

Weise Frauen, Hebammen und die europäische Hexenverfolgung¹

(1992)

Joey Horsley

Zum Hintergrund dieser Untersuchung: In meinen *Women's-Studies*-Kursen an der Universität von Massachusetts / Boston beschäftigte ich mich manchmal mit den europäischen Hexenverfolgungen und diskutierte mit meinen StudentInnen Auszüge aus dem *Hexenhammer*, diesem furchtbaren Handbuch der Hexenjäger Kramer und Sprenger aus dem Jahr 1486. Das Lesen war jedesmal bestürzend: daß ein solch pathologischer Frauenhaß, wie er dort nachzulesen ist, so weitgehend akzeptiert wurde und solch verheerende Folgen haben konnte. In diesem Traktat werden nicht nur Frauen ganz allgemein bezichtigt, für den Teufelsdienst besonders anfällig zu sein, sondern vor allem wird Hebammen angelastet, als "Huren Satans" tätig zu sein; und in den zwei Jahrhunderten nach dem Erscheinen des *Hexenhammers* wurden Tausende von Beschuldigten – überwiegend Frauen – gefoltert und getötet. Wir standen jedesmal ratlos und verzweifelt vor den Fragen, wie so etwas Furchtbares hatte passieren können, und warum Frauen in so hohem Maße davon betroffen wurden. 1973 hatten die radikal-feministischen Historikerinnen Barbara Ehrenreich und Deirdre English die Hypothese aufgestellt, daß die Opfer der Hexenverfolgungen eigentlich überwiegend Heilerinnen, weise Frauen und Hebammen gewesen seien, die mittels der Hexenverfolgungen durch die Kirche und die gerade aufkommende Ärzteschaft als unliebsame Konkurrenz beseitigt wurden.² Die folgende

¹ Dieser Aufsatz wurde im *Tönnies-Forum* 3/92 1. Jg. (1992): 26-42 abgedruckt und ist eine leicht geänderte Übersetzung von: Ritta Jo Horsley und Richard A. Horsley, "On the Trail of the 'Witches': Wise Women, Midwives and the European Witchhunts," *Women in German Yearbook 3. Feminist Studies and German Culture*, hrsg. v. Marianne Burkhard and Edith Waldstein (Lanham, MD: University Press of America, 1986): 1-28. Zugrunde liegen auch Richard A. Horsley, "Who were the 'Witches'? The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials," *Journal of Interdisciplinary History* 9.4 (1979): 689-715; und "Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion," *Journal of Religion* 19.1 (1979): 71-95.

² Barbara Ehrenreich und Deirdre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (Old Westbury: Feminist Press, 1973). Deutsch: *Hexen, Hebammen und Krankenschwestern* (München, 1975). Gunnar Heinsohn und Otto Steiger behaupten in "The Elimination of Medieval Birth Control and the Witch Trials of Modern Times," *International Journal of Women's Studies* 5.3 (1982): 193-214, "dass die Massaker an den Hexen auf die politische Entscheidung zurückgehen, das mittelalterliche Wissen um Geburtenkontrolle zu eliminieren, um die Frauen zu zwingen, mehr Kinder zu gebären und großzuziehen als sie brauchten" (204). Allerdings liefern sie keine Beweise für eine Kausalbeziehung zwischen dem allgemeinen Bevölkerungswachstum nach dem Bevölkerungsrückgang im 14. Jahrhundert und der Hexenverfolgung; ihre Argumentation stützt sich zu oft auf oberflächliche und irreführende

Untersuchung ist zum Teil ein Versuch, die Ideen von Ehrenreich und English durch konkretere Recherchen über die eigentlichen sozialen Rollen der sogenannten Hexen zu untermauern, sie auch aber zu differenzieren, um so besser die nagende Frage beantworten zu können, wie es überhaupt zu dieser Verfolgung kommen konnte.

Bei der Analyse des Beweismaterials muß immer der Unterschied beachtet werden zwischen der "offiziellen" Lehre über die Hexerei, wie sie von gelehrten Theologen entwickelt und den Hexenjägern verbreitet wurde einerseits und den Überzeugungen des einfachen Volks vor dem Einfluß der offiziellen Lehre andererseits. Dämonologischen Abhandlungen wie dem *Malleus Maleficarum* (1486), d.h. dem *Hexenhammer* der Dominikaner-Inquisitoren Kramer und Sprenger, oder wie Jean Bodins *Démonomanie* (1580) ist zu entnehmen, daß man Hexen für Mitglieder eines Kults von TeufelsanbeterInnen hielt, die darauf aus waren, die Christenheit zu vernichten. Diese sogenannten Hexen hatten ihren Pakt mit dem Teufel durch einen Geschlechtsakt mit ihm oder einem seiner Dämonen besiegelt und flogen durch die Nacht, um an gotteslästerlichen Orgien, den sogenannten Hexensabbaten, teilzunehmen. Die Forschung ist sich inzwischen einig, daß diese "wissenschaftliche" Theorie der Hexerei von den kirchlichen Hexenjägern im Laufe der Zeit aus verschiedenen Komponenten zusammengesetzt wurde. Erst später wurde sie dem schon lange bestehenden Volksglauben an Personen, die auf übernatürliche Weise Schaden (*maleficium*) zufügen konnten, beigemischt.³ Beschreibungen von Hexen und ihren Aktivitäten, die sich auf Dokumente wie die Dämonologien stützen oder auf Geständnisse unter Folter und peinlicher Befragung mit dem Ziel, Antworten zu erzwingen, die mit jener

anachronistische Verknüpfung von Ereignissen und Texten ohne genaue Beachtung der Geschichte der Hexenprozesse, wie sie in neueren Standardwerken wie denen von Monter, Kieckhefer, MacFarlane und Cohn erforscht wurde, die sie in ihrer Bibliographie nicht erwähnen. Zwar liefern Heinsohn und Steiger suggestive Spekulationen und hilfreiche Dokumentationen zum kirchlichen und weltlichen Bestreben, das Sexual- und Fortpflanzungsverhalten der Menschen zu regulieren, aber sie bleiben den Beweis schuldig, dass dies eine Folge bewusster Bevölkerungspolitik war oder dass die Hexenprozesse die Vernichtung der Hexen und mittelalterlichen Wissens um Verhütungsmethoden zum Ziel hatten. Heinsohn und Steigers Buch aus dem Jahre 1985, *Die Vernichtung der weisen Frauen, Hexenverfolgung, Menschenproduktion, Kinderwelten, Bevölkerungswissenschaft, Beiträge zur Theorie und Geschichte von Bevölkerung und Kindheit* (März Verlag Herbstein, 1985) verdient ähnliche Skepsis.

³ Vgl. E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca: Cornell University Press, 1976) 17-41; H. C. Midelfort, *Witchhunting in Southwestern Germany, 1562-1684* (Stanford: Stanford University Press, 1972) 14-25; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London: Sussex University Press, 1975) Kapitel 6, 8, 11; und Richard Kieckhefer, *European Witch Trials* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976).

Theorie übereinstimmen, sind also als Informationsquelle darüber, was das Volk wirklich glaubte und praktizierte, praktisch wertlos.

Prozeßprotokolle (depositions), die die tatsächlichen Vorwürfe der DorfbewohnerInnen gegen ihre NachbarInnen verzeichnen, können dagegen dabei helfen, uns ein Bild davon zu machen, was für Personen angeklagt wurden und aus welchen Gründen. Auf diese Weise können wir vorsichtige Annahmen machen über die Volks-Realität hinter der schriftlich überlieferten Mythologie der gebildeten Stände. Derartiges Material liegt vor und wurde erforscht für England und Teile Frankreichs, der Schweiz, Deutschlands und Österreichs. So sind wir in der Lage, die These von Ehrenreich und English zu überprüfen und Beobachtungen über die Dynamik des Hexenglaubens und der Anklagen zu machen, bevor die Situation verändert und undurchschaubar wurde durch die kirchliche Theorie der Hexerei als einer satanischen Ketzerei.⁴

Bei der Analyse der Prozeßprotokolle sollten wir vier Gruppen unterscheiden: Hexen, Zauberinnen, weise Frauen und Hebammen. Ein wichtiger Aspekt dabei ist das Verständnis der Natur und Wirkungsweise des Hexenglaubens in ländlichen Gemeinschaften. AnthropologInnen, die sich mit Hexerei in nicht-europäischen Gesellschaften befassen, unterscheiden gewöhnlich zwischen Hexerei und Zauberei.⁵ Nach dieser Unterscheidung meint der Begriff 'Zauberei' eine

⁴ Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (London, 1970); Keith V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London, New York, 1971); Etienne Delcambre, *Devins et Guerisseurs*, = Bd III, *La Concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et XVIIe siècle* (Nancy, 1948-51); Robert Muchembled, "The Witches of the Cambrésis. The Acculturation of the Rural World in the 16th and 17th Centuries" in James Obelkevich, ed., *Religion and the People, 800-1700* (Chapel Hill, N. C., 1979) 221-276; E. Hoffmann-Krayer, "Luzerner Akten zum Hexen- und Zauberesen," *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* III (1899): 22-40, 80-122, 189-224, 291-329; Herbert Schwartzwälder, "Die Foormen des Zaubers- und Hexenglaubens in Bremen und seiner weiteren Umgebung, vor allem während des 16. u 17. Jahrhunderts," *Heimat und Volkstum: Bremer Beiträge zur niederdeutschen Volkskunde* (1958): 3-68; Richard Heberling, "Zauberei- und Hexenprozesse in Schleswig-Holstein-Lauenburg," *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 45 (1915): 116-247; Fritz Byloff, *Volkskündliches aus Strafprozessen der Österreichischen Alpenländer mit besonderer Berücksichtigung der Zauberei- und Hexenprozesse 1455 bis 1850. Quellen zur deutschen Volkskunde* 3 (Berlin und Leipzig, 1929); Alfred Soman, "The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)," *Sixteenth Century Journal* 9.2 (1978): 31-44; Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland. Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens* 87 (Hildesheim: August Lax, 1977).

⁵ Für das klassische Statement zu diesem Unterschied s. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (London, 1937); s. auch die Auszüge aus diesem Werk in Max Marwick, Hrsg., *Witchcraft and Sorcery* (Hammondsworth: Penguin, 1982), sowie Marwicks Einführung zu diesem Band, 12-13.

Technik, die den – üblicherweise von Zaubersprüchen und -Gesten begleiteten – Gebrauch von Substanzen oder Geräten involviert, denen übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden, mit dem Ziel, den Mitmenschen zu schaden. JedeR kann die Techniken lernen oder die Zaubermittel erlangen, obwohl es in ländlichen Gemeinschaften mehr oder weniger professionelle ZauberInnen gibt, an die man sich zwecks Magie oder Gegenmagie wenden kann, um einem Feind zu schaden oder sich zu rächen. Hexerei dagegen ist keine bloße Technik, sondern meint einen Schaden, der auf eine Macht *in* der Hexe / dem Hexer zurückgeführt wird, die sie aufgrund einer konstitutionsmäßigen, manchmal ererbten Andersartigkeit besitzen.

Obwohl es kaum eine terminologische Basis für die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten von *maleficae* in den europäischen Materialien gibt, machen die Prozeßdokumente doch deutlich, daß die gewöhnlichen Leute im großen und ganzen genau so eine Rollenunterscheidung wahrnahmen, und die Anklagen zeigen, daß viel häufiger Personen wegen "Hexerei" als wegen "Zauberei" angeklagt wurden.⁶ Die in den englischen und frühen kontinentalen Prozessen am häufigsten vorgebrachten Vorwürfe weisen auf eine Beziehung zwischen Angeklagten und AnklägerInnen, die in den englischen Wörtern *bewitched* (verhext) und *forespoken* (dt. *verwünscht*) mitschwingt: ein Schaden, der ihnen selbst oder ihren Tieren zugefügt wurde durch inhärente und geheimnisvolle Kräfte, offenbar geworden vielleicht durch einen Fluch, einen unheimlichen Blick oder verdächtiges Aussehen. (vgl. z.B. Thomas 436-37; 511-13). Unerklärliche Krankheiten, Tod oder Phänomene wie eine Blut statt Milch gebende Kuh, ein ohne Haut geborenes Kalb, plötzlicher Regen oder Hagel - all das gab Anlaß zum Verdacht auf Hexerei in einer Kultur, die an magische Verursachung glaubte.

Die unglücklichen Angeklagten scheinen sich den Ruf der Hexe / des Hexers oftmals über einen langen Zeitraum hinweg zugezogen zu haben, ein Ruf, der von zahlreichen ZeugInnen bestätigt wurde, wie in einem typischen Luzerner Prozeß aus dem Jahre 1502, in dem eine Frau Dichtlin von 14 verschiedenen Männern aus ihrem eigenen und aus benachbarten Dörfern verklagt wurde.⁷ Manchmal bestand die ZeugInnenaussage einfach aus der Wiederholung früherer Behauptungen, daß die Frau "eine Hexe sein müsse." Viele Beschuldigungen bezüglich

⁶ Über die fehlende terminologische Basis für diese Unterscheidung s. Richard A. Horsley, "Who were the 'Witches'? The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials," *Journal of Interdisciplinary History* 9.4 (1979): 695.

⁷ Hoffmann-Kreyer, "Luzerner Akten" Nr. 25. Hernach als Luzerner Akten zitiert.

des von den Angeklagten angeblich verursachten Schadens liegen 10 Jahre oder länger zurück, was den Eindruck verstärkt, daß eine solche Frau einen langandauernden, weitverbreiteten Ruf als eine mit besonderen Kräften ausgestattete Schadensverursacherin hatte. So ein Ruf wurde manchmal innerhalb einer Familie weitergegeben, dem Glauben entsprechend, daß die Macht einer Hexe auf geheimnisvolle Weise angeboren und außerordentlich sei. Dichtlins Tochter Anna war schon durch den Ruf ihrer Mutter suspekt (Luzerner Akten Nr. 25). Der Ruf einer Frau als wahrscheinliche Hexe wurde durch ein unheimliches oder ungewöhnliches Äußeres oder Auftreten anscheinend verstärkt. "Die Rüscherin," die um 1480 verhört wurde, erschreckte einen Zeugen, indem sie ihm eines Morgens mit hochgeschürztem Rock und ganz blauem Mund entgegenrannte; daraufhin behauptete er, selber Geschwüre im Mund bekommen zu haben. Dieselbe Frau wurde von einem anderen Dorfbewohner gesehen, wie sie verdächtig auf einer Wiese umherlief; bald danach soll ein gewaltiges Gewitter ausgebrochen sein. (Luz. Akten 16).

Der allgemeine Glaube an die unheimlichen Kräfte solcher "markierter" Menschen, die überwiegend alt, gesellschaftlich und wirtschaftlich randständig waren, konnte sie manchmal gegen diejenigen schützen, die sie sonst ausbeuten oder ihnen nötige Hilfe untersagen könnten.⁸ Zum Beispiel sagte Els von Mersberg in ihrem Geständnis aus (das etwas vorsichtiger betrachtet werden muss als die Aussagen der ZeugInnen), sie habe das große ihr angelastete Hagelwetter dadurch "verursacht," indem sie einen Bettler verflucht habe, als er versuchte, sie zu vergewaltigen – sie habe ausgerufen, er möge von der Epilepsie, vom Hagel und Blitz geschlagen werden. Der Mann *war* wohl durch seine Angst vor ihrer Macht, solche Drohungen gutzumachen, von seinem Vorhaben zurückgehalten worden (Luzerner Akten Nr. 8). Dieses Beispiel zeigt aber auch, wie sich der allgemeine Glaube an die unheimliche Macht solcher Menschen am Rande der Gesellschaft umschlug und gegen sie wandte, als sich die Umstände zugunsten der Hexenverfolgung änderten: Els wurde schließlich als Hexe verurteilt. Der typische Fall zeigt die Verdächtige, wie sie von einem Dorfmitbewohner beschuldigt wird, ihm wegen einer Beschwerde, die sie gegen ihn hatte, einen Schaden zugefügt zu haben. Oft erscheint ihre ursprüngliche Beschwerde gerechtfertigt. In einem der Luzerner Fälle zum Beispiel hatte "die Rüscherin" zwei Männer, die in ihr Dorf als Mäher gekommen waren, gebeten, auch für sie das Gras zu mähen. Als sie sich weigerten, warnte sie sie angeblich, daß es ihnen nicht gut

⁸ Muchembled 242, 249; Thomas 564-66.

ergehen würde. Danach erkrankte zuerst der eine, dann der andere Mäher auf mehrere Wochen (Luzerner Akten Nr. 16). So ein Muster, das für die englischen Fälle auch typisch ist und in den Zeugnissen aus Nordfrankreich "leitmotivisch wiederkehrt," spiegelt eine Situation wider, in der die ZeugInnen wohlhabender sind als die Angeklagte und sie dafür beschuldigen, daß sie "in ihren Zaubersprüchen Rache nimmt, weil ihr etwas verweigert wurde, was sie wollte und wozu sie sich berechtigt fühlte."⁹ Sozialpsychologisch gesehen könnte man sagen, daß es sich hier um Schuldgefühle handelt, weil die Forderung wenigstens zum Teil als legitim erschien. Die Schuldgefühle werden als Furcht und Ressentiment auf die Fordernde übertragen, die dann anscheinend beide Voraussetzungen für rächende *maleficia* hat - Motivation und unerklärliche Macht (vgl. Macfarlane 174; Cohn 247; Soman 42).

Der besondere Vorwurf des "bewitching," des "Verhexens," die typische Dynamik der Beschuldigungen, die Eigenschaften der Angeklagten – all das legt nahe, daß diese frühen europäischen und englischen Prozesse eher auf Hexenglauben in der Gemeinschaft zurückzuführen sind, als daß sie eine volkstümliche Kampagne gegen die Zauberei darstellen. Die Tatsache, daß die überwältigende Mehrheit der Opfer alte, oft exzentrisch aussehende Frauen waren, unterstützt weiter die Annahme eines auf einem tiefgehenden Stereotyp basierenden Hexenglaubens (vgl. Cohn 248-9). Menschen, die als "Zauberer" oder "Zauberinnen" definiert werden können, werden dagegen nur selten in den Prozeßberichten angeklagt, obwohl sie von den ZeugInnen als herangezogene Fachleute schon darin erwähnt werden. Zum Beispiel hören wir in den Luzerner Dokumenten von Toman Bophart, seine Milch sei von einer Frau Oberhauserin verhext worden, als sie ihn dabei erwischte, ihre Kirschen zu stehlen. Bophart hätte dann von seinem Freund Rütliweger, der nicht angeklagt wurde, ein magisches Mittel erhalten, der die Oberhausen krank werden ließ.¹⁰

Wie steht es nun mit den sogenannten "weißen Hexen," denjenigen, die im Gegensatz zu den Zauberern und Zauberinnen wohltätige Magie ausübten? Denn in den Dörfern und Städten dieser Zeit konsultierten die Menschen nicht nur Experten für schwarze, schadenbringende Magie, sondern auch solche, die verlorene Gegenstände wiederfanden, Diebe identifizierten, durch Volksmedizin und Zaubersprüche heilten und manchmal auch als Hebammen tätig waren.

⁹ S. Thomas 552-60; Muchembled 244; Soman 42.

¹⁰ Luzerner Akten Nr. 24. Die Prozeßprotokolle aus Cambrésis belegen auch das häufige Heranziehen solcher magischen Fachleute, wiederum ohne daß sie selber angeklagt werden (Muchembled 252-53).

Solche "devins-guérisseurs," "WahrsagerInnen," "cunning folk," "wizards," "weißen Hexen/Hexer" oder weisen Frauen und Männer, wie sie zum Beispiel hießen, spielten eine wichtige Rolle im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Im England des 16. Jahrhunderts waren die "cunning folk" (die "klugen/schlauen Menschen") zahlreicher als die Geistlichen der offiziellen Religion und spielten eine wichtigere Rolle im täglichen Leben der Menschen (Thomas 244-45). Die magischen Bräuche der weisen Frauen waren sich anscheinend in den verschiedenen Teilen Europas bemerkenswert ähnlich; englische Heilszaubersprüche waren mit einigen aus Lothringen fast identisch, und die Tätigkeit einer österreichischen weisen Frau, wie sie hier von einem Gegner beschrieben wird, ist von der Rolle ihrer englischen Zeitgenossin kaum zu unterscheiden:

So eine Frau kochte und mischte [bestimmte Kräuter] und gab Frauen und Männern die Brühe oder eher das Wasser, damit, wenn sie sich darin gewaschen hatten, ihnen keineR schaden konnte. ... Durch diese und ähnliche Aberglauben entwickelte sie den Ruf einer Hexe; die Bauern sind so kleingläubig, daß, wenn sie auch nur einen kleinen Schmerz im Finger haben, sie geradewegs zu so einer alten Frau rennen, damit sie Zaubersprüche, Waschungen und andere abergläubische Dinge machen soll. Dann erzählen sie es jemand anderem, damit wenn er krank wird oder ihm etwas zustößt, er auch zu dieser oder jener gehen soll, die ihm helfen könne.¹¹

Dennoch, obwohl sie ursprünglich nichts mit der schwarzen Magie zu tun hatten, wurden weise Frauen und Männer, im Gegensatz zu den ZauberInnen, häufig Opfer der Hexenprozesse.¹² Mehrere Faktoren spielten dabei eine Rolle. Die bösen Worte eines Nachbarn begründeten wohl oft einen Verdacht, von dem sich der Ruf der weisen Frau nie wieder erholte (Notestein 22). Darüberhinaus machte sie ihre Beziehung zu ungewöhnlichen Kräften verdächtig, wenn sich andere Bauern oder Bäuerinnen einmal "verhext" glaubten. Ein anderer Faktor bei der Beschuldigung der weisen Frauen und Männer als Hexen oder Hexer war ihre Benennung durch andere "cunning folk" oder Wahrsager, die hinzugezogen wurden, um die Ursache eines vermuteten maleficium herauszufinden, oder eher, einen Verdacht in Bezug auf bestimmte

¹¹ Byloff Nr. 15. Für Lothringen und England: Delcambre, 229-38; Thomas 181-82.

¹² Schon vor fast 100 Jahren hat Wallace Notestein, *A History of Witchcraft in England from 1588 to 1718* (Washington, D. C., 1911), S. 20-23, 256-59, den spärlichen Beweismaterial zu diesem Thema analysiert. Für neuere Behandlungen vgl. Thomas, bes. Kap. 7-9; Macfarlane 126-40; Soman 43.

Frauen zu bestätigen (Macfarlane 127-28; Thomas 548). In den Luzerner Prozeßakten haben die ZeugInnen den "Hexenkenner," den "Quacksalber" und den "Wahrsager" herangezogen; einer der Wahrsager behauptet sogar, regelmäßig mit Totengeistern in Kontakt zu stehen (Luzerner Akten Nr. 22, 23, 24, 16). Während männliche Hexenkenner ihre esoterischen oder magischen Kräfte zu dem Zweck einsetzen durften, die Anklage gegen Verdächtige zu stützen, wurden weibliche Heilerinnen vor Gericht gebracht. In einem Fall aus dem Jahr 1543 arbeiteten ein Heiler und eine Heilerin zusammen, um Peter Krumenachers Impotenz zu heilen; der männliche Heiler, Uli Schultheis, der vorgeschlagen hatte, heilige Palmen und Vesperkerzen zu verwenden, wurde nicht angeklagt oder verhört. Seine Partnerin Els Adams aber, die auch nur darauf bestanden hatte, daß Krumenachers Hemd mit Weihwasser besprenkelt werden sollte, wurde zum Opfer der Prozesse (Luzerner Akten Nr. 32). Mindestens acht andere Frauen aus den Luzerner Akten zwischen 1450 und 1543 scheinen weise Frauen gewesen zu sein, die hilfreiche Dienste leisteten, wie Heilen, Beschützen oder das Unterrichten anderer Frauen in Zaubersprüchen, die ihre Ehemänner dazu bringen sollten, daß sie die Frauen nicht mehr schlügen (Luzerner Akten Nr. 10, 22, 23, 24, 25, 29, 32).

Daß HeilerInnen und weise Frauen auch von den Bauern und Bäuerinnen angeklagt wurden, scheint daran zu liegen, daß eine randständige, angeblich mit übernatürlichen Kräften begabte Person im Volksglauben stigmatisiert wird. Aber daß sie in den Hexenprozessen so scharf verfolgt wurden, lag an den offiziellen dämonologischen Theorien der Kirche. Kirchliche wie auch weltliche Obere waren oft davon überzeugt, daß die weisen Frauen genauso gefährlich waren wie diejenigen, die Schadenzauber ausübten. Man war der Ansicht, daß alle übernatürlichen Heilungen oder Kräfte, die nicht ausdrücklich von der Kirche sanktioniert wurden, vom Teufel herrühren müßten. Zum Teil auch, weil solche Frauen und Männer der Kirche auch scharfe Konkurrenz boten (Thomas 257ff, 264). Es waren ja die Kirchenvorsteher in Barnsby, Gloucestershire, die 1563 berichteten, Alice Prabury "tue verdächtig wie eine Hexe," indem sie einfach versuchte, Tiere und Menschen zu heilen (Thomas 182). Unter dem Einfluß der offiziellen Kirchentheorie also konnten HeilerInnen, die sich für wohl tätig hielten, in böartige AgentInnen des Teufels verwandelt werden. Für die Hexenprozesse in Lothringen wird es so zusammengefaßt:

Das ganze Beweismaterial zeigt, daß die WahrsagerInnen-HeilerInnen [aus Lothringen] ... wirklich glaubten, sie seien mit göttlichen Gaben ausgestattet, und diejenigen, die sie zu Rate zogen, teilten diese Meinung. Aber die Kirchenmänner, Dämonologen und, ihnen folgend, die ortsansässigen Richter hielten sie für Satans DienerInnen, die einfach Verhexungen wegzauberten, die sie selber verursacht hatten. Als sie vor die herzoglichen Gerichte gebracht wurden, gestanden diese ZauberInnen fast immer, WahrsagerInnen oder HeilerInnen, aber keine Hexen zu sein – Begriffe, die sich für sie gegenseitig ausschlossen. Nur nachdem sie gefoltert und von ihren Richtern gepeinigt worden waren, gaben sie fast immer zu, DienerInnen Satans zu sein (Delcambre 217). Ein ähnliches Muster findet man in den Dokumenten aus Norddeutschland, wobei die Hexenjäger, mit ihren gelehrten christlichen Ansichten, weise Frauen in genau die Satanshelferinnen verwandeln konnten, die sie suchten. Die Wahrsagerin Gesche Meier zum Beispiel sagte vor der Tortur aus, daß sie nur mit Gottes Hilfe einen Dieb herausgefunden hätte; einmal unter Folter "gestand" sie, in Satans Namen gehandelt zu haben (Heberling 120-121; Schwartzwälder 36). Eine der Haupteigenschaften der Schleswig-Holsteiner Prozesse war ihre Suche nach Frauen mit einem Ruf als Zauberheilerin (Heberling 120). Und viele der Hexenprozesse in der Umgebung von Bremen fingen mit einer erfolglosen magischen Heilung an – die dann von den Obrigkeiten als Satans böses Werk interpretiert wurde (Schwartzwälder 5).

Es gab also auf der volkstümlichen wie auch auf der offiziellen, gelehrten Ebene Mechanismen, die dazu führten, daß viele WahrsagerInnen und HeilerInnen - fast alle waren Frauen - als "Hexen" verfolgt wurden. Das Material aus Lothringen, Norddeutschland, der Schweiz, Österreich und England zeigt auch, daß die Angeklagten tatsächlich häufig Wahrsagerinnen und Heilerinnen waren, wie Ehrenreich und English spekuliert hatten, in einigen Gebieten machten sie ein Drittel bis die Hälfte aus, in anderen die Mehrheit.¹³ Ehrenreich und English und andere

¹³ Soman hat herausgefunden, daß es in *mindestens* der Hälfte der Hexenprozesse, die zwischen 1565-1640 vom Pariser Parlement verhört wurden, um angeklagte HeilerInnen oder (weniger oft) WahrsagerInnen ging (S. 43). Russell Zguta, "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia," *American Historical Review* (December 1977): 1201, 1207, findet ein ähnliches Phänomen für Rußland, wo die Hexenverfolgungen nie so weit verbreitet waren wie in Westeuropa.

haben behauptet, daß auch Hebammen häufig Opfer der Hexenjagd waren.¹⁴ Gewiß erfährt die Hebamme in den Dokumenten der Kirche und der Gelehrten eine fast zwanghafte Aufmerksamkeit. Gelehrte christliche Dämonologen verfaßten fürchterliche Beschreibungen, wie "Satans Huren" nicht nur Kleinkinder töteten und verzehrten, sondern das Fett von ungeborenen Kindern für ihre magischen Flugsalben und sonstigen Gebräue verwendeten. Der *Hexenhammer* behauptete, Hebammen würden "alle anderen Hexen an Bosheit übertreffen." Und er zitiert angeblich eine reuige Hexe: "niemand schadet dem katholischen Glauben mehr als die Hebammen. Denn wenn sie Kinder nicht töten, dann ... nehmen sie sie aus dem Zimmer und, indem sie sie in die Luft hochheben, bieten sie sie den Teufeln an."¹⁵

Die Kirche wußte auch, daß Hebammen manchmal Zauberformeln anwendeten, um Frauen bei der Geburt zu helfen. Viele "Visitationsartikel" der Bischöfe bestehen darauf, daß Hebammen verhört werden, um zu entscheiden, ob sie "Zauberformeln, Anrufungen ... oder ähnliche Künste [gebrauchten], die vom Teufel erfunden wurden."¹⁶ In England und anderswo verlangte die Kirche von den Hebammen, sich vom Bischof examinieren zu lassen. Um diese Zeit beginnen überall in Europa die zivilen Obrigkeiten, zusammen mit der Kirche die Arbeit der Hebammen zu kontrollieren und zu regulieren. So läßt ein englischer Hebammeid 1567 die Frauen geloben, daß sie "keine Zauberei oder Zauberformel bei der Geburtshilfe benutzen werden, und daß [sie] kein Kind von einer Frau geboren zerstören werden." Die Würzburg-Main-Wormser Kirchenordnung aus dem Jahr 1670 verbietet es den Hebammen, "eine Geburt künstlich herbeizuführen oder zu lindern oder abergläubische Methoden bei Mutter oder Kind anzuwenden."¹⁷ Durch das 16. Jahrhundert hindurch schränkten die Verordnungen in deutschen Städten die Hebammen immer mehr ein. Sie durften zum Beispiel keine Medikamente

¹⁴ Cohn 249. Thomas R. Forbes, *The Midwife and the Witch* (1966; Neudruck NY: AMS Press, 1982), ist von begrenzter Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit wegen seines unkritischen Umgangs mit den gelehrten Texten, aber er trägt immerhin viel wichtiges Material zu diesem Thema zusammen.

¹⁵ Vgl. J. Sprenger, H. Institoris, *Malleus Maleficarum. Der Hexenhammer*. Zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und eingeleitet von J. W. R. Schmidt. Berlin, 1906. (Unveränderter Nachdruck Darmstadt 1974), S 159.

¹⁶ W. H. Frere, *Visitation Articles and Injunctions of the Period of the Reformation* III (London, 1920) 5, 221, 270, 383; vgl. auch ähnliche "Artikel" bezüglich der Hebammen und der Taufe im 2. Band, 23, 58-59, 292, 356-57.

¹⁷ John Strype, *Annals of the Reformation and Establishment of Religion I* (Oxford, 1824) 242-43; Hans Kern, *Zur Geschichte des Hebammenwesens in Basel* (Basel, 1929) 34; Merry E. Wiesner, "The Early Modern Midwife: A Case Study," *International Journal of Women's Studies* 6.1 (1983): 26-43.

verordnen, keine Blut- oder Urinanalysen vornehmen oder Instrumente wie die Zange gebrauchen. Sie hatten Abtreibungen, Kindesmorde und uneheliche Geburten an die Regierung zu melden und mußten sich der Aufsicht und der Autorität der Ärzte unterstellen.¹⁸

In Anbetracht der intensiven Ängste der Gelehrten, Bischöfe und sogar weltlichen Obrigkeit wegen möglicher teuflischer Handlungen der Hebammen überrascht es nicht, daß auch sie unter den Opfern der Hexenprozesse zu finden sind. Hebammen sind aber in den protokollierten Prozeßaussagen des Volkes bei weitem nicht so stark vertreten wie in den offiziellen Dokumenten und gelehrten Abhandlungen. Außerdem differiert das Material über die Zahl der Hebammen unter den Prozeßopfern in den verschiedenen Gebieten Europas sehr. Monter (S. 126) findet nur sehr wenige im Jura, während von Midelfort (S. 187) viele in Süddeutschland entdeckt werden. Einige Dokumente geben an, ob auch Hebammen dabei waren – wie in dieser Aufstellung der Verurteilten:

1582, 19. Oktober. Heute eine halbe Meile von Waldkirch im Breisgau, 38 Hexen verbrannt, unter ihnen 4 Hebammen. 1582, 28. Oktober. Turkheim im Elsaß, 36 Hexen verbrannt, unter ihnen 2 Hebammen. 1589 -1592.Schongau, 63 Hexen verbrannt, unter denen 3 Hebammen waren.¹⁹

Wenige der Quellen oder Berichte sind aber so deutlich. Auch wo Zahlen angegeben sind, muß man immer noch entscheiden, ob drei Hebammen unter 63 oder sogar 4 Hebammen unter 38 Angeklagten bedeutend mehr sind, als der Anteil Frauen, die in den betreffenden Dörfern und Orten Hebammen waren. Man kann heute höchstens sagen, daß es tatsächlich Hebammen unter den Opfern der Hexenprozesse gegeben hat.

Einige der verhörten Hebammen waren auch weise Frauen, die zusammen mit anderen Heilkünsten auch Geburtshilfe boten. So ein Fall war Dichtlin, eine der Angeklagten aus der Gegend um Luzern. Einige der Vorwürfe gegen sie entstammten der Angst der NachbarInnen, weil sie eine andere Hebamme als sie herangezogen hatten. Aber die angeklagten Hebammen waren nicht unbedingt auch Heilerinnen oder Wahrsagerinnen. Auch wenn Hebammen von ihren NachbarInnen als Hexen angeklagt wurden, ist es nicht immer eindeutig, ob oder was ihr

¹⁸ Dagmar Birkelbach, Christiane Eifert, Sabine Lueken, "Zur Entwicklung des Hebammenwesens vom 14. bis zum 16. Jahrhundert am Beispiel der Regensburger Hebammenordnungen," *Beiträge zurr feministischen Theorie und Praxis* 5 (1981): 91.

Hebammendienst mit der Beschuldigung zu tun hatte. Das einfache Volk teilte anscheinend nicht die gelehrte Meinung, daß Hebammen Satans Dienerinnen waren. Entgegen der offiziellen Theorie zum Beispiel bringen ihre Aussagen keine Vorwürfe des Kindesmords. Man hat den Eindruck, als sei der Fall Dichtlin aus der Schweiz (1502) eher typisch für eine von ihren NachbarInnen beschuldigten Hebamme: die Anklage wuchs aus Spannungen in ihren Beziehungen zu den NachbarInnen, hatte aber kaum etwas mit der eigentlichen Ausübung ihrer Arbeit zu tun (Luzerner Akten Nr. 25).

Diese Untersuchung der Wechselwirkung des Hexenglaubens und der Hexen-Anklagen auf der dörflichen Ebene gibt etwas von dem volkstümlichen Hintergrund der Hexenprozesse wieder. Aber um die massive Verfolgung im 16. und 17. Jahrhundert zu verstehen, muß man Erklärungen suchen, die über die lokale Ebene hinausgehen. Denn eine so organisierte und weitverbreitete Kampagne der Ausrottung, wie sie in Europa stattfand, ist in den vielen anderen Gesellschaften mit Hexenglauben nicht vorgekommen (vgl. z.B. Marwick 15). Um die großangelegten Verfolgungen zu erklären, muß man die dörflichen Phänomene in einen breiteren Kontext stellen, der soziale, ökonomische, politische und religiöse Faktoren einschließt, und der auch die zentrale Rolle in Betracht zieht, die die herrschenden Eliten beim Regulieren der Nachfrage und des Angebots an Angeklagten spielten.²⁰

Obwohl sie vom Volk ursprünglich nicht geteilt wurde, muß die offizielle Theorie von den Hexen als einer Verschwörung von TeufelsanbeterInnen, die das Christentum und sogar die ganze Welt zerstören wollten, als entscheidend für die Ausbreitung der Hexenhysterie angesehen werden. In England und Rußland, wo eine solche Doktrin von der Kirche weniger oder gar nicht propagiert wurde, fand die Verfolgung der vermeintlichen Hexen in viel geringerem Ausmaß statt (Zguta 1206; Thomas 438-49). Diese Lehre, die von der intellektuellen Elite der Kirche und den theologischen und juristischen Fakultäten der Universitäten geschaffen wurde, hatte das Verbrechen des einfachen *maleficium* in eine kosmische Sünde verwandelt, die die ganze Gesellschaft bedrohte und folglich die Ausrottung der Hexen verlangte. Die Ausbreitung des Buchdrucks in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verbreitete diese offizielle Theorie unter die

¹⁹ Sigmund von Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern* (Stuttgart, 1896; Neudruck Darmstadt, 1968) 145, 166.

²⁰ Christina Larner, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, hrsg. von Alan Macfarlane (Oxford: Blackwell, 1984) 52.

gebildeten Stände, und durch Predigten, mündliches Erzählen, Flugschriften und die Hexenprozesse und Hinrichtungen selber kam sie auch unter die Massen. Bei den öffentlichen Verbrennungen wurden die unter Folter erpreßten Geständnisse verlesen, so daß das Volk die typischen Verbrechen der vermeintlich satanischen Hexen wiederholt zu hören bekam.

Volkstümliche sowie gelehrte Literatur unterstützte die Assoziation Frau und Hexe; vor allem der virulente Frauenhaß in breiten Teilen des christlichen Klerus fand in den dämonologischen Abhandlungen farbigen und ausführlichen Ausdruck. Der einflußreiche *Hexenhammer* oder *Malleus Maleficarum* lehrte, daß Frauen wegen ihrer angeblichen Schwäche, ihrer intellektuellen und geistlichen Minderwertigkeit, und vor allem ihrer fleischlichen Lust, "die in Frauen unersättlich" sei, viel häufiger Hexen würden als Männer. Die Assoziation von Sexualität mit satanischer Hexerei rührte her von einer langen kirchlichen Tradition der Askese, die alle sexuellen Gefühle verurteilte und auf Frauen als die Quelle der fleischlichen Versuchung projizierte.

Weil der heimliche Teufelspakt der vermeintlichen Hexe besondere Kräfte verleihen sollte, der Entlarvung durch das normale juristische Verfahren zu entgehen, wurde die Hexerei als besondere Form von Verbrechen angesehen, als *crimen exceptum*, das seine eigenen Untersuchungs- und Verfolgungsverfahren bekam. Das frühere auf privater Anklage basierende Prozeßverfahren ("Akkusationsverfahren") hatte zur Folge, daß eine verdächtige Hexe nicht oft angeklagt wurde, denn eine falsche oder unbewiesene Beschuldigung bedeutete, daß der Ankläger dieselbe Strafe erleiden sollte wie eine verurteilte Hexe. Aber bis zum späten 15. Jahrhundert hatte sich das sogenannte "Inquisitionsverfahren" verbreitet, wonach eine anonyme Denunziation genügte, um das Verfahren in Gang zu setzen. Die Angeklagte wurde dann gefoltert, bis sie ihre Schuld "gestand," da ein Geständnis normalerweise die nötige Voraussetzung für eine Hinrichtung war. Als Teil des Geständnisses sollte die Angeklagte andere nennen, die sie bei dem nächtlichen Sabbat gesehen hätte. Auf diese Weise verbreiteten sich die Anklagen innerhalb eines Dorfes oder einer Stadt wie ein Lauffeuer, und die Angst wuchs, daß es Hexen überall gebe. Allmählich wandelte sich das Feindbild von dem Stereotyp der armen alten Frau weg und ließ beide Geschlechter, alle Altersgruppen und sozialen Klassen als Hexen in Frage kommen. Ohne die offizielle Theorie einer bösartigen Verschwörung von TeufelsanbeterInnen oder den Mechanismus der Inquisitionsprozesse mit ihrem raffinierten

System von Tortur, sich selbst vermehrenden Beschuldigungen und öffentlichen Hinrichtungen also hätten sich die Hexenverfolgungen nie so drastisch verbreiten können (Cohn 252-53).

Waren aber der Glaube an eine teuflische Verschwörung und der Verfolgungsapparat einmal da, konnten viele Faktoren den Ausbruch von Anklagen und Prozessen begünstigen. AnthropologInnen haben darauf hingewiesen, daß die Anzahl der Hexenanklagen typischerweise steigt, wenn eine Gemeinschaft ungewöhnlichem Stress oder dem Zusammenbruch traditioneller Strukturen ausgesetzt ist (Mayer 65). Eine ähnliche Korrelation kann man für die Hexenprozesse in Europa feststellen, wo die frühe Neuzeit krisenreiche Entwicklungen einleitete. In den Worten des Sozialhistorikers Henry Kamen:

In jedem europäischen Land fielen die intensivsten Ausbrüche der Hexenverfolgungen in Zeiten des Unheils. Aus langer Sicht wird die Gleichung von Krise und Hexerei noch auffälliger. Es war genau der Zeitraum der größten Preiserhöhungen – im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert – der die zahlreichsten Fälle der Hexenverfolgung erlebte.²¹

Der Übergang von der mittelalterlichen Feudalordnung zum Frühkapitalismus und zum absolutistischen Staat während dieser Zeit brachte also große soziale und wirtschaftliche Umbrüche mit sich, die zusammen mit demographischen und naturbedingten Phänomenen krisenhafte Umstände verursachten. Sowohl in den Städten als auch auf dem Lande vergrößerte sich die Kluft zwischen Arm und Reich. Auf dem Lande stöhnten die Bauern und Bäuerinnen unter immer höheren Steuern und dem immer härteren Frondienst für die Pachtherren. Fallende Löhne verschlechterten die Lage der besitzlosen LandarbeiterInnen und führten dazu, daß immer mehr Arme von Dorf zu Dorf wanderten und Arbeit suchten. In den Städten ging der wachsende Reichtum des Bürgertums mit immer größerer Armut der unteren Klassen einher; Inflation, fallende Löhne, eingeschränkte Möglichkeiten für HandwerkerInnen, wachsende Mengen von ArbeiterInnen und Arbeitslosen - all das führte zu einem Armutsproblem bisher ungekannten Ausmaßes. Das Betteln und Vagabundieren wurde zum Hauptproblem und zum Gegenstand zahlreicher Gesetze, die nach dem späten 15. Jahrhundert noch immer mehr wurden.

²¹ Henry Kamen, *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1650* (London: Cardinal, 1971; rev. ed., Sphere Books, 1976) 276. Sabine Alfing, "Die 'Hexen' von Münster--Aspekte einer frühneuzeitliche Tragödie," in: Arbeitskreis Frauengeschichte, Hrsg., *FrauenLeben in Münster. Ein historisches Lesebuch* (Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 1991) 13 - 22, legt dar, wie diese "Krisentheorie" auf die Situation in Münster besonders zutrifft. Wolfgang Behringer betont besonders die Rolle des Klimas (z.B.

Wiederholte Mißernten und verheerende Hungersnöte verschlimmerten im späten 16. und im 17. Jahrhundert noch mehr die verzweifelte Lage der unteren Schichten auf dem Land und in der Stadt. Aufstände der Bauern und Bäuerinnen und der StädtebewohnerInnen waren in diesem Zeitraum zahlreich, überwiegend als Reaktion auf die wirtschaftlichen Verhältnisse.²²

Angesichts solch weitverbreiteter sozialer und wirtschaftlicher Traumen gewinnt die mögliche Sündenbockfunktion der angeblichen Hexen an Bedeutung. Die etwas Wohlhabenderen unter den Dorf- oder StadtbewohnerInnen konnten gleichzeitig ihr Gewissen den ärmeren NachbarInnen gegenüber und auch ihre Ängste wegen eventueller sozialer Unruhen beruhigen, indem sie die Armen als Ursache allen realen oder potentiellen Unheils stigmatisierten und beseitigten. Solche Anklagen wurden umso leichter, als die Reformation einen Wandel in der öffentlichen Meinung gegenüber den Armen herbeiführte. Die protestantische, vor allem calvinistische Ansicht änderte die frühere katholische Lehre, daß die Armut eine Tugend und das Spenden von Almosen ein Werk der christlichen Barmherzigkeit sei. Der neuen Ansicht nach waren die Armen faule SünderInnen, die ihr Schicksal verdienten und nicht geduldet werden durften. Allgemein gesehen profitierten die herrschenden weltlichen wie kirchlichen Eliten davon, daß die öffentlichen Angst- und Rachegefühle auf eine vermeintliche Verschwörung der Hexen hin abgelenkt wurden. So fiel die wachsende Kritik an ihrer eigenen Schuld an der allgemeinen Misere weniger auf.²³

Solche sozialen und ökonomischen Faktoren helfen auch, die Überzahl an Frauen und Heilerinnen unter den Beschuldigten zu erklären. Das ursprüngliche Stereotyp der weiblichen Hexe und die kirchliche Tradition der Misogynie verstärkte ein in der frühen Neuzeit hinzukommender Druck, die bisherigen sozialen und ökonomischen Rollen der Frauen einzuschränken. Statistische Belege deuten an, daß die Mehrzahl der Armen und Umherziehenden, die in diesem Zeitraum so beunruhigend wirkten, Frauen und Kinder waren (Kamen 430-31). Die wachsende öffentliche, ängstliche Beachtung solcher Frauen als Gruppe kommt in dem frappierenden Anstieg an Frauen zum Ausdruck, die vor Gericht zitiert wurden,

der "kleinen Eiszeit") bei solchen Krisenerlebnissen. Vgl. Behringer, *Hexen: Glaube, Verfolgung, Vermarktung* (München: Beck, 1998) 47f.

²² Vgl. Henry Kamen *The Iron Century*; Karl Bosl und Eberhard Weis, *Die Gesellschaft in Deutschland. I Von der fränkischen Zeit bis 1848* (München: Lurz, 1976) 131-214; Heinrich Pleticha, Hrsg., *Deutsche Geschichte*, Bde. 5,6,7 (Gütersloh: Lexikothek, 1982-83).

nicht nur wegen Hexerei, sondern auch wegen anderer Verbrechen, besonders Kindesmord. Bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts hatten viele Städte Verordnungen erlassen, die Sexualität und Gebärverhalten der Frauen stark kontrollierten und die ihre Hebammen aufforderten, als Informantinnen und Gesetzesvollstreckerinnen tätig zu werden (Birkelbach *et al.*, 94-95). Die neuen Gesetze, die um diese Zeit herum in bisher ungekanntem Ausmaß Frauen kriminalisierten, deuten auf eine erhöhte Wahrnehmung des Potentials von Frauen als Quelle sozialer Unruhe (Larner 60-62; 86).

Diese allgemeinen Trends laufen der Reduzierung an ökonomischen Rollen und wirtschaftlicher Macht parallel, die Frauen im Übergang zur frühen Neuzeit erlitten. Weibliche Erwerbsmöglichkeiten als Handwerkerinnen in den mittelalterlichen Zünften und anderen Gewerben nahmen ab, als die Zünfte sich gegen die neue, frühkapitalistische Konkurrenz zu verteidigen suchten, und als Frauen von der Möglichkeit der Qualifizierung und des Status im neuen System durchgängig ausgeschlossen wurden.²⁴ Die fortschreitende Dequalifizierung der Hebammen und weisen Frauen ist dafür ein besonders wichtiges Beispiel. Die Verordnungen des Hebammenwesens für verschiedene europäische Städte zeigen, daß die studierten Ärzte und Apotheker direkt an Macht und Privilegien gewannen, als die Tätigkeiten der traditionellen Praktikantinnen eingeschränkt wurden (Birkelbach *et al.*, 90-94).

Als die Ausübung der Heilkunst immer mehr auf diejenigen eingeschränkt wurde, die auf der Universität studiert hatten, wurden Frauen kategorisch davon ausgeschlossen. Der Edinburger Parlamentsbeschluß von 1641 drohte Frauen ausdrücklich, bei unvorschriftsmäßigem chirurgischem Praktizieren innerhalb der Stadt als Hexen verfolgt zu werden (Larner 152). Kulturelle Propaganda der Zeit bekräftigte weiter die Tendenz, Frauen juristisch und wirtschaftlich einzuschränken; das gängige Bild der Frau war das einer wollüstigen, rebellischen

²³ Vgl. Thomas 560-67; Soman 42; Muchembled 241-49; Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture* (New York: Random House-Vintage, 1974) 225-40.

²⁴ Kathleen Casey, "The Cheshire Cat: Reconstructing the Experience of Medieval Woman," in *Liberating Women's History*, hrsg. v. Berenice A. Carroll (Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1976) 224-49; Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450-1750* (Sussex, England: Harvester; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1980) 241-52.

und machtbesessenen Kreatur, bei der drastische Maßnahmen nötig waren, um sie an ihrem Platz zu erhalten.²⁵

Ich habe versucht, etwas von der Komplexität der Ursachen der Hexenverfolgungen darzustellen. Um dieses Phänomen richtig zu verstehen, brauchen wir also ein interdisziplinäres Vorgehen, das viele Faktoren in Betracht zieht, von der Bereitschaft zur Denunziation der DorfbewohnerInnen zur gelehrten und kirchlichen Ideologie einer teuflischen Verschwörung; von dem juristischen Apparat des Inquisitionsverfahrens zu den sozialen und ökonomischen Umwälzungen der frühen Neuzeit. Das Zusammenwirken solcher Faktoren ermöglichte das schreckliche Wüten der Folter und Verbrennungen, wodurch Abertausende von Frauen, auch viele Männer und Kinder, ums Leben kamen. Viele von den sogenannten Hexen waren HeilerInnen oder weise Frauen. Manche fielen wahrscheinlich auf, weil sie "anders" wirkten, weil sie unabhängiger waren oder besondere Kenntnisse oder Macht hatten. Aber wir dürfen sie nicht allein deshalb zu matriarchalischen Prophetinnen stilisieren, noch dürfen wir vereinfachend die Hexenverfolgung ausschließlich als Ausdruck des reinen Frauenhasses verstehen.

²⁵ Vgl. Carolyn Merchant, "Nature as Disorder: Women as Witches," in Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper and Row, 1980), 132-40; 143-46 (inzwischen existiert auch eine deutsche Übersetzung); Sigrid Brauner, "Hexenjagd in Gelehrtenköpfen," in Marianne Burkhard und Jeanette Clausen, Hrsg., *Women in German Yearbook 4. Feminist Studies and German Culture* (Lanham, MD: University Press of America, 1988): 187-215.

Dagegen ist es sehr wichtig, die europäische Hexenjagd in den Kontext der Frauengeschichte zu setzen und sie aus feministischer Perspektive zu analysieren. Dann sehen wir, wie sehr und auf wie vielen Ebenen bei der Verfolgung dieser Frauen patriarchalische Strukturen und Ideologien eine entscheidende Rolle spielten. Auf psychologischem, sozialem, ökonomischem, politischem und kulturellem Gebiet wirkten sich männerdominierte Machtstrukturen und Denkmuster tödlich aus, Strukturen und Muster, die heute zum großen Teil leider noch immer bestehen. Aus der Geschichte der sogenannten Hexen können wir also lernen, wachsam zu bleiben, denn Hexenjagden gibt es auch immer noch.

– Aus dem amerikanischen Englisch von Luise F. Pusch

Weiterführende Literatur und Links

N.B.: Angaben über die für den Artikel benutzten Quellen und Untersuchungen finden sich in den Fußnoten und werden unten nicht wiederholt.

Seit der Fertigstellung meiner Arbeit (1992) ist aber die Forschung zum Thema geradezu explodiert. Eine systematische Übersicht über die Literatur oder eine Aktualisierung meines Artikels war nicht beabsichtigt. Ich führe im folgenden nur einschlägige Untersuchungen auf, die ich nützlich oder interessant gefunden habe.

Alfing, Sabine. "Die 'Hexen' von Münster--Aspekte einer frühneuzeitliche Tragödie." In: Arbeitskreis Frauengeschichte. *FrauenLeben in Münster. Ein historisches Lesebuch*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 1991. 13 - 22.

Ankerloo, Bengt, Stuart Clark, William Monter. *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials*. Philadelphia, Pa: U Pennsylvania Press, 2002.

Barry, Jonathan, Marianne Hester, Gareth Roberts, Eds. *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. (Past and Present Publications.)

- Barstow, Anne Llewellyn. *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco: HarperCollins, 1995.
- Becker, Gabriele, Silvia Bovenschen, Helmut Brackert, Sigrid Brauner, Ines Brenner, Gisela Morgenthal, Klaus Schneller, Angelika Tümmler. *Aus der Zeit der Verzweiflung: Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977.
- Behringer, Wolfgang. *Hexen: Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München: Beck, 1998.
- , Hg. *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. 5., erweiterte Aufl. 2001.
- . *Witches and Witch-Hunts: A Global History*. Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press, 2004.
- Böker, Marion. "Frauen aus der Hefe des Volkes--Der Hebammenberuf im 18. und 19. Jahrhundert." In Arbeitskreis Frauengeschichte. *FrauenLeben in Münster. Ein historisches Lesebuch*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 1991. 226-236.
- Boyer, Paul and Stephen Nissenbaum, Eds. *The Salem Witchcraft Papers*. New York: Da Capo, 1977.
- Brauner, Sigrid. "Hexenjagd in Gelehrtenköpfen." *Women in German Yearbook* 4. Ed. Marianne Burkhard and Jeanette Clausen. Lanham, MD: University Press of America, 1988. 187-215.
- . *Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern Germany*. UMass Press, 1995.
- Breslaw, Elaine G. Ed. *Witches of the Atlantic World. A Historical Reader and Primary Sourcebook*. New York: NYUP, 2000.
- Briggs, Robin. *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. New York: Viking, 1996.
- Delumeau, Jean. *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jhdts*. 2 Bde., Reinbeck 1985.
- Dülmen, Richard van, Hrsg., *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16. bis 20. Jahrhundert*. Frankfurt/Main, 1987.
- Ginzburg, Carlo. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. Trans. Raymond Rosenthal. New York: Pantheon, 1991. (Orig. *Storia Notturna*. Turin: Giulio Einaudi, 1989).
- Golwin, Sergius. *Die weisen Frauen: Die Hexen und ihr Heilwissen*. Basel: Sphinx, 1982.
- Hall, David. Ed., *Witch-Hunting in Seventeenth-Century New England*. Boston: Northeastern UP, 1991.
- Heinemann, Evelyn. *Hexen und Hexenglauben. Eine historisch-sozial-psychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main / New York, 1986.
- Heinsohn, Gunnar und Otto Steiger, *Die Vernichtung der weisen Frauen, Hexenverfolgung, Menschenproduktion, Kinderwelten, Bevölkerungswissenschaft, Beiträge zur Theorie und*

Geschichte von Bevölkerung und Kindheit, März Verlag Herbstein, 1985, 366 S. (Aber vgl. Anm. 2 für kritische Vorbehalte.).

Honegger, Claudia, Hrsg., *Die Hexen der Neuzeit: Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*. FfM, 1978.

Jolly, Karen, Catharina Raudvere, Edward Peters. *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*. Bengt Ankarloo, and Stuart Clark, Eds. Philadelphia: UPennsylvania, 2002.

Karlsen, Carol F. *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*. San Francisco: Harper, 1987.

Klaits, Joseph. *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington: Indiana UP, 1985.

Kors, Alan C. and Edward Peters. *Witchcraft in Europe. 1100-1700. A Documentary History*. Philadelphia: UPennsylvania P, 1972.

Kriedte, Peter, "Die Hexen und ihre Ankläger. Zu den lokalen Voraussetzungen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit - Ein Forschungsbericht," in: *Zeitschrift für historische Forschung* 13 (1986): 47-71.

Kunze, Michael. *Straße ins Feuer. Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexen-Wahns*. München: Knauer (Tb), 1982; c1982 Kindler (München).

Labuvie, Eva. *Zauberei und Hexenwerk: Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991.

Larner, Christina. *Witchcraft and Religion*. New York: Blackwell, 1984.

Levack, Brian P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London and New York: Longman, 1987, 1992.

Levack, Brian. Ed. *Witchcraft, Magic and Demonology*. A 12-Volume anthology of scholarly articles. New York and London: Garland, 1992. Darunter:

Vol 3: *Witch-Hunting in Early Modern Europe. General Studies*.

Vol 4: *The Literature of Witchcraft*.

Vol 6: *Witchcraft in England*.

Vol 8: *Witchcraft in Colonial America*.

Vol. 5: *Witchcraft in Continental Europe. Local and Regional Studies*.

Vol. 7: *Witchcraft in Scotland*.

Vol 10: *Witchcraft, Women and Society*.

Midelfort, H.C.Erik. *Witch Hunting in South-Western Germany, 1582-1684*. Stanford: Stanford UP, 1972.

Monter, E. William. *European Witchcraft*. New York: John Wiley, 1989.

Pavlac, Brian A. "The WITCH HUNTS (A.D. 1400-1800)," Prof. Pavlac's Women's History Resource Site (July 6, 2006). Mit Link zur Bibliographie und Webseiten. URL: http://departments.kings.edu/womens_history/witch/. Für Links auf Deutsch: http://departments.kings.edu/womens_history/witch/witchdeutsch.html

———. *Witch Hunts in the Western World: Persecution and Punishment from the Inquisition through the Salem Trials*. Westport, CT: Greenwood, 2009.

Pintschovius, Joska. *Zur Hölle mit den Hexen: Abschied von den weisen Frauen*. Berlin: Ullstein, 1991.

Roper, Lyndal. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London and New York: Routledge 1994.

Schormann, Gerhard, *Hexenprozesse in Deutschland*, Göttingen 1981.

Wisselinck, Erika. *Hexen. Warum wir so wenig von ihrer Geschichte erfahren*. München: Frauenoffensive, 1986.

Wissensportal Hexenverfolgung und Hexenhammer: <http://www.wispor.de/wpx-hexe.htm#literatur>

Witchcraft Bibliography Project Online. (Jonathan Durrant, University of Glamorgan). URL: <http://www.witchcraftbib.co.uk/index.html>