur von gelehrten Männern verfaßt worden sind, sondern auch keineswegs periphere Beiprodukte von minderer Rationalität waren⁴⁹⁷. Den bedeutendsten Beitrag wird hier vermutlich **Stuart Clark** verfassen, der, ausgehend von der Beobachtung von der Ähnlichkeit dämonologischer Grundannahmen bei Verfolgungsbefürwortern und Verfolgungsgegnern, Katholiken und Protestanten, seit Anfang der siebziger Jahre auf die soziale Bedeutung und die anthropologische Dimension dieser Textgattung, in der die physische Welt vom metaphysischen Bereich abgegrenzt wird, hingewiesen hat⁴⁹⁸.

In der Diskussion um den Zeitpunkt der Hexenverfolgungen hat immer auch die **Rechtsgeschichte** eine Rolle gespielt. Hier sind für die ältere Zeit vor allem die detaillierten Forschungen des Rechtshistorikers **Winfried Trusen** über die Entwicklung des Inquisitionsprozesses aus dem kirchlichen Disziplinarverfahren⁴⁹⁹ und des Sozialhistorikers **Edward Peters** über die Geschichte der Folter zu nennen, die beide die überlegene Rationalität des Inquisitionsprozesses gegenüber früheren Rechtsfindungsmethoden (Eideshelfer, Gottesurteil, Zweikampf, etc.) betonen⁵⁰⁰. Der Tübinger Historiker **Sönke Lorenz** hat mehrfach die Konsequenzen des in der *Constitutio Criminalis Carolina* vorgeschriebenen Instituts der Aktenversendung und die Bedeutung des Insistierens verschiedener Verfolgungsgegner auf dem *processus ordinarius* akzentuiert⁵⁰¹. Und erst jüngst hat es **Günter Jerouschek** (geb. 1950), Nachfolger auf dem Lehrstuhl des Christian Thomasius in Halle, in seiner Habilitationsschrift unternommen, anhand der Hexenprozesse der südwestdeutschen Reichsstadt Esslingen den Verrechtlichungsprozeß im Strafverfahren zu untersuchen, der mit durch die intensiven verfahrensrechtlichen Diskussionen im Umfeld der Hexenprozesse ausgelöst worden ist: Nicht Rückständigkeit, sondern Modernität zeichnete dieses Strafverfahren aus, auch wenn dies kaum mit unserem Selbstverständnis zusammenpaßt⁵⁰².

Die sozialhistorische Verortung hat sich stark durch die Anwendung serieller Methoden verändert. Wie in der Inquisitionsforschung⁵⁰³, die anhand der *Relaciones de causas* die Tätigkeit der Inquisitionsbehörden in Italien und Spanien auf ihre quantitative Entwicklung hin untersuchte und gefunden hat, daß sich die Bedeutung magi-

scher Delikte vor allem im späten 16. Jahrhundert sehr stark steigerte⁵⁰⁴, versuchte man sich auch auf dem Gebiet der Hexenforschung in retrospektiver Statistik. **Ruth Martin** hat für das kritische Jahrhundert 1550–1650 speziell für die magischen Delikte das großartige Quellenmaterial der venezianischen Inquisition genutzt und damit erstmals eine südeuropäische Großstadt genau untersucht⁵⁰⁵. Der in Paris lebende amerikanische Sozialhistoriker **Alfred Soman**, wie andere Hexenforscher auch Protagonist der historischen Kriminalitätsforschung⁵⁰⁶, hat mit seinen Studien über das Verhalten des *Parlement de Paris*, dem als Obergericht etwa ein Drittel Frankreichs gerichtlich unterstand, gezeigt, daß – entgegen der ohne quantitative Analyse gewonnenen Ansicht Mandrou – die Mitglieder des *Parlements* bereits seit den 1580er Jahren, als die Hexenverfolgungen in Europa ihrem Höhepunkt zustrebten, dem allgemeinen Trend entgegensteuerten, also eine Entkriminalisierung einleiteten, lange bevor einzelne Mitglieder dieser Absicht programmatisch Ausdruck verliehen⁵⁰⁷.

Umgekehrt verstehen wir heute besser, warum gerade im späten 15. Jahrhundert und im Zeitraum zwischen 1560 und 1660 die Neigung anstieg, Hexenverfolgungen durchzuführen. In sozialhistorischer Hinsicht geriet das gesellschaftliche Gefüge einer noch weitgehend statischen Agrargesellschaft⁵⁰⁸ unter Druck, weil bei einer zunehmenden Überbevölkerung in den Gebieten, die Schorman »Kernzonen der Verfolgung« genannt hat, eine zunehmende Existenzangst eintrat. Diese war nicht nur subjektiv berechtigt, sondern muß auch vor den Hungerkrisen verstanden werden, die im Zuge einer globalen klimatischen Abkühlung, der sogenannten »Kleinen Eiszeit«, in immer kürzeren Abständen eintraten⁵⁰⁹. Agrarkrisenzyklen traditioneller Art (Unwetter – Mißernte – Preissteigerung – Unterernährung – Epidemien – rapider Anstieg der Mortalität), auf deren Relevanz für das Hexenthema auch der Berner Klimahistoriker **Christian Pfister** hingewiesen hat⁵¹⁰, waren für die steigende Akzeptanz der Hexereivorstellung in der Bevölkerung von zentraler Bedeutung, denn Hexen konnten sowohl für das Unwetter als auch für Krankheiten von Mensch und Vieh verantwortlich gemacht werden. **Wolfgang Behringer** hat frühneuzeitliche Preisreihen als Indikatoren für derartige Krisenzeiten in den Blickpunkt gerückt und auf den Zusammenhang *jeder* größeren Hexenverfolgungen auf dem Kontinent mit einer der ökonomischen Krisen hingewiesen – was nicht zuletzt auch forschungspraktisch bedeuten könnte, daß man bei neuen Untersuchungsobjekten gezielt in Krisenjahren mit der Suche beginnen sollte⁵¹¹. **Andreas Blauert** hat in seiner Studie über die frühen Hexenverfolgungen in der Schweiz gezeigt, daß sich diese Regel bereits im 15. Jahrhundert gut anwenden läßt⁵¹². Die Erforschung der **anthropologischen Grundlagen** der

Hexenvorstellung – ein interdisziplinärer Zielbereich zwischen Ethnologie, Soziologie, Psychologie, Volkskunde und Alltagsgeschichte, der auch anhaltendes theoretisches Interesse erzeugte⁵¹³ – ist eine Spezialität der Hexenforschung geworden: »The ideal way to study them [witchcraft trials] would be through individual village histories«⁵¹⁴. Die Entstehung von »Mikrostudien« in der Hexenforschung vor der Begriffsfindung »Microstoria«⁵¹⁵ verdanken sich möglicherweise dem Kuriosum, daß es in den Neuenglandstaaten nur einen größeren Hexenprozeß gegeben hat und sich deshalb zahlreiche Analysen auf die Ereignisse in Salem Village/Massachusetts konzentrierten. Einer der ersten Versuche, mit solchen Postulaten ernstzumachen, war 1974 die *restudy* der *Salem Witch-Trials* durch **Paul Boyer** und **Stephen Nissenbaum**, die glaubten, in einem Gegensatz von bereits vor der Hexenverfolgung bestehenden Fraktionen, dem Gegensatz zwischen kapitalistischer Salem Town und agrarisch-rückständigem Salem Village, des Rätsels Lösung finden zu können⁵¹⁶. Auch **Robert Muchembled** hatte wiederholt auf die Komplexität der Verhältnisse auf Dorfebene hingewiesen. Am Beispiel der 1679 durchgeführten Hexenprozesse, denen vier Frauen aus Bouvignies, einem Dorf nördlich von Douai mit 825 Einwohnern, zum Opfer fielen, versucht er auf der Grundlage einer Maitrise von **Martine Desmons**, die Wurzeln der Verfolgung in Parteiungen innerhalb des nach soziologischen Kriterien analysierten Dorfes (Besitzstruktur, Verwandtschaft, Literalität, etc.) auszumachen. Besonders interessant ist die Analyse der Rolle des Diskurses unter den Frauen, von denen nicht nur viele als Teil ihrer Sozialisation selbst Magie praktizierten, sondern denen bei der Lenkung des Verdachts auf bestimmte Personen eine wichtige Rolle zufiel. Zwischen diesem Diskurs und dem Diskurs der Richter in Douai hätten die Dorfhonoratioren, quasi als Akkulturationsagenten, vermittelt⁵¹⁷. Auch **Robin Briggs** hat versucht, aufgrund der Quellen im verfolgungsintensiven Lothringen von einfachen funktionalistischen Modellen Abstand zu nehmen und die von Clifford Geertz propagierte Methode der »Dichten Beschreibung« anzuwenden⁵¹⁸. Eines seiner Ergebnisse liegt darin, statt einer großen Hexenjagd eine erstaunliche Moderation der Bauern und Obrigkeiten zu betonen, die selten tatsächlich zu Hexenhinrichtungen griffen und meist rasch wieder davon abkamen, obwohl der Hexenglaube »a fundamental and long-standing feature of peasant mentalités« gewesen sei⁵¹⁹. Im deutschsprachigen Raum setzten theorieorientierte Mikrostudien 1977 mit den Untersuchungen **Dagmar Unverhaus** über die Rolle von Frauen in der Zauberkultur Schleswig-Holsteins ein⁵²⁰. 1980 folgte die Dissertation (bei Arnold Niederer) *Hexen in Wasterkingen* des Züricher Volkskundlers **David Meili**, deren Kapitelüberschriften (»Gefühle«, »Gedanken«) anzeigen, daß hier mit Mentali-

tätsgeschichte ernst gemacht werden sollte. Das Modell lieferte LeRoy Laduries *Montaillou*, die theoretischen Bezugspunkte die französische Soziologie (Mauss, Lévi-Strauss, Foucault) und die angloamerikanische Hexenforschung (Macfarlane, Midelfort, Demos, Boyer/Nissenbaum, Monter)⁵²¹. Der Essener Sozialhistoriker **Rainer Walz**, der bereits früher die Bedeutung mißlungener ökonomischer Transaktionen für Hexereiklagen hervorgehoben hatte, hat jüngst aufgrund des hervorragenden Quellenmaterials der Grafschaft Lippe eine Mikrostudie als Habilitationsschrift eingereicht. Walz sieht die wesentliche Funktion des Hexenglaubens in einer »Kontingenzreduktion«, also der Erklärung jeglichen schwer verständlichen Unglücks oder des anthropologisch Bösen durch Zauberei von Mitmenschen. Mit Hilfe soziologischer Modelle versucht Walz, dörfliche Kommunikationsstrukturen und -strategien zu entschlüsseln, wobei sich herausstellt, welche zentrale Rolle Hexereibesuldigungen in frühneuzeitlichen Ehrenspielen einnahmen. Erschreckend erscheint die latent vorhandene Gewaltbereitschaft unter verfeindeten Nachbarn, das »erstaunliche Maß an Grausamkeit«. Seine methodisch sorgfältige Analyse führt zu dem überraschenden Ergebnis, daß Frauen mit stark »abweichendem Verhalten« keineswegs bevorzugt der Hexerei verdächtigt wurden, sondern daß man es überwiegend mit »symmetrischen Konflikten« zu tun hat, was auch in Bezug auf Macfarlanes These interessant ist. Nach Walz' Beobachtung zogen »nicht die Krisen die Verfolgung nach sich, sondern das schon bestehende Muster zog die Krisen an«, das heißt, man entdeckte seine Anwendbarkeit auf immer neue Themen, die diachronisch oder regional variieren konnten. Im interkulturellen Vergleich macht Walz auf die enorme Streitbeladenheit der europäischen gegenüber anderen Kulturen aufmerksam, in Kritik an Elias' Zivilisationstheorie jedoch auch darauf, daß dies nicht mit Wildheit verwechselt werden darf, sondern daß sich die Auseinandersetzungen nach präzisen Regeln vollzogen⁵²².

Es ist sicher folgerichtig, daß eine **frauenspezifische Hexenforschung** auf der Ebene der Mikrostudien einsetzte. Dadurch wurde endlich Abstand von der alten Hebammentheorie gewonnen, auf der zuletzt Phantasten aller Art herumgeritten waren⁵²³. Unvermeidlich kam das Thema natürlich auf sexuelle Gewalt gegen Frauen⁵²⁴, doch wurden auch anspruchsvollere Theorien entwickelt. Aufgrund einer gründlichen Neuanalyse der Hexenprozesse von Salem nach den Standardkriterien Alter, Hautfarbe, Geschlecht, Besitzstand, etc. entwickelte **Carol F. Karlsen** die Vorstellung, über Besitz verfügende, alleinstehende ältere WASP-Damen (white, anglo-saxon, protestant) hätten sich zu einer psychologischen und sexuellen Bedrohung für das lokale Patriarchat entwickelt und sich wegen ihrer »female rebellion against man and god«

Hexereivorwürfe auf den Hals gezogen⁵²⁵. Nach **Susanna Burghartz**⁵²⁶ stellten mehrere deutschsprachige Arbeiten den Gender-Aspekt in den Mittelpunkt von quellenorientierten Untersuchungen, der damit deutlich an Substanz gewinnt. **Ingrid Ahrendt-Schulte** ist sich mit anderen Frauenforscherinnen darin einig, daß Hexereibesuldigungen eine geschlechtsspezifische Sanktion darstellten, geht aber mit ihrer Meinung, daß alle Frauen, die in Konflikte verwickelt waren, als »potentielle Zaubersche« betrachtet wurden, vielleicht etwas zu weit⁵²⁷. **Ursula Bender-Wittmann** untersuchte am Beispiel Lemgos die Frage, warum die erste Prozeßwelle offenbar von den Einwohnern, auch den Frauen, bedingungslos akzeptiert worden ist, und kommt zu dem Ergebnis, daß das obrigkeitliche Deutungsangebot konsensfähig war und regulierte Strafprozesse immer noch als das kleinere Übel erschienen gegenüber den unkontrollierbaren Beschuldigungsmechanismen der populären Rüterituelle und Denunzierungsstrategien⁵²⁸. **Lyndal Roper** stellte aufgrund Augsburger Materials fest, daß Fragen der Mutterschaft bzw. das Bild der bösen Mutter in Hexenprozessen eine größere Rolle spielte als Mann-Frau-Beziehungen und hat auf die Bedeutung von unbewußten Phantasien zur Interpretation des Hexereiphänomens hingewiesen⁵²⁹. Die Kasseler Historikerin **Heide Wunder** (geb. 1939), bereits vor Jahren mit einer Regionalstudie über Preußen hervorgetreten, in der sie die Bedeutung des weiblichen Arbeits- und Lebensbereiches (Haus und Stall, Kinder, Küche, Krankenpflege, etc.) für die Generierung von Schandzauberbeschuldigungen hervorgehoben hat⁵³⁰, lotete die Ergebnisse der Hexenforschung jüngst in ihrer Bedeutung für die Frage der Geschlechterbeziehung aus⁵³¹. Die amerikanische Frauenhistorikerin **Merry Wiesner** folgt dagegen – ohne von den deutschsprachigen Schwestern Notiz zu nehmen – bei ihrer Forschungsübersicht dem simplistischen Modell einer ausschließlichen Normsetzung durch Männer, mit der Konsequenz, daß sich Hexenprozesse als Frauenverfolgung charakterisieren lassen. Obwohl die Wahrheit damit schon apriori gefunden scheint, befürwortet jedoch auch Wiesner zu ihrer Überprüfung »intensive local studies«⁵³². Auch bei der **Psychologie der Hexenverfolgungen** führte der Weg fort von einer theorielosen Psychologie á la Delcambre oder Trevor-Roper oder der theoriebeladenen Psychologie ohne Quellenstudium⁵³³. Wieder einmal waren es die Salem Witch Trials, die als Exerzierfeld erhalten mußten. **John P. Demos' community study** von 1982 wurde als »a model for rescuing psychohistory from much bad practice« angesehen⁵³⁴. Bei der in »Biography«, »Psychology«, »Sociology« und »History« unterteilten Untersuchung kommt heraus, daß nicht nur soziale Spannungen, sondern auch psychische Konflikte im puritanischen Milieu für die Anklagen verantwortlich gewesen

seien. Speziell narzistische Fehlentwicklungen in der Adoleszenzphase wären es demnach gewesen, die zu einer Projektion von Haßgefühlen auf die Mütter geführt hätten, Aggressionen, die im Weltbild der Geistlichkeit nicht mehr natürlich erklärbar gewesen seien⁵³⁵. Vielleicht den avanciertesten Versuch, mit individualpsychologischen Modellen zu arbeiten, hat die in London lebende australische Historikerin **Lyndal Roper** (geb. 1956) unternommen: Mit Hilfe des Begriffswerkzeugs der Psychoanalyse versucht sie, Geständnisse in Hexenprozessen aus der intimen Interaktion zwischen »Inquisitor« und »Hexe« einerseits, aus den psychischen Bedürfnissen der befragten Personen andererseits zu erklären. Geständnisse waren nach dieser Interpretation keine vorgestanzten Fertigprodukte, die ein Folterknecht aus Opfern erpreßte, sondern individuelle Phantasien, die die Verhörten den in Verhörssituationen erfahrenen Richtern plausibel machen mußten. Insofern jedes Detail des Geständnisses in den eigenen Biographien verankert werden mußte und die Verhörten immer weiter zurück in der eigenen Biographie gruben, glich bei einigermaßen zivilisierten Richtern, etwa denen der Reichsstadt Augsburg, der Hexenprozess strukturell einer Psychoanalyse⁵³⁶.

»Le Sabbat des Sorciers«: Forschungskontexte

Einen der ersten »nationalen« Überblicksstudien nach dem Paradigmenwechsel leistete 1971 **Bengt Ankarloo** (geb. 1935) mit seinem *Trolldomsprocesserna i Sverige*⁵³⁷. Normalerweise sind solche Vorhaben jedoch nicht im Alleingang zu bewältigen. Seit Ende der 1970er Jahre wurde versucht, durch eine Reihe internationaler Tagungen den Überblick über die Forschungslage zu verbessern. Eine der ersten Initiativen in dieser Richtung dürfte ein Sammelband zu den heute über mehrere Staaten verteilten Gebieten der ehemaligen Niederlande gewesen sein⁵³⁸. Seit 1982 gibt es eine erfolgreiche nationale Arbeitsgruppe in den Niederlanden, die sich im Zusammenhang mit einem Brüsseler Kolloquium über »De hekserij in de Nederlanden onder het ancien régime« formiert hat⁵³⁹. Unter der Leitung von **Wilhelm Frijhoff** und **Marijke Gijswijt-Hofstra** hat sich dieser Forschungszweig durch die Attrahierung junger Historiker sogar einen prominenten Platz in der Geschichtsschreibung des Landes erobert und mittlerweile gar seine eigene Geschichte geschrieben⁵⁴⁰. Eine österreichische Arbeitsgruppe existiert unter der Leitung von **Heide Dienst**⁵⁴¹, schließlich wird in Ungarn an einem umfassenden Editionsprojekt der Hexenakten gearbeitet⁵⁴². International besetzte »Hexen-Tagungen« fanden seit Anfang der 1980er Jahre in steigender Häufigkeit statt. Teils erfolgten die Initiativen zu diesen Tagungen unab-

hängig, teils in Form von Kettenreaktionen. Während einer von **Hartmut Lehmann**⁵⁴³ (geb. 1936) und **Dagmar Unverhau**⁵⁴⁴ 1980 in Kiel im Rahmen des Sonderforschungsbereichs »Skandinavien- und Ostseeraumforschung« veranstalteten Tagung zu den Hexenprozessen dieser Region, an der noch mit Friedrich Merzbacher, Ernst Walter Zeeden und Karl-Sigismund Kramer Angehörige der älteren deutschen Forschungstradition teilnahmen⁵⁴⁵, entwickelten **Bengt Ankarloo** und **Gustav Henningsen** die Idee, die Befunde der europäischen »Peripherie« zu sammeln und mit denen der zentralen Regionen Europas zu vergleichen. Bei einem Treffen der »International Association for the History of Crime and Criminal Justice« (IAHCCJ) in Paris konkretisierte sich das Vorhaben dahingehend, daß man besondere Schwerpunkte auf die damals neuen Aspekte der Historischen Anthropologie und der Geschichte der Mentalitäten legen wollte. Der Tagungsband der Stockholmer Tagung von 1984, die unter der erkenntnisleitenden Prämisse des norwegischen Soziologen Johan Galtung (geb. 1930) über die methodische Bedeutung der sozialen Position in einem internationalen Beziehungssystem (Zentrum – Peripherie – Modell)⁵⁴⁶ stand, bietet heute vielleicht den besten Einstieg in die Verhältnisse der europäischen Peripherie: Er versammelt Aufsätze von **Gábor Klaniczay** zu Ungarn, **Maia Madar** und **Juhan Kahk** zu Estland, **Antero Heikkinen** und **Timo Kervinen** zu Finnland, **Bengt Ankarloo** zu Schweden, **Hans Eyvind Naess** zu Norwegen, **Jens Christian Johansen** zu Dänemark, **Kirsten Hastrup** zu Island und **Francisco Bethencourt** zu Portugal⁵⁴⁷.

Der ebenfalls bereits an der Schleswiger Tagung beteiligte **Sönke Lorenz** (geb. 1944)⁵⁴⁸, heute Professor für Landesgeschichte in Tübingen, wurde zusammen mit **Dieter R. Bauer** (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) zum großen Organisator der Hexenforschung in Deutschland. Mit dem 1985 gegründeten »Arbeitskreis Interdisziplinäre Hexenforschung« (AKIH) gelang es Lorenz und Bauer, durch jährliche Arbeitstagungen und internationale Konferenzen, die etwa alle zwei Jahre stattfinden, einen für die Hexenforschung einzigartigen Arbeitskontext zu schaffen, der auch von amerikanischen, englischen, luxemburgischen, österreichischen, schweizerischen und niederländischen Forschern genutzt wird. Die erste internationale Tagung des AKIH stellte sich dabei bewußt in die Tradition der neueren Hexenforschung: Ihr Thema »Hexenprozesse in Südwestdeutschland« griff 1986 den Titel »Witch Hunting in Southwestern Germany« auf, und Erik Midelfort hielt den Schlußvortrag der Konferenz⁵⁴⁹. Wichtige internationale Tagungen waren seit 1987 folgenden Themen gewidmet: »Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum« (Bayreuth, Mai 1987), »Gegner der Hexenverfolgungen« (Wolfenbüttel, September 1987), »Witch Beliefs and Witch-Hunting in

Central and Eastern Europe« (Budapest, September 1988), »Das Ende der Hexenverfolgungen« (Weingarten, Juli 1989), »Neuere Forschungen zur Geschichte der Hexenverfolgung« (Stuttgart, März 1990), »The Cultural Contexts of the Witch-Hunts in Europe and the New World« (Exeter, September 1991), »Die große abendländische Hexenverfolgung – Zentren und treibende Kräfte« (Weingarten, Oktober 1992), »Le Sabbat des Sorciers« (Paris, November 1992), »Hexenverfolgung und Regionalgeschichte« (Lemgo, Dezember 1992), »Stregheonia e Streghe nell' Europa Moderna« (Pisa, März 1994) und »Healing, Magic and Belief« (Amsterdam, September 1994) gewidmet. Die Tagungsbände dieser Veranstaltungen bieten, soweit sie bereits erschienen sind, jeweils eine gute Möglichkeit, sich über die entsprechenden Themenkreise zu informieren⁵⁵⁰.

Seit dem ersten Versuch **Maxime Préaud's** an der Bibliothèque Nationale in Paris 1974 wurde immer wieder der Versuch unternommen, durch öffentlichkeitswirksame Ausstellungen Forschungsergebnisse einem breiteren Publikum nahezubringen⁵⁵¹. Insbesondere im *Hexenhammer*-Gedenkjahr 1987 fanden neben einem von **Peter Segl** in Bayreuth veranstalteten Symposium⁵⁵² zwei große Ausstellungen statt, die sich der Unterstützung der jeweiligen Landesregierungen erfreuen konnten: **Richard van Dülmen's** (geb. 1939) *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.–20. Jahrhundert* in der Stadtgalerie Saarbrücken, eröffnet in der Walpurgisnacht um Mitternacht mit Hexentanz⁵⁵³, sowie die große steiermärkische Landesausstellung *Hexen und Zauberer* auf der Riegersburg, deren wissenschaftlicher Teil durch den Grazer Sozialhistoriker **Helfried Valentinitz** (geb. 1943) betreut wurde, eröffnet am 1. Mai mit einem Gottesdienst des Landesbischofs in Gegenwart des steiermärkischen Landeshauptmanns (Ministerpräsident). Im mittelfristigen Vergleich stellte sich heraus, daß die steiermärkische Hexenausstellung mit über 350 000 Besuchern weit überproportional besucht wurde. Der umfangreiche Katalog, mit über 30 wissenschaftlichen Beiträgen keine leichte Kost, war bei einer Auflage von 20 000 Stück bei Ausstellungsende vergriffen⁵⁵⁴. Hexenausstellungen erfreuen sich seitdem auch auf regionaler Ebene großer Beliebtheit. Jede europäische Nation scheint ihre eigene zu benötigen. Wie 1989 in Brüssel, 1993 in Paris und London – dort im Zusammenhang mit der Uraufführung des norwegischen Musicals *Which Witch* – und zuletzt 1994 in Pisa vorgeführt, rechtfertigen sich diese Aktivitäten unter anderem durch ihre unterschiedlichen Akzentsetzungen⁵⁵⁵.

»... that many aspects of modern society...«

Peter Burke (geb. 1937) sieht den Paradigmenwechsel in der Hexenforschung mit dem methodischen Versuch verknüpft, »history ›from below« zu schreiben⁵⁵⁶. Darin liegt insofern ein Körnchen Wahrheit, als sich das Hexenthema in besonderer Weise für historisch-anthropologische Untersuchungen eignet. Am ehesten entsprechen sicher die jetzt in verstärktem Maße entstehenden Mikrostudien diesem Anspruch⁵⁵⁷. Ich meine jedoch, daß Burkes Beschreibung die Veränderung im internationalen Maßstab keineswegs adäquat darstellt, sondern eine Tendenz verabsolutiert, vielleicht sogar den Versuch darstellt, die Hexenforschung zu instrumentalisieren, auf jeden Fall, sie zu etikettieren. Da sich jedoch weiterhin solide geistes-, rechts- und neuerdings auch kunstgeschichtliche Untersuchungen finden werden, neben solchen, die eine Anwendung von Modellen der Sozialwissenschaften, der vergleichenden Religionswissenschaften oder der Psychoanalyse versuchen, wäre mit einer solchen Einengung des Horizonts niemandem gedient. Der weite Weg der neueren Hexenforschung – wenn man so will: von Trevor-Roper zu Lyndal Roper – wurde nicht zurückgelegt, um wieder neue Schubladenkästchen zu öffnen und zu schließen. So wird man selbst William Monter nicht folgen können, der versucht hat, die Anlehnung an sozialwissenschaftliche Theorien zum entscheidenden Kriterium zu erheben⁵⁵⁸, obwohl dies die verbreitetste Interpretation sein dürfte. Schon gar nicht kann es darum gehen, wie Marijke Gijswijt-Hofstra eine Art von »political correctness« in die Hexenforschung einzuführen und sich selbst und seinen Freunden den perfektsten Paradigmenwechsel zuzubilligen⁵⁵⁹.

Ironisch könnte man mit Alfred Soman sagen, was die neuere von der älteren Hexenforschung unterscheidet ist, daß man erstens über das gedruckte Quellenmaterial hinaus endlich die Akten liest, und zweitens ernst nimmt, was man dort geschrieben findet. Drittens, natürlich, daß man das sich erweiternde Theorieangebot kennt und reflektiert, viertens jedoch auch, daß die Quellenbefunde nicht mit vorhandenen Theorien zuge deckt werden. Die Korrektur am sozialwissenschaftlichen Theorieoptimismus, die der israelische Soziologe **Nachman Ben-Yehuda** 1981 anmeldete⁵⁶⁰, war im Grunde bereits durch die erwähnten Regionalstudien geleistet: In jeder einzelnen wurden die Theorien, sowie sie in den Diskurs eingespeist worden waren, auf den Prüfstand gestellt. Mikrostudien scheinen flexibler und – negativ gewendet – theorieanfälliger zu sein als Regionalstudien, und es ist kein Zufall, daß gerade Midelfort und Monter für Pluralismus und Wiederbeziehung auch der älteren Hexenforschung in den Diskurs plädiert haben. Die Vielzahl konkurrierender Ansätze mit je eigenen Methoden und Erkenntniszielen macht die

neuere historische Hexenforschung interessant: Geschichte »von außen« und »von oben« wird nicht ersetzt, sondern ergänzt durch die Geschichte »von unten« und »von innen«. Was die neuere Hexenforschung in ihren besten Beispielen auszeichnet, ist das Gespür für eine größere Komplexität der historischen Wirklichkeit, das Stellen neuer Fragen, die Bereitschaft zur Diskussion, zu Methodenbewußtsein und zu methodischer Offenheit⁵⁶¹.

Ob freilich die Ergebnisse der neueren Hexenforschung, insbesondere der Mikrostudien, überhaupt vermittelbar sind, ist eine andere Frage. Denn große Teile des Publikums möchten zweifellos immer noch lieber die alten einfachen Antworten hören: Das Verlangen nach *sex & crime* und holzschnittähnlichen Comics von weisen Frauen und bösen Richtern war nicht nur eine Obsession des 19. Jahrhunderts⁵⁶². Wer hört schon gerne etwas von bösen Nachbarn, zänkischen Weibern, unzuweisbarer Schuld und ratlosen Obrigkeiten? Könnte sich doch herausstellen, daß uns solche Geschichten viel zu nahe gehen, zumal die Tendenz, die Schuld zu personalisieren nicht in ferner Vergangenheit entschwinden, sondern sehr präsent ist. Und wenn wir auch noch so sorgfältig und methodenbewußt wissenschaftlich arbeiten: Zur Debatte steht nicht nur die *primitive society* der Anthropologen, sondern immer auch unsere eigene Gesellschaft⁵⁶³.

Anmerkungen

- 1 Nachman Ben-Yehuda, Problems Inherent in Socio-Historical Approaches to the European Witch-Craze, in: Journal for the Scientific Study of Religion 20 (1981), S. 326–338, bes. S. 330f.
- 2 Leland L. Estes, Incarnations of Evil: Changing Perspectives on the European Witch Craze, in: Clio 13 (1984), S. 133–147.
- 3 William Monter, The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects, in: The Journal of Interdisciplinary History 2 (1972), S. 435–451.
- 4 Max Marwick (Hrsg.), Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Second Edition [1982], London 1990, S. 11–19 (Introduction).
- 5 Erik Midelfort, Recent Witch Hunting Research, or Where Do We Go from Here?, in: The Papers of the Bibliographical Society of America 62 (1968), S. 373–420; ders., The Renaissance of Witchcraft Research, in: Journal of the History of Behavioural Sciences 13 (1977), S. 294–297; Ulrich von Hehl, Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft, in: Historisches Jahrbuch 107 (1987) 349–375; William Monter, European Witchcraft: A Moment of Synthesis?, in: The Historical Journal 31 (1988), S. 183–185; Wolfgang Behringer, Erträge und Perspektiven der Hexenforschung, in: Historische Zeitschrift 249 (1989), S. 619–640.
- 6 Monica Hunter Wilson, Witch Belief and Social Structure, in: American Journal of Sociology 56 (1951), S. 307–313, zitiert nach: Marwick (Hrsg.), Witchcraft (wie Anm. 4), S. 276–285, S. 284; Edward P. Thompson, Anthropology and the Discipline of Historical Context, in: Midland History 1 (1972), S. 41–55; Thomas J. Schoenemann, The Role of Mental Illness in the European Witch Hunts of the 16th and 17th Centuries: An Assessment, in: Journal of the History of the Behavioural Sciences 13 (1977), S. 337–351; Nicholas P. Spanos, Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S. 417–439; Ben-Yehuda (wie Anm. 1), S. 330f.; Merry E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe, Cambridge 1993, S. 218–238; Günther Jerouschek, Die Hexenverfolgungen als Problem der Rechtsgeschichte. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen aus dem Bereich der Hexenforschung, in: Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 15 (1993), S. 202–224; Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3, Religion, Magie, Aufklärung, München 1994, S. 78–96.

7 Horst Walter Blanke, Typen und Funktionen der Historiographiegeschichtsschreibung. Eine Bilanz und ein Forschungsprogramm, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulin, Geschichtsdiskurs Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt/Main 1993, S. 191–211.

8 Peter Burke, The Comparative Approach to European Witchcraft, in: Bengt Ankarloo/Gustav Henningsen (Hrsg.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, Oxford 1990, S. 435–441; Günther Jerouschek/Hinrich Rüping, Literaturbericht Strafrechtsgeschichte, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (1994), S. 163–183, S. 164.

9 Herbert Grundmann, Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart, Göttingen 21969; Franz-Josef Schmale, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung, Darmstadt 1985; Eduard Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, München/Berlin 1911.

10 Arno Borst, Geschichte an mittelalterlichen Universitäten, in: ders., Barbaren, Ketzer und Artisten, München 1988, S. 174–196, S. 182.

11 Johannes Nider, Formicarius [1435], Paris 1519, zitiert nach der Edition in: Joseph Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns [Bonn 1901], ND Hildesheim 1963, S. 88–99, hier S. 94, Zeile 19–20.

12 Adriano Prosperi, Credere alle streghe: inquisitori e confessori davanti alla 'superstizione', in: Bibliotheca Lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'Età Moderna, Pisa 1994, S. 17–34, S. 22, nach: Bernhard von Como, Lucerna inquisitorum haereticarum pravitatis, Mailand 1546, fol. 92–94.

13 Bernardo da Como, Tractatus de strigibus [1508], Rom 1584; Übersetzung nach dem Teilabdruck in: Hansen, Quellen (wie Anm. 11), S. 279–284, S. 282.

14 Günter Jerouschek (Hrsg.), Heinrich Kramer, Malleus Maleficarum, Hexenhammer. Nachdruck des Erstdrucks von 1487 mit Bulle und Approbatio, Hildesheim u. a. 1992; Der Hexenhammer (Malleus maleficarum), übersetzt von J. W. R. Schmidt, ND München 1982, Apologia.

15 Malleus (wie Anm. 14), Apologia.

16 Will-Erich Peuckert, Die große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther, 2 Bde., Hamburg 1948, S. 119–142; Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium, London 1961.

17 Walter Rummel, Gutenberg, der Teufel und die Muttergottes von Eberhard-klausen. Erste Hexenverfolgung im Trierer Land, in: Andreas Blauert (Hrsg.), Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen, Frankfurt/M. 1990, S. 91–117.

18 Wolfgang Behringer (Hrsg.), Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München 21993, S. 92f., S. 139f., S. 161.

19 Erasmus von Rotterdam, Das Lob der Torheit (1509), übers. und hrsg. von Anton J. Gail, Stuttgart 1983, S. 101 f. Dem Herausgeber ist das entscheidende Zitat von Exodus 22,18 an dieser Stelle entgangen.

20 Christian Thomasius, Disputatio juris canonici de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas [Halle 1712], in: Christian Thomasius, Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae, Processus Inquisitorii contra Sagas [EA Halle 1704/Halle 1712], München 1986 (ND der Edition Weimar 1967), S. 108–217 und S. 123ff.; über: Erasmus, Epistolarum Opus, 91. Brief aus dem Jahr 1500, p. 82ff.

21 Andrea Alciati, Parergon Juris [1530], lib. 8, cap. 22, in: Opera, Bd. IV, Basel 1582, Sp. 498, abgedruckt in: Hansen, Quellen (wie Anm. 11), S. 310ff.

22 Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, Berlin 1993, S. 236–239.

23 Erik Midelfort, Johann Weyer in medizinischer, theologischer und rechtsgeschichtlicher Hinsicht, in: Hartmut Lehmann/Otto Ulbricht (Hrsg.), Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgung von Johann Weyer bis Friedrich Spee, Wiesbaden 1992, S. 53–64.

24 Johann Weyer, De praestigiiis daemonum [EA Basel 1563], Frankfurt 1586, Vorrede (Blutbad), S. 446f. (Alciati).

25 Martin Luther, Gesammelte Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff., Bd. 16, S. 551; Johannes Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift, 13 Bde., Neukirchen 1938ff., Bd. 2, 1, S. 381; dazu: Jörg Haustein, Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (Münchner Kirchenhistorische Studien Bd. 2), Stuttgart u. a. 1990, S. 91–95, S. 123ff. (Luther), S. 150ff. (Calvin).

26 Bartolomeo Spina, Quaestio de strigibus [1523], Rom 1576, cap. 20.

27 Peter Binsfeld, De confessionibus maleficorum et sagarum, Trier 1589, Vorrede.

28 Adam Berg, Widmung an Herzog Ferdinand von Bayern, in: Peter Binsfeld, Tractat von Bekantnuß der Zauberer und Hexen, München 1591.

29 Jean Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris 1566.

30 Jean Bodin, De la démonomanie des sorciers, Paris 1580.

31 Wolfgang Behringer, Zur Haltung Adam Tanners in der Hexenfrage. Die Entstehung einer Argumentationsstrategie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, in: Lehmann/Ulbricht (Hrsg.), Vom Unfug des Hexen-Processes (wie Anm. 23), S. 161–185.

32 Friedrich Spee, Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter, München 1982 (ND der ersten dt. Ausgabe Weimar 1939, lateinische EA Rinteln 1631), S. 109.

33 Gabriel Naudé, Apologie pour tous les grands personnages, qui ont esté sopconnez de magie, Paris 1625.

34 Philipp von Limborch, Historia Inquisitionis hispanicae, Amsterdam 1692; zitiert bei Thomasius (wie Anm. 20), S. 228.

35 Antonius van Dale, De origine et progressu Idolatriae et Superstitionum, Amsterdam 1696.

36 Gottfried Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis 1688, 2 Bde., Frankfurt am Main 1699/1700.

37 Eduard Winter, Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung, Berlin 1966, S. 74.

38 Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen (2. Aufl.) 1932.

39 Notker Hammerstein, Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhundert, Göttingen 1972, S. 90ff., S. 97ff.

40 Christian Thomasius, Dissertatio de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas, Halle 1712. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Lieberwirth, Weimar 1967. Neuausgabe (lateinisch/deutsch) München 1986. Dazu: Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes [La Crise de la conscience européenne, 3 Bde., Paris 1935], Hamburg 1939, S. 209–214.

41 Bengt Ankarloo, Trolldomsprocesserna i Sverige, Stockholm 1971, S. 11.

42 Wolfgang Sellert, Benedict Carpozov – ein fanatischer Strafjurist und Hexenverfolger?, in: Lehmann/Ulbricht (Hrsg.), Vom Unfug des Hexen-Processes (wie Anm. 23), S. 325–340.

43 Winter (wie Anm. 37), S. 63–69.

44 Dissertatio de crimine magiae, Halle 1704, nach Thomasius (wie Anm. 20), S. 32–107.

45 Thomasius ebd. S. 37.

46 Johann Schack, Disputatio juridica ordinaria de probatione criminis magiae, Greifswald 1706, S. 37.

47 Winter (wie Anm. 37), S. 73f.; Hammerstein (wie Anm. 39), S. 43–148, bes. S. 124.

48 John Webster, The Displaying of Supposed Witchcraft, London 1677.

49 Christian Thomasius, Einleitung, zu: Johann Webster, Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen, Halle 1719.

50 Thomasius (wie Anm. 20), S. 112f.

51 Hermann Adolph Meinders, Unvorgreifliche Gedancken und Monita, wie ohne blinden Eyfer und Übereilung mit denen Hexen-Processes [...] in denen königlich preußischen Landen ohnmaßgeblich zu verfahren, Lemgo 1716; darin werden auch die historischen Hexenverfolgungen am Erscheinungsort reflektiert.

52 Francis Hutchinson, Historical Essay Concerning Witchcraft, London 1718 (2. Auflage 1720); Francisci Hutchinsons Versuch von der Hexerey, Nebst [...] einer Vorrede des Herrn Geheimbden Raths Thomasii [...]. Aus dem Englischen übers. v. Theodor Arnold, Leipzig 1726.

53 Richard Boulton, A Compleat History of Magick, Sorcery and Witchcraft, London 1715. Boultons Antwort auf Hutchinson: A Vindication of a Compleat History of Magick, Sorcery and Witchcraft, London 1722.

54 Hutchinson (wie Anm. 52), Dedication.

55 Estes (wie Anm. 2), S. 134.

56 Zu überprüfen daher die Periodisierung bei: Hans Schleier, Epochen der deutschen Geschichtsschreibung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Küttler/Rüsen/Schulin (wie Anm. 7), S. 133–156.

57 Thomasius (wie Anm. 20), S. 133ff.

58 Ebd., S. 217.

59 Jacob Brunnemann, Discours von den betrüglichen Kennzeichen der Zauberey. Nebst einer Historischen Anleitung von dem Zustande des Hexen-Processes vor und nach der Reformation, Stargard 1708 (2. Auflage Halle 1727, 3. Auflage Frankfurt/Leipzig 1729); ADB 3 (1876), S. 445.

60 Johann Reiche, Unterschiedliche Schrifften vom Unfug des Hexen-Processes/ Zu fernerer Untersuchung der Zauberey, Halle 1703.

61 Eberhard David Hauber, Bibliotheca sive acta et scripta magica. Gründliche Nachrichten und Urtheile von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen, 36 Stücke in 3 Bänden, Lemgo 1738–1745.

62 ADB 11 (1880), S. 36f. (Kelchner); NDB 8 (1969), S. 69f. (Oehme).

63 Jürgen Scheffler, Lemgo, das Hexennest. Folkloristik, NS-Vermarktung und lokale Geschichtsdarstellung, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 12 (1989), S. 113–132.

64 Hauber (wie Anm. 61), I, Vorrede zum 1. Stück.

65 Hauber (wie Anm. 61), I, Vorrede zum 7. Stück, vor S. 421.

66 Friedrich Hoffmann, Dissertatio Physico-Medica de Diaboli Potentia in Corpora, Halle 1703 (2. Auflage 1729); Justus Henning Böhmer, Jus Ecclesiasticum Protestantium, 6 Bde., Halle 1714–1744, Bd. 5, S. 461ff.

67 Hauber (wie Anm. 61), II, 16. Stück, S. 262–270.

68 Hauber (wie Anm. 61), II, 21. Stück, vor S. 577. – Friedrich Ratzel, Johann Georg Keyßler, in: ADB 15 (1882) 702–703. – Johann Georg Keyßler, Dissertatio de Cultu solis, Freii et Othini, Halle 1728.

69 Hauber (wie Anm. 61), II, 13. Stück, S. 1.

70 Hauber (wie Anm. 61), III, 26. Stück, Kupferstich.

71 Nachricht von dem Hexen-Proceß in dem Ertz-Stift Trier und dem traurigen Schicksal eines Churfürstlichen Ministers, in: Hauber (wie Anm. 61), II, 21. Stück, S. 582–593.

72 Disputatio inauguralis de fallacibus indicis Magiae, Praeside D. Henrico Bodino Anno MDCCI Halae Magdeburgensis, in: Hauber (wie Anm. 61), 23. Stück, II, S. 741–765, Anmerkungen über die vorhergehende Disputation, ebd., S. 765–774.

73 Hauber (wie Anm. 61), 32. Stück, III, vor S. 493. – Rudolf Vierhaus, Die Universität Göttingen und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert, in: Hartmut Boockmann/Hermann Wellenreuther (Hg.), Geschichtswissenschaft in Göttingen, Göttingen 1987, 9–29, S. 15.

74 Francois Payot de Pitaval, Causes célèbres et interessantes, 20 Bde., Paris 1734–1743.

75 Thomasius (wie Anm. 20), S. 39.

76 Cyrano de Bergerac, Lettre contre les sorciers [1654], in: Frederic Lachevre (Hrsg.), Les Oevres Libertines de Cyrano de Bergerac, Bd. 2, Paris 1912, S. 211–218; Nicolas de Malebranche, De la Recherche de la vérité [...], 3 Bde., Paris 1674–1678, in: Oevres, Bd. 1, Paris 1962, S. 370–376.

77 Pierre Bayle (Hrsg.), Dictionnaire historique et critique, 4 Bde., Rotterdam 1697; 4. Auflage, Amsterdam 1730. Stichworte »Sorcellerie« und »sorcier« in der »Table de matieres«, Bd. IX, S. 795; Johann Christoph Gottsched (Hrsg.), Herrn Peter Baylens [...] Historisches und kritisches Wörterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, 4 Bde., Leipzig 1741–1744.

78 Pierre Bayle, Response aux questions d'un Provincial, 5 Bde., Rotterdam 1704, insbesondere Kap. 34 und 35, Bd. 1, 272–299 und 300–314.

79 Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, 64 Bde. und 4 Ergänzungsbd., Halle/Leipzig 1732–1754, Bd. 12 (1735), Sp. 1978–1995 (Hexerey); Bd. 61 (1749), Sp. 38–62 (Zauberer, Hexenmeister), Sp. 62–142 (Zauberey, Lat. Magia), Sp. 143–144 (Zauberinnen), Sp. 145–161 (Zauber-Kranckheiten), Sp. 164–172 (Zauber-Schäden); Bd. 63 (1750), Sp. 1635–1642 (Zulassung des Bösen). Historische Argumente des Thomasius: Zedler, Bd. 12 (1735), Sp. 1980, Sp. 1982, Sp. 1984ff.; Bd. 61 (1749), Sp. 70f.

80 Zedler (wie Anm. 79), Bd. 12 (1735), Sp. 1986.

81 Fueter (wie Anm. 9), S. 349–363, S. 354.

82 Voltaire, Essai sur le siecle de Louis XIV., 2 Bde., Paris 1751 (ND Paris 1957); benutzt wurde die deutsche Übersetzung in: Voltaire. Ein Lesebuch für unsere Zeit, Berlin/Weimar 1989, S. 210f., S. 250ff.

83 Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Bd. 15, Neufchatel 1765, S. 368–372.

84 Animaversione Critiche sopra il Notturmo Congresso delle Lammie. S'aggiugne il Discorso del P. Gaar sulla Strega d'Erpiboli, la Risposta dello stesso alle Note, il Ragguaglio sulla Strega di Salisburgo, e il Compendio Storico della Stregheria, Venedig 1751.

85 Gustav Henningsen, The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614), Reno/Nevada 1980; Gustav Henningsen/John Tedeschi (Hrsg.), The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods, Dekalb/III. 1986.

86 Spee (wie Anm. 32), S. 50 (Quaestio 15).

87 Ludovico Antonio Muratori, Della forza della fantasia umana, Venedig 1745, S. 302; Girolamo Tartarotti, Del congresso notturno delle Lammie, o. O. 1749.

88 Scipio Maffei, Arte Magica Dileguata, Verona 1750, S. 17; dazu: Behringer, Bayern (wie Anm. 464), S. 389–392.

89 Ferdinand Sterzinger, Akademische Rede von dem gemeinen Vorurtheile der wirkenden und thaetigen Hexerey, München 1766; dazu: Behringer, Bayern (wie Anm. 464), S. 371–392.

90 [Jordan Simon] Das große weltbetrügliche Nichts, Frankfurt/Leipzig 1761 [2. Aufl. 1766]; [Jordan Simon], Anpreisung der allergnädigsten Landesverordnung Ihrer K. K. apostolischen Majestät, wie es mit dem Hexenproceße zu halten sei [...], München 1767, S. 237f. – S. Strüber, Pater Jordan Simon aus dem Orden der Augustiner-Eremiten. Ein Lebensbild aus der Aufklärungszeit, Würzburg 1930.

91 Joseph Fieger, Don Ferdinand Sterzinger, München 1907.

92 Peter von Osterwald, Vom Nutzen der logikalischen Regeln, besonders wider die Freygeisterei und den Aberglauben, München 1767.

93 [Peter von Osterwald], Veremund von Lochsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in weltlichen Dingen, München 1766.

94 Constantin von Kauz, De cultibus magicis eorumque perpetuo ad ecclesiam et rempublicam habitu, Wien 1767 (2. Auflage 1771). – Das »Pedanten«-Zitat nach: Behringer (1987), S. 391.

95 Bosls Bayerische Biographie, Regensburg 1983, S. 25.

96 Johann Christoph von Aretin, Umständlicher geistlicher Vortrag über einen Hexenproceß aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: ders., Beyträge zur Geschichte und Literatur vorzüglich aus den Schätzen der pfälzbairischen Centralbibliothek zu München, Bd. 4, München 1805, S. 273–328.

97 Rudolf Vierhaus, Die Universität Göttingen und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert, in: Hartmut Boockmann/H. Wellenreuther (Hrsg.), Geschichtswissenschaft in Göttingen, Göttingen 1987, S. 9ff.

98 Fueter (wie Anm. 9), S. 372ff.; Ursula A. J. Becher, August Ludwig Schlözer, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker, Bd. 7, Göttingen 1980, S. 7–23.

99 August Ludwig Schlözer (Hrsg.), Stats-Anzeigen 2 (1783), S. 166–168.

100 K. Freuler, Anna Göldi. Die Geschichte der letzten Hexe der Schweiz, Glarus 1972, 3. Auflage 1987.

101 »Abermaliger Justizmord in der Schweiz«, in: August Ludwig Schlözer (wie Anm. 99), S. 273–277.

102 Jacob Winteler, Der Anna-Göldi-Prozeß im Urteil der Zeitgenossen, Glarus 1951. – Allenthalben placierte man nun Beiträge zu den Hexenprozessen oder ihren Gegnern. So etwa über Friedrich Spee in der Berliner Monatschrift 1783, S. 476ff., oder im Journal von und für Deutschland 1785, S. 206f.

103 Zu Schwager: Edouard Marie Oettinger, Moniteur des Dates, Dresden 1868, Bd. 5, S. 44; A. Godet, Hexenglaube, Rationalität und Aufklärung: Joseph Glanvill und Johann Moritz Schwager, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft 52 (1978), S. 581–603.

104 Johann Moritz Schwager, Beitrag zur Geschichte der Intoleranz, oder Leben Balthasar Bekkers, Leipzig 1780; D. Balthasar Bekkers bezauberte Welt, neu übersetzt von Johann Moritz Schwager, durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler, 3 Bde., Leipzig 1781–1782.

105 Johann Moritz Schwager, Versuch einer Geschichte der Hexenprozesse, Berlin 1784, S. 32.

106 Gottfried Christian Voigt, Etwas über die Hexenprozesse in Deutschland, in: Berlinische Monatsschrift, Dritter Band, Berlin 1784, S. 297–311, S. 308; ders., Über Hexerey, Hexenprozesse und Folter, in: ders., Gemeinnützige Abhandlungen, Leipzig 1792, Erste Abhandlung, S. 1–167, S. 164f.

107 Auf diesem kruden Standpunkt steht, gestützt auf Thomasius und Horst, immer noch: Bopp, Hexen, Hexenprozesse und Folter, in: Carl von Rotteck/Carl Welcker (Hrsg.), Staats-Lexikon. Encyclopaedie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände. Neue und durchaus verbesserte Auflage, Bd. 7, Altona 1847, S. 1–10.

108 Ludwig Timotheus Spittler, Geschichte des Fürstenthums Hannover, Hannover 1798, Bd. 1, S. 304–307; Peter Hans Reill, Ludwig Timotheus Spittler, in: Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker (wie Anm. 98), Bd. 9 (1982), S. 42–60.

109 Estes (wie Anm. 2), S. 135.

110 Georg Conrad Horst, Daemonomage oder Geschichte des Glaubens an Zauberei und daemonische Wunder, mit besonderer Berücksichtigung des Hexenprocesses, seit den Zeiten Innocentius des Achten, 2 Theile, Frankfurt/Main 1818, Theil 1, S. XV.

111 Horst (wie Anm. 110), S. XVI.

112 Ebd. (wie Anm. 110), Theil 2, S. 8f.

113 Ebd. (wie Anm. 110), Theil 1, S. 311–322.

114 Ebd. (wie Anm. 110), S. XIII.

115 Herbert Kempf, Einführung zu: Georg Conrad Horst, Zauberbibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zaubereim, Hexen und Hexenprozessen, Dämonen, Gespenstern und Geistererscheinungen, 7 Bde., Mainz 1821–1826, Faksimiledruck Freiburg/Br. 1979, S. 5–10. Horst schließt nach eigenen Angaben an das Werk Haubers an, ebd., Bd. 1, Vorrede; Hans Biedermann, Handlexikon der magischen Künste, 2 Bde., Graz 1988, Bd. 1, S. 226.

116 Horst (wie Anm. 110), S. 193f.

117 Jules Garnet, Histoire de la Magie en France depuis le commencement de la monarchie jusqu'à nos jours, Paris 1818; zu Garnet: Dictionnaire de Biographie Francaise 85 (1980), S. 446f.

118 Jacobus Scheltema, Geschiedenis der heksenprocessen. Een bijdrage tot den roem des vaderlands, Haarlem 1828; zu Scheltema: Willem de Blécourt, Van heksenprocessen naar toverij, in: ders./Marijke Gijswijt-Hofstra (Hrsg.), Kwade Mensen. Toverij in Nederland (Volkskundig Bulletin 12,1), Amsterdam 1986, S. 2–30, insbesondere S. 2–5.

119 Marijke Gijswijt-Hofstra/Willem Frijhoff (Hrsg.), Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twentieth century, Rotterdam 1991.

120 Walter Scott, Letters on Demonology and Witchcraft. Addressed to J. G. Lockhart, London 1830; Donald Low, Scott, in: The Blackwell Dictionary of Historians [im folgenden zitiert als: BDH], ed. by John Cannon, New York 1988, S. 374f.

121 Jürgen Osterhammel, Epochen der britischen Geschichtsschreibung, in: Küttler/Rüsen/Schulin (wie Anm. 7), S. 157–190.

122 Herzog, Hexe, in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, hrsg. von J. S. Ersch/J. G. Gruber, Zweite Section H-N, 7. Teil (1830), S. 342–359.

123 Peter Burke, Vico, Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft, Berlin 1987, S. 109ff.

124 Monier, Historiography (wie Anm. 3), S. 435f.; Albert G. Hess, Hunting Witches. A Survey of some Recent Literature, in: Criminal Justice History 3 (1982), S. 47–79.

125 Mircea Eliade, Some Observations on European Witchcraft, in: History of Religions 14 (1975), S. 149–172; zum Verhältnis Grimm-Michelet: Werner Kaegi, Michelet und Deutschland, Basel 1936, S. 50ff.

126 Jacob Grimm, Deutsche Mythologie [EA Göttingen 1835; 2. erweiterte und umgearbeitete Aufl. Göttingen 1844; 3. Aufl. 1854] 4. Aufl. hrsg. v. Elard Hugo Meyer, Göttingen 1875–1878 (danach die Reprints Frankfurt/Berlin 1981 und Wiesbaden 1992), Bd. 2, S. 873–924, S. 894.

127 Leopold Kretzenbacher, Jakob Grimms »Deutsche Mythologie« und ihre geschichtliche Wirkung [1967], Einleitung zu: Grimm (wie Anm. 126, Reprint 1992), Bd. 1, S. III–XXVII; Ulrich Wyss, Die wilde Philologie: Jacob Grimm und der Historismus, München 1979, S. 208–226.

128 Karl Ernst Jarcke, Ein Hexenprozess aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, in: Hitzigs Annalen der deutschen und ausländischen Criminal-Rechts-Pflege 1 (1828), S. 431–456; zu Jarcke: Eisenhart in: ADB 13 (1881), S. 711–721.

129 Etienne-Léon de Lamothe-Langon, *Histoire de l'Inquisition en France*, 3 Bde., Paris 1829.

130 R. Switzer, Etienne-Léon de Lamothe-Langon et le roman populaire française de 1800 à 1830, Toulouse 1962.

131 Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry inspired by the great Witch-Hunt*, London 1975, S. 126–138.

132 Grimm (wie Anm. 126, Reprint 1992), S. 11, Einleitung zur 1. Auflage (1835); dann insbesondere S. 872–960.

133 Christoph Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*, Zürich 1993, S. 34–39; dazu: Wolfgang Behringer, *Wotansausträubung. Exzentrisch: Christoph Daxelmüllers Ideengeschichte der Magie*, in: FAZ Nr. 193, 21. August 1993, S. 26.

134 Eliade (wie Anm. 125), S. 73; Carlo Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Aus dem Italienischen von Martina Kemper*, Berlin 1990 (EA *Storia notturna. Una decifrazione del Saba*, Turin 1989), S. 16, 22, 89, 118–121, 143ff., 150ff., 177.

135 Franz Josef Mone, *Über das Hexenwesen*, in: *Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit* 8 (Karlsruhe 1839), S. 271–275, S. 444–453. Zu Mone: von Weech in: ADB 22 (1885), S. 165f.

136 Joseph Görres (1776–1848). *Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (1776–1876)*, hrsg. von Heribert Raab, Paderborn u. a. 1985, S. 417.

137 Joseph Hanauer, *Der Exorzist Johann Joseph Gassner. Eine Monographie*, Diss.phil. Würzburg 1950.

138 Joseph Görres, *Die christliche Mystik*, 4 Bde., Regensburg/Landshut 1836–1842. Zu Görres' Stellung in München: Goetz (wie Anm. 217); Paul Graf von Hoensbroch, *Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. Erster Band: Inquisition, Aberglaube und Hexenwahn*, Leipzig 1900, S. 230–240. Allgemein: Mary Gonzaga, *The Mysticism of Johann Joseph Görres as a Reaction against Rationalism. A Dissertation submitted to the Faculty of the Catholic University of America, Washington 1920*.

139 Blankes Staunen ob dieser Leichtgläubigkeit bei Henry Charles Lea: *Materials Towards a History of Witchcraft*. Collected by Henry Charles Lea. Arranged and Edited by Arthur C. Howland. With an Introduction by George Lincoln Burr, 3 Bde., New York/London 1957 (ND der Ausgabe Philadelphia 1939), hier: Bd. 3, S. 1489–1518: »His insatiable credulity accepts whatever suits the purpose of the moment and draws from it whatever conclusions may be desired« (S. 1489).

140 Görres (wie Anm. 138), Bd. 3 (1840), S. 54f.; Cohn (wie Anm. 131), S. 138–146.

141 Gabriel Monod, *La Vie et la pensée de Jules Michelet*, 2 Bde., Paris 1923; Werner Kaegi, *Michelet und Deutschland*, Basel 1936; BDH (wie Anm. 120), S. 277f.

142 Jeanne Calo, *La Création de la femme chez Michelet*, Paris 1975.

143 Jules Michelet, *Die Hexe*. Mit einem Vorwort von Roland Barthes. Hrsg. von Traugott König, Fulda 1988 (EA Paris 1862, erste deutsche Übersetzung von G. Klose, 1863), S. 20.

144 Ebd., S. 5.

145 Barthes (wie Anm. 143), S. 15, nach: Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris 1964.

146 Helmut Berding, Leopold von Ranke, in: Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker (wie Anm. 98)*, Bd. 1 (1971), S. 7–24; George G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971, S. 86–119; Rudolf Vierhaus, *Ranke und die Anfänge der deutschen Geschichtswissenschaft*, in: Bernd Faulenbach (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft in Deutschland. Traditionelle Positionen und gegenwärtige Aufgaben*, München 1974, S. 35–53; Agatha Ramm, *Ranke*, in: BDH (wie Anm. 120), S. 349f.

147 Heinrich von Sybel, *Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung [Marburg 1856]*, in: ders., *Kleine Historische Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 31880, S. 349–364; ders., *Vorträge und Abhandlungen, mit einer biographischen Einleitung von C. Varrentrapp*, München/Leipzig 1897; ders., *Leopold Ranke*, ebd., S. 290–308; Hellmut Seier, *Heinrich von Sybel*, in: Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker (wie Anm. 98)*, Bd. 2 (1971), S. 24–38; Rüdiger vom Bruch/Rainer A. Müller (Hrsg.), *Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 1991, S. 304f.

148 Wyss (wie Anm. 127), S. 26.

149 Johann Gustav Droysen, *Historik. Rekonstruktion der vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*. Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977, S. 402. In der gedruckten Fassung wurde dieser Hinweis gestrichen, S. 428.

150 George Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971, S. 120–162; Günther List, *Historische Theorie und nationale Geschichte zwischen Frühliberalismus und Reichsgründung*, in: Faulenbach (wie Anm. 146), S. 35–53.

151 Elisabeth Fehrenbach, *Rankerennaissance und Imperialismus in der wilhelminischen Zeit*, in: Faulenbach (wie Anm. 146), S. 54–65.

152 Siegmund von Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt*, Stuttgart 1896, S. 3.

153 Zitat Ebd.; Es ist natürlich dennoch Übertreibung, wenn Riezler schreibt, »Berufshistoriker« seien »in unverhältnismäßig geringer Zahl unter den Autoren der Hexenprozeßliteratur vertreten«.

154 Wilhelm Gottlieb Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*. Aus den Quellen dargestellt, Stuttgart/Tübingen 1843, Vorrede zur 1. Auflage.

155 Joseph Niesert, *Merkwürdiger Hexenprozeß gegen den Kaufmann G. Köbbing, an dem Stadtgerichte zu Coesfeld im Jahre 1632 geführt*, Coesfeld 1827; Georg von Lamberg, *Criminalverfahren vorzüglich bei Hexenprozessen im ehemaligen Bisthum Bamberg während der Jahre 1624–1630*, Nürnberg o. J.; Johann Friedrich Weng, *Die Hexenprozesse der ehemaligen Reichsstadt Nördlingen in den Jahren 1590–1594*, Nördlingen o. J.; Heinrich Schreiber, *Die Hexenprozesse zu Freiburg im Breisgau*, Freiburg 1837; Ruckgaber, *Die Hexenprozesse zu Rottweil am Neckar [...]*, in: *Württembergische Jahrbücher [...]* 1838, S. 174–196; Fischer, *Die Basler Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert*, Basel 1840; Georg Wilhelm von Raumer, *Actenmäßige Nachrichten von Hexenprozessen und Zaubereien in der Mark Brandenburg [...]*, in: *Märkische Forschungen* 1 (1841), S. 236–265; Heinrich Schreiber, *Die Feen in Europa. Eine historisch-archäologische Monographie*, Freiburg 1842; Ignaz Pfandner, *Über die Hexenprozesse des Mittelalters mit specieller Beziehung auf Tirol*, Innsbruck 1843.

156 Johann G. Th. Gräße, *Bibliotheca Magica et Pneumatica oder Wissenschaftlich geordnete Bibliographie der wichtigsten in das Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister und sonstigen Aberglaubens vorzüglich älterer Zeit einschlagenden Werke*. Ein Beitrag zur sittengeschichtlichen Literatur, Leipzig 1843 (Dritter Neudruck zuletzt Hildesheim u. a. 1986). – W. Haan, *Graesse*, in: *Sächsisches Schriftsteller-Lexikon*, Leipzig 1875, 103–105; Ferdinand Geldner, *Johann Georg Theodor Graesse*, in: NDB 6 (1964) 716.

157 Ankarloo (wie Anm. 41), S. 12.

158 Monter, *Historiography (wie Anm. 3)*, S. 435f.

159 Georg Winter, W. G. Soldan, in: ADB 34 (1892), S. 556–557; Hans Georg Ruppel/Brigit Gross (Hrsg.), *Hessische Abgeordnete 1820–1933. Biographische Nachweise für die Landstände des Großherzogtums Hessen (2. Kammer) und den Landtag des Volksstaates Hessen*, Darmstadt 1980, S. 138 (Hoffmann), S. 243 (Soldan).

160 *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon (Brockhaus)*, Bd. 7, Leipzig (11. Auflage) 1866, S. 901–902; *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, Bd. 30, Paris o. J. [ca. 1899], S. 288f.; *Brockhaus' Konversations-Lexikon*, Bd. 9, Leipzig (14. Auflage) 1902, S. 121f.; *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, Bd. 15, Rom 1936, S. 841 ff.

161 Cohn (wie Anm. 131).

162 Soldan (wie Anm. 154), Vorrede.

163 Grimm (wie Anm. 126), S. XXI, Vorrede zur 2. Auflage 1844.

164 Soldan (wie Anm. 154), Vorrede.

165 Carl Georg Wächter, *Die gerichtlichen Verfolgungen der Hexen und Zauberer in Deutschland vom XV. bis zum XVIII. Jahrhundert*, in: ders., *Beiträge zur deutschen Geschichte, insbesondere zur Geschichte des deutschen Strafrechts*, Tübingen 1845 (ND Aalen 1970), S. 81–110 und S. 279–331.

166 ADB 40 (1896), S. 435–440 (Eisenhart); *Studium bei Schrader in Tübingen und Welcker in Heidelberg*.

167 Wilhelm Gottlieb Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse aus den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Tübingen 1843; vermehrte Ausgaben: Wilhelm Gottlieb Soldan/Heinrich Hepp, *Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin 1880; Wilhelm Gottlieb Soldan/Heinrich Hepp/Max Bauer, *Geschichte der Hexenprozesse*, Hanau 1912. Von dieser letzten Ausgabe existieren mehrere, leider unkommentierte Nachdrucke, zuletzt 1987 (hrsg. von S. Ries).

168 Monter, *Historiography (wie Anm. 3)*, S. 435–437.

169 Schormann, *Nordwestdeutschland (wie Anm. 458)*, S. 22ff.

170 Estes (wie Anm. 2), S. 135.

171 Schormann, *Nordwestdeutschland (wie Anm. 458)*, S. 5 ff.; E. Schmidt-Volksmar, *Der Kulturkampf in Deutschland, 1871–1890*, o. O. 1962.

172 Dazu siehe unten S. 115.

173 Vorwort zur zweiten Auflage (1880) von Henriette Hepp, geb. Soldan. Vorwort zur dritten Auflage (1911) von Max Bauer. – Ernst Bizer, *Heinrich Hepp*, in: *Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck* 6 (1958) 112–127; Ders., in: NDB 8 (1969) 570.

174 Paul Maria Baumgarten, *Die deutschen Hexenprozesse*, in: *Frankfurter Zeitgemäße Broschüren NF 4* (1883), S. 115–154, S. 115; zu Baumgarten: K. A. Fink, *Nachruf*, in: ZKG 63 (1950–51), S. 239–242; Lea/Howland (wie Anm. 139), Bd. 3, S. 1518f.

175 LThK, Bd. 3, Sp. 375f.

176 Johannes Diefenbach, *Der Hexenwahn vor und nach der Glaubenspaltung in Deutschland*, Mainz 1886, Vorwort.

177 Ebd., S. 351.

178 Johannes Diefenbach, *Hexenprozeß*, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 5, Freiburg/Br. 21888, Sp. 1993–2003.

179 Riezler (wie Anm. 152), S. 4f.

180 Georg Längin, *Religion und Hexenprozeß. Zur Würdigung des 400jährigen Jubiläums der Hexenbulle und des Hexenhamers sowie der neuesten katholischen Geschichtsschreibung auf diesem Gebiete*, Leipzig 1888.

181 Hans Delbrück, *Die historische Methode des Ultramontanismus*, Berlin 1886, zitiert bei Längin (wie Anm. 180), S. 369.

182 Johannes Diefenbach, *Der Zauberglaube des 16. Jahrhunderts nach den Katechismen Dr. Martin Luthers und des P. Canisius*. Mit Berücksichtigung der Schriften Pfarrers Längin-Karlsruhe und des Professors Riezler-München, Mainz 1900, S. VI. Allerdings ist auch früher schon von »Wahn« die Rede, etwa bei Carl Haas, *Die Hexenprozesse*. Ein kulturhistorischer Versuch nebst Dokumenten, Tübingen 1865, S. 62–78, der in Anlehnung an den benediktinischen Historiker Augustin Calmet (1672–1757) den »Wahn« zum zentralen Erklärungsansatz erhebt.

183 Diefenbach (wie Anm. 182), S. V. Protestanten galt Diefenbachs Buch als »Elaborat Janssenscher Tendenz«: *Theologischer Jahresbericht* 8 (1886), S. 217f.

184 Ludwig Pastor, *Johannes Janssen, 1829–1891*. Ein Lebensbild vornehmlich nach den ungedruckten Briefen und Tagebüchern desselben, Freiburg 21894; H. Engelskirchen, *Johannes Janssen. Persönlichkeit und Lebenswerk*, Frankfurt 1935; W. Baum, *Der Historiker Johannes Janssen*, in: *Theologische Quartalsschrift* 152 (1972), S. 269–274; W. Braun, *Johannes Janssen und Ignaz von Döllinger*, in: *Historisches Jahrbuch* 95 (1975), S. 408–417; Kaspar Elm, *Johannes Janssen. Der Geschichtsschreiber des deutschen Volkes, seiner Kultur und Frömmigkeit (1829–1891)*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* 1991, S. 88–101.

185 Johannes Janssens Briefe, hrsg. v. Ludwig Freiherr von Pastor, 2 Bde., Freiburg/Br. 1920; *Zur Frontstellung Ficker-Sybel: Friedrich Schneider (Hrsg.)*, *Universalstaat oder Nationalstaat. Die Streitschriften von Heinrich von Sybel und Julius Ficker zur deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters*, Innsbruck 1941.

186 Ludwig Freiherr von Pastor, *Tagebücher – Briefe – Erinnerungen*, hrsg. von Wilhelm Wühr, Heidelberg 1950; G. Oberkofler, *Die geschichtlichen Fächer an der Philosophischen Fakultät der Universität Innsbruck 1850–1945*, I, Innsbruck 1969, S. 89ff.

187 von Pastor, ebd., S. 31 ff.

188 Johannes Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. 8. Bd. *Volks-wirtschaftliche, gesellschaftliche und religiös-sittliche Zustände. Hexenwesen und Hexenverfolgungen bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges*. Ergänzt und herausgegeben von Ludwig Pastor, Freiburg/Breisgau 1894, S. 494–695.

189 Konrad Reppen, *Methoden- oder Richtungskämpfe in der deutschen Geschichtswissenschaft seit 1945?*, in: ders., *Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zur Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, hrsg. von Klaus Gotto und Hans Günter Hockerts, Paderborn u. a. 1988, S. 299–318, S. 305.

190 Rüdiger vom Bruch, *Max Lenz*, in: *Bruch/Müller (Hrsg.)*, *Historikerlexikon (wie Anm. 147)*, S. 181.

191 Bruch/Müller (Hrsg.), *Historikerlexikon (wie Anm. 147)*, S. 157.

192 Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. 3.1, [Freiburg 1895], Freiburg/Br. (9. Aufl.) 1926, S. 312–314; zu Pastors Methode: Walter Goetz, *Ludwig Pastor*, in: *Historiker in meiner Zeit. Gesammelte Aufsätze*, Köln/Graz 1957, S. 232–245.

193 LTK, Bd. 3, Sp. 597; *Nachruf durch: W. Kratz*, in: *Historisches Jahrbuch* 51 (1931), S. 215–218.

194 Bernhard Duhr, *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Köln 1900.

195 Bernhard Duhr, *Paul Laymann und die Hexenprozesse*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 23 (1899) S. 733–744; Siegmund von Riezler, *Paul Laymann und die Hexenprozesse*. Zur Abwehr, in: *Historische Zeitschrift* 84 (1900), S. 244–256.

196 Luzian Pfleger, *Nikolaus Paulus (1853–1930)*, in: *Historisches Jahrbuch* 50 (1930), S. 205–226 (mit Schriftenverzeichnis); LTK, Bd. 8, Sp. 235.

197 Hubert Jedin, *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte*, München 1931.

198 Nikolaus Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozeß, vornehmlich im 16. Jahrhundert*, Freiburg/Br. 1910. Rezensionen dazu in: ZRG/KA 32 (1911), S. 407–143 (Riezler); *HZ* 109 (1912), S. 548–550 (Kawerau); *Der Katholik* 92 (1912), S. 215–219 (Lauchert).

199 Willam Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 Bde., London 1865; zitiert nach der 3. Auflage, London 1866, Bd. 1, S. 1–152, insbesondere S. 89ff. (deutsch: *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, 2 Bde., Leipzig/Heidelberg 1868).

200 Johannes Scherr, *Deutsche Kultur- und Sittengeschichte*, Leipzig 111902, 2. Buch, 7. Kapitel, S. 366–395.

201 Johannes Scherr, *Die Hexe von Glarus. Historische Essays*, Berlin 1953; darin Daten zur Biographie S. VI–XII von Christfried Coler.

202 Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 2 Bde. [EA 1860], Leipzig (7. Aufl.) 1899, Bd. 2, S. 234–274.

203 *Stellung bezieht lediglich Carlo Baroja*, *Die Hexen und ihre Welt (wie Anm. 404)*, S. 124f.; daß Burckhardt Janssens »Geschichte« positiv gegenüberstand: *Bemerkung aus dem Jahre 1895*, zitiert in: *Pastor (wie Anm. 186)*, S. 276f.

204 *Gustav Freytag*, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, 2 Bde., [EA 1859]; erweitert: 5 Bde., 1867; *Gesammelte Werke*, Bde. 17–21, Leipzig 1897/98, Bd. 19 (1898), S. 360–396; Neuaufgabe hrsg. von Georg von Below, Bd. 3/2, Leipzig o. J. [ca. 1925], S. 465–502 »Der deutsche Teufel«.

205 Lecky (wie Anm. 199, Ausgabe 1868), Bd. 1, S. 2.

206 Otto Henne am Rhyn, *Der Teufels- und Hexenglaube*, Leipzig 1892; zu Henne am Rhyn: Georg Thürer in: ADB 8 (1969), S. 535f.

207 Georg Steinhausen, *Zur Geschichte der Hexenprozesse*, in: ders., *Beiträge zur Kulturgeschichte*, Bd. 2, 1898; Ders., *Geschichte der Deutschen Kultur* [EA 1904], Leipzig (3. Aufl.) 1929, S. 378ff., 415–423; zu Steinhausen: Walter Goetz, *Georg Steinhausen*, in: AFK 24 (1934).

208 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters* [EA Herfsttij der middeleeuwen, 1919], Stuttgart 1975, S. 347–356; ders., *Dutch Civilization in the Seventeenth Century*, London/Glasgow 1968, S. 59.

209 Gustav Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869 (ND Nördlingen 1987).

210 Carl Binz, *Doctor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns*, Bonn 1885 (Heidelberg 21896, Reprint New York 1976); zu Binz: R. M. Bertling, *Der Pharmakologe Carl Binz*, Diss. Bonn 1969; Robert Domenjoz, *Carl Binz (1832–1913)*, in: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Medizin*, Bonn 1992, S. 156–162.

211 Kürschners *Deutscher Gelehrten-Kalender* 1931, Sp. 2819.

212 Otto Snell, *Hexenprozesse und Geistesstörungen. Psychiatrische Untersuchungen*, München 1891.

213 Sigmund Freud, *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, in: *Imago* 9 (1923), S. 1–34 (Wiederabdruck in: *Gesammelte Schriften* Bd. 10, Leipzig u. a. 1924, S. 409–445); *Bibliophile Sonderausgabe*, Leipzig u. a. 1928; *Gesammelte Werke*, Bd. 13, London 1947, S. 317–353; *Studienausgabe*, hrsg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt/M. 1969/1979, Bd. 7, S. 283–319; Reprint als Paperback: Frankfurt/M. 1982.

214 Z. B.: Carl Lempens, *Geschichte der Hexen und Hexenprozesse*, St. Gallen 1880; Franz Volk, *Die Hexen in der Landvogtei Ortenau und der Reichsstadt Offenburg*, Lahr 1882; Albert Rhamm, *Hexenglaube und Hexenprozesse, vornehmlich in den braunschweigischen Ländern*, Wolfenbüttel 1882; Friedrich Leitschuh, *Beiträge zur Geschichte des Hexenwesens in Franken*, Bamberg 1883; Pius Wittmann, *Die Bamberger Hexen-Justiz (1595–1631)*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 50 (1883), S. 177–223; Guido Sauter, *Die Hexerei mit besonderer Berücksichtigung Oberschwabens*, Ulm 1884; Carl Meyer, *Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte*, Basel 1884; Ulrich Jahn, *Hexenwesen und Zauberei in Pommern*, Breslau 1886.

215 Wolfgang Weber, *Priester der Klio. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien zur Herkunft und Karriere deutscher Historiker und zur Geschichte der Geschichtswissenschaft 1800–1970*, Frankfurt/M. 21987, S. 218ff.

216 Helmut Seier, *Heinrich von Sybel*, in: *Wehler (Hrsg.)*, *Deutsche Historiker (wie Anm. 98)*, Bd. 2 (1971), S. 24–38.

217 Walter Goetz, *Die bayrische Geschichtsforschung im 19. Jahrhundert. Zur Erinnerung an Sigmund Riezler*, in: *HZ* 138 (1928), S. 255–314.

218 Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 Bde., München 1890; Heinrich von Sybel, *Giesebrecht und Döllinger. Vortragsrede zur Eröffnung der Historischen Kommission (1890)*, in: *Vorträge und Abhandlungen (wie Anm. 147)*, S. 321–335; Goetz, *Bairische Geschichtsschreibung (wie Anm. 217)*, S. 300; LThK, Bd. 3, Sp. 475.

219 Riehl hatte beim Erscheinen von Soldans »Geschichte der Hexenprozesse« gerade in Gießen studiert: Viktor von Geramb, *Wilhelm Heinrich Riehl. Leben und Wirken (1823–1897)*, Salzburg 1954, S. 111.

220 Hermann Oncken, *Nekrolog*, in: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1927, S. 18; Goetz, *Bairische Geschichtsschreibung (wie Anm. 217)*, S. 255–314.

221 Oncken, ebd.

222 Vgl. auch seine Rezension von: Johannes Diefenbach, *Der Zauberglaube des sechzehnten Jahrhunderts nach den Katechismen Dr. Martin Luthers und des P. Canisius*, Mainz 1900, in: *Deutsche Literaturzeitung* 22 (1901), Sp. 292.

223 Karl Alexander von Müller, *Im Wandel der Welt. Erinnerungen* Bd. 3, 1919–1932, München 1966, S. 264.

224 Rezension von Georg Steinhausen in: *Archiv für Kulturgeschichte* 4 (1897), S. 458–459 – Emil Pauls, *Zauberwesen und Hexenwahn am Niederrhein*, in: *Beiträge zur Geschichte des Niederrheins* 13 (1898), S. 134–242; Leonid Arbusov, *Zauber- und Hexenwahn in den baltischen Provinzen*, in: *Rigaischer Almanach* (1911), S. 101–126; Hartmann Ammann, *Die Hexenprozesse im Fürstentum Brixen*, in: *Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs* 11 (1914), S. 9–18, 75–86, 144–166 und S. 227–248; Richard Heberling, *Zauberei und Hexenprozesse in Schleswig-Holstein-Lauenburg*, in: *Zeitschrift d. Gesellschaft f. Schleswig-Holsteinische Geschichte* 45 (1915), S. 116–247; Karl Heinz Spielmann, *Die Hexenprozesse in Kurhessen. Nach den Quellen dargestellt*, Marburg 1932; Fritz Byloff, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern*, Berlin/Leipzig 1934.

225 Louise Schorn-Schütte, *Karl Lamprecht*, Göttingen 1884.

226 Joseph Hansen, *Gustav Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild 1815–1899*, 2 Bde., Berlin 1906.

227 Erich Pelzer, *Joseph Hansen (1862–1943) und sein Beitrag zur rheinischen Revolutionsgeschichtsforschung*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 18 (1989), S. 271–291, S. 273f.

228 Max Braubach, *Landeskundliche Bestrebungen und historische Vereine im Rheinland*, Düsseldorf 1954, S. 63f.

229 Joseph Hansen, *Zauberverwand, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und*

die Entstehung der großen Hexenverfolgung, Leipzig 1900 (ND Aalen 1983); Hansen, Quellen (wie Anm. 11); Johannes Franck, Geschichte des Wortes Hexe, in: Hansen, Quellen (wie Anm. 11), S. 614–670. – Cola Minis, Johannes Franck (1854–1914), in: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968 Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Sprachwissenschaften, Bonn 1970, 91–99.

230 HZ 77 (1896), S. 561, von »R. D.«, der Riezlers Parteinehmer gegen Janssen-Pastor positiv vermerkte. Riezler wurde 1897 Mitherausgeber der Historischen Zeitschrift.

231 HZ 86 (1901), S. 297–300, gekennzeichnet mit »L.« Lenz war zu diesem Zeitpunkt Mitherausgeber der HZ; HZ 88 (1902), S. 293–297 (Herrmann Haupt, Gießen).

232 3 Bde., Bonn 1905; dazu: Paul Maria Baumgarten, Die Werke von Henry Charles Lea und verwandte Bücher nebst einer Auseinandersetzung mit dem Kölner städtischen Archivar Professor Dr. Joseph Hansen, Münster in Westfalen 1908.

233 Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 436.

234 Hansen (wie Anm. 229), S. 5 (Lecky), S. 27 (Tylor); Edward Tylor, Primitive Culture, 2 Bde., London 1871 (deutsch: Die Anfänge der Cultur, Leipzig 1873).

235 Émile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, Paris 1895 (deutsch: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt/Main 1984).

236 Pelzer (wie Anm. 227), S. 278.

237 Moriz Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges, Bd. 2, Stuttgart 1895 (ND Darmstadt 1962), S. 479ff.; Gerhard Schormann, Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen 1981, S. 65f.

238 Friedrich von Bezold, Jean Bodin als Okkultist und seine Demonomanie, in: HZ 105 (1910), S. 1–64; ders., Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus, Bonn 1922, S. 38, 57, 70ff, 96, 100.

239 Karl Lamprecht, Deutsche Geschichte, Bd. 6, Berlin 1920, S. 87f.

240 Ernst Schulin, Friedrich Meinecke, in: Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker (wie Anm. 98), Bd. 1 (1971), S. 39–57.

241 Hans-Josef Steinberg, Karl Lamprecht, in: Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker (wie Anm. 98), Bd. 1 (1971), S. 58–68.

242 Friedrich Meinecke, Joseph Hansen, in: ders., Werke, Bd. 7, Zur Geschichte der Geschichtsschreibung, München 1968, S. 440f.

243 Klaus Schwabe, Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im ersten Weltkrieg, in: HZ 193 (1961), S. 601–634, S. 603.

244 Pelzer (wie Anm. 227), S. 280f.

245 Vgl. Bauers Kritik an Soldan und Heppel in: Soldan/Heppel/Bauer (wie Anm. 167), Bd. 1, S. 422.

246 Ignaz Vinzenz Zingerle, Barbara Pachlerin und Mathias Perger, Innsbruck 1858. Der Gedenkartikel Oswald von Zingerles in: ADB 45 (1900), S. 316–319, übergeht diese Arbeit.

247 Ludwig Rapp, Die Hexenprozesse und ihre Gegner in Tirol, Innsbruck 1874 (2., vermehrte Auflage Brixen 1891); zu Rapp: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950, Bd. 8, Graz/Köln 1983, S. 423f.

248 ÖBL, Bd. 1, Sp. 18.

249 Fritz Byloff, Das Verbrechen der Zauberei, Graz 1902.

250 Weitere Dissertationen bis 1933: Ludwig Humborg, Die Hexenprozesse in der Stadt Münster, Diss. phil. Münster 1914; Kurt Liebelt, Geschichte des Hexenprozesses in Hessen-Kassel, Diss. jur. Marburg 1931; Walter Eschenröder, Hexenwahn und Hexenprozeß in Frankfurt am Main, Diss. phil. Frankfurt 1932.

251 ÖBL, Bd. 1, Sp. 132; Fritz Byloff, Volkskundliches aus Strafprozessen der österreichischen Alpenländer, Berlin 1929; ders., Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern, Berlin/Leipzig 1934.

252 Eduard Hoffmann-Krayer (Hrsg.), Luzerner Akten zum Hexen- und Zauberswesen, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 3 (1899), S. 22–40, 81–122, 189–224, 291–329.

253 Christoph Daxelmüller, Vorwort, in: Hans Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde. Berlin/New York 1987 (Erstausgabe Berlin/Leipzig 1927–1942), Bd. 1, S. v-xl, hier: S. x f.

254 Eduard Hoffmann-Krayer, Rezensionen zu Joseph Hansen, in: SAV 4 (1801) 133f., 310f.

255 Paul Schweizer, Der Hexenprozeß und seine Anwendung in Zürich, in: Zürcher Taschenbuch N.F. 25 (1902), S. 1–63; Alois Dettling, Die Hexenprozesse im Kanton Schwyz, Schwyz 1907.

256 A. Nesi, Memorie storiche di Locarno, Locarno 1854, S. 181 ff.; Artikelserien von: Emilio Motta, Le streghe nella Riviera con aggiunti processi della Valle Mesolcina, in: Bollettino storico della Svizzera Italiana 1 (1879); Emilio Motta, Le Streghe nella Leventina nel secolo XV, in: Bollettino storico della Svizzera Italiana 6 (1884) und 7 (1885). – Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz, Bd. 5 (1929) 173 (Motta); Ebd., 242 (Nessi).

257 Artikelserie von: Jean-Nicolas Berchtold, Les sorcières dans le canton de Fribourg, in: Emulation 4 (1845) und 5 (1846); Fritz Chabloz, Les sorcières Neuchateloises, Neuenburg 1868; F. Trechsel, Das Hexenwesen im Kanton Bern, in: Berner Taschenbuch 19 (1870), S. 149–234; Edouard Diricq, Maléfices et sortilèges: Procès criminels ed l'ancien Eveche de Bale pour faits de sorcellerie (1549–1670), Lausanne 1910. – Hist.-biogr. Lexikon der Schweiz, Bd. 2 (1924) 106 (Berchtold); 525 (Chabloz).

258 Maxime Reymond, La sorcellerie au pays de Vaud au XV^e siècle, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 12 (1908), S. 1–14; ders., Cas de sorcellerie en pays fribourgeois au quinzième siècle, in: SAV 13 (1909), S. 81–94.

259 Guido Bader, Die Hexenprozesse in der Schweiz, Affoltern 1945.

260 Aristide Dey, Histoire de la sorcellerie au Comté de Bourgogne, Vesoul 1861; zu Dey: Dictionnaire de Biographie Française 11 (1965), Sp. 228.

261 August Stöber, Die Hexenprozesse im Elsaß, besonders im 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts, in: Alsatia 6 (1856/57), S. 265–338; Rodolphe Reuss, La sorcellerie au seizième et au dixseptième siècles, particulièrement en Alsace d'après des documents en partie inédits, Paris 1871 (Neudruck Steinbrunn-le-Haut 1987, mit biographischen Angaben im Vorwort); Joseph Klélé, Hexenwahn und Hexenprozesse in der ehemaligen Reichsstadt und Landvogtei Hagenau, Hagenau 1893.

262 Alexandre Tuetey, La sorcellerie dans le pays de Montbéliard au XVII^e siècle, Dole 1886; A. Denis, La sorcellerie à Toul aux XVI^e et XVII^e siècles, Toul 1888; Achille Durieux, Sorciers et sorcières à Cambrai, in: Memoires de la Société d'émulation de Cambrai 46 (1891), S. 119–142.

263 Gabriel Legué, Urbain Grandier et les possédées de Loudon, Paris 1880.

264 Jules Baissac, Les grands jours de la sorcellerie, Paris 1890; zu Baissac: Dictionnaire de Biographie Française 4 (1948), Sp. 1379.

265 Robert Yve-Plessis, Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque, Paris 1900 (ND Nieuwkoop 1971).

266 La Grande Encyclopédie (wie Anm. 160), Bd. 30, S. 288f.

267 Theodore de Cauzon, La Magie et la Sorcellerie en France, 4 Bde., Paris 1910–1912.

268 Christian Pfister, Nicholas Rémy et la Sorcellerie en Lorrain à la fin du XVI^e siècle, in: Revue Historique 93 (1907), S. 28–44; dazu: Lucien Febvre, Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?, in: Annales 3 (1948), S. 9–15, hier: S. 10.

269 E.-L. de Kerdaniel, Sorciers de Savoie, Annecy 1900.

270 Federico Odorici, Le Streghe di Valtellina e la Santa Inquisizione, con documenti inediti del secolo XVI, Mailand 1861.

271 Streghe e Stregoneria, in: Enciclopedia Italiana (1936), S. 841–843.

272 Ernesto de Martino, Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Turin 1948; ders., Sud e Magia, Mailand 1959 (deutsch: Katholizismus, Magie und Aufklärung. Religionswissenschaftliche Studie am Beispiel Süd-Italiens, München 1982).

273 Giuseppe Bonomo, Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia, Palermo 1959 (Reprint 1971).

274 Delio Cantimori, Eretici italiani del Cinquecento, 1939.

275 Geschichte und Geschichten. Über Archive, Marlene Dietrich und die Lust an der Geschichte. Carlo Ginzburg im Gespräch mit Adriano Sofri, in: Carlo Ginzburg, Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, München 1988, S. 7–28, hier S. 24; zu Carlo Ginzburg, I Benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e Seicento, Turin 1966.

276 Sandro Stratta, Stregoneria, in: Grande Dizionario Enciclopedico 17 (1972), S. 853–855.

277 Henry Charles Lea, A History of the Inquisition of the Middle Ages, 3 Bde., New York 1888 [Reprint 1955]; ders., A History of the Inquisition of Spain, 4 Bde., New York 1906–1907 [Reprint New York 1966].

278 Henry Charles Lea, Notes for a History of Witchcraft [1909], 1939 hrsg. von Arthur C. Howland unter dem Titel: Materials Toward a History of Witchcraft (wie Anm. 139), darin: George Lincoln Burr, Introduction [1938], Bd. 1, S. xxi-xliii, hier: S. xxiv. Zum Briefwechsel Lecky-Lea: S. xxvi.

279 Lea/Howland (wie Anm. 139), Bd. 3, S. 1188.

280 Howland, Preface (1938), in: Lea/Howland (wie Anm. 139), Bd. 1, S. vii.

281 Gesamtbibliographie Leas in: Edward Scullery Bradley, Henry Charles Lea. A Biography, Philadelphia 1931, S. 374–381.

282 Henry Guerlac, George Lincoln Burr, in: Isis 35, No. 100 (Spring 1944), S. 149–152.

283 Burr, Introduction, in: Lea/Howland (wie Anm. 139), S. xxxvi f.; Rezeption der vorausgehenden Arbeiten von Lea und Burr bei Riezler (wie Anm. 152), S. 43, 46, 51, 54, 61 etc.

284 George Lincoln Burr, The Fate of Dietrich Flade, in: Papers of the American Historical Association 5 (1891); ders. (Hrsg.), Translations and Reprints from Original Sources of European History: The Witch Persecutions, Philadelphia 1897; ders., New England's Place in the History of Witchcraft, in: American Antiquarian Society Proceedings 21 (1911), S. 185–217; ders., Narratives of the Witchcraft Cases, 1648–1706, New York 1914.

285 R. H. Bainton/L. O. Gibbons (Hrsg.), George Lincoln Burr. His Life, Selections from his writings, Itasca/New York 1943; Martha C. Crowe (Hrsg.), Witchcraft: Catalogue of the Witchcraft Collection in Cornell University Library, introd. by Rossell Hope Robbins, Millwood/N.Y. 1977.

286 Burr, Introduction (1938), in: Lea/Howland (wie Anm. 139), S. xxxvii ff.

287 Andrew Dickson White, The Warfare of Science, London/New York 1876; ders., History of Warfare of Science with Theology and Christendom, 2 Bde., London/New York 1896.

288 Plitt/Zöckler, Hexen und Hexenprozesse, in: A. Hauck (Hrsg.), Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 8., Leipzig (3. Aufl.) 1900, S. 30–36.

289 Estes (wie Anm. 2), S. 136f.

290 Hansen (wie Anm. 229), S. VII.

291 Hugh Redwald Trevor-Roper, The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries, Harmondsworth 1969, S. 104.

292 Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 437; Jeffrey Burton Russell, A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics, and Pagans, London 1980, S. 133ff., S. 148ff.

293 Montague Summers, History of Witchcraft, London/New York 1926, S. xvi.

294 Montague Summers, The Geography of Witchcraft, London/New York 1927; zu Summers: Joseph Jerome, Montague Summers. A Memoir, London 1965, Kapitel 2: »Reverend in what Church?«

295 Paul Maria Baumgarten, Die Werke von Henry Charles Lea und verwandte Bücher, 1908 (Englisch: H. C. Lees Historical Writings: A critical inquiry into their method and merit, 1909); Summers, History (wie Anm. 293), S. 321.

296 James Frazer, The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 12 Bde., New York 1900–1915.

297 Margaret Murray, Organization of Witches in Great Britain, in: Folk-Lore 28 (1917), S. 228–258; dies., The Witch Cult in Western Europe, Oxford 1921 (2. Aufl. 1962 mit einem Vorwort von Steven Runciman); dies., The God of the Witches, London 1931 (2. Aufl. 1952).

298 Rezensionen zu ihr von: George Lincoln Burr, in: American Historical Review 27 (1922), S. 78–83; W. Halliday, in: Folk-Lore 33 (1922), S. 224–230; Eliot E. Rose, A Razor for a Goat, Toronto 1962; Cohn (wie Anm. 131), S. 107ff.

299 Estes (wie Anm. 2), S. 139.

300 Elizabeth E. Bacon, Witchcraft, in: The Encyclopedia Americana. International Edition, Danbury/Connecticut 1986, Bd. 29, S. 83f.

301 [Margaret] [Alice] [Murray], Witchcraft, in: Encyclopaedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge, Vol. 23, Chicago u.a. 1959, S. 686–688.

302 Christopher Hill, Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England, London 1964, S. 187 und S. 486; Ronald Hutton, Christopher Hill, in: BDH (wie Anm. 120), S. 188f.

303 Schormann (wie Anm. 237), S. 103; A. A. M. Bryer, Stephen Runciman, in: BDH (wie Anm. 120), S. 361 f.

304 Gerald B. Gardner, Witchcraft Today, London 1954; ders., The Meaning of Witchcraft, London 1959 (deutsch: Ursprung und Wirklichkeit der Hexen, Weilheim 1965).

305 Francis King, Ritual Magic in England: 1887 to the Present Time, London 1970, S. 179; Russell (wie Anm. 292), S. 153ff.; Donald Nugent, Witchcraft Studies, 1959–1971: A Bibliographical Survey, in: Journal of Popular Culture 5 (1971), S. 710–725, schließt seine Besprechung 722 ff. originellerweise mit Rezensionen der Gardner-Adepten.

306 Hans Holzer, The Truth about Witchcraft, New York 1969; Louise Huebner, Power through Witchcraft, Los Angeles 1969.

307 Raymond Buckland, Witchcraft from the Inside, St. Paul/Minn. 1975.

308 Starhawk, Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen. Aus dem Amerikanischen von Ulla Schuler, München 1991.

309 Gisela Graichen, Die neuen Hexen, Hamburg 1986; dazu: Hansferdinand Döbler, Beflügelt vom neuen Hexenwahn. Frauen entdecken die Magie: Über die Wiederbelebung eines Mißverständnisses, in: Die Zeit, 26. Sept. 1986, S. 98.

310 Barbara Schier, Hexenwahn und Hexenverfolgung. Rezeption und politische Zurechtung eines kulturwissenschaftlichen Themas im Dritten Reich, in: Bayrisches Jahrbuch für Volkskunde 1990, S. 43–115.

311 Alfred Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Berlin 1930.

312 Schier (wie Anm. 310), S. 50–54.

313 Bruno Emil König, Ausgeburten des Menschenwahns im Spiegel der Hexenprozesse und der Auto dafés, Rudolstadt 1893 (Berlin o. J. [ca. 1937] [134–143. Tausend]).

314 Wolfgang Brückner, Forschungsprobleme der Satanologie und Teufelserzählungen, in: ders. (Hrsg.), Volkerzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 393–416, hier S. 398.

315 Schier (wie Anm. 310), S. 49.

316 Wilhelm Neuss, Kampf gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts, Münster 1947, S. 9. – Otto Wennig (Hg.), Verzeichnis der Professoren und Dozenten der Rhein. Friedr.-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968, Bonn 1968, 210.

317 Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts, Münster 1934, S. 11.

318 Elisabeth Blum, Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreiches in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen, Paderborn 1936 (zugl. Diss. jur. Köln 1936); Karl Meisen, Die Sagen vom Wütenden Heer und vom Wilden Jäger, Münster 1935. – Festschrift Karl Meisen zum 70. Geburtstag (= Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 12, 1965).

319 Vgl. Anm. 32.

320 Anton Mayer, Erdmutter und Hexe. Eine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozesse, München/Freising 1936. Besprechung durch Ulrich Stutz in: ZRG/KA 57 (1937), S. 534f.; Arne

Runeberg, Witches, Demons and Fertility Magic, Helsinki 1947, S. 84; Ginzburg, Benandanti (wie Anm. 275), Vorwort, betrachtet Mayer als seinen unmittelbaren Vorläufer.

321 Friederike Müller-Reimerdes, Einwände und Widerlegungen, in: dies., Der christliche Hexenwahn. Gedanken zum religiösen Freiheitskampf der deutschen Frau (Reden und Aufsätze zum nordischen Gedanken 26), Leipzig 1935, S. 36–64, dort weitere polemische Literatur beider Seiten; Zitat S. 52.

322 Wilhelm Hartmann, Die Hexenprozesse in der Stadt Hildesheim, Hildesheim 1927; ders., Die germanische Gottheit des Jahres und des Lebens, Halle 1935; ders., Der Hexenglaube und die Hexenprozesse in neuer Beleuchtung, in: Deutsches Pfarrerblatt 42 (1938), Nr. 3, S. 40f.; Nr. 4, S. 54f.; Nr. 5, S. 67f.; Karl Meier, Maria Rampendahl und der Hexenbürgermeister von Lemgo, Detmold 1935; Karl Meier, Der Hexenbürgermeister von Lemgo, Rinteln 1951; dazu Scheffler (1989) 113–132.

323 Schormann (wie Anm. 237), S. 7–15.

324 Michael H. Kater, Das »Ahnenerbe« der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches, Stuttgart 1974, S. 84, 138, 382, 395.

325 Harm-Peer Zimmermann, Der Schlaf der Vernunft. Die Deutsche Volkskunde in Kiel 1933 bis 1945, in: Hans-Werner Prah (Hrsg.), Uni-Formierung des Geistes. Beiträge zur Geschichte der Kieler Universität 1933–1945, Kiel 1993; vgl. auch: Klaus von See, Deutsche Germanenideologie, Frankfurt/M. 1970, S. 34; Olaf Bockhorn, Der Kampf um die »Ostmark«. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Volkskunde in Österreich, in: Gernot Heiß u.a. (Hrsg.), Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938–1935, Wien 1989, S. 17–38.

326 Helmut Birkhan, Nachruf Otto Höfler, in: Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 138 (1988), S. 383–406, hier S. 399.

327 Helmut Heiber, Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands, München 1966; Hagen Schulze, Walter Frank, in: Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker (wie Anm. 98), Bd. 7 (1980), S. 69–81; Birkhan (wie Anm. 326), S. 400.

328 Otto Höfler, Das germanische Kontinuitätsproblem, in: HZ 157 (1938), S. 1–26; Heiber (wie Anm. 327), S. 711f.; weiterer programmatischer Aufsatz: Otto Höfler, Volkskunde und politische Geschichte, in: HZ 162 (1940), S. 1–18.

329 Lily Weiser-Aal, Hexe, in: HDA 3 (1931), Sp. 1827–1920; dazu: Ginzburg, Benandanti (wie Anm. 275), Vorwort.

330 Otto Höfler, Keltische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt/M. 1934, S. 357; ders., Zur Erkenntnis des deutschen Wesens. Ein Bild der gesamtgermanischen Kultur, in: Germanien 9 (1937), S. 193–200.

331 Zimmermann (wie Anm. 325); Sebastian Meissl, Wiener Ostmark-Germanistik, in: Heiss u.a. (Hrsg.), Willfähige Wissenschaft (wie Anm. 325), S. 133–154.

332 Karl Ferdinand Werner, Deutsche Historiographie unter Hitler, in: Bernd Faulenbach (Hrsg.), Geschichtswissenschaft in Deutschland, München 1974, S. 86–96, hier S. 95.

333 Schier (wie Anm. 310), S. 43–115.

334 Artikel »Frau/Weib«, in: HDA Bd. 2 (1929/30), S. 1737–1738. Zu den Hexen u.a.: Bernhard Kummer, Die mittelalterlichen Hexenverbrennungen als germanisches Erbe?, in: Nordische Stimmen 5 (1935), S. 265–270.

335 Klaus von See, Das »Nordische« in der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für internationale Germanistik 15 (1983) Heft 2, S. 8–38, S. 27; Hermann Engster, Germanisten und Germanen. Germanenideologie und Theoriebildung in der deutschen Germanistik und Nordistik von den Anfängen bis 1945 in exemplarischer Darstellung, Frankfurt/M. u.a. 1986, S. 76f.

336 Armin Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch, Darmstadt 21972, S. 388.

337 Mathilde Ludendorff/W.v.d. Lammer, Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen, München 1934; Mathilde Ludendorff/Walter Löhde (Hrsg.), Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen, Ludendorffs Verlag, München 1938 (Auflage seit 1934: 108. Tausend!), darin der Aufsatz: Mathilde Ludendorff, Hexenmarterung auch durch protestantische Geistliche, in: Ludendorff/Löhde (wie oben), S. 9–17.

338 Müller-Reimerdes (wie Anm. 321), S. 7f., S. 17; Schier (wie Anm. 310), S. 57–61.

339 Müller-Reimerdes (wie Anm. 321), S. 26 und S. 42.

340 Müller-Reimerdes (wie Anm. 321), S. 59.

341 Döbler (wie Anm. 309), S. 98.

342 Vgl. Scheffler (wie Anm. 63), S. 113–132; Alfred Wittmann, Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage, Diss. phil. Heidelberg 1933; Otto Dürr, Philipp Adolf von Ehrenberg, Bischof von Würzburg (1623–1631), Diss. phil. Würzburg 1935; Hugo Koch, Hexenprozesse und Reste des Hexenglaubens in der Wetterau, Diss. phil. Gießen 1935; Edith Kiessling, Zauberei in den germanischen Volksrechten, Diss. jur. Frankfurt 1940 (Jena 1941); Felix Reich, Hexenprozesse in Danzig und in den westpreussischen Grenzgebieten, Diss. Kiel 1940. Für Hinweise danke ich Barbara Schier.

343 Ernst Merkel, Der Teufel in hessischen Hexenprozessen, Diss. phil. Gießen 1939. Doktorvater: Prof. Dr. Alfred Götze, Dekan Prof. Dr. Christian Rauch.

344 Hans Sebald, Nazi Ideology Redefining Deviants: Witches, Himmler's Witch Trial Survey, and the Case of The Bishopric of Bamberg, in: Deviant Behaviour 10 (1989), S. 253–270.

345 Dieter Harmening, Himmels Hexenkartei. Ein Lagebericht zu ihrer Erforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde 12 (1989), S. 99–112.

346 Raul Hillberg, Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust, Berlin 1982. – Zu Alciati vgl. Anm. 21.

347 Joshua Trachtenberg, The Devil and the Jews, New Haven 1943.

348 Monica Hunter Wilson, Witch Beliefs and Social Structure, in: American Journal of Sociology 56 (1951), S. 307–313; Marwick (Hrsg.), Witchcraft (wie Anm. 4), S. 276; Rebecca Cardozo, A Modern American Witch-Craze [1968], in: Marwick (Hrsg.), Witchcraft (wie Anm. 4), S. 469–476; T. C. Reeves, The Life and Time of Joe McCarthy, New York 1982.

349 Rossel Hope Robbins, Encyclopedia of Witchcraft and Demonology, New York 1959.

350 Rolf Lieberwirth, Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie, Weimar 1955. Für Auskünfte über Lieberwirth danke ich Herrn Dr. Piechocki, Halle.

351 Will-Erich Peuckert, Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie [EA 1935], Berlin 1976 (ND der 2., überarbeiteten Auflage 1956); ders., Gabilia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert, Berlin 1967; ders., Das Rosenkreuz, Berlin 1973.

352 Peuckert, Pansophie (wie Anm. 351, EA 1935), Vorrede.

353 Peuckert, Die große Wende (wie Anm. 16), S. 103–151, insbesondere S. 119–130; Norman Cohn, Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen [The Pursuit of the Millennium], Bern/München 1961.

354 Ginzburg, Benandanti (wie Anm. 275), Vorwort, nach: Will-Erich Peuckert, Geheimkulte, Heidelberg 1951, S. 266 ff.

355 Neben den bereits erwähnten vgl. auch: Schacher (wie Anm. 362); Febvre (wie Anm. 268); Delcambre (wie Anm. 369); Bavoux, Franche-Comté (wie Anm. 371); Bonomo (wie Anm. 273); und Ginzburg, Benandanti (wie Anm. 275); am wichtigsten: Marion L. Starkey, The Devil in Massachusetts, New York 1949; Jakob Winterer, Der Anna Göldi Prozeß im Urteil der Zeitgenossen, 1951; Émile Brouette, La Sorcellerie dans le comté de Namur au début de l'époque moderne, 1509–1646, Gembloux 1954; Hugo Zwetsloot, Friedrich von Spee und die Hexenprozesse, Trier 1954; Pierre Villette, La Sorcellerie dans le Nord de la France du milieu du XVIe à la fin du XVIIe siècle, in: Mélanges des Sciences Religieuses 13 (1956), S. 39–62, S. 129–156; Jean Palou, La sorcellerie [Que sais-je?], Paris 1957; Herbert Schwarzwälder, Die Geschichte des Zaubers- und Hexenglaubens in Bremen, in: Bremisches Jahrbuch 46 (1959), S. 156–233; Kurt Hopstädter, Die Hexenverfolgungen im saarländischen Raum, in: Zeitschrift f. d. Geschichte der Saargegend 9 (1959), S. 210–267; Wolfgang Krämer, Kurtrierische Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert, vornehmlich an der unteren Mosel. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, München 1959; Robert Lionel Séguin, La sorcellerie au Canada français du XVIIe au XVIIIe siècles, Montreal 1961; Georg Luck, Hexen und Zauberei in der römischen Dichtung, Zürich 1962.

356 Oskar Pfister, Das Christentum und die Angst, Zürich 1944 (21975; Reprint 1985, mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer), S. 402 ff.; ders., Calvins Eingreifen in den Hexer- und die Hexenprozesse von Peney 1545, Zürich 1947; über Pfister: Oskar Pfister, Pfarrer und Analytiker. Referate der Oskar-Pfister-Tagung im Februar 1973 in Zürich, in: Wege zum Menschen 25 (1973), Heft 11/12; darin mehrere Beiträge zum Verhältnis von Pfister und Freud.

357 Kurt Baschwitz, Die Organisation der städtischen Haus- und Grundbesitzer in Deutschland, Stuttgart 1909; Emil Dovifat, Kurt Baschwitz 80 Jahre, in: Publizistik 11 (1966), S. 67–69; ders., Nachruf: Publizistik 13 (1968), S. 372 f.

358 Kurt Baschwitz, Du und die Masse, Amsterdam 1938 (2. Auflage 1951).

359 Kurt Baschwitz, Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung, München 1963, S. 11.

360 Lynn Thorndike, History of Magic and Experimental Science, 8 Vols., New York 1923–1958.

361 Daniel P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958 (Reprint 1976); Frances Amelia Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964; Paola Zambelli, Magic and Radical Reformation in Agrippa von Nettesheim, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 39 (1976), S. 68–103; zu Yates: Peter Burke, The last of the magi: Frances Yates and the occult philosophy, in: Bulletin of the Society for Renaissance Studies 2 (1982), S. 29–33.

362 Guido Bader, Hexenprozesse in der Schweiz, Diss. jur. Zürich 1945 [bei Prof. H. F. Pfenninger]; Joseph Schacher, Das Hexenwesen im Kanton Luzern [...], Diss. phil. Freiburg i. Ü./Luzern 1947 [1. Referent Prof. Vasella]; Josef Diwo, Die Hexenprozesse in der Stadt Siegburg, Diss. jur. Bonn 1948 [bei von Weber/Steinbach]; Johann Joerres, Die Verordnung Margarethas... über die Verfolgung... der... Hexen... in der Grafschaft Arenberg vom 30. 11. 1593, Diss. jur. Bonn 1950; Ulrich Friedrich Schneider, Das Werk »De praestigiis daemonomum« von Weyer und seine Auswirkung auf die Bekämpfung des Hexenwahns, Diss. jur. Bonn 1951; Werner Croissant, Die Berücksichtigung geburts- und berufsständischer und soziologischer Unterschiede im deutschen Hexenprozeß, Diss. jur. Mainz 1953 [bei A. Erler]; Heribert Breiden, Die Hexenprozesse der Grafschaft Blankenheim von 1589 bis 1643. Eine rechtsgeschichtliche und prozeßrechtliche Untersuchung, Diss. jur. Bonn. 1953 [bei von Weber/Steinbach]; Günter Kleinwegener, Die Hexenprozesse

von Lemgo, Diss. jur. Bonn 1954 [bei Hellmuth von Weber]; Robert Dengler, Das Hexenwesen im Stifte Obermarchthal von 1581 bis 1756, Diss. Erlangen 1953; Siglinde Gosler, Hexenwahn und Hexenprozeß in Kärnten [...], Diss. Graz 1955; Herbert Klein, Die älteren Hexenprozesse im Lande Salzburg, Diss. Salzburg 1957; Herbert Schäfer, Der Okkulttäter, Diss. jur. Bonn 1958; Werner K. Tantsch, Deutsche Teufels- und Hexennamen aus Urichten des 15. bis 18. Jahrhunderts, Diss. phil. Heidelberg 1958; Mechthild Jacob, Die Hexenlehre des Paracelsus und ihre Bedeutung für die modernen Hexenprozesse, Diss. Göttingen 1959; Friedrich Wilhelm Siebel, Die Hexenverfolgung in Köln, Diss. jur. Bonn 1959; Heinz Peter Geilen, Die Auswirkungen der Cautio Criminalis von Friedrich Spee auf den Hexenprozeß in Deutschland, Diss. jur. Bonn 1963; Peter Obermayer, Der Wiener Hexenprozeß des Jahres 1583, Diss. phil. Wien 1963; Heinz Nagl, Der Zauberer-Jackl-Prozeß oder die Hexenprozesse im Erzstift Salzburg 1675–1690, Diss. phil. Innsbruck 1966; Heinz-Jürgen Stebel, Die Osnabrücker Hexenprozesse, Diss. jur. Bonn 1968.

363 Hans von Hentig, Die Strafe. Ursprung, Zweck, Psychologie, Stuttgart 1932; ders., The Criminal and his Victim, 1949; ders., Die Strafe. Frühformen und kulturgeschichtliche Zusammenhänge, Berlin u. a. 1954; Festschrift für Hans von Hentig, Hamburg 1967; Herbert A. Strauss/Werner Röder (Hrsg.), International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945. Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933, Bd. 2, München u. a. 1983, S. 492 f.

364 Helmut von Weber, Benedict Carpov. Ein Bild der deutschen Rechtspflege im Barockzeitalter, Bonn 1944; Otto Wenig, Verzeichnis der Professoren und Dozenten der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968, Bonn 1968, S. 328 (Weber); Festschrift Hellmuth von Weber, Bonn 1963.

365 Friedrich Merzbacher, Die Hexenprozesse in Franken, 2., erweiterte Auflage, München 1970, S. 197 (Erstausgabe, basierende auf seiner Dissertation von 1949; München 1957); Joseph Schrittenloher, Aus der Gutachter- und Urteilstätigkeit der Ingolstädter Juristenfakultät im Zeitalter der Verfolgungen, in: Jahrbuch. f. fränkische Landesforschung 23 (1963), S. 315–353; Hans-Joachim Kretz, Der Schöpferstuhl zu Coburg, Diss. jur. Würzburg 1972 [bei F. Merzbacher].

366 Hartmut Heinrich Kunstmann, Zauberverb- und Hexenprozeß in der Reichsstadt Nürnberg, Diss. jur. Mainz 1970 [bei Prof. Bärmann]; Veronika Schoisswohl, Die Prozesse gegen drei Hexenmeister in Südtirol im 17. Jahrhundert, Diss. phil. Innsbruck 1971; Siegfried Leutenbauer, Hexerei- und Zaubereidelkeit in der Literatur von 1450 bis 1550. Mit Hinweisen auf die Praxis im Herzogtum Bayern, Berlin 1972 [bei Sten Gagnér]; Wolfgang Ziegeler, Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberverb- und Hexenprozeß, in: Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend 9 (1959), S. 210–267; Wolfgang Krämer, Kurtrierische Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert, vornehmlich an der unteren Mosel. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, München 1959; Robert Lionel Séguin, La sorcellerie au Canada français du XVIIe au XVIIIe siècles, Montreal 1961; Georg Luck, Hexen und Zauberei in der römischen Dichtung, Zürich 1962.

367 Friedrich Merzbacher, Nachwort, in: Sigmund Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern, o. O. o. J. [ca. 1968], S. 341–357; Merzbacher, Franken (wie Anm. 365), Vorwort zur 2. Auflage. Rezension von Francis Bavoux in ZRG/GA 74 (1957), S. 387–390; Heinz-Jürgen Stebel und Caro Baroja in: ZRG/GA 87 (1970), S. 476–480.

368 Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912 (deutsch: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main (3. Auflage) 1984); Marc Bloch, Le rois thaumaturges, Paris 1924; dazu: R. C. Rhodes, Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch, in: Theory and Society 5 (1978), S. 45–73.

369 Etienne Delcambre, Le concept de la sorcellerie dans la duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècle, 3 Bde., Nancy 1948–1951; ders., Les devins-guérisseurs dans la Lorraine ducale: Leur activité et leurs méthodes, Nancy 1951; ders., Les proces de sorcellerie en Lorraine: psychologie des juges, in: Revue d'histoire du droit. Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 21 (1953), S. 408–415; ders. La psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie, in: Revue historique de droit français et étranger (1954), S. 385–526.

370 Peter Burke, Offene Geschichte. Die Schule der »Annales«, Berlin 1991 [The French Historical Revolution. The Annales School, 1929–1989, Cambridge 1990], S. 17–36.

371 Francis Bavoux, La sorcellerie au pays de Quingey, Paris 1947. Spätere Publikationen: ders., La sorcellerie en Franche-Comté, Monaco 1954; ders., Hantises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil, Monaco 1956.

372 Febvre, Sorcellerie, sottise ou révolution mentale? (wie Anm. 268), wieder abgedruckt in: Lucien Febvre, Au coeur religieux du XVIe siècle, Paris 1957, S. 301–309.

373 Marcel Mauss, Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: Soziologie und Anthropologie, 2 Bde., München 1974 [Sociologie et Anthropologie précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, Paris 1950], Bd. 1, S. 43–1797; zuerst: R. Hubert/Marcel Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie, in: L'Année sociologique 7 (1902/03), S. 1–146. In derselben Zeitschrift hatte Mauss zwei Jahre zuvor die beiden großen Arbeiten Joseph Hansens zum Hexenwahn besprochen: L'Année sociologique 5 (1900/01), S. 228 ff.

374 Maurice Halbwachs, Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/M. 1985 (La Mémoire collective, posthum veröffentlicht).

375 Lucien Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, Paris 1921 (deutsch: Die geistige Welt der Primitive, Düsseldorf/Köln 1927; 2. Auflage 1959). Burke, Offene Geschichte (wie Anm. 370), S. 17 f.

376 Lucie Varga, Das Schlagwort vom »finsternen Mittelalter«, Baden bei Wien 1932 (ND Aalen 1978); R. Neck, Alphons Dopsch und seine Schule, in: W. Frühaufer (Hrsg.), Wissenschaft und Weltbild. Festschrift f. Hertha Firnberg, Wien 1975, S. 369–383; Hanna Vollrath, Alphons Dopsch, in: Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker (wie Anm. 98), Bd. 7 (1980), S. 39–54; Gernot Heiß, Von Österreichs deutscher Vergangenheit und Aufgabe. Die Wiener Schule der Geschichtswissenschaft und der Nationalsozialismus, in: Heiß u. a. (Hrsg.), Willfähige Wissenschaft (wie Anm. 325), S. 39–77, S. 43 f.

377 Valeria E. Russo, Profilo di Franz Borkenau, in: Rivista di filosofia 62 (1981), S. 291–316; Martin Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950, Frankfurt/M. 1981, S. 34 f.

378 Lucie Varga, Dans une vallée du Vorarlberg: d'avant-hier à aujourd'hui, in: Annales d'histoire économique et sociale 8 (1936), S. 1–10, Anm. 1; übersetzt in: Peter Schöttler, (Hrsg.), Lucie Varga, Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936–1939, Frankfurt/M. 1991, S. 146–169.

379 Lucie Varga, Sorcellerie d'hier. Enquete dans une vallée ladine, in: Annales d'histoire sociale 1 (1939), S. 121–132.

380 Peter Schöttler, Lucie Varga – eine österreichische Historikerin im Umkreis der »Annales« (1904–1941), in: ders., (Hrsg.), Lucie Varga (wie Anm. 378), S. 13–111, S. 58–62 und S. 104, Anm. 221a.

381 Ulrich Raulff, Der streitbare Prälat. Lucien Febvre (1878–1956), in: ders., (Hrsg.), Lucien Febvre, Das Gewissen des Historikers, Berlin 1988, S. 235–252, S. 250.

382 Robert Mandrou, Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique (1500–1640), Paris 1961.

383 Jean Delumeau, La peur en Occident, Paris 1978 (deutsch: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste in Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek 1985); dazu: Stuart Clark, French Historians and Early Modern Popular Culture, in: Past & Present Nr. 100 (1983), S. 62–99.

384 Robert Mandrou, Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique, Paris 1968.

385 William Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 442; ders., Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation, Ithaca/London 1976, S. 68 ff.; Alfred Soman, Les Procès de Sorcellerie au Parlement de Paris (1565–1640), in: Annales E.S.C. 32 (1977), S. 790–814.

386 Emmanuel LeRoy Ladurie, Les paysans de Languedoc, Paris 1966, S. 407–413 (deutsch: Die Bauern des Languedoc, Darmstadt 1985, S. 226–235).

387 Pierre Chaunu, Sur le fin de Sorciers au XVIIe siècle, in: Annales E.S.C. (1969), S. 895–910; Michel de Certeau, La possession de Loudon, Paris 1971; dazu: Monter, France and Switzerland (wie Anm. 385), S. 71.

388 Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 442–444; Clark, French Historians (wie Anm. 383), S. 62–99.

389 Emmanuel LeRoy Ladurie, Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294–1324, Frankfurt/M. u. a. 1980 (Montaillou. village occitan de 1294 à 1324, Paris 1975). Dazu die Neustudie: Matthias Benad, Domus und Religion in Montaillou, Tübingen 1990, S. 184 f.; Kathrin Utz Tremp, Waldenser und Wiedergänger – Das Fegefeuer im Inquisitionsregister des Bischofs Jacques Fournier von Pamiers (1317–1326), in: Peter Jezler (Hrsg.), Himmel, Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Katalog des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 125–134.

390 Monter, France and Switzerland (wie Anm. 385), S. 62 f.

391 Troian Stoianovitch, French Historical Method: The Annales Paradigm, Ithaca/London 1976; Burke, The Comparative Approach (wie Anm. 8).

392 Emmanuel LeRoy Ladurie, La sorcière du Jasmin, Paris 1983, zitiert nach: Jasmin's Witch. An Investigation into Witchcraft and Magic in South-West France during the Seventeenth Century, translated by Brian Pearce, Suffolk 1990, S. 13 f.

393 Henningsen/Tedeschi (Hrsg.), Inquisition (wie Anm. 85), S. 3–12 (Introduction).

394 Pierre Chaunu, Inquisition et vie quotidienne dans l'Amérique espagnole au XVIIe siècle, in: Annales E.S.C. 11 (1956).

395 Ankarloot/Henningsen (Hrsg.), Early Modern European Witchcraft (wie Anm. 8), S. 1–17 (Introduction); Fernand Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Frankfurt/Main 1990, S. 48 ff. (La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II., Paris 1949; deutsche Übersetzung von Grete Osterwald nach der 4., verbesserten Ausgabe von 1979). In der überarbeiteten Version sind ganze Passagen aus LeRoy Ladurie, Languedoc (wie Anm. 386), S. 407, entnommen worden, insbesondere die romantische Vorstellung vom Sabbat als Revolutionsersatz, die auf Michelet zurückgeht: Braudel (wie oben), S. 50, Anmerkung 58.

396 Hansen, Quellen (wie Anm. 11), S. 400.

397 Friedrich Ratzel, Anthropogeographie, 2 Bde., 1882–1891, Bd. 1, 204; Leo Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Frankfurt/Main 1933, S. 306 ff.; Braudel (wie Anm. 395), S. 49.

398 Robert Muchembled, Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers XVe–XVIIe siècle, Paris 1993, S. 29.

399 Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962 (deutsch: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1967); dazu:

D. Hollinger, T. S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History, in: The American Historical Review 78 (1973), S. 370–393.

400 Thomas S. Kuhn, Die Entstehung des Neuen. Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von Lorenz Krüger, Frankfurt/M. 1978, Vorwort T. S. Kuhn, S. 35.

401 Schleier (wie Anm. 56), S. 149.

402 Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 446 ff., mit Referierung und Kritik der kritischen Rezension von Daniel P. Walker (New York Review of Books, 15. Juli 1965, S. 15.).

403 Julio Caro Baroja, Cuatro relaciones sobre la hechicera vasca, in: Anuario de Eusco-Folklore 12 (1933), S. 85–145; ders., Las brujas de Fuenterrabiá (1611), in: Revista de dialectología y tradiciones populares 3 (1947), S. 189–204.

404 Julio Caro Baroja, Die Hexen und ihre Welt. Mit einer Einführung und einem ergänzenden Kapitel von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1967 (EA Las Brujas y su mundo, Madrid 1961), S. 20.

405 Carlos Rincón, Nachwort, zu: Julio Caro Baroja, Der Inquisitor, der Eroberer, der Herr. Drei Berufsbilder aus der spanischen Geschichte, Berlin 1990, S. 105–107.

406 Bronislaw Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, in: ders., Schriften in vier Bänden, Bd. 2, hrsg. von Fritz Kramer, Frankfurt/M. 1979, S. 15 f.

407 Justin Stagl, Malinowskis Paradigma, in: Geschichte und Gegenwart 10,2 (1991), S. 91–105.

408 Bronislaw Malinowski, Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes, Neuguinea 1914–1918 in: ders., Schriften, Bd. 4, hrsg. von Fritz Kramer, Berlin 1985, S. 150.

409 Walter Hirschberg (Hrsg.), Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin 1988, S. 294 (Malinowski), S. 520 (Westermarck), S. 527 (Wundt).

410 Hirschberg (wie Anm. 409), S. 167 f.

411 Bronislaw Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt/M. 1983, S. 74 (Magic, Science and Religion, 1925; Magic, Science and Religion. And other Essays, London 1948).

412 Bronislaw Malinowski, Gedanken zum Problem des Zauberverwesens, in: ders., Die Dynamik des Kulturwandels, Wien 1951, S. 185–196, S. 190 ff. Malinowskis Essay Magic, Science and Religion erschien erstmals 1925 in London (vgl. Anm. 411).

413 Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 439; Macfarlane (wie Anm. 424), S. 11.

414 Edgar Evan Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford 1937 (französisch: Paris 1972; deutsch: Frankfurt/M. 1978, nach der gekürzten Fassung Oxford 1976).

415 Clifford Geertz, Diaschau. Evans-Pritchards afrikanische Lichtbilder, in: ders., Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller, München 1990, S. 53–74.

416 Das Zitat über Karl Marx in der lesenswerten Einleitung von Eva Gillies zu: E. E. Evans-Pritchard, Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande, Frankfurt/M. 1978, S. 7–34, S. 24.

417 Evans-Pritchard (wie Anm. 414). Zur paradigmatischen Bedeutung z. B.: Hans Georg Kippenberg, Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: Ders./Brigitte Luchesi (Hrsg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1978, S. 9–52, S. 9 und S. 31.

418 Geoffrey Parrinder, Witchcraft, European and African, London 1963; John Middleton/E. H. Winter (Hrsg.), Witchcraft and Sorcery in East Africa, London 1963.

419 Paul Slack, Keith Thomas, in: BDH (wie Anm. 120), S. 410 f.

420 Edgar Evan Evans-Pritchard, Anthropology and History, Manchester 1961.

421 Keith Thomas, History and Anthropology, in: Past & Present Nr. 24 (1963), S. 3–24.

422 Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic, London 1971.

423 Edward P. Thompson, Anthropology and the Discipline of Historical Context, in: Midland History 1 (1972), S. 41–55; über Thompson: Henning Ritter, Reisen ohne Landkarte. Zum Tode des englischen Historikers E. P. Thompson, in: FAZ Nr. 201, 31. Aug. 1993, S. 33.

424 Alan Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study, London 1970 (stark veränderte Fassung seiner D. Phil. thesis 1967 »Witchcraft Prosecutions in Essex 1560–1680. A Sociological Analysis«).

425 Thomas, History (wie Anm. 421), S. 6.

426 Macfarlane (wie Anm. 424), S. 30.

427 Ebd., S. 95.

428 John V. Beckett, Lawrence Stone, in: BDH (wie Anm. 120), S. 392 f.

429 Lawrence Stone, The Disenchantment of the World, in: The New York Review of Books, 2. Dezember 1971, S. 17–25, S. 20 (Übersetzung W. Behringer).

430 Macfarlane (wie Anm. 424), S. 205 f.; Peter Kriedte, Die Hexen und ihre Ankläger. Zu den lokalen Voraussetzungen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit – Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 47–71, S. 48 ff.

431 Alan Macfarlane, The Origins of Individualism, Oxford 1978, S. 1–2, und S. 59.

432 Malinowski, Gedanken (wie Anm. 412), S. 190 ff.

433 P. Mayer, Witches, Grahamstown 1954, S. 15; Gillies (wie Anm. 416), S. 24–32.

434 Thomas, Religion and the Decline of Magic (wie Anm. 422), (als

Taschenbuch: Harmondsworth 1980, dort S. 669; deutsch zitiert nach: Claudia Honegger, (Hrsg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt/M. 1978, S. 288.; dazu die Rezension bei Thompson, Anthropology (wie Anm. 423), S. 47.

435 Henry Kamen, The Iron Century, London 1971, zustimmend auch: Stone (wie Anm. 429).

436 Hugh Redwald Trevor-Roper, Der europäische Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ders., Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1970, S. 95–179 und S. 287–309 (The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries (wie Anm. 291)).

437 Macfarlane (wie Anm. 424), S. 9; Stone (wie Anm. 429), S. 21f.; Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 441f.

438 »Witchcraft«, in: The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes. Knowledge in Depth, Bd. 19 (1974), S. 895–900.

439 Monter, Witchcraft (wie Anm. 5), S. 183.

440 Heinz Scheible, in: ARG 2 (1973), Beiheft Literaturbericht, S. 109.

441 Peuckert bei Baroja (wie Anm. 404), S. 11–18 und S. 285–320, Zitat S. 286.

442 Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques de l'extase, Paris 1951 (Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1957; Frankfurt/M. 1975); Histoire des croyances et des idées religieuses, 3 Bde., Paris 1976–1978; The Encyclopedia of Religion, 15 Bde., New York 1987.

443 Eliade (wie Anm. 125); auch in: ders., Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions, Chicago 1976, S. 69–92, S. 73, S. 77f., S. 129f.

444 Carlo Ginzburg, Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Aus dem Italienischen von Karl Friedrich Hauber, Frankfurt/M. 1980, S. 7–16 (Vorworte 1965 und 1980).

445 Ginzburg, Hexensabbat (wie Anm. 134), S. 117f., 176–179, 201 ff., 277f., 305. Neue Häfler-Adepten in der Diskussion: Robert Stumpf, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936 und: S. Wikander, Der arische Männerbund, Lund 1938.

446 Jeanne Favret-Saada, Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans la Bocage, Paris 1977.

447 Gustav Henningsen, Trolldom og hemmelige kunster, in: Axel Steensberg (Hrsg.), Dagliv i Danmark 1620–1720, Kopenhagen 1969, S. 161–196 und S. 727–731; ders., Informe sobre tres anos de investigaciones etnológicas en Espana, in: Ethnica. Revista de Antropologia 1 (1971), S. 61–90; ders., The Papers of Alonso Slazar Frias. A Spanish Witchcraft Polemic, in: Tenemos 5 (1969), S. 85–106.

448 Henningsen, The Witches' Advocate (wie Anm. 85), S. xxvii und 11 ff.

449 Kai T. Erikson, Wayward Puritans. A Study in the Sociologie of Deviance, New York 1966 (deutsch: Die widerspenstigen Puritaner. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Aus dem Amerikanischen übers. v. W. Krege, Stuttgart 1978).

450 Vgl. Anm. 1.

451 Nugent (wie Anm. 305), S. 710.

452 William Monter, Trois Historiens Actuels de la Sorcellerie, in: Bibliothèque d'humanisme et renaissance 31 (1969), S. 205–213; Nugent (wie Anm. 305); Stone (wie Anm. 429); Thompson (wie Anm. 6); Monter, Historiography (wie Anm. 3); Ivo Schöffer, Heksengehoof en heksevenverloping, een historiografische overzicht, in: Tijdschrift voor geschiedenis 86 (1973), S. 215–235; Thomas J. Schoenemann, The Witch Hunt as a Culture Change Phenomenon, in: Ethos 3 (1975), S. 529–554; Midelfort, The Renaissance of Witchcraft Research (wie Anm. 5); Lehmann, Hexenverfolgungen und Hexenprozesse (wie Anm. 543); Richard A. Horsley, Who were the Witches? The Social Role of the Accused in the European Witch Trials, in: The Journal of Interdisciplinary History 9 (1979), S. 689–716; Ben-Yehuda (wie Anm. 1); Hess (wie Anm. 124); Marwick (Hrsg.), Witchcraft (wie Anm. 4), S. 11–19 (Introduction); Estes (wie Anm. 2); Butler (wie Anm. 534); Kriedte (wie Anm. 430); von Hehl (wie Anm. 5); Monter, Witchcraft (wie Anm. 5); Behringer, Erträge (wie Anm. 5); Gijswijt-Hofstra, Recent witchcraft research (wie Anm. 540); Jerouschek (wie Anm. 6).

453 Max Marwick (Hrsg.), Witchcraft and Sorcery. Selected Readings, Manchester 1965; William Monter (Hrsg.), European Witchcraft, New York u. a. 1969; Barbara Rosen (Hrsg.), Witchcraft, London 1969; Mary Douglas, (Hrsg.), Witchcraft Confessions and Accusations, London 1970; Alan C. Kors/Edward Peters (Hrsg.), Witchcraft in Europe 1100–1700: A Documentary History, Philadelphia 1972; Gabriele Becker/Silvia Bovenschen/Helmut Brackert u. a., Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt/Main 1977; Dupont-Bouchat/Frijhoff/Muchembled (wie Anm. 538); Honegger (Hrsg.), Die Hexen der Neuzeit (wie Anm. 434).

454 Karl-Heinz Kohl, Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 1993, S. 99–128.

455 Monter, Witchcraft (wie Anm. 5), S. 184.

456 H. C. Erik Midelfort, Witch-Hunting in Southwestern Germany. The Social and Intellectual Foundations, Stanford/Calif. 1972.

457 Monter, France and Switzerland (wie Anm. 385).

458 Gerhard Schormann, Hexenverfolgung in Schaumburg, in: Niedersächsisches Jahrbuch 45 (1973), S. 145–169; ders., Hexenprozesse in Nordwestdeutschland, Hildesheim 1977.

459 Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, La Répression de la Sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux XVIe et XVIIe siècles, in: Marie-Sylvie Dupont-Bouchat u. a. (Hrsg.), Prophètes et Sorciers dans les Pays-Bas, XVIe–XVIIIe siècles, Paris 1978, S. 41–154.

460 Gijswijt-Hofstra, Recent witchcraft research (wie Anm. 540), S. 23.

461 Monter, Witchcraft (wie Anm. 5), S. 184.

462 Robert Muchembled, Sorcellerie, culture populaire et christiannisme au XVIe siècle, principalement en Flandre et en Artois, in: Annales E.S.C. 25 (1970), S. 264–284; ders., Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes, in: Dupont-Bouchat/Frijhoff/Muchembled (wie Anm. 538), S. 16–39; ders., Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVIe et XVIIe siècles, in: Dupont-Bouchat/Frijhoff/Muchembled (wie Anm. 538), S. 155–261; ders., Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, Stuttgart 1982 (Paris 1978); ders., The Witches of the Cambrésis. The acculturation of the rural world in the sixteenth centuries, in: James Obelkevich (Hrsg.), Religion and the People, 800–1700, Chapel Hill 1979, S. 221–276, S. 315–323; ders., Le roi et la sorcière (wie Anm. 398).

463 Christina Larner, Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland, London 1981; dies., Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief, Oxford 1984; über Christina Larner: Alan Macfarlane, Foreword, in: Larner, Witchcraft and Religion (wie oben), S. vii–ix.

464 Wolfgang Behringer, Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit, München 1987.

465 Willem de Blécourt, Termen van Toverij. De veranderende betekenis van toverij in Noordost-Nederland tussen de 16de en 20ste eeuw, Nijmegen 1990.

466 Hans de Waardt, Toverij en Samenleving. Holland 1500–1800, Rotterdam 1991.

467 Eva Labouvie, Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Aberglaube in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1991; dies., Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert), St. Ingbert 1992.

468 Walter Rummel, Bauern, Herren und Hexen. Studien zur Sozialgeschichte sponheimischer und kurtrierischer Hexenprozesse, 1574–1664, Göttingen 1991.

469 Manfred Tschalkner, »Damit das Böse ausgerottet werde. Hexenverfolgungen in Vorarlberg im 16. und 17. Jahrhundert, Bregenz 1992.

470 Wolfgang Behringer, Kinderhexenprozesse. Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgungen, in: Zeitschrift für historische Forschung 16 (1989), S. 31–47; Hartwig Weber, Kinderhexenprozesse, Frankfurt am Main 1991; Harald Schwillus, Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland, Würzburg 1992.

471 Darunter auch Dissertationen: Achim B. Baumgarten, Hexenwahn und Hexenverfolgung im Nahraum. Ein Beitrag zur Sozial- und Kulturgeschichte, Frankfurt am Main 1987; Bernd Thieser, Die Oberpfalz im Zusammenhang des Hexenprozessgeschehens im Süddeutschen Raum während des 16. und 17. Jahrhunderts, Bayreuth 1987; Herbert Pohl, Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert (Geschichtliche Landeskunde Bd. 32), Wiesbaden 1988; Horst Heinrich Gebhardt, Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz des 17. Jahrhunderts, Aschaffenburg 1989; David Gentilcore, From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto, Manchester UP 1992.

472 Z. B.: Rainer Decker, Die Hexenverfolgungen im Hochstift Paderborn, in: Westfälische Zeitschrift 128 (1978), S. 315–356; ders., Die Hexenverfolgungen im Herzogtum Westfalen, in: Westfälische Zeitschrift 131/132 (1981/1982), S. 339–386; Peter Kamber, La chasse aux sorciers et aux sorcières dans le pays de Vaud. Aspects quantitativ (1581–1620), in: Revue historique vaudoise 90 (1982), S. 21–33. Vgl. die Liste unveröffentlichter Examensarbeiten in den Bibliographien von Blauert (wie Anm. 475) und Muchembled, Le Roi et la Sorcière (wie Anm. 398), S. 249–255.

473 Cohn, Europe's Inner Demons (wie Anm. 131); dazu Henningsen, The Witches' Advocate (wie Anm. 85), S. 445.

474 Richard Kieckhefer, European Witch-Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500, London 1976.

475 Andreas Blauert, Frühe Hexenverfolgungen. Ketzler-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts, Hamburg 1989.

476 Arno Borst, Die Anfänge des Hexenwahns in den Alpen, in: ders., Barbaren, Ketzler und Artisten, München 1988, S. 262–286.

477 Muchembled, Le Roi et la sorcière (wie Anm. 398), S. 78f., auf der Grundlage von Blauert (wie Anm. 475), S. 26f., dieser nach Hansen, Quellen (wie Anm. 11), S. 18.

478 Dieter Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979; ders., Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens, Würzburg 1991; Dietz-Rüdiger Moser (Hrsg.), Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens, Darmstadt 1992; Daxelmüller (wie Anm. 133).

479 Zuletzt: Daxelmüller (wie Anm. 133), S. 38f.; zu: Labouvie (wie Anm. 467), S. 12, 15, 59, 61f.

480 Norbert Schindler, Spuren in die Geschichte der anderen: Zivilisation.

Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: Richard van Dülmen/Norbert Schindler (Hrsg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert), Frankfurt am Main 1984, S. 13–77; Behringer, Wotansaustrreibung (wie Anm. 133).

481 Victor Turner, The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, Chicago 1969 (deutsch: Das Ritual, Frankfurt 1989); Mary Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt/M. 1974.

482 Heide Dienst, Lebensbewältigung durch Magie. Alltägliche Zauberei in Innsbruck gegen Ende des 15. Jahrhunderts, in: Alfred Kohler/Heinrich Lutz (Hrsg.), Alltag im 16. Jahrhundert. Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten, München 1987, S. 80–116.

483 Valerie I. J. Flint, The Rise of Magic in Early Medieval Europe, Oxford 1991.

484 Jeffrey Burton Russell, Witchcraft in the Middle Ages, Ithaca/London 1972.

485 Gábor Klaniczay, Shamanistic Elements in Central European Witchcraft, in: Mihály Hoppal (Hrsg.), Shamanism in Eurasia, Göttingen 1984, S. 404–422 (deutsch: Schamanistische Elemente im mitteleuropäischen Hexenwesen, in: Gábor Klaniczay, Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen, Berlin 1991, S. 29–50).

486 Thomas, Religion (wie Anm. 434), S. 726ff.

487 Luisa Muraro, La Signoria del gioco. Episodi della caccia alle streghe, Mailand 1976 (2. Aufl. 1977).

488 Gustav Henningsen, Die »Frauen von außerhalb«. Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut im 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien, in: Hans Peter Duerr, (Hrsg.), Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt/Main 1984, S. 164–183.

489 Ginzburg, Hexensabbat (wie Anm. 134). – Dazu jetzt auch: Wolfgang Behringer, Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit, München 1994.

490 Rudolf Schenda, Ein Benandante, ein Wolf oder Wer?, in: Zeitschrift für Volkskunde 82 (1986), S. 200–203; Christoph Daxelmüller, Der Werwolf. Ein Paradigma zur Geschichte kultureller Wahrnehmung, in: Zeitschrift für Volkskunde 82 (1986), S. 203–209; Klaus Graf, Carlo Ginzburgs »Hexensabbat« – Herausforderung an die Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft, in: kea 5 (1988), S. 1–17; Willem de Blécourt, Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs »Benandanti«, in: kea 5 (1993), S. 17–30, S. 24.

491 Claude Lecouteux, Lamia – Holzmouwa – Holzfrowe – Lamich, in: Euphorion 75 (1981), S. 360–365; ders., Zwerge und Verwandte, in: Euphorion 75 (1981), S. 366–378; ders., Hagazussa – Striga – Hexe, in: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 18 (1985), S. 57–70; ders., Vom Schrat zum Schrätzel. Dämonisierungs-, Mythologisierung- und Euphemisierungsprozeß einer volkstümlichen Vorstellung, in: Euphorion 79 (1985), S. 95–108.

492 Christel Beyer, »Hexen-Leut, so zu Würzburg gerichtet«. Der Umgang mit Sprache und Wirklichkeit in Inquisitionsprozessen wegen Hexerei, Frankfurt/M. 1986.

493 Claudia Honegger, Hexenprozesse und »Heimlichkeiten der Frauenzimmer«: Geschlechtsspezifische Aspekte von Fremd- und Selbstthematisierung, in: Alois Hahn/Volker Krapp (Hrsg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt/M. 1987, S. 95–109.

494 Roger Chartier, Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?, in: Dominick LaCapra/Steven L. Kaplan (Hrsg.), Geschichte denken. Neubestimmung und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte, Frankfurt/M. 1988, S. 11–44.

495 Bernd Roeck, Wahrnehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwahns – ein Versuch, in: Historisches Jahrbuch 112 (1992), S. 72–103.

496 Sidney Anglo (Hrsg.), The Damned Art: Essays in the literature of witchcraft, London 1977; Brian Vickers (Hrsg.), Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance, Cambridge 1984.

497 Gerd Schwerhoff, Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit, in: Saeculum 37 (1986) S. 45–82.

498 Stuart Clark, Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft, in: Past and Present Nr. 87 (1980), S. 98–127; ders., The Scientific status of demonology, in: Vickers (wie Anm. 496), S. 351–374; ders., Protestant Demonology: Sin, Superstition and Society (c.1520-c.1630), in: Ankarloo/Henningsen (Hrsg.), Early Modern European Witchcraft (wie Anm. 8), S. 45–82; ders., The »Gendering« of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity, in: French Studies 5 (1991), S. 426–437; ders., Le sabbat comme système symbolique: significations stables et instables, in: Nicole Jacques-Chaquin/Maxime Préaud (Hrsg.), Le Sabbat des Sorciers, Grenoble 1993, S. 63–74.

499 Winfried Trusen, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG/KA 74 (1988), S. 168–230.

500 Edward Peters, The Magician, the Witch and the Law, Philadelphia 1978; ders., Torture, New York 1985 (deutsch: Folter. Geschichte der peinlichen Befragung, Hamburg 1991).

501 Sönke Lorenz, Aktenversendung und Hexenprozeß. Dargestellt am Beispiel der Juristenfakultäten Rostock und Greifswald (1570/82–1630), 2 Bde., Frankfurt/M. 1982/1983.

502 Günter Jerouschek, Die Hexen und ihr Prozeß. Die Hexenverfolgung in der Reichsstadt Esslingen, Sigmaringen 1992.

503 Giovanni Gonnert, Bibliographical Index: Recent European Historiography on the Medieval Inquisition, in: Henningsen/Tedeschi (Hrsg.), Inquisition (wie Anm. 85), S. 199–223.

504 William Monter/John Tedeschi, Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries, in: Henningsen/Tedeschi (Hrsg.), Inquisition (wie Anm. 85), S. 130–157; Jaime Contreras/Gustav Henningsen, Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540–1700): Analysis of a Historical Data Bank, in: Henningsen/Tedeschi (wie oben), S. 100–129; Stephen Haliczer (Hrsg.), Inquisition and Society in Early Modern Europe, London/Sidney 1987.

505 Ruth Martin, Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650, Oxford/New York 1989.

506 Alfred Soman, Deviance and Criminal Justice in Western Europe, 1300–1800: An Essay in Structure, in: Criminal Justice History 1 (1980), S. 3–28.

507 Alfred Soman, Les procès de sorcellerie au Parlement de Paris (1565–1640), Annales E.S.C. 32 (1977), S. 790–812; ders., La Décriminalisation de la sorcellerie en France, in: Histoire, économie et société 4 (1985), S. 179–203; ders., Sorcellerie et Justice Criminelle (16e-18e siècles), Hampshire 1992.

508 George M. Foster, Peasant Society and the Image of Limited Good, in: American Anthropologist 67 (1965), S. 293ff.

509 Christian Pfister, The Little Ice Age: Thermal and Wetness Indices for Central Europe, in: Journal of Interdisciplinary History 10 (1980), S. 665–696; Hartmut Lehmann, Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der »Kleinen Eiszeit«, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, S. 31–50.

510 Christian Pfister, Klimageschichte der Schweiz 1525–1860. Das Klima der Schweiz von 1525–1860 und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft, Bern/Stuttgart 1988.

511 Wolfgang Behringer, Sozialgeschichte und Hexenverfolgung, Vortrag Weingarten 1986. Weiter ausgearbeitet in: ders., Das Wetter, der Hunger, die Angst. Gründe der europäischen Hexenverfolgungen in Klima-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Das Beispiel Süddeutschlands, in: Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 37/38 (1994), S. 25–48.

512 Blauert (wie Anm. 475).

513 Edward P. Thompson, Anthropology and the Discipline of Historical Context, in: Midland History 1 (1972), S. 41–55; Hildred Geertz/Keith Thomas, An Anthropology of Religion and Magic, Two Views, in: Journal of Interdisciplinary History 6 (1975), S. 71–110.

514 Monter, France and Switzerland (wie Anm. 385), S. 102.

515 Carlo Ginzburg/Carlo Poni, Was ist Mikrogeschichte?, in: Geschichtswerkstatt 6 (1985), S. 48–52 (zuerst in: Quaderni storici 37 [1979]).

516 Paul Boyer/Stephen Nissenbaum, Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft, Cambridge/Mass. 1974.

517 Robert Muchembled, La sorcière au village, Paris 1979; ders., Les derniers buchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV., Paris 1981; dazu die Analyse und Kritik bei: Kriedte (wie Anm. 430), S. 52–59.

518 Robin Briggs, Communities of Belief. Cultural and social tension in Early Modern France, Oxford 1989, S. 53; Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/Main 1987.

519 Briggs (wie Anm. 518), S. 64.

520 Dagmar Unverhau, Von »Toverschen« und »Kunstfruhwen« in Schleswig, 1548–1557. Quellen und Interpretationsansätze zur Geschichte des Zauberei- und Hexenglaubens, in: Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte 22 (1977), S. 61–110; und 23 (1978), S. 25–86.

521 David Meili, Hexen in Wasterkingen. Magie und Lebensform in einem Dorf des frühen 18. Jahrhunderts, Basel 1980.

522 Rainer Walz, Der Hexenwahn vor dem Hintergrund dörflicher Kommunikation, in: Zeitschrift für Volkskunde 82 (1986), S. 1–18; ders., Der Hexenwahn im Alltag. Der Umgang mit verdächtigen Frauen, in: GWU 43 (1992), S. 157–168; ders., Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe, Paderborn 1993, S. 515.

523 Barbara Ehrenreich/Deirdre English, Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers, New York 1973; Mary Daly, Gyn/Ecology, London 1979; Gunnar Heinsohn/Otto Steiger, Die Vernichtung der weisen Frauen. Hexenverfolgung. Kinderwelten. Menschenproduktion. Bevölkerungswissenschaft, Herstein-Schlechtenweg 1985 (3., erweiterte Auflage, München 1989). – Zu diesem Komplex: David Harley, Historians as demonologists: the myth of the midwife-witch, in: Social History of Medicine 3 (1990), S. 1–26.

524 Marianne Hester, Lewd Women and Wicked Witches. A Study of the Dynamics of Male Domination, London 1992.

525 Carol F. Karlsen, The Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England, New York 1987.

526 Susanna Burghartz, Hexenverfolgung als Frauenverfolgung? Zur Gleichsetzung von Hexen und Frauen am Beispiel Luzerner und Lausanner Hexenprozesse des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Lisa Berrisch u. a. (Hrsg.), 3. Schweizer Historikerinnentagung. Beiträge, Zürich 1986, S. 86–105.

527 Ingrid Ahrendt-Schulte, Schadenzauber und Konflikte. Sozialgeschichte von Frauen im Spiegel der Hexenprozesse des 16. Jahrhunderts in der Grafschaft

Lippe, in: Heide Wunder/Christine Vanja (Hrsg.), Vom Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt/M. 1991, S. 198–228.

528 Ursula Bender-Wittmann, Schadenzauber und Teufelspakt. Hexereikontrolle im städtischen Umfeld (Lemgo 1628–1637), Bielefeld 1991; dies., Frauen und Hexen – feministische Perspektiven der Hexenforschung, in: Regina Pramann (Hrsg.), Hexenverfolgung und Frauengeschichte. Beiträge zur kommunalen Kulturarbeit, Bielefeld 1993, S. 11–32.

529 Lyndal Roper, Witchcraft and Phantasy in Early Modern Germany, in: History Workshop 32 (1991), S. 19–43.

530 Heide Wunder, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen während des 16. Jahrhunderts, in: Christian Degen/Hartmut Lehmann/Dagmar Unverhau (Hrsg.), Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge, Neumünster 1983, S. 197–203; dies., Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (15.–18. Jahrhundert), in: Valentinitisch (wie Anm. 560), S. 123–154.

531 Heide Wunder, Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, in: Wunder/Vanja (Hrsg.), Vom Wandel der Geschlechterbeziehungen (wie Anm. 527), S. 12–26; Heide Wunder, »Er ist die Sonn, sie ist der Mond«. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992, S. 191–204.

532 Wiesner (wie Anm. 6), S. 218–238, bes. S. 229.

533 Hierin unterschied sich bereits Zilborg von Snell. Neuste abschreckende Beispiele: Gerd Kimmerle, Hexendämmerung. Studie zur kopernikanischen Wende der Hexendeutung, Tübingen 1980; Evelyn Heinemann, Hexen und Hexenglauben. Eine historisch-sozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1986.

534 Jon Butler, Witchcraft, Healing and Historians' Crises, in: Journal of Social History 18 (1984), S. 111–118, S. 114.

535 John P. Demos, Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England, New York 1982.

536 Lyndal Roper, Oedipus and the Devil, London 1994.

537 Ankarloo (wie Anm. 41).

538 Marie-Sylvie Dupont-Bouchat/Willem Frijhoff/Robert Muchembled (Hrsg.), Prophètes et Sorciers dans les Pays-Bas XVIe–XVIIIe Siècle, Paris 1978.

539 Marie-Sylvie Dupont-Bouchat (Hrsg.), La sorcellerie dans les Pays-Bas sous l'ancien régime. Aspects juridiques, institutionnels et sociaux, Curtraï-Heule 1987.

540 Marijke Gijswijt-Hofstra, Recent witchcraft research in the Low Countries, in: N.C.F. van Sas/E. Witte (Hrsg.), Historical Research in the Low Countries, Den Haag 1992, S. 23–34; dies., The European witchcraft debate and the Dutch variant, in: Social History 15 (1990), S. 181–194; Bibliographie: F. Matter u. a. (Hrsg.), Toverij in Nederland, 1795–1985. Bibliografie, Amsterdam 1990.

541 Heide Dienst, Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern, in: Erich Zöllner (Hrsg.), Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte, Wien 1986, S. 70–94; dies., Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Vorarlberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes, in: Valentinitisch (wie Anm. 560), S. 265–290; dies./Edith Hörandner, Die Hexen kommen wieder. Zum feministischen Hexenbegriff, unter besonderer Berücksichtigung Österreichs, in: Valentinitisch (wie Anm. 560), S. 391–395.

542 Gábor Klaniczay, The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe, Oxford 1990, S. 230.

543 Hartmut Lehmann, Hexenverfolgungen und Hexenprozesse im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte (Tel Aviv) 7 (1978), S. 13–70; ders., Hexenprozesse in Norddeutschland und in Skandinavien im 16., 17. und 18. Jahrhundert. Bemerkungen zum Forschungsstand, in: Degen/Lehmann/Unverhau (Hrsg.), Hexenprozesse (wie Anm. 530), S. 9–14; ders., Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der »Kleinen Eiszeit« (wie Anm. 509); ders., Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, 15–27; ders., The Persecution of Witches as Restoration of Order: The Case of Germany, 1590s-1650s, in: Central European History 21 (1988), S. 107–121.

544 Unverhau, Von »Toverschen« und »Kunstfruhwen« (wie Anm. 520); dies., Akkusationsprozeß – Inquisitionsprozeß. Indikatoren für die Intensität der Hexenverfolgung in Schleswig-Holstein, in: Degen/Lehmann/Unverhau (Hrsg.), Hexenprozesse (wie Anm. 530), S. 59–142; dies., Frauenbewegung und historische Hexenverfolgung, in: Blauert (Hrsg.), Ketzer, Zauberer, Hexen (wie Anm. 17), S. 241–283.

545 Karl-Sigismund Kramer, Schaden- und Gegenzauber im Alltagsleben des 16.–18. Jahrhunderts nach archivalischen Quellen aus Holstein, in: Degen/Lehmann/Unverhau (Hrsg.), Hexenprozesse (wie Anm. 530), S. 222–239.

546 Johan Galtung, Sosial posisjon og sosial adferd: Sentrum-periferi, begreber og teorier, in: Periferi og sentrum i historien, Oslo 1975.

547 Bengt Ankarloo/Gustav Henningsen (Hrsg.), Häxornas Europa. 1400–1700, Historiska och antropologiska studier, Stockholm 1987; dies., Early Modern European Witchcraft (wie Anm. 8).

548 Sönke Lorenz, »Die Zauberinnen sollt du nit leben lassen« – Rechtsgutachten des Johann Fichard in Sachen Hexenprozeß, in: Demokratie- und Arbeitergeschichte 1 (1980), S. 37–62; ders., Johann Georg Godelmann – ein Gegner des Hexenwahns, in: Beiträge zur Pommerschen und Mecklenburgischen Geschichte,

hrsg. v. Roderich Schmidt, Marburg/Lahn 1981, S. 61–105; ders., Aktenver-sendung (wie Anm. 501); ders., Das Reichskammergericht, in: ZWLG 43 (1984), S. 175–203; ders., Ernst Cothmann (1557–1624) aus Lemgo in Westfalen. Ein Iurisconsultus Rostochiensis in Sachen Hexenprozeß, in: Martin Kintzinger u. a. (Hrsg.), Das andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte. August Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet, Köln u. a. 1991, S. 437–449.

549 Tagungen in Weingarten 1985, Stuttgart 1986, Weingarten 1986, Stuttgart 1987, Weingarten 1988, Stuttgart 1989, Weingarten 1989, Stuttgart 1990, Stuttgart 1992, Weingarten 1992, Stuttgart 1993, Karlsruhe 1994.

550 Lehmann/Ulbricht (Hrsg.), Vom Unfug des Hexen-Processes (wie Anm. 23); Nicole Jacques-Chaquin/Maxime Préaud (Hrsg.), Le Sabbat des Sorciers, Grenoble 1993.

551 Maxime Préaud, Les Sorcières, Paris 1974; Thomas Hauschild/Heidi Staschen/Regina Troschke, Hexen. Katalog zur Ausstellung, Hamburg 1979.

552 Peter Segl (Hrsg.), Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487, Köln/Berlin 1988.

553 Richard van Dülmen (Hrsg.), Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.–20. Jahrhundert, Frankfurt 1987.

554 Helfried Valentinitisch (Hrsg.), Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark, Graz/Wien 1987; ders., Die steirische Landesausstellung 1987 »Hexen und Zauberer«, in: MIÖG 98 (1990), S. 381–393.

555 E. Aerts/M. Wynants, Heksen in de Zuidelijke Nederlanden (16de-17de eeuw), Brussels 1989; Bibliotheca Lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'Età Moderna, Pisa 1994.

556 Burke, The Comparative Approach (wie Anm. 8), S. 435f.

557 Giovanni Levi, On Microhistory, in: Peter Burke (Hrsg.), New Perspectives on Historical Writing, Oxford 1991, S. 93–113; Hans Medick, Mikro-Historie, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion, Göttingen 1994, S. 40–53.

558 Monter, Historiography (wie Anm. 3), S. 444ff.

559 Gijswijt-Hofstra, Recent witchcraft research (wie Anm. 540), S. 24ff., 28, 33f.

560 Ben-Yehuda (wie Anm. 1), S. 326–338.

561 Midelfort, Witch-Hunting (wie Anm. 456), Introduction.

562 Akzeptable Überblicksdarstellungen der letzten Jahre: Joseph Klaitz, Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts, Bloomington 1985; Brian P. Levack, The Witch-Hunt in Early Modern Europe, London/New York 1987; Hubert Mohr, Hexe/Hexenmuster, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart u. a. 1992, S. 122–138.

563 Dieter Groh, The Temptation of Conspiracy or: Why do bad things happen to good people?, in: Carl F. Graumann/Serge Moscovi (Hrsg.), Changing Conceptions of Conspiracy, New York 1987, S. 1–37 (Deutsche Kurzfassung in: Merkur 41 (1987), S. 859–878).

Wider alle Hexerei und Teufelswerk ... vom alltagsmagischen Umgang mit Hexen, Geistern und Dämonen

Anita Chmielewski-Hagius

Hexen, Geister und Dämonen galten als Realität und Bedrohung. Unheil und unerklärliche Vorkommnisse wurden auf ihr Wirken zurückgeführt. Was heutzutage unter Hexenwahn oder »schwarze Magie/Kunst« eingestuft und als phantastisch abgelehnt wird, war noch bis in das 18. Jahrhundert hinein weit verbreitete Überzeugung. Es handelte sich um die unterstellte Fähigkeit eines Menschen, unter Benützung böser Kräfte und Mächte (Teufel, Hexen) Glück anzuziehen, sich in Tiere zu verwandeln, auf Gegenständen durch die Lüfte zu fliegen, Schadenzauber in Form von Milch-, Butter-, Wetter- und Unfruchtbarkeitszauber zu verüben sowie Krankheiten anzuhexen. Obwohl sich bis spätestens Ende des 18. Jahrhunderts die Verfolgung und Vernichtung von Hexen als Justizirrtum herausgestellt hatte und Hexen fortan als unschuldig galten¹, lebte der Glaube an die Effektivität von Hexerei und Zauberei in den unterschiedlichsten Ausprägungen im Bewußtsein der Bevölkerung weiter. Während an einen Hexensabbat, an Teufelsbuhlschaft oder an nächtens durch die Lüfte fliegende Hexen heute nicht mehr geglaubt wird, haben sich Schadenzauervorstellungen, beispielsweise an »böse Leute, die einem etwas anhexen/antun können«, bis in unsere Tage gehalten². Die Grundlage dieser Anschauungen bildet eine magische Weltansicht – die Überzeugung, daß eine okkulte, eigenen magischen Kausalitäten folgende Wirklichkeit existiert. Diese setzt zum einen das Vorhandensein übersinnlicher Kräfte und Mächte voraus, zum anderen liegt ihr die Annahme zugrunde, daß ähnliche Dinge, Verhältnisse und Personen in sympathetischem Zusammenhang stehen, aufeinander einwirken und durch bestimmte zauberische Kräfte, Praktiken und Handlungen (Bildzauber, Rituale usw.) im guten wie im bösen Sinne beeinflußt und/oder beherrscht werden können. Demgemäß soll mit der Manipulation von Ähnlichem Ähnliches bewirkt werden. Dazu gehört die als wirksam vorgestellte Abwehr von Gleichem/Gegensätzlichem durch Gleiches/Gegensätzliches und auch die Verknüpfung von Parallelitäten des Analogiezaubers (Leiche/vergehen, Mond/wachsen – schwinden, Feuer/rot)³. An einem Beispiel aus dem Bereich des Gebetsheilens läßt sich dies veranschaulichen. Der nachfolgend geschilderte Vorgang ereignete sich im Jahre 1988. Eine Heilerin behandelte Kröpfe oder sonstige Geschwulste bei einer Beerdigung direkt auf dem Friedhof. Während die Kirchenglocken läuteten und sich die Trauergemeinde zur Beerdigungsfeier begab, legte sie ihre Hand auf den Kropf der Hilfesuchenden und sprach dazu fünf- bis sechsmal folgenden Heilsegen: »Es läutet zur Leich, und was ich greif, das weich, und was ich greife, nehm ab wie die Toten im Grab. Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist.« Außerdem war wichtig, daß bei einem männlichen

Hilfesuchenden gerade ein Mann, und bei einer weiblichen Patientin eine Frau beerdigt wurde⁴. Auf Analogiedenken beruhen also: 1. die einst angenommene Vertreibung krankheitsverursachender Geister und Dämonen durch Glockengeläut und analog dazu die Überlegung, daß die von ihnen verursachte Erkrankung gleichfalls verschwindet, 2. die damit einhergehende Berührung des Kropfes und der Text des Heilsegens »was ich greif, das weich«, 3. wiederum der Wortlaut des Gebetstextes »was ich greife, nehm ab wie die Toten im Grab«, der im Bezug zum Verwesungsvorgang der Leiche steht, 4. die Tatsache, daß die Behandlung auf dem Friedhof im Zusammenhang mit einer Beerdigung stattfindet, die einen weiteren Bezug zur Vergänglichkeit des menschlichen Körpers darstellt und 5., daß der Verstorbene das gleiche Geschlecht wie der Erkrankte aufweist. Die sogenannte »weiße Magie/Kunst« ist unter Verwendung guter (göttlicher) Mittel (Gebete) und Kräfte auf Heilung, Schutz und Abwehr ausgerichtet. Sie ist unverzichtbarer Bestandteil magischen Handelns. Zur »weißen Magie/Kunst« wird auch der soeben angeführte Gebetsheilvorgang gerechnet. Aufgrund von historischen Forschungen zur regionalen Volksmagie in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert) wurde festgestellt, daß Landbewohner dieser Region bereits »ab den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts und damit vor Beginn erster regionaler Hexenverfolgungswellen, eine klare Trennung in »schwarze« und »weiße«, in gute und böse, in akzeptierte und auszugrenzende Magieformen« vorgenommen hatten⁵. Magisches Denken und Handeln zog sich noch im 16. und 17. Jahrhundert bis auf wenige Ausnahmen durch alle Bevölkerungsschichten und stellte im »frühneuzeitlichen Europa eine bis ins 18. Jahrhundert unspektakuläre, wengleich nicht unumstrittene Deutungs- und Handlungsalternative im Umgang mit der erfahrbaren Lebenswelt dar.«⁶ Es handelte sich insofern um Überzeugungen, die von der geistigen Elite jener Zeit und vom einfachen Volk gleichermaßen geteilt wurden. Mitglieder der bayerischen Herrscherfamilie sowie manche Bischöfe führten ihre Krankheiten auf Hexerei zurück. Viele adlige Landrichter fühlten sich von Behexungen betroffen und selbst Kaiser Rudolf II. (1576–1612), wurde als Opfer von Verhexungen gesehen⁷. Exemplarisch sei hier auch der naturwissenschaftlich orientierte Arzt Johann Weyer (1515–1588) angeführt, der als einer der ersten Bekämpfer des Hexen- und Zauberschwahns gilt. In seinem 1563 geschriebenen Werk *De praestigiis daemonum* zog er einerseits für »Hexen-Werke« natürliche Erklärungen heran und suchte diese auch naturwissenschaftlich zu begründen, andererseits jedoch schrieb er »gerade einen großen Teil des angeblichen