



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Traummotiv im Hexenflug.
Eine Realitätsdebatte im Mittelalter und in der
Frühen Neuzeit“

Verfasserin

Alena Prieß

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Deutsche Philologie

Betreuer:

em. Univ.-Prof. Dr. Helmut Birkhan

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	5
1. Einleitung	7
2. Grundlagen der Traum- und Flugtheorien.....	9
2.1. Grundlagen des Traumes.....	9
2.1.1. Die Bedeutung der Seele für den Traum	9
2.1.2. Traumantik.....	13
2.2. Grundlagen der mittelalterlichen Flugvorstellungen	15
2.2.1. Einflüsse aus der römischen und griechischen Mythologie: der Dianakult ..	17
2.2.2. Entstehung des Hexenflugs im deutschsprachigen Raum	19
3. Der Flug im Traum: Die Realitätsdebatte des Frühmittelalters	24
3.1. Der Kanon Episcopi des Regino von Prüm	25
3.2. Tradierung des Kanon Episcopi: Burchard von Worms, Ivo von Chartres und Gratian.....	28
4. Von Illusion zu Realität: Das 15. Jahrhundert.....	34
4.1. Übergänge ins Spätmittelalter	34
4.2. Die Ketzergeißel	36
4.3. Die Hexenbulle	39
4.4. Der Hexenhammer	40
4.5. Wechselwirkung von Theorie und Praxis. Hexenflug und Frauenbild in den Inquisitionsprozessen	44
5. Magie und Reformation. Die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts.	48
5.1. Paracelsus.....	49
5.2. Agrippa von Nettesheim	52
5.3. Martin Luther	55
6. <i>Melancholia</i> – Flugträume als Krankheit. Die Zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts... 60	
6.1. Das Faustbuch	60
6.2. Johann Weyer	63
6.3. Jean Bodin.....	66
7. Naturwissenschaftliche Erfahrungen.....	72
7.1. Herman Witekind	72
7.2. Georg Gödelmann	73
7.3. Martin Delrío	75
7.4. Scribonius – physikalische Erklärung durch die Wasserprobe	77

8. Von Realität zu Illusion. Das Traummotiv im Hexenflug bis zum Ende der Inquisitionsprozesse.....	80
8.1. Peter Binsfeld	80
8.2. Keplers Traum	84
8.3. Christian Thomasius.....	85
9. Erzeugung traumhafter Flugvorstellungen: Die Hexensalbe.....	90
9.1. Entstehung	90
9.2. Rezepte	93
9.2.1. Johannes Hartlieb	93
9.2.2. Paracelsus	95
9.2.3. Giovanni Battista Della Porta	96
9.2.4. Johann Weyer.....	97
9.3. Flugtraumfördernde Bestandteile der Hexensalbe	100
9.3.1. Tollkirsche.....	102
9.3.2. Bilsenkraut	102
9.3.3. Blauer Eisenhut.....	103
9.3.4. Schlafmohn	103
9.3.5. Gefleckter Schierling.....	104
9.3.6. Schwarzer Nachtschatten	105
9.3.7. Eisenkraut	106
9.3.8. Betonie	106
9.3.9. Alraune	107
9.3.10. Kinderfett und deren Beschaffung	109
10. Zusammenfassung.....	113
Literaturverzeichnis	118
Anhang.....	124
10.1. Abstract	124
10.2. Curriculum Vitae	125

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei all jenen Menschen bedanken, die mich in den Jahren meines Studiums begleitet haben.

Ich danke meinem Betreuer Herrn em. Univ.-Prof. Dr. HELMUT BIRKHAN für die von ihm gehaltenen Seminare „*Magie im Mittelalter*“ und „*Baum und Kraut im Mittelalter*“, die mich zu der vorliegenden Diplomarbeit inspiriert haben. Außerdem möchte ich mich bei ihm für die Erarbeitung des Themas, die Anregungen und Hilfestellungen, aber auch für die Freiheiten beim Abfassen der Arbeit bedanken.

Meinem VATER danke ich für sein beruhigendes Wesen und die moralische Rückenstärkung während der gesamten Studienzeit, besonders aber in der Diplomphase.

Ein großer Dank gebührt auch meinen Paten ASTRID und HEIMO PAZELT, die mir stets helfend zur Seite stehen und ohne deren Unterstützung es nicht möglich gewesen wäre, mein Studium in dieser Form abzuschließen.

Auch meiner Schwester BEGA möchte ich für die vielen Telefongespräche danken, die mir immer wieder geholfen haben, die Motivation beim Verfassen der Diplomarbeit aufrechtzuerhalten.

Zuletzt möchte ich mich auch bei DAVID SCHWEIGHART für das kritische Korrekturlesen des Textes und die konstruktiven Verbesserungsvorschläge bedanken.

Alena Magelone Prieß

Juli 2012

1. Einleitung

Der Traum in den Vorstellungen des Mittelalters, jener tausend Jahre zwischen den Hochkulturen der Antike und dem Europa der Neuzeit, rief einen ganzen Fragenkomplex auf, der niemanden gleichgültig lassen konnte: er markierte die Schnittstelle zwischen Gott und Teufel, Himmel und Erde, Weissagung und Aberglauben, Leib und Seele, Realität und Illusion. Eine Sonderstellung hatte der Traum in der durch abergläubische Meinungen, Märchen und Sagen bezeugten, uralten Vorstellung, dass Menschen imstande seien, von der Erde abzuheben und durch die Lüfte zu fliegen. In der frühen Neuzeit wurde daraus der Flug zum Hexensabbat auf einem mit einer zauberkräftigen Salbe bestrichenen Stock, auf diversen Tieren oder einem Besen, der als apostatisches Delikt in das Hexerei-paradigma gelangte. In der vorliegenden Diplomarbeit soll die Rolle des Traummotivs bei der vieldebattierten Frage nach der Realität der magischen Flüge – der späteren Hexenflüge – ermittelt werden.

Im ersten Teil werden im Sinne einer Einflussforschung die antiken und germanischen Quellen der christlich-frühmittelalterlichen Auffassung von Traum und Flug ermittelt. Darauf folgt eine Darstellung der einzelnen kanonistischen Stationen der Überlieferung dieser darin enthaltenen Anschauungen bis in die Frühe Neuzeit. Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich diese Arbeit mit der grundlegenden Fragestellung, wie sich Flug- und Traumtheorien parallel entwickelten bzw. wechselseitig beeinflussten und in welchen Etappen sich der Glaube an den Hexenflug von einer bloßen Illusion zur Realität entfalten konnte. Dabei möchte ich nicht von einer Gleichsetzung von Traum und Flug ausgehen, sondern vielmehr versuchen, das Element des Traumes als einen Teilbereich der Flugvorstellungen zu erkunden. Folglich liegt der Fokus weniger auf der psychologischen Interpretation der Traum Inhalte, sondern auf der Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Traumbilder und der Bedeutung des Träumens in der christlichen Gesellschaft.

Der letzte Teil der Arbeit schließlich gibt Raum für die Analyse des Flugmittels schlechthin, der Hexensalbe. Aufgrund ihrer Sonderrolle bei der Verurteilung von Frauen als Hexen, soll sie, nicht zuletzt um den chronologischen Textfluss nicht zu durchbrechen, in einem eigenen Abschnitt auf die ihr zugeschriebene Fähigkeit zur Erzeugung von Flugträumen überprüft werden.

Trotz vieler Arbeiten zum Hexenflug und zu Traumauffassungen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, erhebt die vorliegende Diplomarbeit den Anspruch, eine klare,

durchgehende Linie von der Antike bis hin zum Ende der Hexenprozesse in der Neuzeit zu zeichnen. Dabei sollen neben dem chronologischen Verlauf der Auseinandersetzungen, die in den dieser Arbeit zugrundeliegenden Werken verwendeten epistemologischen Argumente hervorgehoben werden. Zur Erschließung eines vielfältigen Textzugangs stütze ich mich daher auf eine Auswahl einschlägiger Schlüsselwerke, die exemplarisch für eine zu einem bestimmten Zeitpunkt vorherrschende Geisteshaltung bzw. als Wendepunkt in der Entwicklung von Vorstellungen steht. Ziel dabei ist es die polymorphen Zugänge zu diesen dynamischen und komplexen Themen aufzuzeigen, weshalb die Inkonsistenz der Beschreibungskategorien keine methodische Beliebigkeit ist, sondern Reflex des Gegenstandes. Um den gesamten Diskurs, der sowohl in der Volksliteratur, der Religion und im mittelalterlichen Recht innerhalb des deutschen Sprachraums Einzug gefunden hat, zu ermitteln, werden sowohl volksliterarische als auch theologische und wissenschaftliche Texte berücksichtigt. Die literarischen Texte, insbesondere Hans Vintlers „*plumen der tugend*“, sollen vor allem darauf befragt werden, inwiefern sie einerseits antike bzw. heidnische Vorstellungen übernommen haben, andererseits die theoretischen Anschauungen ihrer Epoche repräsentieren. So werden in der vorliegenden Arbeit sowohl textimmanente Betrachtungen angestellt, als auch geistesgeschichtliche In- und Deduktionen vorgenommen. Hierbei möchte ich herausfiltern, inwiefern sich die Einstellungen zu diesen Themen im Laufe der Zeit verändert haben, daher geht die Arbeit methodisch in reduziertem Maße themenorientiert vor. Vielmehr gilt es mit Hilfe einer Werkanalyse einzelner Autoren herauszufinden, auf welche Weise Realitätsvorstellungen hinterfragt werden, in welcher Weise sich Traum- und Flugvorstellungen intertextuell vernetzen, um dadurch auch schrittweise die Entstehung des als fliegende Hexen inkriminierten Frauenstereotyps erfassen zu können.

Im Zuge der Realitätsdebatte lassen sich häufig Bedeutungswandel bezüglich des Verständnisses bestimmter zentraler Begriffe erkennen. Deshalb werden wiederholt verwendete Schlüsselbegriffe, vor allem solche, deren Auffassungen sich im Laufe der Jahrhunderte beständig verändert haben, beispielsweise jener der Seele, einer genaueren thematischen und chronologischen Definition unterzogen. Regional bezieht sich die Analyse auf den deutschsprachigen Raum bzw. auf jene europäischen Quellen, die konkreten Einfluss auf die Hexenflugvorstellungen ausübten. Daher geht die Analyse mehrmals über den deutschen Sprachraum hinaus, wobei, wenn möglich, die im Entstehungszeitraum der Werke verfassten deutschen Übersetzungen verwendet werden sollen.

2. Grundlagen der Traum- und Flugtheorien

2.1. Grundlagen des Traumes

Sowohl der Traum als auch Vorstellungen vom Fliegen spielen im Problembereich des Aberglaubens eine zentrale Rolle. Traumerlebnisse wurden von indigenen Völkern noch für volle Wirklichkeit genommen, da es ihnen nahezu vollständig an Einsicht in die Gesetze der Natur und des Lebens fehlte. Im Mittelalter war der Traum eng mit sowohl kulturellen als auch wissenschaftlichen Fragestellungen verknüpft und daher ein ambivalentes Medium, ein Gebiet, innerhalb dessen die objektive Unterscheidung zwischen Religion und Aberglauben, zwischen Wahrheit und Irrtum schwerfiel. Die Frage nach der Religiosität bzw. Übernatürlichkeit von Träumen war von besonderer Relevanz, da der Traum innerhalb der christlichen Religion von überindividuellen Deutungsinstanzen geregelt wurde und damit keine rein private Angelegenheit darstellte. War die Vorstellung vorherrschend, der Traum entspräche einer biblischen Prophezeiung, wurde er als prophetische Botschaft gehandelt. Wurde jedoch die Meinung vertreten, der Traum sei durch einen rein physiologischen Vorgang im Träumenden entstanden, dann wurde er mit keiner bis geringer Bedeutung bedacht, sondern bloß als ein Zeichen von Gesundheit bzw. Krankheit des Menschen betrachtet. Die Stellung des Christentums zu Träumen ist somit durch ein zweifaches Erbe bestimmt. Zum einen sind die Aussagen der Heiligen Schrift zu berücksichtigen, zum anderen ist das Christentum dem Nachlass der griechischen und römischen Antike verpflichtet. Diese Zwiespältigkeit löste heftige theologische sowie anthropologische Kontroversen aus, welche nicht zuletzt aus der tiefgreifenden Diskussion über die Seele und deren natürliche bzw. übernatürliche Komponenten herrührten.¹ Aus diesem Grund soll für das Verständnis der mittelalterlichen Traum- wie auch Flugvorstellungen in einem ersten Schritt der Seelenbegriff und die Wege der Wahrnehmung näher erläutert werden.

2.1.1. Die Bedeutung der Seele für den Traum

Für einen fundierten Einblick in die Realitätsdebatte mittelalterlicher Traumtheorien sind insbesondere die Theoriegebilde des griechischen Philosophen Aristoteles (384–322 v.Chr) aufschlussreich, vor allem das Seelenverständnis war bis Ende des 16. Jahrhunderts durch ihn geprägt. Nach Aristoteles handelte es sich bei der Seele um

¹ Vgl. Gantet, Claire: Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2010, S. 13.

die ‚Form‘ eines natürlichen Leibes, die potentiell Leben besaß, das „Prinzip der Lebewesen“.² Die Seelenkräfte teilten sich in drei Bereiche auf: die vegetative Seele, wie sie bei Pflanzen vorkommt und Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung steuert, die sensitive Seele, die die Sinne betrifft und somit zusätzlich die Wahrnehmung und die Empfindung bewirkt und schließlich die rationale Seele. Nur der Mensch besäße alle drei ‚Seelen‘. Die rationale, intellektuelle Seele – auch ‚Geist‘ – warf ihrerseits früh eine Reihe von Problemen auf, da sie als unsterblich und untrennbar definiert wurde. Im Zuge der christlichen Rezeption trat an die Stelle der an den Körper gebundenen aristotelischen Seele die vom Körper trennbare und von Gott geschaffene unsterbliche Seele des christlichen Dogmas. Der Geist wurde als Ort der Kommunikation mit Gott betrachtet, welche im Traum stattfindet, da Gott die Menschen „im schlaf, so euer natur auftreibt und der selbig geist [...] beschirmt und furt“ und Träume als Erinnerung an den Glauben schickt, damit der Mensch „aufmerke[s]t alle stund auf den selbigen.“³

Aristoteles Seelenverständnis und der damit zusammenhängende Einfluss auf die Traumauffassung waren vor allem seit der Latinisierung seiner eigenen Schriften ab Ende des 12. Jahrhunderts erheblich geworden. Vor allem der Traktat *Über die Seele* (*De anima*) wies diesbezüglich einen propädeutischen Charakter auf. In dieser Schrift behandelt der Philosoph die Grundlage der menschlichen Realität, das, was Wirklichkeit von Illusion zu unterscheiden vermag und in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Rezeption zu tiefgreifenden Debatten führte, nämlich die für die Erkenntnis der Dinge notwendige Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist Aristoteles zufolge immer ‚wahr‘, das Denken hingegen kann fehlerhaft sein. Die Daten der äußeren Dinge (Gesehenes, Gehörtes, Gefühltes) seien zunächst durch den Gemeinsinn (*sensus communis*) vereint und werden verglichen. Der *Sensus communis* bedeutet demnach ein den fünf Sinnen gemeinsamer, innerer Sinn, welcher Sinneseindrücke zu einem Ganzen bündelt und vereinheitlicht. Infolge der Wahrnehmung könnten die Daten der äußeren Dinge nun beurteilt werden. Hierfür führte Aristoteles den Begriff *phantasia* (Vorstellung) ein, den er in zwei Bedeutungen gebrauchte. Einerseits definiert Aristoteles die Vorstellungskraft als Resultat jenes Seelenteils, der mit der Wahrnehmung der äußeren Dinge und deren Beziehung zum Denken zu tun habe.⁴ Andererseits bezeichnet *phantasia* „eine Bewegung, welche

² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, griechisch-deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar. Hg. Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1995, I, S. 3.

³ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, Bd.14, Vol. 1. Hg. Karl Sudhoff. München, Berlin: Oldenbourg 1933, S.95f.

⁴ Vgl. Aristoteles (1995), III, S. 155.

durch die in Wirklichkeit sich vollziehende Wahrnehmung entsteht“,⁵ selbst dann, wenn das den Sinneseindruck verursachende Objekt fortgebracht worden sei. Sie ist demnach eine „Einbildung“, eine infolge von Wahrnehmung eintretende seelische Veränderung bzw. Nachwirkung. Da die *phantasia* somit den Zeitpunkt der tatsächlichen Wahrnehmung überdauern kann und dieser auch sehr ähnlich ist, würden viele Menschen nach ihrer Vorstellung handeln, weil ihre Vernunft oft verdunkelt wäre, wie dies beispielsweise beim Träumen im Schlaf geschehe. Laut Aristoteles fungierte die *phantasia* somit einerseits als Mittlerin zwischen Wahrnehmung und Verstand, war andererseits von beiden unabhängig.

Dieser von Aristoteles geprägte Begriff der Vorstellung bzw. Einbildung wurde im Folgenden von Bischof Augustinus von Hippo (354–430), einem der wichtigsten Philosophen der Epochenschwelle zwischen Antike und Mittelalter, erheblich verändert, indem er *phantasia* mit lateinisch *imaginatio* übersetzte. Somit bezeichnete er statt eines Seelenvermögens einen Sinneseindruck. Innerhalb des Erkenntnisprozesses, dem Prozess von Objektwahrnehmung zu Realität, nahm das Vermögen nun eine mittlere Position ein, gleichsam wie das Bild zwischen Objekt und Begriff stand. Durch dieses Vermögen konnte das Bild von den durch die Sinne hervorgerufenen Empfindungen und damit von dem Zugegensein der Objekte losgelöst werden, die *imaginatio* bewahrte das Bild und hatte eine reflektierte oder spontane Reaktion des Menschen zur Wirkung. Vor Augustinus hatte schon der griechische Philosoph Plotin (205–270) eine höhere Vorstellung (*phantasia*) von einer unteren, die nur aus der Wahrnehmung durch die fünf Sinne und des Gemeinsinnes bestand, unterschieden. Der persische Arzt und Philosoph Avicenna (um 980–1037) erstellte aus dem aristotelischen Begriff *phantasia* eine Liste der inneren Sinne. Durch ihn wurde das Wahrnehmungsvermögen ein für alle Mal in äußere und innere Sinne gegliedert. Diese Erkenntnis beherrschte in der Folge die ‚Wissenschaft der Seele‘ (*scientia de anima*) des Mittelalters und der Renaissance.⁶

Die erste umfassende Rezeption der Theorien Aristoteles und der Araber erfolgte schließlich Mitte des 13. Jahrhunderts bei dem deutschen Bischof Albertus Magnus (um 1200–1280), der damit die Loslösung von der bis zu diesem Zeitpunkt vorherrschenden augustininischen Tradition einleitete. Der metaphysische Entwurf Albertus, der für diese Arbeit aus einer erstaunlichen Fülle ähnlich abgefasster

⁵ Ebd. III, S. 165.

⁶ Vgl. Gantet (2010), S. 18f.

Passagen herausgegriffen worden ist, zeigt vor allem hinsichtlich seiner Seelenauffassung, dass es sich nicht nur um bloße Weitergabe des Aristotelischen Gedankenguts, als um Bezug auf die arabische Naturheilkunde handelt. Albertus Auffassung nach haben die vegetative und die sensitive Seele ihre Wurzel in der Materie, die Verstandesseele jedoch nicht, da keines der Elemente und auch keine Mischung selbiger eine derartige Seele hervorbringen könne.⁷ Was die menschliche Seele so unvergänglich mache, ist ihre Fähigkeit, das Göttliche in sich widerzuspiegeln. Weiters behandelt er in seinem umfangreichen Werk, dem Kommentar zu Aristoteles *De anima*, die Lehre von den inneren Sinnen und dabei auch die Imagination. Mit der Aufzählung der fünf Sinne knüpft er damit sehr genau an das Schema Avicennas an. Er nennt den *sensus communis*, der die sinnenfälligen Formen von den Sinnen empfängt; die *imaginatio*, die diese Formen aufbewahrt, wenn der Gegenstand selbst abwesend ist und die *phantasia*, welche die Formen und Intentionen, bzw. die Bilder, jeweils zusammenfügt oder trennt und somit aufeinander bezieht, mit anderen Worten, die Fantasiebilder setzen den Verstand in Bewegung⁸. Die *imaginatio* biete laut Albertus Magnus einen Vorrat geistiger Bilder, die sowohl für das Denken, als auch für Träume zur Verfügung stünden, während die *phantasia* Kombinationen existierender oder neue Dinge kreierte.⁹ Die gesamte Wahrnehmung bestehe demnach in einem Empfangen der Form des Wahrgenommenen, natürlich nicht nach der tatsächlichen Wirklichkeit, die die Form in dem außerseelischen Wahrnehmungsobjekt besitze, sondern vielmehr als innerseelische Darstellung und Abbildung, wodurch eine sinnliche oder eine geistige Kenntnis des Objekts zustande komme.¹⁰

Aus dieser kompakten Analyse ist hervorgegangen, dass die ins Mittelalter tradierte Auffassung der Erkenntnis in einer ersten Stufe durch die fünf äußeren Sinne, die die tatsächlichen Dinge aufnehmen, gebildet wurde. Die Vorstellung bewahre diese Dinge, auch in deren Abwesenheit. Der Verstand könne sie unabhängig von den Gegenständen begreifen. Die Vorstellung zähle zu den ‚inneren Sinnen‘, würde somit als Erkenntnisvermögen zwischen Empfinden und Intellekt betrachtet, die zum Urteil,

⁷ Vgl. Craemer-Ruegenberg: Albertus Magnus. München: Beck 1980, S. 73.

⁸ Albertus Magnus: De anima. In: Opera omnia, Bd. 7, 1. Hg. Clemens Stoick. Münster: Aschendorff 1968, S. 156-176, hier: lib 2, tr 3, cap. 6, S. 106.

⁹ Vgl. ebd. lib. 2, tr. 4, cap. 7f, S. 108f; lib. 3, tr. 1, S. 166–176.

¹⁰ „... quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur.“ Zitiert nach: ebd. lib 2, tr 3, cap. 4, S. 101.

bzw. zum Verstand führten. Für die in dieser Arbeit behandelte Frage nach der Definition von Realität in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Flugvorstellungen ist die Tatsache von Bedeutung, dass schon in der Antike die Vorstellung bzw. *phantasia* als eine Tätigkeit der Seelen charakterisiert wurde, die ein ambivalentes Verhältnis zur Realität besaß. Auf der einen Seite war die Realität eng mit der Wahrnehmung verbunden. Der Mensch schaffe sich somit ein Bild der Realität durch seine Vorstellung. Auf der anderen Seite könne die Imagination die Realität darüber hinaus auch mit ihren eigenen Bildern begleiten – die ihrerseits eine bestimmte Wirklichkeit, nämlich die Realität der psychischen Phänomene, besäßen. Dies war eine heikle Ausgangssituation, denn da es sich bei Realität laut Definition um eine vom Subjekt und vom denkenden Erkennen unabhängige, selbstständige Wirklichkeit handelt¹¹, wird das Reale folglich nicht vom Menschen geschaffen, sondern nur als solches bestimmt. Die Bestimmung dieser Realität in ihrer Gegenüberstellung als dem vom Subjekt erzeugten Fantasiegebilde spielt somit das grundlegende Element in der Behandlung des Traummotivs in Flugvorstellungen.

2.1.2. Traumantik

Die herausragendste Rolle seit der Antike bis in die heutige Zeit spielte das Traummotiv als Medium der Erkenntnis. Insofern ist die im vorherigen Kapitel behandelte Bedeutung der Imagination von hohem Stellenwert, da sich diese an der Spitze der sensitiven Seele befindet, bei den oberen Tieren die Vernunft ersetzt und somit schließlich den Stoff für Träume bildet. Somit gehöre die Imagination zu einem subtilen Körper oder *pneuma*, der die Funktion der inneren Sinne bekleide und das Fundament der Träume bilde. Dies war die Theorie des Platonikers Synesios von Kyrene (ca. 373 – ca. 414), dem ersten Verfasser eines christlichen Traumbuches. In seinem *De insomniis*, welches zunächst von Marsilio Ficino ins Lateinische übersetzt, 1562 erneut von Girolamo Cardano (1501–1576) paraphrasiert und kommentiert wurde, befasst sich Synesios mit dem wahrsagenden Gehalt von Träumen. Die Intention dieses Werkes bestand darin, die Mantik der Träume vor der Inkriminierung durch die christliche Kirche zu bewahren. Als theoretische Grundlage diene hierbei die Vorstellung einer „Sympathie“, welche sämtliche Bestandteile des Kosmos verbindet. Die *pneuma* war laut Synesios eine über eigene, dem des Körpers ähnliche, Organe verfügende wahrnehmende Instanz des Himmels, auch Äther oder fünftes Element. Es

¹¹ Vgl. Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Bd 2, L-Sch. 4. völlig neubearb. Aufl. Berlin: Mittler 1929, S. 626.

war ein Organ der Wahrnehmung von göttlichen Eingebungen und Träumen, doch, und dies ist im weiteren Verlauf dieser Arbeit sehr bedeutend, gleichsam ein Einfallstor für Dämonen.¹² Somit schneidet Synesios bereits zwei zentrale Themen an, nämlich einerseits die Verurteilung der Traumantik durch die christliche Kirche und andererseits die Frage nach der Herkunft der Träume - göttlicher oder teuflischer. Da der Traum auf der Schwelle zwischen Gott und dem Teufel stand, wurde er bald mit Wertschätzung, bald mit Skepsis und Zurückhaltung, bald sogar mit strikter Ablehnung betrachtet – dies bereits vor der Reformation. Die Traumbücher als eigene Gattung hatten daher einen strittigen Status. Die hermeneutische Frage nach der Bedeutung von Träumen wurde ausnahmslos durch deren Ursache, physiologische Vorgänge oder göttliche Eingebungen beantwortet.

Der Traum wirkte somit im Mittelalter als Ausgangspunkt vielfacher Auseinandersetzungen, da er sowohl körperliches wie auch übernatürliches Medium, als Frucht der Einbildungskraft oder als Seelentätigkeit im Schlaf betrachtet wurde. Das Frühmittelalter bewahrte das antike Vokabular, besonders das Wort *somnium*, dessen Plural – *somnia* – in der christlichen Kultur zum Gattungsbegriff für den Traum schlechthin avancierte, daneben aber auch die Bezeichnung *phantasma*, die zum Inbegriff des unheilvollen, teuflischen Traumes werden sollte. Diese Unterscheidung geht nicht zuletzt auf eine verstärkte Zuwendung auf den römischen Konsul Cicero (106–43 v. Chr.) zurück, der in *De divinatione* bereits zwischen trügerischen und prophetischen Träumen unterschied. Viel Wein und schwere Speisen würden trügerische Träume fördern, während eine mit guten Gedanken und bekömmlichen Nahrungsmitteln gesättigte Seele Traumerscheinungen im Menschen hervorrufe, die die Wahrheit enthielten (*tum ei visa quietis occurrent tranquilla atque veracia*).¹³ Träumen war in jedem Fall eine heikle Angelegenheit und auch die Einstellung der Kirche war von einer fundamentalen Zwiespältigkeit bestimmt. Albertus Magnus beispielsweise stand den beliebten Erklärungen, dass Träume den Menschen durch Gott eingegeben werden und in der Regel eine tiefere Bedeutung haben, sehr skeptisch gegenüber. Mit der Deutung der Träume als Wahrträume, meinte Albertus, verhalte es sich wie mit der Astrologie: die Auskünfte der Traumdeuter und Sternendeuter wären immer sehr ungenau; triviale Wahrheiten könnten stets gefunden werden, und alles, was sich einer klaren Deutung entzieht, würde gern zum

¹² Vgl. Lang, Wolfram: Das Traumbuch des Synesios von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen. Tübingen: Mohr 1926, S. 34-51.

¹³ Cicero Marcus Tullius: Über die Wahrsagung. lateinisch-deutsch. De divinatione. Hg. Christoph Schäublin. München, Zürich: Artemis&Winkler 1991, I, 67.

uneigentlichen Beiwerk erklärt. Allerdings räumte Albertus der medizinischen Deutung von Träumen einen bedeutenden Stellenwert ein, da die im Wachzustand oft verdeckten psychologischen Vorgänge im Traum zum Vorschein kämen. Ärzte könnten daher aus Träumen körperliche und seelische Störungen erschließen. Jede andere Form der Traumdeutung allerdings gehörte laut Albertus in den Bereich der Magie.¹⁴

Wenn auch zunehmend vom Christentum verurteilt, fand die Traumantik in den Volksglauben des Mittelalter Einzug. In Hans Vintlers Gedicht *Plumen der tugend* von 1411 wird klar ersichtlich, dass die Traumdeutung von magisch begabten Menschen rege gepflegt wurde („so wissen diese das vugelgeschrei und darzue die traum auslegen.“¹⁵), und andererseits schon im Voraus versucht wurde, durch zauberische Praktiken Wahrträume zu erwirken, wie zum Beispiel durch Auflegen eines Wiedehopferherzens: „etleich die legent des withopfen herzen/ des nachtes auf die slafenden leut/ das es in haimleich ding bedeut.“¹⁶ Obwohl oder gerade weil die Traumdeutung im Volksglauben des Mittelalters eine wichtige Rolle spielte, lehnte das Christentum Träume als Quelle der Wahrheit ab, es sei denn, sie wurden als Offenbarungsvisionen des christlichen Gottes interpretiert. Bei Vorliegen der entsprechenden Garantien konnte das Phänomen des Traumes daher durchaus in den Geruch der Heiligkeit kommen. Im gegenteiligen Fall aber geriet der Traum in Verdacht, eine Angelegenheit des Heidentums und des Aberglaubens zu sein. Trauminhalte, die unangenehme bis tödliche Auswirkungen für Träumende, in der Mehrzahl der Fälle träumende Frauen, zur Folge hatten, waren vor allem jene über das menschliche Fliegen.

2.2. Grundlagen der mittelalterlichen Flugvorstellungen

Im vorigen Kapitel lag der Schwerpunkt auf dem Grundgedanken des Traumes, vor allem auf der Seele, die in der antiken und mittelalterlichen Literatur als vermittelndes Element für Träume gilt. Da die Seele während des Träumens nicht mehr mit dem physischen Körper und seinen Sinneswahrnehmungen verbunden ist, entstand weiters die Folgerung, sie müsse aus dem Körper heraustreten können und somit das

¹⁴ Vgl. Craemer-Ruegenberg (1980), S. 136f.

¹⁵ Vintler, Hans: Die Plumen der Tugend von Hans Vintler. Hg. Ignez v. Hingerle. Innsbruck: Wagner'sche Universitätsbuchhandlung 1874, V. 7745–7746.

¹⁶ Ebd. V. 7841–7843.

Vermögen besitzen, zu fliegen. Die Vorstellung von der Flugfähigkeit der Seele war und ist heute noch in vielen Kulturen weit verbreitet und ist quasi Teil eines anthropologischen Grundbestands an Trauminhalten. Dem liegt die Annahme einer Trennung von Körper und Seele zugrunde, die spätestens zum Zeitpunkt des Todes eintritt. Schon ein Rationalist wie Cicero, der zwar nicht daran glaubte, dass Träume die Möglichkeit zur Divination gewährleisten, sah dennoch in Flugträumen den Beweis für die Existenz der Seele, die sich nachts, während der Mensch schläft, vom Festhaften an den Körper befreit und zu ihrer eigentlichen Natur zurückkehrt. Im ersten Buch der *Tusculanae disputationes* schreibt er, sie sei weder an die Schwerkraft noch an die Materie gebunden und könne sich nach Verlassen des Körpers aufgrund ihrer Luftartigkeit nach oben bewegen.¹⁷ Ebenso schildert Scipio in Ciceros berühmten fiktiven Erzählung *Somnium Scipionis* (Der Traum des Scipio) ein Traumerlebnis, in dem ihm sein Adoptivgroßvater die Zukunft deutet. Ferner berichtet er über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die nach der Trennung vom Körper den Himmel erreiche, da sie im Vergleich zu Unbeseeltem durch innere und eigene Bewegung aufsteigen könne.¹⁸

Der Himmel bzw. die Luft ist das Medium, in dem bekannterweise das Fliegen prinzipiell stattfindet, ein Medium, welches dem Menschen der Antike und des Mittelalters nur beschränkt zugänglich war und um das sich folglich eine große Zahl von Mythen rankte. Viele Kulturen kannten eigene „Luftwesen“, die mit ihrem göttlichen bzw. dämonischen Charakter auf den Menschen einwirken konnten. Paracelsus nannte die meist weiblichen, aus dem Chaos entstandenen und einzig aus Luft geformten Elementargeister „Sylphen“¹⁹, und noch lange blieb in der Neuzeit die Vorstellung von den Feen erhalten, die auch den Menschen durch die Lüfte davontragen konnten. Die grundlegende Überlegung bei den folgenden Anschauungen des Hexenflugs und der Traumvorstellungen lautet: Handelt es sich bei den diesbezüglichen Darstellungen um die Annahme einer magischen Wirklichkeit, oder aber wurden diese als Aberglauben abgetan? Demnach geht es hauptsächlich um die Frage nach der Realität von Seelenflügen oder gar dem Davonfliegen des menschlichen Körpers. Zur

¹⁷ „... *perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, sive illi sint animales, id est spirabiles [...] sublime ferri.*“ Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae disputationes*. Gespräche in Tusculum. Übers. u. hg. von Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Reclam 1997, (1,42), S. 72.

¹⁸ Cicero, Marcus Tullius: *Somnium Scipionis*. In: Cicero, Marcus Tullius: *De Re Publica Libri*. Vom Gemeinwesen. Lateinisch und Deutsch. Eingel. u. neu übertr. von Karl Büchner. Zürich, München: Artemis 1973, lib. 6, S. 333–352, hier: S. 351.

¹⁹ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd. 14 (1933), S. 115.

Beantwortung dieser Frage sollen im folgenden Kapitel die Vorstellungen der römischen Mythologie, insbesondere des Dianakults und dem im mittelalterlichen Volksglauben verankerten Feenglaubens dargestellt werden, da diese sich schließlich unter dem Begriff der Dämonen im Mittelalter synkretisierten und eine herausragende Rolle bei Träumen und in den Flugvorstellungen der Hexen spielten. Es soll auch aufgezeigt werden, dass sogar umgekehrt zu dem deutschen Volksglauben Vorstellungen hinzukamen, die aus der Antike stammten und teils durch die kirchliche Gesetzgebung, teils auf literarischem Wege in den Glauben des Volkes hineingetragen wurden und sich in Folge auf vielfältige Art verankerten.

2.2.1. Einflüsse aus der römischen und griechischen Mythologie: der Dianakult

Eine bisher in der Forschung nicht angezweifelte Realität sind jene Kulte der Spätantike, in denen die Götterwelt der Römer mit jener der von ihnen unterworfenen Völkern identifiziert wurde. Vor allem Augustinus vermittelte dem mittelalterlichen Publikum den antiken Sagen- und Dramenstoff. In *De civitate Dei* beschreibt er die körperliche Entrückung von „Iphigenia, regis Agamemnonis filia“ durch Artemis bzw. Diana.²⁰ Der Kult der Diana ließ diese zusammen mit Hecate und Mondgöttin Selene-Luna als Anführerin eines Geisterheeres erscheinen. Im Bereich der griechischen Mythologie treten somit zwei Gestalten auf, die der spätmittelalterlichen Hexe auch sprachlich verwandt sind; zum einen Hecate, Tochter des Titanensohnes Perses und Herrin der Unterwelt und der Dämonen, die mit Artemis-Diana und ihren vielen bedeutungsgleichen Vertreterinnen wie Magna Mater, Kybele oder Holda („Frau Holle“) verschmolz,²¹ zum anderen Hecuba, die zweite Frau des Trojanerkönigs Priamos. Die Kindestötung und die Tierverwandlung sind die bereits in Zusammenhang mit Hecuba auftretenden Elemente des späteren Hexenwahns.

Die spätantike Beliebtheit der Diana wirkte bis in das vom Christentum regierte Mittelalter nach. Bei dem Turiner Historiker Carlo Ginzburg²² wird jedoch der Dianaglaube bereits als von den Römern in ihre eigene Religion einverleibter Totenkult um die keltische Göttin Epona dargestellt, welcher somit im Frühmittelalter seinen Endpunkt fand. Bei den Reisen durch die Nacht habe es sich um alptraumhafte Flüge

²⁰ Augustinus, Aurelius: *De civitate Dei. libri XI-XXII*. Turnholt: Brepols 1995, XVIII, S. 609.

²¹ Vgl. Kühlen, Franz-Josef: Von Hexen und Drogenträumen. Arzneimittelmißbrauch in Mittelalter und früher Neuzeit. In: *Deutsche Apotheker Zeitung* 124 (1984) H. 43. S. 2195–2202, hier: S. 2195.

²² Vgl. Ginzburg, Carlo: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Aus d. Ital. von Martina Kempter. Berlin: Wagenbach 1990, S. 106.

mit den Seelen Verstorbener zu Feiern, Buhlschaften und Plünderungen gehandelt. In seiner etwas eng gefassten These hält er den Dianakult somit für eine volkstümliche Glaubensform, der in Fortsetzung im 15. Jahrhundert die Hexenlehre aufgepfropft wurde. Doch nicht nur Forschungsliteratur wie Wolfgang Behringers²³ Werk über *Hexenprozesse in Deutschland* hält an der Verbindung zwischen dem volkstümlichen Strigen-, Perchten- und Feenglauben und der Diana fest, welches vor allem das Element des nächtlichen Fluges enthält. Auch in mittelalterlichen Wissensspiegeln werden die verschiedenen Glaubensvorstellungen mit dem Dianakult gleichgesetzt. In dem um 1370 verfassten volkssprachigen Wissenspiegel des Predigers Martin von Amberg wird berichtet, dass es Leute gibt,

„die da glauben and die percht mit der eysnem nasen an herokiadis an dyana die haidnisch gottinn an die nachtuarunden und an dye pilwey an dy hinuirtigen an dye truten an dy schretel and die unholden and dye wirbolff an dye alpp und das solchies ungelauen ist.“²⁴

Auch Vintler, der sich in seinen *Plumen der Tugend* in hohem Maße an Amberg orientiert, berichtet von dem Glauben an Diana, „die do ein valsche gottin ist“²⁵. Diana geriet somit nach ihrer spätantiken Assoziation mit der fliegenden Göttin Hekate schließlich im frühen Mittelalter auch in eine unmittelbare Nähe zum Feenzauber. Die Fülle der (volks)sprachlichen und motivgeschichtlichen Belege und die lange Dauer dieser Vorstellungen mögen als überzeugender Beweis für die Verbindung der Diana mit Feen gelten. Eine in der Wirklichkeit des volkstümlichen Feenglaubens im Frühmittelalter verankerte magische Kultvorstellung, die mit Hilfe der theologisch besetzten Figur der Göttin Diana interpretiert wurde, konnte folglich auf glaubhafte Weise mit dem gelehrten, dämonisierenden Topos, aber auch mit der in der Erinnerungskultur des Volkes noch gegenwärtigen Entsprechung mit Diana belegt und wegen der einbegriffenen Verwandlung als Form der Häresie, Zauberei oder Wahrsagerei inkriminiert werden.

Das Traummotiv in Zusammenhang mit dem Flug der Diana lässt sich in der Superstitionskritik und dämonologischen Traumtheorie des Augustinus erkennen. Der allmächtige Gott könne laut Augustinus alles tun was er möchte, aber die Dämonen bei all ihrer Natur eigenen Macht – und die haben sie, da sie engelhafte Geschöpfe sind –

²³ Vgl. Behringer, Wolfgang: *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. München: DTV 1993, S. 14.

²⁴ Martin von Amberg: *Der Wissenspiegel*. aus den Handschriften. Hg. Stanley Newman Werbow. Berlin: Schmidt 1958, S. 107.

²⁵ Vintler (1874), V. 7740.

könnten nichts ausrichten, was Gott nicht zulasse.²⁶ Es entstamme vielmehr der Einbildungskraft des Menschen (*phantasticum hominis*), die sich bekanntlich in Gedanken oder Träumen unzählige Arten von Dingen vorstellt, wenn die eigenen leiblichen Sinne schlafen. Transporte wie Verwandlungen von Körpern und Kreaturen, die den Menschen erscheinen, sind nach Augustinus auf Auswanderungen des Geistes im Traum und auf Täuschungen zurückzuführen, die durch die Kunst der Dämonen erzeugt werden. Der Teufel kann sich sowohl in einen Engel, jedoch aber auch in Gegenstände oder Menschen verwandeln. Der Satan und Dämonen können von Ungläubigen Besitz nehmen und ihre Sinne verwirren. Diese Besitznahme durch den Teufel beginnt mit Unglauben, und Dummheit, ist ein Delikt in den Gedanken, ein Rückfall in das Heidentum und somit ein Treuebruch mit Gott. Sie endet mit einer Herrschaft Satans und der Dämonen über den von Gott Abgewandten. Denn hinter den Dämonen verbirgt sich, so Augustinus, Diana mit ihrem Frauenschwarm²⁷. Der Dienst an Götzen und der Traum werden somit gleichgesetzt und haben ihren Ursprung bei den Dämonen. Somit leitet Augustinus den Übergang von Diana zu den Dämonen ein und leistete mit seiner dämonologischen Traumerklärung wichtige Vorarbeit, auf die das Mittelalter schließlich zurückgreifen konnte.

2.2.2. Entstehung des Hexenflugs im deutschsprachigen Raum

Im vorausgehenden Kapitel konnte die Entwicklung der Flugvorstellungen um die heidnische Diana bis hin zum christlichen Dämonenglauben, der mit dem Glauben an einen nächtlichen Flug gleichgesetzt wird, aufgezeichnet und dabei die Rolle des Traummotives erläutert werden. Die Möglichkeit des menschlichen Fluges zählt eindeutig zu den umstrittensten und ungeklärtesten Fragen des Mittelalters. Im deutschsprachigen Raum ist der Glaube an nächtliche Luftfahrten erst gegen 800 nachzuweisen, davor haben die kirchlichen Autoritäten dem weit verbreiteten Volksglauben keine besondere Bedeutung bzw. Gefahr beigemessen. Schon auf der Synode zu Paderborn im Jahre 785 wurde der Glaube an Hexen unter Strafe gestellt. So attestierte auch Karl der Große in seinem ersten sächsischen Kapitular diesen Beschluss, der fortan als Direktive für den Standpunkt der Kirche gegenüber allen Anklagen wegen Hexerei galt: „Wenn jemand vom Teufel bethört nach Heidensitte

²⁶ „*Firmissime tamen credendum est omnipotentem Deum posse omnia facere quae uoluerit, siue uindicando siue praestando, nec daemones aliquid operari secundum naturae suae potentiam (quia et ipsa angelica creatura est, licet proprio uitio sit maglina) nisi quod ille permiserit, cuius iudicia occulta sunt multa, iniusta nulla.*“ Zitiert nach: Augustinus (1995), XVIII, S. 608f.

²⁷ Ebd. XVIII, S. 609f.

glaube, ein Mann oder ein Weib sei eine Striga und verzehre Menschen, und sie in diesem Glauben verbrenne, zum Essen gebe oder selbst esse, so solle er mit dem Tode bestraft werden.“²⁸

Wie bereits aufgezeigt, stammen die mittelalterlichen Flugvorstellungen mehrheitlich aus antiker Überlieferung. Doch das Bild von der Hexe als eine auf einem Stock oder Stab reitende Frau mit zauberischen Fähigkeiten ist auf germanische Tradition zurückzuführen, wie schon die Herkunft des Namens beweist. Die altnordische Hexe reitet auf einem Zaunstecken, wodurch sich auch das deutsche Wort „hagazussa“ ableiten lässt, das auf Neuhochdeutsch mit ‚Zaunreiterin‘ oder ‚Zaunfrau‘ oder ‚Zaunsitzerin‘ übersetzt werden kann. Aber auf der Ebene der schriftlichen Tradition orientierte man sich noch Jahrhunderte lang an den römisch geprägten Vorlagen, bevor durch Übersetzungen schließlich Namen wie Hagazussa, Striga oder Perchta auftauchen. Im 13. Jahrhundert wurde „hagazussa“ in das lateinische „strix“ bzw. „striga“ übersetzt, womit eine dämonische Frau gemeint war, die nachts umherschwirrte und kleine Kinder raubte, um ihnen das Blut auszusaugen.²⁹ In Süddeutschland findet sich für die blutsaugende Frau der Name Drude. An ihre Fähigkeiten zu glauben wird von Vintler verurteilt:

„so spricht maniger tummer leib,
die trutte sei ain alttes weib
und chumme die leute saugen.“³⁰

Der Name Perchta (ahd. perahta) ist seit dem 13./14. Jahrhundert belegt.³¹ Hexen und Perchten sind für den Volkskundler Jörg Kraus³² nicht zu unterscheiden, die bedeutende Sonderstellung des Hexenbegriffs bestehe jedoch darin, dass dieser von den Gelehrten und Mächtigen transformiert und schließlich von den Zaubereiprozessen einverleibt wurde. Bei dem Wort „Hexe“ handelt es sich somit um eine aus den verschiedensten Quellen gespeiste Kollektivbezeichnung, in der verschiedenste

²⁸ Zitiert nach: Hansen, Joseph: Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung. 2. Neudr. d. Ausg. München 1900. München: Oldenbourg 1983, S. 60.

²⁹ Vgl. Roscher, Wilhelm H. (Hg): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd.4. Leipzig: Teubner 1915, Sp. 1552–1557.

³⁰ Vintler (1874), V. 7797–7798.

³¹ Vgl. Kraus, Jörg: Metamorphosen des Chaos. Hexen, Masken und verkehrte Welten. Würzburg: Königshausen&Neumann 1998, S. 169.

³² Vgl. ebd. S. 153.

Vorstellungen und Traditionen, die getrennt voneinander unter den antiken und germanischen Völkern von jeher existent waren, zusammengefloßen sind. Die älteste nachweisbare Verwendung des Wortes Hexerei (*hexereye*) in einem Zauberprozess findet sich im Jahre 1419.³³ Das Nebeneinander der Namen lässt sich gleichermaßen in der Volksliteratur finden. Nur wenige Verse nach der Erwähnung der Göttin Diana äußert sich auch Vintler über den gängigen Glauben an Perchta: „und etleich glauben an die fraun di do haisset Percht mit der eisnen nas.“³⁴ Der Zusammenhang mit fliegenden „häxen“ und die Nähe zum Teufel, in diesem Fall durch das äußere Zeichen der krummen Nase, wird bereits von Heinrich Wittenwiler geschildert. In seinem um 1408/1410 verfassten satirischen Lehrgedicht „Der Ring“, in dem auch andere mythische Gestalten wie „twerger“ und „unholden“³⁵ auftauchen, berichtet er:

„leleicheu sass auf ein gaiss
Und flog da her, daz ich nicht waiss,
weder tiefel in ir wär,
In einem phät, daz war nicht swär,
Dar an ir gmeines zaichen was:
Pelsabuken chrumbe nas.“³⁶

Bei Wittenwiler reiten die Hexen auf einer Geiß. Vintler gibt an, dass etliche „auf kelbern uud auf pöcken/ durch stain und durch stöcken“³⁷ reiten würden. Heutzutage wird die fliegende Hexe meist mit einem Besen assoziiert, deren Ursprung auf altnordische Überlieferungen zurückgeht. Darauf deutet eine von Hexen ausgeübte besondere Form des Zaubers hin, der sog. *gandr*. Der altnordische Terminus bedeutet „Stab, Stock, besonders von Zaubermitteln“, im norwegischen Dialekt „dünnere stock, zauberei der lappländer“³⁸ Dieses Wort, von den Lappen entlehnt, bezeichnet in einer um 1200 geschriebenen Schilderung die Seele des Schamanen, welche in Tierform oder Stockform fortgesendet wird, und deren Verwundungen während dieses Ausflugs

³³ Vgl. Hansen, Joseph: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Nachdr. d. Ausg. Bonn 1901. Hildesheim: Olms 1963, S. 528.

³⁴ Vintler (1874), V. 7760–7764.

³⁵ Wittenwiler, Heinrich: Der Ring. Text - Übersetzung - Kommentar. Nach der Münchener Handschrift. Hg., übers. u. erl. von Werner Röcke. Mit einem Abdr. des Textes nach Edmund Wießner. Berlin, Boston: de Gruyter 2012, V. 7890 u. 8215.

³⁶ Ebd. V. 7901–7906.

³⁷ Vintler (1874), V. 7994–7995.

³⁸ Falk, Hjalmar u. Alf Torp (Hg.): Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch. Mit Literaturnachweisen strittiger Etymologien sowie deutschem und altnordischem Wörterverzeichnis, A-O. Oslo: Winter 21960, S. 299.

am Körper des im Schlaf- oder Meditationszustand befindlichen Körpers ersichtlich werden.

In der Überlieferung im deutschsprachigen Raum des Frühmittelalters gibt es zwei voneinander verschiedene Vorstellungen vom Hexenflug: Entweder die Hexen reiten auf diversen Gegenständen oder Tieren nachts zum Hexensabbat – einem nächtlichen Treffen von Hexen mit dem Teufel auf einem oft abgelegenen Tanzplatz – und kehren im Morgengrauen wieder zurück. Dabei bedienen sie sich eines Bockes, der später zur Symbolfigur des Teufels auf dem Hexensabbat werden sollte, oder eines Besens, dem wohl bedeutendsten Hexenutensil, das die Germanen wiederum Freya geweiht hatten, der Göttin der Liebe und Schönheit. Oder aber sie schicken ihre Seele los (Ekstase), während der Körper im Bett im Schlafe liegt. Dieses Aussteigen aus Raum und Zeit war in vielen alten Kulturen als transzendente Erfahrung fester Bestandteil des Weltbildes. „Ék-stasis“, ein aus dem Griechischen entlehntes Wort, bedeutet wörtlich das „Aus-sich-Heraustreten“. Im Zustand der Ekstase können Visionen entstehen, die, wie Peter Dinzelsbacher in seiner Anthologie über mittelalterliche Visionsliteratur schreibt, in nahezu allen Kulturen und Epochen nachweisbar wären, im Mittelalter aber mit fast unglaublicher Häufigkeit auftreten. Er definiert das psycho-somatische Phänomen der Vision folgendermaßen: „Von Vision ist dann zu sprechen, wenn ein Mensch im Zustand der Ekstase oder des Schlafes den Eindruck empfängt, seine Seele werde durch das Walten übermenschlicher Mächte in einen anderen Raum versetzt, der bildhaft beschreibbar ist und wo ihm eine Offenbarung zuteilwird“.³⁹ Das Ziel der Ekstase ist die Kontaktaufnahme zur „Anderswelt“, der Welt der Geister, Verstorbener und der Götter. In den monotheistischen Religionen wurde und wird öfter versucht, solche individuellen Grenzerfahrungen zu verhindern. Der Priester als Beamter und Spezialist einer festgeschriebenen Religion ist auf Nachweise aufgrund von Grenzerfahrungen nicht mehr angewiesen. Vielmehr würden außerkörperliche Visionen den Traditionsbestand des Kults unnötig hinterfragen. Deswegen gerieten ekstatische Erfahrungen der christlichen Mystik, aber auch der Flug der Hexen und diverse Traumbilder in den zweifelhaften Ruf der Ketzerei.⁴⁰ Die Bearbeitung des hermeneutischen Problems nach der Natürlichkeit bzw. Übernatürlichkeit von Träumen folgte demselben Interpretationsmuster wie die kirchliche *discretio spirituum* (Unterscheidung der Geister), die wichtigste Kompetenz zur Differenzierung und

³⁹ Vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Ausgew., übers., eingel. und komm. von ds. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 19.

⁴⁰ Vgl. Behringer, Wolfgang u. Constance Ott-Koptschalijski: Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik. Frankfurt am Main: Fischer 1991, S. 42.

Bezeichnung der guten wie bösen Mächte und Gewalten. Diese prüfte, ob Ekstasen das Produkt einer vom Heiligen Geist inspirierten, echten Erleuchtung seien, oder aber physiologischen Vorgängen des Menschen zugrunde lägen d.h. Pathologien des Geistes oder Einflüssen des Teufels.⁴¹ Ekstatische Zustände gehören somit zum Wesen der Hexe. Dazu stimmt ferner, dass gemäß der Übersetzung von „Stria“ und „Furia“ durch „Hexe“, das nächtliche Fliegen zum Hexenbegriff gehört und die Hexe in den älteren Quellen öfter mit dem Wilden Heer in Zusammenhang gebracht wird. Da im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit die Abgrenzung der Ekstasen und Visionen von Träumen nicht eindeutig vorgenommen wurde und die Grenzen in den Beschreibungen oft wechselseitig überschritten werden, sollen in dieser Arbeit auftretende, unklar definierte visionäre und ekstatische Zustände unter den Traumbegriff fallen.

In den letzten beiden Kapiteln wurden die für den weiteren Verlauf dieser Arbeit erforderlichen Grundlagen des Traumes und die Grundlagen des für den Hexenglauben des Mittelalters und der Frühen Neuzeit relevanten menschlichen Fluges behandelt. Neben den belegten antiken Quellen flossen dabei auch unterschiedliche germanische in den Volksglauben ein, doch eine genaue Unterscheidung zwischen im Volke tradierten Stoffe und Einflüssen durch weltliche und geistliche Literatur ist infolge vielfacher Vermengung der einzelnen Vorstellungen und Grundlagen kaum durchzuführen. Die Herkunft der unterschiedlichen Flugvorstellungen – durch Träume, Krankheiten oder durch ekstatische Rauschzustände – lassen die einzelnen Motive ineinanderfließen. Durch welche Kriterien sollten nun im Mittelalter die realen von den fiktiven Anteilen unterschieden werden? Und wo in der damaligen heterogenen Mischung von Wundern über außerordentliche Phänomene bis hin zu üblichen natürlichen Zufällen sollte der Einfluss des Teufels eingestuft werden? Diese Debatte, die Auseinandersetzung des Christentums mit volkstümlichen Flugvorstellungen, die sowohl von Einzelpersonen als auch von Institutionen mit teils großer rhetorischer Gewandtheit geführt und regelmäßig widerlegt wurde, zog sich durch die unterschiedlichsten Textgattungen, wie Inquisitionshandbücher, theoretische Abhandlungen und Predigten, und spiegelte sich auch in der Volksliteratur wider. Ihren Höhepunkt schließlich sollte sie im Spätmittelalter durch die Einbeziehung des Fluges in die Hexenprozesse finden.

⁴¹ Vgl. McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt am Main: Lembeck 1974, S. 50.

3. Der Flug im Traum: Die Realitätsdebatte des Frühmittelalters

Im Laufe des Frühmittelalters traten abergläubische Vorstellungen vermehrt in einen theologischen und wissenschaftlichen Diskurs. Dies betraf sowohl den Traum, geistigen Bildern, die sich im Schlaf der Seele vorstellen und die Imagination beschäftigen, als auch in diesem Zusammenhang die Möglichkeit des Fliegens. Grundlage dieser Debatten war das metaphysische Problem der Unterscheidung zwischen Wach- und Schlafzustand, vor allem die Frage nach der Definition von Wahrheit und Wirklichkeit. Nach der aristotelischen Seelenlehre war alles Wissen letztendlich auf eine durch die Sinne wahrgenommene Erkenntnis zurückzuführen. Wenn jedoch Sinneswahrnehmungen im Wachzustand wie im Traum durch trügerische Illusionen beeinflusst werden konnten, wie sollte sich Wahrnehmung im Schlaf von jener im Wachzustand unterscheiden lassen?

In diesem Konnex wurde die Problematik der Möglichkeit des magischen Fluges von den Theologen des Mittelalters hin und her gewälzt. Laut Behringer⁴² ist die Frage nach der Realität mythischer Flüge schon von vornherein verfehlt, ginge man von einer Realität in neuzeitlichem Sinne aus. In der Ethno-Philosophie der letzten Jahre wurde diesbezüglich der Begriff „Traumzeit“ als Chiffre für Formen des Denkens verwendet, die unserer westlichen, rationalen Gesellschaft entfremdet ist und deren Verschwinden teilweise als Verlust empfunden wird. In der „Traumzeit“ ist das Zurücklegen großer Strecken in kurzer Zeit durchaus möglich. Die Überwindung großer Entfernungen erscheinen als ebenso wahrscheinlich und normal wie der Kontakt mit bereits verstorbenen Ahnen. Ebenso erfolgt in der Traumzeit Kontaktaufnahme des Träumenden zu anderen Welten. Der „Traumzeit“ entspricht die „realistische“ Trauminterpretation bei indigenen Völkern, wo das Fliegen eines Menschen im Traum als durchaus reale Angelegenheit empfunden wird.

Im christlich geprägten Frühmittelalter hingegen bemühte sich die Kirche, solch heidnische Vorstellungen zu unterbinden. Seit dem Konzil von Ancyra von 314 verurteilte die Kirche die mantische Traumauslegung. Später wurden regelmäßig sogenannte *somniatorum coniectores* – Menschen, die professionelle Traumdeutungen für Honorar praktizierten⁴³ – in den kirchlichen Texten angeprangert. Maßgebend für

⁴² Vgl. Behringer (1991), S. 58.

⁴³ Vgl. Harmenig, Dieter: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt 1979, S. 109.

die Theologen war, erschwert durch den oft mythologischen Gehalt der Bibelerzählungen, ein eindeutiges Bild von Realität zu erschaffen, um im Traumzustand empfangene Flugfantasien als Aberglaube verurteilen zu können. Die Entwicklung dieser Bemühungen soll im folgenden Teil dieser Arbeit, ausgehend vom Kanon Episcopi und dessen Tradierung, analysiert werden.

3.1. Der Kanon Episcopi des Regino von Prüm

Die antiken Vorstellungen von mit Flugfähigkeiten ausgestatteten Frauen lassen sich seit dem Kanon Episcopi im deutschen, kanonischen Recht nachweisen. Damit beginnt der dokumentarisch belegte Glaube an die Luftfahrten der Hexen, der von einem theologischen Werk in das andere übernommen wurde. Der Kanon Episcopi erschien erstmals in dem von Abt Regino von Prüm verfassten Visitations- und Sendehandbuch *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* und wurde anschließend in der vorgratianischen Kanonistik durch Burchard von Worms und Ivo von Chartres überliefert. Regino übte das Amt des Abts im Kloster Prüm aus, als im Jahre 907 die neue Zusammenstellung aller vorhandenen Kirchenschriften und Konzilbeschlüsse vom Trierer Erzbischof Ratbold veranlasst wurde. Als Ergebnis dieser Analyse entstand ein an den Bischof oder seine Mitarbeiter (*Episcopus vel eius ministri*⁴⁴) gerichtetes Werk über Kirchengzucht und eine Kirchenverwaltungslehre.⁴⁵ Neben der Verurteilung von Wahrsagerei und Zauberei als apostatischer Irrglauben wird die nächtliche Luftfahrt von Frauen im Gefolge der Göttin Diana recht ausführlich behandelt. Die berühmteste, vermutlich aus älteren Zeiten stammende, einschlägige Textstelle des Kanons geht dabei von den Wahrsagern und Zauberern zu einer Aberglaubensvorstellung über:

„Auch dies darf nicht übergangen werden, dass einige verruchte, wieder zum Satan bekehrte Frauen von den Vorspiegelungen und Hirngespinnsten böser Geister verführt sind und glauben und behaupten, sie ritten zu nächtllicher Stunde mit Diana, der Göttin der Heiden, und einer unzähligen Menge von Frauen auf gewissen Tieren und legten in der Stille der tiefen Nacht weite Landstrecken zurück und gehorchten ihren [Dianas] Befehlen wie denen einer Herrin und würden in bestimmten Nächten zu ihrem Dienst herbeigerufen.“⁴⁶

⁴⁴ Regino von Prüm: Das Sendhandbuch des Regino von Prüm. unter Benutzung der Ed. von F. W. H. Wasserschleben. Hg. u. übers. von Wilfried Hartmann (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 42). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 23.

⁴⁵ Vgl. Hammes, Manfred: Hexenwahn und Hexenprozesse. Frankfurt am Main: Fischer 1977, S. 24.

⁴⁶ Regino von Prüm, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, II, Kap. 371: „*Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus, et*

Das Bestreben der Kirche, den Glauben an Realität nächtlicher Flüge zu bekämpfen, wird in diesem Zitat deutlich sichtbar. Nun folgt ein wesentlicher Abschnitt mit der Illusionstheorie des Kanon Episcopi:

„Deswegen müssen die Priester überall in den ihnen anvertrauten Kirchen dem ganzen Volk eindringlich predigen, damit alle wissen, dass diese Dinge vollkommen falsch sind und dass derartige Hirngespinnste den Seelen der Ungläubigen nicht vom göttlichen, sondern von einem bösen Geist eingegeben werden, weil ja der Satan selbst, der sich in einen Engel des Lichts verwandelt, sich, wenn er die Seele einer schwachen Frau fängt und sie sich durch Unglauben und Ungläubigkeit unterjocht, sofort zu Erscheinung und Ähnlichkeit verschiedener Personen hin umformt und die Seele, die er gefangen hält, im Schlaf zum Narren hält, ihr bald Fröhliches, bald Trauriges, bald bekannte, bald unbekannte Personen zeigt und sie durch jede Art von Abwegen hinabführt; und während allein ihr Geist dies erleidet, meint die ungläubige Seele, es geschehe nicht in der Vorstellung, sondern körperlich. Wer nämlich wird nicht im Schlaf und in nächtlicher Vision aus sich selbst herausgeführt und sieht vieles, was er wachend niemals gesehen hatte? Wer aber ist so töricht und geistesschwach, dass er meint, all das, was nur im Geist geschieht, trage sich körperlich zu?“⁴⁷

In dieser Passage sind noch eindeutig jene römisch-heidnischen Vorstellungswelten zu erkennen, welche im Christentum ausgelöscht werden sollten. Ebenso tritt in diesem Zusammenhang erstmalig der Teufel auf, mit vorrangig psychischer Macht ausgestattet, die den Bereich der Träume umfasst. Weiters wird eine strikte Unterscheidung zwischen Geist und Körper hervorgehoben. Die Betonung auf das Fortfliegen des Geistes, das nicht zwangsläufig einen körperlichen Flug inkludiere, lässt rückwirkend darauf schließen, dass im Volke die Anschauung, der Körper gehe mit auf Reisen, weit verbreitet gewesen sein muss. Hierbei handelt es sich um eine

phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis, cum Diana paganorum dea, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire ejusque jussionibus velut dominae obedire et certis noctibus ad ejus servitium evocari.“ Zitiert nach: Regino von Prüm (2004), S. 420f.

⁴⁷ Ebd.: „*Quapropter sacerdotes per Ecclesias sibi commissas populo omni instantia praedicare debent, ut noverint haec omnimodis falsa esse, et non a divino, sed a maligno spiritu talia phantasmata mentibus infidelium irrogari. Siquidem ipse Satanas, qui transfiguratur se in angelum lucis, cum mentem cujuscunque mulierculae ceperit, et hanc sibi per infidelitatem et incredulitatem subjugaverit, illico transformatur se in diversarum personarum species atque similitudines, et mentem quam captivam tenet in somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo cognitas, modo incognitas personas, ostendens, per devia quaeque deducit. Et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis mens haec non in animo, sed in corpore evenire opinatur. Quis enim non in somnis et nocturnis visionibus extra seipsum educitur, et multa videt dormiendo, quae nunquam viderat vigilando? Quis vero tam stultus et hebes sit, qui haec omnia quae in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur?“*

Ambivalenz zwischen einem legitimen Glauben an die Wirklichkeit der vom Teufel erfundenen Künste der Wahrsagerei und Schadenszauberei, und einem als Illusion des Teufels verachteten Aberglauben. Die Verwendung des Traummotiv soll hierbei aufzeigen, dass Satan selbst mit dem Geist der Frauen in unbewussten Zuständen, wie dies beim Träumen im Schlaf der Fall ist, sein Spiel treibe, indem er ihnen heitere oder traurige Dinge, bekannte oder unbekannte Personen vorgaukle. Der Teufel besitze demnach mit Hilfe von Dämonen durchaus die Macht, die Sinne der Menschen durch Illusionen und Wahnvorstellungen mit dem Ziel, sie als Antagonist Gottes vom christlichen Glauben zu spalten, zu täuschen. Die Auseinandersetzung des Kanon Episcopi mit dämonischen Geistern zeigt zudem auf, dass sich Regino von Prüm auf die Traumtheorie Augustinus stützt, der im fünften Kapitel seiner *De divinatione daemonum* den Dämonen die Macht zuspricht, sich aufgrund ihrer Luftkörper in menschliche Körper einzuschleichen und deren Gedanken durch Trugbilder beeinflussen zu können, im Wachen wie im Schlafen. Dies gelinge ihnen, ohne dass die Betroffenen es merken würden.⁴⁸

In der fünfundvierzigsten Frage im fünften Kapitel des zweiten Buches schließlich werden die Nachforschungen über Zauberer und Wahrsager speziell auf Frauen verschärft:

„Es muss nachgeforscht werden, ob es eine Frau gibt, die behauptet, sie könne durch gewisse magische Handlungen und Beschwörungen die Gesinnungen von Menschen verändern – das heißt, dass sie Hass in Liebe oder Liebe in Hass verwandelt – oder die den Besitz von Menschen entweder schädigt oder entwendet. Und wenn es eine Frau gibt, die behauptet, sie reite mit einer in die Gestalt von Frauen verwandelten Schar von Dämonen in bestimmten Nächten auf gewissen Tieren und gehöre zu deren Gemeinschaft, so muss eine solche auf jeden Fall aus der Pfarrgemeinde ausgestoßen werden.“⁴⁹

⁴⁸ Augustinus, Aurelius: *De divinatione daemonum*, cap. 5.: „*Suadent autem miris et invisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum corpora hominum non sentientium penetrando, seseque cogitationibus eorum per quaedam imaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium.*“ Zitiert nach:

http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03540430,_Augustinus,_De_Divinatione_Daemonum,_MLT.pdf. Zugriff am 17. 04. 2012.

⁴⁹ Regino von Prüm, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Kap. 5, Nr. 45: „*Perquirendum, si aliqua femina sit, quae per quaedam maleficia et incantationes mentes hominum se immutare posse dicat, id est, ut de odio in amorem, aut de amore in odium convertat, aut bona hominum aut damnet, aut subripiat. Et si aliqua est, quae se dicat cum daemonum turba, in similitudinem mulierum transformata, certis noctibus equitare super quasdam bestias, et in eorum consortio adnumeratam esse; haec talis omnimodis scopis correpta ex parochia ejiciatur.*“ Zitiert nach: Regino von Prüm (2004), S. 244f.

In diesem Zitat wird interessanterweise die Schadenszauberei als Realität verstanden, das nächtliche Ausreiten jedoch als Fiktion. Das, was die beiden Teile dieser Frage verknüpft, sind nicht der verursachte Schaden, sondern die jeweilige Rolle der Frauen und das Motiv der Verwandlung.⁵⁰ Im einen Fall betrifft die Verwandlung die Gemüter und Habe der Menschen, im anderen die körperliche Gestalt der Dämonen. Geistliche werden beauftragt, gegen die Verbreitung dieses Glaubens mit mehrjährigen Kirchenbußen und notfalls gar mit Ausweisung aus dem Pfarrbezirk vorzugehen. Dies bedeutet also, dass nicht die zaubernde Frau selber, sondern der Glaube an die Zauberei bestraft wurde, wobei auf kirchenrechtlicher Ebene kaum eine Unterscheidung zwischen Zauberei bzw. Wahrsagerei und dem nächtlichen Flug der Diana gemacht wurde. Die Luftfahrt des Kanon Episcopi hat im Unterschied zum Flug der blutsaugenden und menschenfressenden Strigen keine schädigende Wirkung; die Schwere der Strafbestimmung kann deshalb nicht auf einem erlittenen Schaden, sondern nur auf der Apostasie beruhen. Wie am Beispiel des Kanon Episcopi ersichtlich wurde, belegen Bußbücher aus den Jahren 500 bis 900 reichhaltig, dass der alte Glaube an Wahrsager, Traumdeuter, sowie das Umherschweifen in der Nacht noch lebendig waren und als Realität erachtet wurden. Da die Kirche den Glauben als Sünde bekämpfte und mit Bußen belegte, wurde er also durchaus ernst genommen.

3.2. Tradierung des Kanon Episcopi: Burchard von Worms, Ivo von Chartres und Gratian

Versuche einer natürlichen Erklärung des menschlichen Fluges in der deutschen Literatur finden sich in der Überlieferung des Kanon Episcopi zunächst bei Bischof Burchard von Worms (ca. 965–1025). Um 1020, also etwa ein Jahrhundert nach Regino von Prüm, beschäftigte er sich mit den Anordnungen des Kanon Episcopi und nahm sie in seine Beichtanleitung auf.⁵¹ Das 19. Buch dieses Decretums wird auch als *Corrector* oder *Medicus* bezeichnet. Die Vorstellung der nächtlichen Luftfahrt von Frauen mit Dämonen wird in zahlreichen Varianten dargestellt, wobei der weibliche Dämon als „striga holda“, d.h. die wohlwollende Nachtfahrende oder Fee, bezeichnet wird. Der Ausdruck „holda“ ist im *Corrector* erstmals bezeugt.⁵² In zahlreichen Paragraphen verurteilt demnach der *Corrector* den Glauben an die Macht der Zauberei

⁵⁰ Vgl. Tschacher, Werner: Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (1999) 116, Kan. Abt. 85. S. 225–276, S.227.

⁵¹ Vgl. Hammes (1977), S. 24.

⁵² Vgl. Hansen (1963), S. 40.

und den Zugriff auf magische Praktiken. Heidnische und magische Riten seien vom Teufel oder von den Dämonen geschickt. In recht umständlich geschriebenen rhetorischen Fragen in der zweiten Person geht Burchards Ansicht über die Dummheit der Menschen aller Schichten hervor, welche für ihn den Hauptgrund für Abergläubigkeit darstellte. Dies zeigt sich insbesondere bei seiner Stellungnahme zu den Flugvorstellungen:

„Hast du geglaubt, dass es ein Weib gebe, welches zu tun vermag, was einige, vom Teufel getäuscht, tun zu müssen versichern, nämlich dass sie mit einer Schar Teufel, die in die Gestalt von Weibern verwandelt sind, welche die Dummheit des Volkes Unholden nennt, in gewissen Nächten auf Tieren reiten müssen [...] Wenn du dich dieses Aberglaubens teilhaftig gemacht hast, hast du ein Jahr Buße zu tun.“⁵³

Er setzt jedoch die Bußen im Vergleich zum Kanon Episcopi um einiges geringer an, da er, wie Manfred Hammes in seinem Werk *Hexenwahn und Hexenprozesse*⁵⁴ vermutet, der Ansicht war, die Bekämpfung des Aberglaubens wäre vor allem eine Sache der Geistlichen gewesen.

Wie vor ihm Regino von Prüm, behandelt Burchard vor allem die Frage der Realitätsauffassung. Jemand, der zauberische Handlungen als Realität ansah, solle mit Buße belegt werden. In gleicher Weise vertrat Burchard die Annahme, man könne die Hexen selbst nicht bestrafen, da sie die ihnen zugeschriebenen Befähigungen in Wahrheit gar nicht anwenden könnten. Dies bedeutet, dass nur jene Personen geahndet werden sollten, die diesen Aberglauben als Wahrheit betrachteten. Doch auch bei Burchard zeigt sich die schon bei Regino auffällige ambivalente Haltung zwischen einem Glauben an die Wirksamkeit magischer Praktiken, welche wegen des angerichteten Schadens hart zu bestrafen seien, und einem Glauben an den illusionären Charakter abergläubischer Vorstellungen.

Der von Burchard abhängige Ivo von Chartres (um 1040–1115) nahm den Kanon Episcopi aus dessen Sammlung in sein *Decretum* auf und behandelte in Buch 11 ähnliche Themen wie Burchard in seinem 10. Buch – Zauberei, Dämonenbeschwörer,

⁵³ Decretum Burchardi, Kap. 5 § 70 [60]: „Credidisti ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam, a diabolo deceptae, se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformatam, quam vulgaris stultitia hic strigam holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratam esse? Si percipere fuisti illius incredulitatis, annum unum per legitimas ferias poenitere debes.“ Zitiert nach: ebd. S. 40. Hansen zitiert nach der Ausgabe Schmitz 1898.

⁵⁴ Vgl. Hammes (1977), S. 24.

Wahrsager sowie die verschiedenen Blendwerke des Teufels – und belegte sie mit den entsprechenden Bußstrafen. Nicht aber wurde das 19. Buch, der *Corrector*, in den Bußkatalog aufgenommen.⁵⁵ Auch bei Ivo ist der Gegensatz zwischen dem Glauben einer magischen Wirklichkeit von Zauberei und Wahrsagerei und der Annahme abergläubischer Handlungen als teuflische Sinnestäuschung zu erkennen.⁵⁶ Er verweist die Fahrten in das Reich des Wahns. Ivos Kirchenrechtssammlung gibt diesen Widerspruch vor, weil sie sowohl auf Wahrsager und Zauberer als auch auf einen durch dämonische Illusion generierten Aberglauben Bezug nimmt. Dies wird schon in der Überschrift *Ut Episcopi de paraeciis suis sortilegos et maleficos expellant, et de vana illusione daemonum* (Wie die Bischöfe die Wahrsager und Schadenszauberer aus ihren Pfarrbezirken verbannen, und über die leere Illusion der Dämonen) deutlich.

Etwas später, um 1140, entstand die systematische Kirchenrechtssammlung *Concordia discordantium Canoneum* des Gratian (Ende 11. Jh – vor 1160), der als einflussreicher Gelehrter des kanonischen Rechts gilt. Die Sammlung nahm den Kanon Episcopi aus Burchards und Ivos Werken in ihren zweiten Teil auf. Er stellt die nächtlichen Fahrten in deutlichen Zusammenhang mit dämonenbeschwörender Wahrsagerei und hält an den Vorstellungen fest, dass es sich bei den nächtlichen Flügen um Traumvorstellungen handle. Den Wahnglauben an die schädigende Striga erwähnt er nicht, sie verschwindet infolgedessen vordergründig auch aus der allgemeinen Literatur.⁵⁷ Die strenge Unterscheidung von Zauberei und Wahrsagerei einerseits und die durch dämonische Illusionskünste hervorgerufenen Nachtfahrten andererseits wird von Gratian abgelegt, wohl weil er sich, wie Werner Tschacher⁵⁸ betont, eher für die Bestrafung der Zauberer und Wahrsager als für den Aberglauben der Frauen interessierte. An dieser Stelle ist es wichtig festzustellen, dass von Reginos bis ins *Decretum* des Gratian der Hexenflug als reiner Traum und somit als Illusion gehandhabt wird. In allen Werken wird die von Regino geprägte Stelle übernommen, dass jeder, der etwas anderes denkt, als Ungläubiger und Heide gelte.⁵⁹

⁵⁵ Vgl. Sprandel, Rolf: Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte. Pariser Historische Studien, Bd. 1. Stuttgart: Anton Hiersemann 1962, S. 67.

⁵⁶ Decretum Ivonis XI, 30. In: PL 161, Sp. 745-780. Zitiert nach: Tschacher (1999), S. 250.

⁵⁷ Vgl. Hansen (1983), S. 95.

⁵⁸ Vgl. Tschacher (1999), S. 252.

⁵⁹ Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, II, Kap. 371: „*Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est.*“ Zitiert nach: Regino von Prüm (2004), S. 422f.

Ab dem 12. Jahrhundert wurde aufgrund der zunehmenden Kritik an der Vermischung christlicher und heidnischer Wissenschaften parallel zum Hexenflug auch der Traumglaube vermehrt kritisiert. Man stützte sich dabei auf die Bibel, in der sich etliche Stellen finden lassen, in denen die Prognostik negativ beurteilt wird.⁶⁰ Von dogmatischer Seite bestätigte der Scholastiker Thomas von Aquin (1225–1274) allerdings den vorzeichenhaften Charakter von Träumen, wobei er zwischen göttlichen Eingebungen und teuflischen Illusionen unterschied. Die Offenbarungen betreffend bezog er sich auf die Bibelstelle, in der Gott zu Mirjam und Aaron spricht: „Wenn es bei euch einen Propheten gibt, so gebe ich mich ihm in Visionen zu erkennen und rede mit ihm im Traum“.⁶¹ Neben den durch Engel gesandte Träume gebe es auch durch Dämonen hervorgerufene, in denen jedoch ebenfalls zukünftige Dinge mitgeteilt werden könnten. Voraussetzung sei hierfür der unerlaubte Pakt mit den Dämonen. Aber auch natürliche Ursachen, so zum Beispiel innere Dispositionen oder körperliche Einflüsse wie das Überwiegen der kalten Säfte, könnten Träume von zukünftigen Dingen erregen. Wenn Traum und Ereignis übereinstimmten, sei das allerdings Zufall.⁶²

Trotz der Lehre des Thomas von Aquin stützen sich etliche Geistliche des Mittelalters auf den Kanon Episcopi und dessen Tradierung. In der volkssprachigen Literatur findet sich diesbezüglich eine Stellungnahme des Predigers Martin von Amberg. Wie schon das *Decretum Gratiani* stellt auch Amberg berufsmäßige Traumdeutung in eine Reihe mit Zauberei. So verstießen alle abergläubischen Menschen gegen das erste Gebot, „... die do gelawben an czaubrer und czawberryynn, an warsager und an warsageryynn, an trawm aus leger an aus legerryynn [...] an die die ym fewr chunftige dinch sagen.“⁶³ Etwa zeitgleich verfasste der Franziskaner Marquard von Lindau eine erfolgreiche *Dekalogerklärung*, in der er gegen Traumdeutung nichts einzuwenden hat, sofern die Träume auf die natürliche Wirkung der Körpersäfte zurückzuführen seien:

„[...] so sind alle verdampt die an trawmb glauben so sie von dem poeßen gaeiste kumen vnd nicht von got: Gelawbt aber der mensch an trawm als si von natru kumend vnd sich auf natuerlich

⁶⁰ Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001, z.B.: Sir 34:2f., 7; 3.Mose 19:26; 5.Mose 13:1-5, 18:9; Jes 29:7.; Job 20:8f; Ps. 72:20; Eccl. 6:6.

⁶¹ Ebd. Das Buch Numeri, Kapitel 12,6.

⁶² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 95, a.6; übers. Christoph Berchtold, zitiert nach: Fromm, Erich: Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992, S. 91.

⁶³ Martin von Amberg (1958), S. 41.

weise richten das ist keine suende [...] so mag er sol gelawben das er vil kalter feuchtigkeit in im hab [...] wan das sind alles natuerlich ding vnd gend nicht auf freyen willen.⁶⁴

Für Flugträume hat der gelehrte Geistliche Konrad von Megenberg (1309-1374) ebenfalls eine natürliche, vom Dämonenglauben befreite Erklärung zur Hand. So vermerkt er in seinem „Buch der Natur“, dass zu große Trockenheit und Dünnheit des Blutes und anderer Säfte Träume vom Fliegen erregen würden: „Wem trauemt, daz er flieg, daz bedauet veberig truecken an im vnd behendichait vnd leichtichait seins pluotz vnd ander seinr fauehten.“⁶⁵

Diese ersten Versuche einer medizinischen Erklärung für das Entstehen von Träumen konnten allerdings nicht die zunehmende negative Haltung der Kirche zu diesem Thema beeinflussen. Wie bezüglich der Tradierung des Kanon Episcopi erkenntlich wurde, nimmt Burchard von Worms noch einen aufgeklärteren Standpunkt ein und verweist den magischen Flug in das Reich der Träume, wie nach ihm auch Ivo von Chartres und Gratian. Dies war jedoch nicht die Lösung des Problems, da die Kirche den Schlafzustand zunehmend als Einfallstor für teuflische Beeinflussungen betrachtete. Folglich wurden in Zusammenhang mit Flugvorstellungen auch der Traum und die Deutung desselben seit der Mitte des 12. Jahrhunderts verstärkt verurteilt. Die in diesem Kapitel erwähnte Auffassung, dass nur jene Personen bestraft werden sollten, die abergläubische Flugvorstellungen als Realität ansahen, war bis zu dieser Zeit noch die vorherrschende Auffassung der römischen Kirche gewesen. Bis zum Jahre 1000 war Abfall vom Glauben ausschließlich als kirchliches Vergehen aufgefasst und nur mit Kirchenstrafen belegt worden. Staatliche Gerichte übten bis dahin im allgemeinen Toleranz auf dem Gebiet der Religion. Das änderte sich jedoch im 12. Jahrhundert vollständig. War es zuvor noch so, dass der Glaube an Zauberei unter Strafe gestellt wurde, so wurde nun den als solche bezeichneten Zauberern und Zauberinnen der Prozess gemacht. Den Ursachen für diesen Umschwung liegen zwei Anlässe zugrunde. Zum einen ist dies das Gipfeltreffen zwischen Kaiser Friedrich II. und Papst Lucius III. in Verona (1232), wo sowohl die theoretischen Grundlagen als auch das praktische Verfahren gegen die südfranzösischen Ketzler verfasst wurden. Das zweite Ereignis ist die Übertragung des „heiligen Amtes der Inquisition

⁶⁴ Van Maren, Jacobus W.: Marquard von Lindau. Die zehe Gebot: Straßburg 1516-1520 (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit , Bd. 14). Amsterdam: Rodopi 1980, S. 9.

⁶⁵ Megenberg, Konrad von: Das 'Buch der Natur'. Bd. II. Kritischer Text nach den Handschriften. Hg. Robert Luff u. Georg Steer. Tübingen: Max Niemeyer 2003, S. 80.

ketzerischer Schlechtigkeit“⁶⁶ an den Dominikanerorden durch Gregor IX. Dennoch erfreuten sich Ketzersekten, wie beispielsweise die Albigenser, weiterhin großen Zulaufs. Der Kreuzzug gegen die Albigenser leitete Papst Innozenz III. (1198-1216) ein. Ziel war es, den sich ausbreitenden Ketzerbewegungen ein Ende zu setzen.⁶⁷ Im Spätmittelalter schließlich verdichteten sich die unzähligen Überlieferungsstränge zu einem neuen Bild, nämlich dem der Hexen, denen die Fähigkeit zu fliegen zugeordnet wurde.

⁶⁶ Zitiert nach: Riezler, Siegmund von: Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt. Stuttgart: Magnus 1983, S. 36.

⁶⁷ Vgl. Soldan, Wilhelm G. u. Henriette Heppe: Geschichte der Hexenprozesse. Ungekürzte Fassung. Neu bearb. v. S. Ries. Bd. 1. Kettwig: Magnus 1986, S.170.

4. Von Illusion zu Realität: Das 15. Jahrhundert

4.1. Übergänge ins Spätmittelalter

Mit mehr als 600 überlieferten Handschriften des *Decretum* Gratians gingen die Vorstellungen des Kanon Episcopi in zahlreichen Varianten ins 15. Jahrhundert über und wurden wieder und wieder in die europäische Flugdiskussion eingeführt. Die ganze Fülle der Nachweise für die anerkannte Autorität des Kanons wurde durch seine praxisnahe Umsetzung bestätigt. Im 15. Jahrhundert trat an die Stelle der Diana oder Heroidas der Teufel, der den Menschen die Fähigkeit zu fliegen ermöglichte. Ein Grund dafür war der unbestreitbare Wahrheitsanspruch der Bibel. Der Glauben an einen Flug des Menschen nach Analogie der Entführung Christi durch den Satan auf den Tempel in Jerusalem, wurde, wohl erneut, mit dem alten, volkstümlichen Glauben an Nachtfahrerinnen vermischt, der im alten kanonischen Recht – dem Kanon Episcopi und seinen Tradierungen – als Wahn bezeichnet und dadurch verboten worden war. Der Inquisitor Nikolaus Eymerich behandelt in seinem *Directorium Inquisitorum* von 1376 bereits die Nachtfahrt im Zusammenhang mit Wahrsagerei und magischer Kunst. Sie sei dann als Häresie zu verurteilen, sobald Dämonenbeschwörung involviert ist.⁶⁸

Der Traum war, wie bereits erwähnt, schon im Mittelalter keine rein private Angelegenheit mehr. Um 1500 existierte über den Traum im deutschsprachigen Raum ein bestimmtes Grundwissen, das von der Philosophie Aristoteles' geprägt und dessen Lehren über die Jahrhunderte teilweise christianisiert worden waren. Folgende Behauptungen waren zu diesem Zeitpunkt weit verbreitet: Die Seele sei sowohl die Form des Leibes, als auch unsterblich; Träume wurden als Ausdruck der *Imaginatio* angesehen. Um Erkenntnis zu gewinnen, müssten Dinge zuerst von den fünf Sinnen wahrgenommen werden, anschließend laufen die Daten von Imagination über den Verstand zum Gedächtnis; natürliche Träume rührten von den Körpersäften (*humores*) her, die sich während der Verdauung vom Magen bis in das Gehirn ausbreiteten, wo sie verinnerlichte Bilder in der Imagination wiedererweckten; es gebe aber auch übernatürliche Träume, die unmittelbar bewirkt würden und deren Erkenntnisgewinn aufgrund der direkten Verbindung der Seele mit dem Übernatürlichen wertvoller eingeschätzt wurde. Das Nebeneinander solcher Prinzipien warf allerdings immer wieder auch Fragen auf. Der Kanon Episcopi stellte für die Befürworter der Realität des Flug- und des damit verbundenen Hexenglaubens ein großes Problem dar, da dessen kirchenrechtliche Bestimmungen nicht nur das Fliegen, sondern das gesamte Delikt in

⁶⁸ Vgl. Tschacher (1999), S. 256.

das Reich der Träume abschob. Dies war wohl der vorrangige Grund für die massive theologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Kanon um etwa 1440.

Der dominikanische Theologe Johannes Nider (um 1385–1438) beispielsweise hielt dass Abheben des menschlichen Körpers von der Erde durchaus für möglich. Die für den inquisitorischen Gebrauch bestimmte Schrift *Errores Gazariorum seu illorum qui scobam seu baculum equitare probantur* – nach dem heutigen Stand der Forschung nicht zwischen 1431 und 1437, sondern aufgrund einer Erwähnung des Prozesses in Vevey von 1438 erst später abgefasst – enthält schon im Titel den Flug auf Besen und Stab. Auch tritt hier eine Salbe auf, durch welche, auf die Fluggeräte aufgetragen, der Flug zum Sabbat (*ad synagogam*) erst möglich wird. Die Formulierung aus dem Kanon Episcopi „in der Ruhe einer tiefen, totenstillen Nacht“ (*intempestae noctiy silentio*) tritt bei Nider in Zusammenhang mit der Beschreibung vom Kindsraub zur Nachtzeit durch Angehörige der Hexensekte auf. Durch die Verwendung des Kanon Episcopi wird die Herkunft des Hexenglaubens aus dem volkstümlichen Strigenglaubens auffallend ersichtlich.⁶⁹ Anhand der bei Nider und zunehmend auch bei anderen Autoren verwendeten Termini wie *Sabbat* und *Synagoge* wird zudem bemerkbar, dass auf begrifflicher Ebene bei der Kreation des neuen Hexenstereotyps auch antijüdische Vorstellungen eine Rolle spielten.

Auch bei Tostatus Abulensis (um 1400–1455), Bischof von Ávila, haben menschliche Luftfahrten den Status der Realität. In seiner Argumentation gegen den Kanon Episcopi führt er an, dass Dämonen die Fähigkeit besäßen, Menschen tags oder nachts, ob mit oder gegen ihren Willen zu den unterschiedlichsten Orten zu entführen. Dämonen seien ebenso kräftig wie gute Engel und diese könnten immerhin den Himmel bewegen.⁷⁰ Als Beweis führt Tostatus den Transport Jesu mit Hilfe eines Dämons von der Wüste auf den Giebel des Tempels in Jerusalem und von dort aus auf einen hohen Berg an. Schafft es der Dämon, Christus zu tragen, so müsse es ihm mit der Erlaubnis Gottes auch möglich sein, menschliche Körper durch die Lüfte zu bewegen.⁷¹ Somit handle es sich, wenn von Frauen, die nachts von einem zum anderen Ort fahren,

⁶⁹ Vgl. ebd. S. 262.

⁷⁰ Alphons Tostatus, *Opera*, Coloniae 1613, IX, 398: „*Dicendum tamen, quod his non obstantibus daemones possunt per diversa loca, tam per diem quam per noctem, homines ducere aliquando volentes et aliquando invitos, [...]. Primum patet [...] quin daemon sit tantae potentiae, quod non solum unum hominem, sed etiam multos possit simul per aerem portare et quasi in momento ad diversa loca deducere [...] Angeli tamen voni sunt tantae potestatis, quod possunt movere coelos, quia tam philosophi quam sacra scriptura profitentur, coelos.*“ Zitiert nach: Hansen (1963), S. 106.

⁷¹ Ebd.: „*Quoniam ergo potuerit daemon Christum portare, poterit et quemcnque alium.*“

gesprachen werde, um eine wahre Begebenheit, zumal dies schon oft entdeckt und auch von Richtern bestraft worden sei. Nun folgt bei Tostatus die für die Vernetzung zwischen Flug und Traum relevante Conclusio: Es könne nicht behauptet werden, dass es im Traum passiere, denn etliche Menschen seien Zeugen für diese Tatsache.⁷² Er lässt somit das Traummotiv als Entschuldigung für abergläubische Handlungen nicht gelten. Auch könne der Kanon nicht den Flug an sich meinen, da der Umstand der von Dämonen getragenen Frauen doch gar nicht bestritten, sondern nur das Verbot, daran zu glauben, ausgesprochen wurde. Dazu zähle unter anderem der Glaube, dass sie mit Heroidas oder Diana, der heidnischen Göttin, umherfahren. Diana und Heroidas seien in Wirklichkeit Dämonen (*sunt autem daemones ista Diana et Herodias*), welche sich in die Gestalt von Göttinnen verwandelt hätten.

Tostatus' Anliegen war somit der Nachweis, dass der Kanon Episcopi nicht die Realität des Fluges, sondern nur die heidnischen Glaubensvorstellungen verurteilt. Zwar bestreitet er nicht, dass Flugvorstellungen auch im Traum vorkommen könnten, es könne aber ebenso nicht ausgeschlossen werden, dass diese in Wirklichkeit geschehen. Durch die Bestätigung von Erfahrung und Autorität dürfe nicht mehr geleugnet werden, dass böse Frauen von den Dämonen zu verschiedenen Orten getragen würden.

4.2. Die Ketzergeißel

Die Frage, ob es sich beim Hexenflug um Realität oder lediglich um Träume handelt, wird ausführlich im *Flagellum haereticorum fascinariorum* (wörtlich: Die Geißel der ketzerischen Banden) des Dominikaners Nikolaus Jacquier († 1472) behandelt. Jacquier war Führer der Inquisition in Nordfrankreich, dennoch für diese Arbeit bedeutsam, da sein Werk eine ungeheure Auswirkung auch in deutschsprachigen Gebieten Europas erreichte. Er war der erste, der eine allgemein anerkannte Schrift erstellte, welche für den Übergang der Ketzerei zur Hexerei mitverantwortlich war. Dieses im Jahre 1458 verfasste Traktat startet mit dem Teufelskult, der Anbetung des Teufels und der Feier sexueller Orgien. Dann wendet sich Jacquier in stärkster Weise gegen die Vertreter jener Theorie, dass es sich bezüglich des Hexenflugs um eine Illusion des Teufels handle. Jene, die sich hierbei auf den Kanon Episcopi berufen,

⁷² Ebd. S. 107: „*Quod autem dicitur de mulieribus, quae per noctem discurrunt per diversa loca, etiam verum est. Nam saepe hoc inventum est et iudicialiter punitum. Et aliqui volentes imitari earum nefandas caeremonias magna incommoda incurruerunt. Nec potest dici, illud per somnium accidere, cum non solum ipsi, qui passi sunt, sed etiam plures alii huius rei testes erant.*”

würden die Macht der Dämonen bestreiten und Zweifel an der Erlaubnis Gottes (*permissio dei*) erheben. Dadurch würde die Vernichtung der Häretiker und der Hexensekte verhindert werden.⁷³

Es folgt nun Jacquiers Beweisführung. In einer ersten Argumentation behandelt er den großen Unterschied zwischen der modernen Hexensekte und den Frauen, die im Kanon Episcopi erwähnt werden. Dabei beruft er sich auf die Erfahrung und die „freiwillig und mit den Zeichen schamhaften Errötens“⁷⁴ abgelegten Geständnisse der Hexen. Nun bezieht sich Jacquier auf den Traum: Da so viele von ihnen noch tagelang gezeichnet seien, könnten die in Verhören gestandenen Exzesse auf dem Sabbat unmöglich im Traum geschehen sein, sondern nur in Realität.⁷⁵ Weiters vermerkt er, dass im Kanon Episcopi hingegen kein solcher Hexensabbat erwähnt werde. Lediglich die Illusionen von Frauen, die glauben, mit Diana und Heroidas zu fahren, wären vermerkt. Bei diesen handle es sich jedoch nur um mythologische Wesen und Erfindungen von Poeten.⁷⁶ Daher bestünde ein gewaltiger Unterschied zwischen dem realen Hexensabbat der modernen dämonenanbetenden Sekte und der illusorischen Treffen der träumenden Frauen. Jegliche *maleficia* seien real und mit Hilfe der Dämonen vollzogen worden. Das Träumen im Schlaf würde wegen der Entscheidung des freien Willens weder die modernen Häretiker, die *fascinari*, noch die *nachtfahrenden* Frauen vom Vorwurf der Häresie freisprechen.⁷⁷ Bei Jacquier erfolgte dabei im Vergleich zu seinen Vorgängern eine entscheidende Ausweitung. Es wurde nicht mehr allein die antikirchliche Einstellung der Ketzer genannt, vielmehr wurden sie als eine allgemein Unheil und Schaden bringende Zaubersekte beschrieben. Seine Errungenschaft liegt in dem Appell, die Ketzer auch aufgrund von Schadenszaubern verurteilen zu lassen, und gerade eine Schadensverursachung war laut deutschem Recht unumgängliche Voraussetzung für ein Todesurteil.

Das entscheidende Element in Jacquiers Ausführungen, die Frauen hätten den Einflüssen des Teufels im Schlafzustand zugestimmt und somit aus freiem Willen gehandelt, ist in Martin von Ambergs Gewissenspiegel kein überzeugendes Argument. Eine Sünde, die sich im Schlafe zuträgt „ist nicht an ir selber für din tot sund zw reiten, wann wenn man ein tot sund will begen, so muz dor zw gehron ein freies

⁷³ Ebd. S. 135.

⁷⁴ Nicolaus Jacquierus: Ord. Praed. Flagellum haereticorum fascinariorum: „*sponte et cum signis erubescenciae*.“ Zitiert nach: ebd. S. 136.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Ebd. S. 137.

⁷⁷ Ebd. S. 145.

und ein wol bedachtes gemuet und neygunge dez freyen willen und des mag nicht geschehen an einem slaffenden menschen.“⁷⁸

Wie aus der Ansicht Tostatus hervorgegangen ist, entspricht die Realität eines Fluges durch die Luft in jeder Weise der katholischen Lehre, den Beweis liefere die Erfahrung (*experientia*). Hier lässt sich erkennen, dass Jacquier und Tostatus auf ähnliche Weise argumentieren und den Flug sowohl im Traum als auch in Wirklichkeit für möglich halten. Und beides sollte bestraft werden. Die entscheidende Entwicklung im 15. Jahrhundert ist demnach, dass aus der Apostasie im Traum der explizite Teufelspakt wurde und aus den mythischen Frauengestalten die Vorstellung von Hexen als Dienerinnen des Teufels.⁷⁹ Die Inquisitionsprotokolle und -handbücher zeigen deutlich die Entwicklung zur Häretisierung des volkstümlichen Glaubens. Die im Volk weithin verbreiteten Vorstellungen von den nächtlichen Zusammenkünften im Gefolge der Diana oder guter Feen wurden nicht mehr nur dämonisiert, sondern auch der Ketzerinquisition unterworfen. Während sich die meisten Universitätstheologen somit noch auf die überkommene Illusionstheorie auf der Basis des Kanon Episcopi stützten, zeichnete sich in den ersten Hexenprozessen die Annahme eines realen Fluges der Hexer und Hexen ab. Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass die an den Universitäten gelehrte Theologie des frühen 15. Jahrhunderts bezüglich der Aberglaubensfragen am Kanon Episcopi und damit an der dämonischen Illusion als Erklärungsmodell festhielten. Die Luftfahrt der *farn leude* mit Diana wurde weiterhin als eine Form der Apostasie eingeschätzt, die sich gegen das erste Gebot richtete. Im Rahmen der dämonologischen Diskussion hoben die Geistlichen die irdische Macht des Teufels stärker als bisher hervor. Der Dämonisierung wurde der ganze Bereich volkstümlicher Flugvorstellungen subsumiert, mit dem sich die Kirche nun auch zunehmend in ihrer Funktion als Richter der Inquisition auseinandersetzen musste.

⁷⁸ Martin von Amberg (1958), S. 68.

⁷⁹ Vgl. Tschacher (1999), S. 275.

4.3. Die Hexenbulle

Die Einstellung der Kirche zum Hexenflug veränderte sich nicht zuletzt aufgrund der Verfolgung der Ketzensekten der Waldenser und der Katharer. Diese Veränderung war für die Theologen insofern notwendig geworden, da für die Verurteilung der Angeklagten deren Geständnisse gebraucht wurden. Um den Besuch zu oft weit entfernten Hexenversammlungen zu erklären, wurde die vehemente Negierung der Realität von Flugerlebnissen daher neu überdacht.⁸⁰ Am 5. Dezember 1484 veröffentlichte Papst Innozenz VIII. die sogenannte Hexenbulle. Sie richtete sich gegen den Widerstand, der seinen geliebten Söhnen „Henrici Institoris wie auch Jacobus Sprenger“⁸¹ entgegengebracht wurde. Dem Theologen Heinrich Institoris (um 1430–um 1505) war schon zehn Jahre zuvor das Amt eines Inquisitors übertragen worden. Das besondere hierbei war, dass sich sein Wirkungsbereich nicht wie sonst üblich auf einen bestimmten Bezirk beschränkte, vielmehr hatte er sein Amt „überall da auszuüben, wo kein anderer Inquisitor tätig ist, oder wo es ihm beliebt“⁸². Sein Kollege Jakob Sprenger (1435–1495) wurde 1481 zum Inquisitor für die Erzbistümer Köln, Mainz und Trier ernannt. Die beiden Dominikaner Institoris und Sprenger gaben in ihren Berichten an, dass sie durch die an Frauen verübten Folterungen von dem Bestehen einer gewaltigen Ketzensekte in Deutschland erfahren haben. Die durchgeführten Prozesse glichen den späteren Hexenprozessen in nahezu allen Merkmalen, doch wurde der Verwendung dieses Wortes bewusst ausgewichen, denn Innozenz VIII. war bekannterweise ein ehrgeiziger Ketzerjäger, daher waren seine Reaktion auf die Ketzensekte abschätzbar.⁸³ Ihren Namen verdankt die Hexenbulle der annähernd restlosen Aufzählung aller Freveltaten, welche den Hexen zu jener Zeit vorgeworfen wurden:

„Jüngst ist uns nicht ohne außerordentliche Betrübniß zu Gehör gelangt, dass in vielen Gegenden Oberdeutschlands und ebenfalls in den Kirchenprovinzen, Städten, Ländern, Orten und Diözesen von Mainz, Köln, Trier, Salzburg und Bremen ziemlich viele Personen beiderlei Geschlechts, ihr eigenes [Seelen]heil missachtend und vom christlichen Glauben abweichend, mit Inkubus- und Sukkubus-dämonen Unzucht treiben und durch ihre Zaubersprüche, [Zauber]gesänge und Beschwörungen und durch andere gottlose, abergläubische und wahrsagerische Frevel, Verbrechen und Vergehen die Geburten der Frauen und die Brut der Tiere, die Feldfrüchte, Weintrauben, Baumfrüchte, und noch dazu

⁸⁰ Vgl. Behringer (1991), S. 175f.

⁸¹ Kramer, Heinrich (Institoris): *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum.* aus d. Lat. übertr. von Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek u.a. Hg. u. eingel. von Günter Jerouschek u. Wolfgang Behringer. München: DTV 2000, S. 103

⁸² Hansen (1963), S. 381.

⁸³ Vgl. Hammes (1977), S. 45.

Männer, Frauen, Lasttiere, Kleinvieh, Haustiere sowie verschiedene andere Tiere, auch die Weinberge, Obstgärten, Wiesen, Weiden, Getreide und andere Früchte der Erde verderben, ersticken und zugrunde richten. Auch bringen sie es fertig, Männer, Frauen, Zugtiere, Lasttiere, Kleinvieh, Haustiere und [sonstige] Tiere mit furchtbaren sowohl innerlichen wie äußerlichen Schmerzen und Plagen heimsuchen und zu quälen, ferner Männer an der Zeugung, Frauen an der Empfängnis, Männer bei den Ehefrauen und Frauen bei den Männern an den ehelichen Pflichten zu hindern. Überdies scheuen sie sich nicht, den Glauben, den sie durch den Empfang der heiligen Taufe angenommen haben, mit gotteslästerlichen Reden zu verleugnen und zahlreiche andere Ruchlosigkeiten, Ausschreitungen und Verbrechen, auf Anstiftung des Feindes des Menschengeschlechtes [des Teufels], zu begehen und zum Verderben ihrer Seele, zur Beleidigung der göttlichen Majestät wie auch zum schädlichen Beispiel und Ärgernis vieler Menschen zu vollbringen.“⁸⁴

Interessanterweise ist an dieser Stelle vom Hexenflug noch nicht die Rede. Doch genau dieser war es, den Sprenger und Institoris in ihr geplantes Werk hinzufügen wollten. Ebenso war es ihnen ein besonderes Anliegen, den Hexensabbat, der in Zusammenhang mit dem Hexenflug steht, mit aufzunehmen. Dieses Vorhaben fand jedoch kein Gehör bei den Vertretern des römischen Kirchenrechts, da es zu diesem Zeitpunkt als mit dem Kanon *Episcopi* unvereinbar betrachtet wurde.⁸⁵

4.4. Der Hexenhammer

Diese eben genannte Lücke, das Fehlen des Hexenflugs bei der Hexenverfolgung, wurde innerhalb der folgenden drei Jahre von Sprenger und Institoris eigenmächtig geschlossen, indem sie zusammen den *Malleus Maleficarum*, auch genannt der „Hexenhammer“, verfassten. Soweit es die den Hexen nachgesagten Fähigkeiten anging, nahmen die beiden Dominikaner die Luftfahrt der Hexen, die Papst Innozenz VIII. noch kurze Zeit zuvor als nicht mit den Kirchenrechtsvorschriften vereinbar aus

⁸⁴ *Sane nuper ad nostrum non sine ingenti molestia pervenit auditum, quod in nonnullis partibus Alemanniae superioris, necnon in Maguntinensi, Coloniensi, Treverensi, Saltzburgensi, et Bremensi, provinciis, civitatibus, terris, locis et dioecesibus complures utriusque sexus personae, propriae salutis immemores et a fide catholica deviantes, cum daemonibus, incubis et succubis abuti, ac suis incantationibus, carminibus et coniurationibus aliisque nefandis superstitionibus, et sortilegis excessibus, criminibus et delictis, mulierum partus, animalium foetus, terra fruges, vinearum uvae, et arborum fructus; necnon homines, mulieres, pecora, pecudes et alia diversorum generam animalia; vineas quoque, pomeria, prata, pascua, blada, frumenta et alia terra legumina perire, suffocari et extinguere facere et procurare; ipsosque homines, mulieres, iumenta, pecora, pecudes et animalia diris tam intrinsecis quam extrinsecis doloribus et tormentis afficere et excruciare; ac eosdem homines ne gignere, et mulieres ne concipere, virosque, ne uxores, et mulieres, ne viris actus coniugales reddere valeant, impedire.”* Zitiert nach: Hansen (1963), S. 25, übers. nach: Kramer (2000), S. 102f.

⁸⁵ Vgl. Hammes (1977), S. 47.

dem Entwurf der Bulle „Summis desiderantes“ herausgestrichen hatte, in den Hexenhammer mit auf. Die dem Hexenhammer vorgedruckte Bulle versah nun auch diese beiden Bestandteile mit scheinbar päpstlicher Autorität. Mit dem Hexenhammer erschien dadurch, „das verruchteste und zugleich läppischste, das verrückteste und dennoch unheilvollste Buch der Weltliteratur“⁸⁶. In diesem Anleitungsbuch zur Hexenverfolgung hatte die Vorstellung vom Flug der Hexen zum Teufelssabbat einen definitiven, nicht mehr wegzudenkenden Platz gefunden. Innerhalb kürzester Zeit entwickelte sich dieses Merkmal zum unumstößlichen Bestandteil der Charakterisierung von Hexen. Dies geschah trotz der bis zum Ende des 15. Jahrhunderts vertretenen Auffassung, dass gerade der Glaube an den Hexenflug der zu strafende Aberglaube sei. Bereits in der Eingangsfrage, „Ob die Behauptung, dass es Hexen gibt, als so rechtgläubisch einzuschätzen ist, dass die Verteidigung des Gegenteils vollständig ketzerisch wäre?“⁸⁷, wendet sich dieses Werk mit Nachdruck gegen jene, die den Kanon Episcopi als unumstößliches Beweismittel verwenden, da dieser Kanon nicht etwa Hexer und Hexen, sondern Wahrsagerinnen (*phitonen*) behandle. Dies wäre eine ganz andere Gattung. Deshalb sei es falsch anzunehmen „dass so, wie jene Frauen nur in der Vorstellung [hinweg getragen werden], dann auch alle Hexen hinweg getragen werden. Und noch mehr fälscht der Kanon, wer aus jenem nachweisen wollte, dass sie sich nur in der Einbildung auf die schadenszauberische Bewirkung von Übel und Krankheit verstehen.“⁸⁸ Auch der Flug im Traum wird angesprochen, wobei Schlafwandeln mit Fliegen gleichgesetzt wird:

„Freilich aber ist es nötig zuzugeben, dass nicht allein den Wachenden, sondern auch den Schlafenden solche Dinge zustoßen können, dass sie nämlich im Schlaf örtlich körperlich durch die Lüfte befördert werden. Es zeigt sich klar an Leuten, die im Traum über die Dächer von Häusern und sehr hoher Bauwerke wandeln. Nichts kann sie aufhalten bei ihrem Wandeln in die Höhe wie ins Bodenlose. Und wenn sie von anderen Umstehenden bei ihren eigenen Namen gerufen werden, stürzen sie sofort zur Erde, gleichsam niedergeschmettert. Viele meinen, dies geschehe unter allen Umständen durch die Macht der Dämonen, und nicht ohne Grund.“⁸⁹

Auch könnten Hexen durch Träume Verborgene Dinge von den Dämonen erfahren, wenn sie einen Pakt mit dem Teufel eingehen. Aber nicht durch irgendwelche

⁸⁶ Riezler (1983), S. 102.

⁸⁷ Kramer (2000), I/1, fol 4va, S. 121.

⁸⁸ Ebd. I/1, fol.5vb, S. 149.

⁸⁹ Ebd. II/1,3 [51vb], S. 388.

gotteslästernde Rituale, „sondern indem sie sich selbst mit Seele und Körper den Dämonen preisgeben“. ⁹⁰

Über den eigentlichen Hexenflug handelt ein ganzes Kapitel (II.3: *Über die Weise, wie sie von Ort zu Ort befördert werden*). Zu den merkwürdigen Handlungen der Hexen zähle neben der „Schweinereien mit den Incubus-Dämonen“ – männlichen, Albträume verursachenden nachtaktiven Geistern – auch, „körperlich von Ort zu Ort getragen zu werden.“⁹¹

Während die meisten weltlichen Gerichte um 1500 die Hexerei als *maleficium*, d.h. als schädliche Magie bzw. als Betroffenheit von einem physischen Leiden durch verbotene, teuflische Handlungen verstanden hatten, wurde sie nach der Erscheinung des *Malleus Maleficarum* von Institoris und Sprenger eher als spirituelles Übel, absichtliche Sünde und Häresie verurteilt.

Als nächstes folgt eine Beweiskette für die körperliche Fahrt von Ort zu Ort. Erstes Argument betrifft die Macht des Teufels, die größer als jede körperliche Macht auf Erden sei und die auch nicht von den guten Engeln des Himmels übertroffen werde „Und, um es in aller [Gottes-]furcht zu sagen: Hob nicht der Teufel unseren Erlöser hoch, entführte ihn und stellte ihn hierhin und dorthin, wie das Evangelium [Iob 41,24] bezeugt?“⁹². Weiters schließe der Kanon Episcopi keineswegs aus, dass die Hexen auch körperlich ausfahren könnten. Jegliche andere Auslegung verstieße einerseits gegen das Verständnis aller heiligen Doktrinen, vor allem aber gegen den Sinn der Heiligen Schrift. Im Hexenhammer wird auch der Seelenbegriff dazu verwendet, sämtliche Einwände für ungültig zu erklären:

„Weil jede körperliche Form eine durch die Materie individuelle Form ist und durch diese bestimmt wird, sie die Seele jetzt existiert, die immateriellen Formen aber absolut und intellektuell sind, weshalb sie auch eine absolute und allgemeinere Kraft haben, deshalb kann eine gebundene Seele ihren Körper nicht plötzlich örtlich bewegen noch in die Höhe heben. Wohl würde sie [es] aber mit Zulassung Gottes können, wenn sie gesondert wäre [...] Daher ist es nötig zu sagen, dass das Gesetz des menschlichen Körpers weder bezüglich Körpers noch bezüglich der Seele selbst [dem] entgegen stehen kann, dass beides plötzlich mit Zulassung Gottes von Ort zu Ort bewegt werden könnte.“⁹³

Außerdem gehe aus den Geständnissen der Hexen nicht nur die fantastische, sondern auch die körperliche Ausfahrt hervor. Hierfür wird von den Autoren das Beispiel einer

⁹⁰ Ebd. I/16 [40rb], S. 328.

⁹¹ Ebd. II/1,3 [51ra], S. 384f.

⁹² Ebd. II/1,3 [51vb], S. 389f.

⁹³ Ebd. II/1,3 [52rb], S. 390f.

Hexe aus Breisach vorgelegt, die gestand, dass sie auf beide Arten, in der Fantasie und körperlich, ausfahren konnte.⁹⁴ Fahrten durch die Luft werden gleichsam in Fantasie und in Wirklichkeit durch die Hilfe von Dämonen für möglich gehalten. Der etwas neutraler beschriebene Flug im Traum eines Schlafenden wird somit ebenfalls durch die Macht der Dämonen erklärt. Aufgrund dieser Gleichzeitigkeit von Fantasie und Wirklichkeit wirkt der Hexenhammer in der Diskussion über die Realität des Hexenfluges inkonsequent und syllogistisch. Diese Argumentation könnte man als Schwäche sehen, vor allem im Vergleich zu Jacquier. Allerdings ist sie bezüglich des Verbrechens der Hexerei als *crimen mixtum* durchaus folgerichtig.⁹⁵

Wie aus der Analyse des Hexenhammers hervorging, sprachen sich Sprenger und Institoris vehement für die Verurteilung der Hexen selbst aus, nicht nur für die Bestrafung derjenigen, die an die Hexerei glaubten. Die im Kanon Episcopi erwähnten Frauen würden in ihrer Imagination weggeführt, weshalb es häretisch sei, den Kanon gegen die Realität der Hexen einzusetzen.

Obwohl sich Hexenhammer und die zuvor behandelte Hexengeißel inhaltlich sehr ähneln, lässt sich ein entscheidender Unterschied zwischen Theoriegebäude und praktischer Anwendung erkennen. Der Hexenhammer ist im Vergleich zur Hexengeißel weitaus unwissenschaftlicher geschrieben und bezieht sich in stärkerem Maße auf die genaue Anleitung von Verhören und Geständiserzwingung. Während mit der Hexengeißel die theoretische Grundlage der Hexenverfolgung als abgeschlossen betrachtet werden kann, konnte sie sich nie so stark durchsetzen wie der Hexenhammer. Durch das Erscheinen des Hexenhammers wurde der Illusionscharakter der Hexerei somit in eine reale Form gebracht und der menschliche Flug galt folglich nicht mehr als unmöglich. Im 14. Jahrhundert war dies noch bezweifelt worden, wie am Beispiel Vintlers ersichtlich wird, der den tatsächlichen körperlichen Flug als teuflische Vorspiegelung erklärt:

„des mag man wol nemen war
an den pöseu leuten unrain,
die varen und sein doch hie haim.
als man des guet beweisung hat,
das der leib nicht chumt von stat,
aber si werden verzucket im sinn,
das si wänen, si varen da hin,
und mit dem bestickt sie Sathanas,

⁹⁴ Vgl. ebd., II/1,3 [53ra], S. 394.

⁹⁵ Vgl. Tschacher (1999), S. 274.

das si im gelauben dester' pas.
wann wer sich also dem teufel ergeit,
der wânt, er vare alle zeit.
wanne doch der teufel hat
nicht gewalt an chainer stat
hie über des menschen leben,
im welle dann der mensch selben geben.“⁹⁶

Heute kennen die Juristen den Begriff der tatsächlichen Unmöglichkeit, der dem damaligen Unmöglichkeitsbegriff im Wesentlichen entspricht. Daher einigten sich im 15. Jahrhundert führende Theologen auf einen Kompromiss: Zwar konnten Hexen nicht aus eigener Kraft fliegen, aber nach Anrufung des Teufels konnten sie von diesem – „mit Zulassung Gottes“⁹⁷ – real durch die Lüfte geführt oder getragen werden. Es bestehe daneben zwar die Möglichkeit, dass nur der Geist der Hexe im Traum zum Sabbat fliege, während der Körper zuhause bleibe, aber, so wurde diese Unstimmigkeit von den Theoretikern ausgeräumt, die gerichtliche Verfahrensweise müsse zum gleichen Ergebnis führen, da die Hexe in beiden Fällen ihren freien Willen dem Teufel unterworfen habe.

4.5. Wechselwirkung von Theorie und Praxis. Hexenflug und Frauenbild in den Inquisitionsprozessen

Wie aus der bisherigen Analyse ersichtlich wurde, zog sich die Debatte um die Realität der Hexenflüge durch etliche theologische Werke und trat bisweilen in der Volksliteratur auf. Doch auch in der Praxis, in den Prozessen gegen Hexen und Zauberer, die sich in Europa seit 1480 zunehmend verbreiteten, wurde sie geführt und verändert.

Die meisten der bisher behandelten Texte befassen sich hauptsächlich mit der prinzipiellen Möglichkeit des Hexenflugs, wobei das Traummotiv eine bedeutende Rolle als Ort des Geschehens spielte. Für die Theoretiker kam es aber nicht auf die näheren Umstände der Teilnahme an Hexensabbaten an, sondern nur auf das „Dass“. Wie und mit welchen Mitteln sich Hexen in die Lüfte gehoben haben sollen, darüber geben dafür die Akten der einzelnen Prozesse sehr gute Auskunft.

1438 wurden erstmals in einem ausgeprägten Hexereiprozess der Inquisition, im Verfahren gegen Pierre Vallin in La Tour du Pin in der Diözese Vienne, der Vorwurf

⁹⁶ Vintler (1874), V. 8171–8185.

⁹⁷ Kramer (2000), II/1,3. [51rb], S. 286.

des Fluges zum Sabbat erhoben.⁹⁸ Von diesem Zeitpunkt an erschien der reale Hexenflug immer wieder innerhalb der gerichtlichen Verfahren. 1459, kurz nach der Veröffentlichung der Ketzergeißel von Nicolaus Jacquier, kam es in Arras zu einer Reihe umfassender Prozesse, in denen die Angeklagten zwar noch als Ketzer bezeichnet wurden, die Anschuldigungen jedoch größtenteils identisch mit den Hexereidelikten waren. Im Rahmen eines für die Öffentlichkeit zugänglichen Schauprozesses verkündete der Inquisitor die Anklage, in der die Fülle der damals kursierenden abergläubischen Vorstellungen bezüglich des Hexenfluges zusammengefasst ist:

„Sie reiten auf gesalbten Stöcken durch die Luft zum Hexensabbat, speisen da, huldigen dem als Bock, Hund, Affe oder Mensch erscheinenden Teufel durch obszöne Küsse und durch Opfer, beten ihn an und ergeben ihm ihre Seelen, treten das Kreuz, speien darauf und verhöhnen Gott und Christus; nach der Mahlzeit treiben sie untereinander und mit dem Teufel, der bald die Gestalt eines Mannes, bald die eines Weibes annimmt, die abscheulichste Unzucht.“⁹⁹

Ende des 16. Jahrhunderts kam es im Raum Trier zum Ausbruch einer regionalen Verfolgung, die sich rasch auch in die anderen Regionen des Territoriums ausbreitete. Das Ausmaß der Eskalation verdeutlichen die Prominentenprozesse in der Stadt Trier gegen den Hochgerichtsschöffen Niklas Fiedler. Wie in der vorherigen Anklage wird die Fahrt zum Hexensabbat auf einem Bock erwähnt:

Uff Hetzroder Hayden mueßen sie alle fronfastenn zusammen komen, und sei einmalls uff einem bock dahin komen, unnd darbei geweßenn.¹⁰⁰

Da nur der Flug den Besuch der oft weit entfernten Versammlungen verständlich machte, erlangte er dadurch eine systematische Bedeutung innerhalb der Hexenprozesse. Die Dynamik der Hexenverfolgungen entstand jedoch dadurch, dass in den Verhören die Angeklagten mit oder ohne Folter gefragt wurden, wen sie auf den Hexensabbaten gesehen hätten. Diese Beschuldigungen waren für erneute Anklagen notwendig. Auch daraus wird ersichtlich, dass nicht zuletzt durch die Hexenprozesse die Frage der Flugfähigkeit der Hexen zunehmend ins Zentrum der Debatte rückte. Die

⁹⁸ „... *diversis vicibus cum dicto demone Belzebut, magistro tuo et comictiva tua, ad ‚factium‘ sive ad synagogam, accessisti, in unum bacculum ministerio dicti dyaboli equitando.* Zitiert nach: Hansen (1963), S. 460.

⁹⁹ Zitiert nach: Hammes (1977), S. 40.

¹⁰⁰ Geständnis des ehemaligen Bürgermeisters von Trier, Niclas Fiedler (Auszug), zitiert nach: URL: http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/916/, Zugriff am 18.04.2012.

Verfolgungen der Hexen verstärkten somit parallel den Glauben an die Realität des Hexenfluges. Einige schriftkundige Angeklagte bemühten sich um die nahezu aussichtslose Verteidigung vor den Inquisitionsgerichten und bezogen sich sogar auf juristische Traktate, um die Verbrechen der Hexerei als Illusion zu entlarven. So äußerte beispielsweise Philipp Kramer in Mainz im Jahre 1627:

„...es nehme ihn wunder, daß man solche abergläubischen Sachen glaube, es seien doch lauter unmögliche Ding. Und können aus keiner Schrift bewiesen werden, dass es zu glauben sei [...] Man solle Gödelmann lesen [...] Wenn er verbrennt würde, dann müsse Gott selbst zaubern können.“¹⁰¹

Er verlangte demnach Gerechtigkeit unter Bezugnahme auf Johann Georg Gödelmann (über Gödelmann siehe Kapitel 7.2) und dessen Behauptung, Hexerei sei keine reale Straftat. Die große Masse der meist ungebildeten, weiblichen Angeklagten hatte vor den Richtern mit ihren suggestiven Fragestellungen und durch Folterungen erzwungenen Geständnisse kaum eine Aussicht auf Freilassung. Dass vor allem alte Frauen aus ärmlichen Verhältnissen im Hauptvisier der Inquisition standen, hatte sowohl religiös-kultische, soziale, als auch rechtliche Gründe. Die allgemeine religiöse und wirtschaftliche Unruhe im 11. und 12. Jahrhundert wurde im 14. Jahrhundert noch gesteigert. Vor allem in den dicht bevölkerten Gebieten Europas führten große Seuchen und Hungersnöte zu Krisen. Die Angstreaktion auf die umgreifenden Veränderungen und Schreckenserlebnisse versetzte schließlich viele Menschen in eine irrationale Furcht vor den Hexen. Als Hexen angeklagte Frauen waren meist alleinstehend und oft nur durch Bettelei in der Lage sich das Existenzminimum zu beschaffen. Sie stellten eine Randgruppe dar, ohne jeden Einfluss zwar, aber zahlenmäßig – bedingt durch Kreuzzüge, Fehden und den Dreißigjährigen Krieg – überproportional vertreten. Auch aufgrund ihrer höheren Lebenserwartung verschob sich in der Gruppe der über 55jährigen das Zahlenverhältnis zugunsten des weiblichen Geschlechts und führte letztendlich zur Gleichsetzung von Frau mit Hexe.¹⁰²

Dass die Rolle der Angeklagten in den Prozessen regelmäßig Frauen zufallen sollte, war für Sprenger und Institoris als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, wie schon der programmatische Titel ihrer Schrift „Malleus maleficarum“ deutlich macht. Die angestrebte Gleichsetzung zwischen Frau und Hexe hielten die Verfasser des Hexenhammers für ebenso offensichtlich wie einfach zu beweisen. Das lateinische *femina* gaben sie als Zusammensetzung des spanischen *fe* (Glaube) mit *mina* (lat.:

¹⁰¹ Philipp Kramer verlangt Gerechtigkeit, Mainz 1627. Zitiert nach: Behringer (1993), S.330.

¹⁰² Vgl. Hammes (1977), S. 61.

weniger) aus, also die Frau als die „Weniger-Glaubende“. Eine derartige, höchstens in ihrer Naivität originelle Deutung blieb kein Einzelfall. In Übereinstimmung mit der herrschenden theologischen Schulmeinung gingen die Verfasser davon aus, dass das Weib seit Evas Sündenfall den Verführungskünsten des Teufels weit weniger Widerstand entgegensetzen könne als der Mann. Jedoch müsse man mit der Verwendung des Namens Eva in dieser Zusammensetzung vorsichtig sein, denn der Fluch der Eva werde durch das rückwärts gelesene Wort („ave“), also durch den Segen der Maria aufgehoben.¹⁰³

Man behandelte zwar im Gefolge der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts immer wieder die größere Anfälligkeit der Frauen, besonders der alten Vetteln (*vetulae*), für teuflische Täuschungen, doch gab es auch viele Männer, die im Zuge der Hexenprozesse angeklagt und verurteilt wurden. So fanden sich unter den 157 Hingerichteten der Würzburger Brände (1627/29) 76 Männer. Ein ähnliches Verhältnis lässt sich aus den Trierer Prozesszahlen (um 1590) entnehmen.¹⁰⁴ Dennoch war und wird das Wort Hexe fast zwingen mit einer alten, meist hässlichen Frau, die sich auf Zauberkünste verstand, in Zusammenhang gebracht. Diese Assoziation wurde von damaligen Gegnern der Hexenverfolgung in gleichem Maße propagiert wie von den Dichtern jener Zeit und prägte letztendlich auch das heutige Bild der Hexe, das durch Abbildungen in Kinder- und Jugendbüchern lebendig gehalten wird und dadurch in einem märchenhaften Überschreiten des im Mittelalter als faktisch Geltenden die Modernität der damaligen Vorstellungen ersichtlich macht.

Die gelehrten Diskussionen und die Wirklichkeit der Hexenprozesse standen somit in einem engen Verhältnis zueinander, wodurch sich eine Wechselwirkung von Theorie und Praxis feststellen lässt. Der Volksglauben, die Geständnisse der Angeklagten und die theologische Beweisführung lieferten die *experientia*, um die Realität der neuen Hexerei zu untermauern.

¹⁰³ Kramer (2000), I/6 [21va]–[22ra], S. 229-232.

¹⁰⁴ Hammes (1977), S. 60.

5. Magie und Reformation. Die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Trotz der eminenten kulturellen Differenzen zwischen römisch-antiken, germanischen und christlich-mittelalterlichen Glaubensvorstellungen hatte die Überzeugung vom Fliegen der Hexen in Träumen sowie Wirklichkeit den Sprung in die Frühe Neuzeit geschafft. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde jegliche Form des visionären oder ekstatischen Fluges als Hexenflug bezeichnet. Doch etliche Humanisten der Reformationszeit hielten den Hexenflug einfach für einen törichten Unsinn und im Laufe der Glaubensspaltung gab es viele ernsthafte Versuche, den Glauben an die Möglichkeit des Fliegens als Illusion zu entlarven. Das Traum-Motiv wirkte dabei als Kristallisationspunkt der Auseinandersetzungen. Als körperliches bzw. übernatürliches Medium, als Tätigkeit der Seele im Schlaf, als unterlegene Form der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen, fasste es alle umstrittenen Fragen zusammen. Da viele Gelehrte von der Realität des Hexenfluges überzeugt waren ist es naheliegend, dass auch das Volk an dem Glauben festhielt, vor allem, da im ländlichen Raum noch viele archaische Schamanen praktizierten, die von Flugerlebnissen erzählen konnten. Neben der wissenschaftlich-theologischen Literatur fand die Debatte somit auch in die weltliche Literatur Einlass. Der Nürnberger Meistersinger Hans Sachs (1494–1576) bezeichnet in einem langen Gedicht den Hexenflug als „traum und fanatasey“. Zuvor hatte er ihn durch eine Hexe folgendermaßen beschreiben lassen: „Auch kann ich fahren auf dem Bock, fahr über Stauden, Stein und Stock, wohin ich will durch Berg und Täler...“¹⁰⁵. Diese Stelle fasst den Glauben der Menschen im 16. Jahrhundert zusammen, der durch die Urteile der Hexenprozesse bestätigt und gefestigt wurde.

Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass die Gegner der Hexenverfolgungen insbesondere die Möglichkeit des Hexenfluges bestritten. Zu den Hauptvertretern dieser Geisteshaltung zählten im Deutschland des 16. Jahrhunderts Agrippa von Nettesheim (1486–1535), Johann Weyer (1515–1588) und Hermann Witekind alias Augustin Lercheimer (1522–1603). Doch auch die Befürworter der Realität des Hexenfluges hatten internationalen Rückhalt. In Frankreich war es Jean Bodin (1530–1596), in Belgien Martin Anton Delrio, in Deutschland Adolf Scribonius. Die eben genannten Autoren und auch noch weitere, die zu diesem Thema Stellung nehmen, es widerlegen oder umdeuten, sollen bezüglich ihrer Traum- und Flugvorstellungen analysiert und ihre Rolle in der Entwicklung der Realitätsvorstellungen der beiden Phänomene

¹⁰⁵ Sachs, Hans: „Ein wunderlich gesprech von fünff unhulden“, Nürnberg 1531. Zitiert nach: Behringer (1993), S. 120-123.

behandelt werden. Das Aufkommen erster naturwissenschaftlicher Experimente führte darüberhinaus zu einer Neubewertung magischer Praktiken. Um die Geisteshaltung Anfang des 16. Jahrhunderts aufzeigen, die ganz im Zeichen der Reformation stand, werden in einem ersten Schritt die u.a. für den Magiebegriff bedeutenden Gelehrten Paracelsus und Agrippa von Nettesheim und als theologischer Vertreter Martin Luther, der Vorantreiber der Reformation der Kirche, behandelt.

5.1. Paracelsus

Mit dem Hexenhammer war von theologischer Seite die Grundlage für die Verfolgungen gelegt. Aber gerade zu Beginn des 16. Jahrhunderts fällt auf, dass der Glaube an die nächtlich ausschwärmende Hexengesellschaft auch von vielen weltlichen gelehrten Persönlichkeiten bestätigt wurde. So teilte beispielsweise der heutzutage wieder sehr populäre Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493–1541), genannt Paracelsus, die Vorstellung vom Pakt mit den Dämonen und von Hexen, die „auf gabeln, auf rocken, oder auf ander dergleichen dingen zum rauchloch oder dergleichen ausfahren.“¹⁰⁶ Darüber hinaus versucht er in seinem Fragment *De sagis et earum operibus*, den Charakter der Hexen zu klären und prägte dadurch das Hexenbild in entscheidendem Maße mit. Für Paracelsus, der nicht für eine besondere Frauenfreundlichkeit bekannt war, handelt es sich bei den Hexen um Frauen mit einer negativen Einstellung zum Mann. Sie führten ein ihrer Natur widersprechendes Leben, da sie sich in ihren Wohnungen versperrten, einen regellosen Tagesablauf verbrächten und neben der Haushaltsführung auch die Körperpflege vernachlässigten. Neben den Charaktermerkmalen der Hexen hebt der Schweizer Arzt ihre außergewöhnliche Körperbildung hervor. Er pflegt solche degenerativen oder aber auch nur von der Norm abweichenden Körpermerkmale aus dem Blickwinkel seiner Signaturenlehre zu deuten. Denn für ihn sind alle Dinge der Natur gezeichnet, sie tragen „signa“, an denen sich ihre Eigenschaften ablesen lassen. Vor allem an den Kräutern und Pflanzen hat Paracelsus den Anwendungsbereich seiner Signaturenlehre ausprobiert, „dan [...] ist möglich, gleich von stunt an dem eußerlichen ansehen nach eins jeden krauts und wurzeln eigenschaft und tugent zu erkennen an seinen signatis, an seiner gestalt, form und farben, und bedarf sonst keiner probierung oder langen erfahrenheit.“¹⁰⁷ Paracelsus will sie aber auch für die Beurteilung des Menschen gelten lassen.

¹⁰⁶ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus Bd. 14 (1933), S. 25.

¹⁰⁷ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, Bd.13, Vol.1. Hg. Karl Sudhoff. München u. Berlin: Oldenbourg 1933, S. 376.

Paracelsus hatte somit alte, im Volk lebendige Vorstellungen von den äußerlichen Kennzeichen der Dinge zur Wissenschaft veredelt. Bei seiner Aufzählung der Hexenmerkmale, die ihm als Beweis für die geistige Natur ihrer Trägerinnen gelten, nimmt Paracelsus die Gelegenheit wahr, gegen Aristoteles zu polemisieren, wenn er sagt: „drum sagt Aristoteles, was die natur ingibt, ist uns kein lob noch er: er hat irrig und unverstant geret, ursach, den himel hat er nicht verstanden, geschmeckt in sein maul“. ¹⁰⁸ Mit diesem Einwand offenbart Paracelsus ein ganz wesentliches Stück seiner Lehre: den hohen Stellenwert des Himmels und der Luftgeister für das menschliche Leben. Paracelsus meint, dass eine ständige Wechselbeziehung zwischen dem Unteren und dem Oberen besteht, zum Beispiel zwischen der Wirkung der Hexen und der des Mondes oder zwischen dem Firmament im Menschen und dem Firmament der großen Welt, d.h. zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos. Für Paracelsus wirken die Hexen aus ihrem bösen Geist heraus, vor allem im Traum. Durch Nennung des Taufnamens des Schlafenden könne deren schädigender Einfluss allerdings zunichte gemacht werden:

„und sonderlich die menschen, die von den hexengeistern vil angefochten und geplagt werden. dan in diesem ist vil gelegen an dem, das man den manchen bei seinem taufnamen nenne; dan durch das selbig werden alle nachtgeister der hexen und aller menschen, auch alle böse erschrockene gesicht im schlaf und alle schwere treume verjaget und vertriben.“ ¹⁰⁹

Paracelsus unterscheidet dabei dämonische Hexengeister von luftigen „spiritus humani“, die weder gut noch böse sind, dem Menschen aber im Traum geheimes, verlorengewonnenes Wissen zukommen lassen können:

„darumb ist groß aufmerkens hoch von nöten, wan einem menschen im schlaf ein gesicht vorkomt oder ein erscheinung eines spiritus hominis [...] nemlich das der mensch nach seinem schlaf, so er erwacht, wol und eigentlich wisse, was im ein solcher spiritus hominis angezeigen, gesagt oder gelert habe; dan in disem haben sich die alten magi vil bemühen. dan aus disem folget das aller höchst und größte geheimnus, nemlich, das man die verlorene kunst [...] bekommen und zu wegen bringen könt“ ¹¹⁰

Die Welt der Träume ist für Paracelsus somit einerseits der Ort, an dem Hexen und Zauberer wirken können, andererseits mit direktem Erkenntnisgewinn verbunden. Laut

¹⁰⁸ Ebd., S. 12.

¹⁰⁹ Ebd., S. 353.

¹¹⁰ Ebd., S. 354.

Paracelsus kann der Mensch nur den Schein der Dinge erfassen, die seine Sinne wahrnehmen. Versteckte Wahrheiten ließen sich daher erst durch die Erforschung von Zeichen und der Wissenschaft der Zeichen erkennen. Somit enthalte der Mensch als Mikrokosmos des Universums in seinem Körper sämtliche Teile der Natur. Zwischen körperlichen und übernatürlichen Vorgängen gebe es Verhältnisse der Sympathie und der Antipathie. Die *divinatio*, die Erkenntnis durch gedeutete Zeichen aus Träumen, spielte eine bedeutende Rolle. Nur schlecht angewendet könnten gewisse Praktiken zu Zauberei oder Aberglauben werden. Um seine Definition des Offenbarungscharakters der Träume von Vorwürfen seitens der Kirche zu schützen, vermerkt Paracelsus, für die Erzeugung wahrhaftiger Traumgesichter und ihrer Lehren „ist erstlich und fürnemlich zu wisse, das wirs der barmherzigkeit gottes ab erbitten müssen im glauben.“¹¹¹ Beziehungsweise könne Erkenntnisgewinn auch „alein durch den glauben und durch die imagination“¹¹² geschehen. Imagination ist für Paracelsus eine ambivalente, magische Kraft, welcher er sowohl hinsichtlich ihrer Nutzbarmachung in der Heilkunde nachzuspüren suchte als auch hinsichtlich ihrer negativen, schädigenden Anwendungsmöglichkeiten. Vom imaginierenden Menschen gingen Strahlungen aus, die das leibliche Sein eines anderen beeinflussen, ihn krank machen oder sogar töten könnten. Für Paracelsus sind Frauen stärker im Imaginieren, denn sie neigen mehr zu Neid und Hass: "Nun aber der frauen halben ist mer zu reden, die in solchem imaginieren vbertreffen die man; dan sie sind hitziger in der rach, mit merermerneit und haß gefaßt, dan die man."¹¹³

Somit leitet Paracelsus die Realität der Macht der Hexen, das nächtliche Fliegen sowie deren negativen Einflüsse durch Träume, neben deren angeborener Persönlichkeit aus der Kraft ihrer Imagination ab. Paracelsus unterscheidet dabei jedoch die „nigromanticam und zauberei“¹¹⁴ von der natürlichen Magie. Diese positiv konnotierte *magia naturalis* gilt als die Vorstufe der modernen Wissenschaften. Durch Experimente der Natur untermauert, sollte die Unbedenklichkeit gegenüber der schadenbringenden *magia diabolica* der Hexen hervorgehoben werden.¹¹⁵ Wie mit Hexen, die sich der schwarzen Magie verpflichtet haben, umgegangen werden soll, ist für Paracelsus eine klare Angelegenheit: "nicht unbillich noch unrecht ists, das man sie und alle zauberer

¹¹¹ Ebd. S. 356.

¹¹² Ebd. S. 357.

¹¹³ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd.14 (1933), S. 314.

¹¹⁴ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd.13 (1933), S. 364.

¹¹⁵ Vgl. Birkhan, Helmut: Magie im Mittelalter. München: Beck 2010, S. 52f.

mit dem feur hinricht. dan sie sind die schedlichsten leut und die bösesten feint, so wir auf erden haben."¹¹⁶

5.2. Agrippa von Nettesheim

Da der Glaube an die Realität des *maleficium* Anfang des 16. Jahrhunderts so aktuell war und man daher so leicht in den Ruf der Ketzerei geraten konnte, scheint es verständlich, dass nur wenige Rechtskundige es wagten, sich der Verteidigung einer Hexe anzunehmen. Einer dieser wenigen war der Jurist, Historiker, Arzt, Magier und Universitätslehrer Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535). Wie er selbst erzählt, wurde er 1519 in Metz ausgewählt, die Strafverteidigung einer wegen Hexerei angeklagten Frau vor dem Inquisitor Claudius Salini zu übernehmen. Da von einer Verurteilung ausgegangen wurde, ließ man Agrippa freie Wahl bei seiner Verteidigung. Agrippa schaffte es aber, den aus dem Hexenhammer rezitierenden Inquisitor zu widerlegen und konnte somit die Freilassung der Angeklagten erwirken.¹¹⁷ Dadurch fiel Agrippa jedoch bei der Obrigkeit in Metz in Ungnade. Zusätzlich kamen überall in der Stadt Gerüchte auf, wonach Agrippa selbst ein Teufelsbündler sei, was ihn letztendlich dazu zwang, die Stadt zu verlassen. Der Teufelspakt und die Schadenszauberei waren schließlich jene Merkmale, die die Hexerei zur verbotenen schwarzen Magie zählte und sie von der weißen Magie der gelehrten Zauberer, der sich Agrippa zugehörig fühlte¹¹⁸, unterschieden.

Als Dreiundzwanzigjähriger schrieb Agrippa sein Frühwerk *De occulta philosophia*. Darin schuf er ein einheitliches und geordnetes System der herrschenden magischen Anschauungen. Er verknüpfte naturwissenschaftliche, magische, christliche und heidnische Vorstellungen und versuchte damit, eine Synthese zwischen Magie und Wissenschaften zu erreichen. Wie andere Philosophen der Renaissance auch, vertrat er eine hierarchische Auffassung des Kosmos, in dem als verbindendes Prinzip eine Weltenseele (*anima mundi*) wirke. Im zweiten Buch der *De occulta philosophia* heißt es:

¹¹⁶ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd.14 (1933), S. 539.

¹¹⁷ Vgl. Agrippa Nettesheim, Heinrich Cornelius von: Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. De incertitudine et vanitate scientiarum [1526]. übers. von Gerhard Güpner. Berlin: Akademie 1993, S. 238.

¹¹⁸ Vgl. Agrippa Nettesheim, Heinrich Cornelius von: Die Magischen Werke. Wiesbaden: Forier ²1985, S.2.

„Die Welt, die Himmel, die Gestirne und Elemente besitzen eine Seele, durch die sie in diesen unteren Dingen und gemischten Körpern Leben erwecken. Außerdem besitzen sie [...] einen Geist, der vermittelt seiner Seele mit dem Körper verbunden ist; denn da der Weltkörper gleichsam einen Gesamtkörper vorstellt, dessen Teile die Körper aller lebenden Wesen sind, und da, je vollkommener und edler das Ganze in seinen Teilen, um so vollkommener und edler der Weltkörper durch den Körper der einzelnen Geschöpfe ist, so wäre es eine Ungereimtheit, wenn man annehmen würde, dass, während jedes unvollkommene Körperchen und Weltteilchen, ja sogar die niedrigsten Tierchen [...] Leben besitzen und eine Seele haben, die Welt als Ganzes und als der vollkommenste und edelste Körper weder lebe noch eine Seele habe.“¹¹⁹

In diesem Zitat wird ersichtlich, dass alle Dinge, auch die Materie, eine Seele haben, und damit widerspricht Agrippa den mittelalterlichen Vorstellungen eindeutig. In seinem Weltbild ist der Mensch Abbild Gottes und stellt einen Mikrokosmos dar. Wenn sich die Seele vom Körper löst, also „ausfliegt“ – unterstützt durch Räucherungen, Gebete oder Diät – und die Materie überwindet, könne sie über Mikro- und Makrokosmos herrschen.¹²⁰ Die Weltenseele vermag die vom Archetypus ausgehenden Ideen in den der Materie verhafteten menschlichen Körper zu bringen.¹²¹ Gott, der Schöpfer des Weltalls aus dem Nichts, habe drei Reiche geschaffen, das der Erde, das des Himmels und das des Geistes und der Geister. Ausgehend von der These, dass der Mensch an jedem der Bereiche einen gewissen Anteil habe – mit nach oben abnehmender Tendenz – , konnte Agrippa zu dem Schluss kommen, dass eine geistige Durchdringung der oberen Reiche in weit stärkerem Maße als bisher möglich sein müsse. Die Seele eines Menschen konnte also fliegen und die Magie war in letzter Konsequenz das Mittel zur Gotterkenntnis.

Bei seiner Seelenlehre versuchte Agrippa, mit der christlichen Lehre im Einklang zu bleiben, was freilich nicht immer gelang. Agrippa beschäftigte sich mit dem Tod und

¹¹⁹ Agrippa ab Nettesheym, Henricus Cornelius: *De occulta philosophia*. Hg. u. erläutert von Karl Anton Nowotny. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsgesellschaft 1967., Liber Secundus, Caput LVI, hier: S. 213: *Abet mudus, habent coeli, habent stellae, habent elementa animam, cu qua causant anima, in istis in inferioribus atq; mixtis. Habent etiam spiritu [...] qui mediante anima sua adest corpori: nam cum mundi corpus totum, quodda est corpus, cuius particulae sunt omniu animantium corpora, atq; quanto totu paritbus e pfectius&nobilius, tato mudi corpus pfectius nobiliusq; e singulorim animantium corpore, absurdum foret, quod imperfecta quaeq; corpulscula, & mundi particulae, & uilissima quaeque animalicula, mulcae & uermiculi uita digna sint, uita possedeant, animam habent, mundu ipsum integru, perfectissimu, totale ac nobilissimu corpus, neq; uiuere, neq; anima habere.* Übers. nach: Agrippa von Nettesheim (1985), S. 334.

¹²⁰ Vgl. Friedrich, Christoph u. Wolf-Dieter Müller-Jahncke: *Geschichte der Pharmazie II. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Eschborn: Govi 2005, S. 60.

¹²¹ Vgl. ebd. S. 58.

der Identität des Menschen und wandte sich dabei eher dem Überleben der Seele als der leiblichen Auferstehung zu. Sein Werk löste dadurch neues Bedenken der Theologen aus, die sich bereits mit der Magie und den unkonventionellen, zunehmend als von der herrschenden Kirchenlehre abweichend empfundenen Überlegungen bezüglich des Todes beschäftigte. Deshalb bemühte sich Agrippa, die ‚Religion‘ deutlich vom ‚Aberglauben‘ zu unterscheiden: Die Religion, sei „eine Ausübung äußerlicher gottesdienstlicher Handlungen und Zeremonien, wodurch wir wie durch Zeichen an die innerlichen und geistigen Dinge erinnert werden. [...] Daher ist jeder Kultus, welcher der wahren Religion fremd ist, Aberglauben (Superstition), und jede Beruehrung, welche mehr zu dem Gottesdienste hinzutut, als die wahre Religion, ist gleichfalls Aberglauben.“¹²². Agrippa entwickelte dennoch seine Überlegungen zum Werden der Seele nach dem Tod als Mittel, um Möglichkeiten und Bedingungen der Magie darzustellen. Denn wenn der Geist erleuchtet war, d.h. im Zustand der Begeisterung (*furor*), der Verzückung (Ekstase) oder des Traums, war es der Seele möglich, wahre Weissagungen zu erlangen. Agrippa definierte den Traum folgendermaßen:

„Unter Träumen verstehe ich hier solche, die aus dem mit dem Verstande vereinigten phantastischen Geiste [entweder infolge einer Erleuchtung des auf unsere Seele wirkenden Verstandes, oder infolge einer reinen Offenbarung irgendeines höheren Wesens] bei der erforderlichen Reinheit und Ruhe des Gemütes hervorgehen; denn nur aus solchen Träumen schöpft unsere Seele wahre Orakel, die wir als wirkliche Weissagungen betrachten können. In diesen Träumen scheinen wir zu fragen, zu lernen, zu lesen und zu erfinden; auch vieles Zweifelhafte, vieles Unbekannte, Unvermutete und noch niemals Versuchte wird uns in den Träumen offenbar [...] Wer daher wahre Träume erhalten will, muss einen reinen und ungetrübten phantastischen Geist besitzen und ihn des Verkehrs mit dem Verstande würdig machen suchen.“¹²³

Wie in dieser Textstelle deutlich wird, verlagerte Agrippa die Fragestellung vom Tode und der menschlichen Identität auf die Weissagung (*divinatio*) und deren

¹²² Agrippa von Nettesheim (1985), S. 358. siehe auch: Agrippa ab Nettesheym (1967), Liber Tertius, Caput IV. hier: S. 227.

¹²³ Ebd., Liber tertius, Caput LI.: *Omnium dico nunc, quod ex spiritu phantastico & intellectu inuicem unitis, aut per illustratione intellectus agetis super anima nostra, aut per mira reuelatione numis alicuius, purga ta atq. tranquilla mete procedit: ab hoc enim anima nostra uera recipit oracula, affatimq; nobis uataicina praestat: na in somniis & interro gare uidemur, & discere, & legere, & inuernire: multa quoq; dubia, multa cosilia, multa incognita inopinataq;neq; unq tentata animis nostris, nobis in somniis patefiut, apparentq. [...] retinere, hic ad somnioru uaticinia plane inutilis est: Oportet ergo ualente uere recipere somnia, spiritu phantasticum purum, inconcussum imperturbatumq; seruare, atq. Übers. nach: Agrippa von Nettesheim (1985), S. 512f.*

Wissenschaften. Durch die Erkenntnisfähigkeit der Seele stehe dem Menschen der gesamte Kosmos offen, so dass die verborgenen Kräfte (*virtutes occulta*), wenn sie von Gestirnen, Geistern oder Dämonen ausgehen, beherrschbar würden.

Die Diskussion nachfolgender Autoren über die verborgenen Kräfte im Kosmos führte einerseits zu einer Abflachung der *magia naturalis*. Schon im 18. Jahrhundert wurde sie nicht mehr ernstgenommen, wie ein Buchtitel Johann Samuel Halles deutlich macht: „Magie, oder die Zauberkräfte der Natur, so auf den Nutzen und die Belustigung angewandt worden.“¹²⁴ Andererseits führte die Debatte zur Umformung dieser Kräfte zu Werkzeugen der Dämonen und des Teufels; eine Vorstellung die die Hexenprozesse schürte.¹²⁵ Agrippas Schüler, Johann Weyer, lebte zeitweilig mit seinem Lehrer zusammen und wurde auch von ihm auf das Medizinstudium vorbereitet. Er sollte Jahre später wesentlich nachhaltigeren Erfolg im Kampf gegen das Hexenwesen haben als Agrippa.

Bezüglich der Macht des Teufels und dessen Blendwerken sowie die Annahme, Hexerei sei aufgrund des gottlosen Zustands der Welt entstanden, äußerten sich Protestanten und Katholiken wohl aufgrund ihrer gemeinsamen theologischen, auf Augustinus und Aquin beruhenden Prägung, ganz ähnlich. Martin Luther ging jedoch in seinen Überlegungen über Wesen und Wirken des Teufels weit über die bisherigen Ansichten hinaus.

5.3. Martin Luther

Im Vergleich zu Agrippa von Nettesheim hielt Luther die Annahme, dass der Geist und der Körper zwei in sich selbst stehende Wesen wären und ‚Geist‘ die rationale Seele bezeichnete, einen Irrglauben, einen „causa erroris“.¹²⁶ Seiner Ansicht nach gab es keine Trennung zwischen Körper und Seele, die Imagination war folglich ihrer Rolle als Vermittlerin zwischen Körper und Seele enthoben. Die Wechselwirkung von Seele und Körper löste somit vor allem bei den Lutheranern eine Debatte aus, besonders in Hinblick auf die Seele, die aufgrund ihrer materiellen Dimension stets einen Kampfplatz

¹²⁴ Halle, Johann Samuel: Magie, oder die Zauberkräfte der Natur, so auf den Nutzen, und die Belustigung angewandt. Wien: von Trattner 1787.

¹²⁵ Vgl. Friedrich (2005), S. 61.

¹²⁶ Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau 2005, S. 415. Vgl. dazu auch Bäumer, Remigius: Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen. Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akad. 1997, S. 773, und Gantet (2010), S. 48.

zwischen Gut und Böse, d.h. zwischen Gott und dem Teufel, darstellte. Aus dem deutschen Teufel des Mittelalters, der in den Sagen immer wieder von dem schlaunen Bäuerlein überlistet, oder von Gott an der Nase herumgeführt wurde, aus dieser Figur entstand bei Luther eine grausame, angsteinflößende Gestalt. Für die populären Legenden des Mittelalters war somit bei Luther kein Platz mehr. Er entwickelte regelrecht eine Teufels-Phobie, begleitet von Krämpfen und Angstzuständen, die ihn oft während der Nacht heimsuchten und glauben ließen, selbst das strahlende Bild Christi sei nur Teufelstrug.¹²⁷ Diese Vorstellungen von der Macht des Satans – und Luther erklärt sie für sehr umfassend – konnten nicht ohne Einfluss auf sein Hexenbild bleiben. Um die Kausalkette Gott-Satan-Hexe-Opfer theologisch zu untermauern vermerkt er, bei den Hexen- und Teufelswerken handle es sich nicht nur um eine, wie bereits von Jacquier erwähnte, passive *permissio dei*, sondern um eine regelrechte Anordnung Gottes.¹²⁸ Daraus folgert er:

„Vermocht nun do zumal der tūfel uß verhengnuß gottes fūer/ und blitz von dem hymel werffen/ vnd so vil übeln anrichten/ warumb solt er nicht auch yetzund solchs vermögen/ besonder so er des ein büntnuß ingangen ist mit den sinen?“¹²⁹

Für Luther ist demnach die Macht des Teufels, mit den „Seinen“ – d.h. den Hexen – einen Pakt einzugehen und Schadenszauber anzurichten, Realität. Bezüglich des heiklen Themas der Möglichkeit des Hexenfluges äußert er sich jedoch recht widersprüchlich:

Zum .iiij. glauben vil/ sy ryten vff einem besen/ oder vff eim bock/ oder sunst vff einem esels kopff/ zu einem ort/ do dann zusammen kummen alle/ die in der heimliche zunfft sind/ miteinander brassen und schlemmen als sy bedunckt/ das doch verboten ist/ nit allein zu thun sonder auch zu glauben/ das etwas daran sey. Wie man auch nit glauben sol/ das die alten wyber verwandelt werden in katzen oder hund/ vnn by nacht vmher lauffen.

Zum .v. sagen etlich es rytt iärlich vmher/ zu besichtigen ire vnderthonen/ ein fraw mit dem namen Heroidas/ etlich heissen sy fraw hulde/ etlich fraw venus/ die selbig laßt iren wirtin kolen oder sunst ander stuckwerk von irem wagen/ das wirt darnach zu golt vnd silber.“¹³⁰

¹²⁷ Vgl. Erikson, Erik H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. Übers. von Johanna Schichte. 4. unveränd. Aufl. Eschenborn: Klotz 2000, S. 163f.

¹²⁸ WA 1, 409, 1f.: *unde lob (ut B. Augustinus ait) non dixit: dominus dedit, diabolus abstulit, / Sed: dominus qui dedit, idem abstulit.* Zitiert nach: Haustein, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen. Stuttgart: Kohlhammer 1990, S. 53.

¹²⁹ WA 1, 408. 16-18. Zitiert nach: ebd. S. 54f.

¹³⁰ WA 1, 406, zitiert nach: ebd. S. 56.

Hier taucht neben dem Motiv der als gutartiger Geist betrachteten striga holda das der schädigenden striga auf, aber bereits in der Auffassung, dass es sich dabei um ein menschliches Wesen handle. Die Zwiespältigkeit Luthers zeigt sich darin, dass er sich einerseits von der Vorstellung des Hexenflugs im Zusammenhang mit den Umzügen der Göttinnen distanziert, andererseits die klerikale Auffassung aus dem Kanon Episcopi berücksichtigt, die vom Flug einiger Frauen im Einflussbereich der Diana ausgeht. Die Unsicherheit bezüglich dieses Themas liegt bei Luther vor allem in dem Bestreben, den Aberglauben zu beseitigen.¹³¹ In seiner Argumentation erzählt Luther folgende oft zitierte Anekdote:

„Des erzelt Johannes Keisersperg ein solichs exempel. Es het ein prediger gepredigt/ das der vnhulden wesen vnd handel/ so sy wenen das sy by nacht faren/ in der warheit nüt were/ das het ein alts böß wyb vermerckt/ vnd das sy den prediger lügenhafftig mächte/ berieff sy inen am obent salbet sich vnd setzt sich in ein becker trog/ vnd ließ den prediger zusehen. Vnd do sy darvon faren wolt/ do entschieff sy von stunden an/ vnd im schlauff bewegt sy sich viel mit geberden des lybs/ biß sy hinden nach von vnd von dem fall/ das ir sach ein luter gespenst wer/ wiewol sy sich noch berümmt sy het wonderliche ding gesehen.“¹³²

In diesem Beispiel verwendet Luther das Traummotiv, um den Hexenflug als Teufelstrug zu entlarven. Wenn er im Schlaf passiert, könne es sich beim Flug nur um eine Illusion handeln:

„Es mag wol geschehen/ das die hexen im schlauff wenen sy lauffen vmb/ oder werden verwunt/ so sy doch warlich im bett bliben ligen. Darzu mag sy der böß find warlich im bett verwunden/ vnd bedunckt sy doch sy haben die wunden vff irer reyß geholt/ Vnd also sol es auch verstanden werden/ so sy sprechen/ sy syent vff einem besen/ ofengabel/ oder kunckel geritten. Es hat sy also bedunckt durch des tufels betrügnuß“¹³³

Der Hexenflug ist demnach laut Luther nicht real, da er im Traum geschehe, doch auch den Träumen selbst steht Luther sehr kritisch gegenüber. In seinen Tischreden gibt er eine persönliche Stellungnahme dazu ab:

„Ich habe Gott gebeten, dass er mich mit Träumen verschone; sie sind sehr zweideutig und trügerisch. Er möchte mir auch keine Zeichen oder Engelmächte offenbaren; ich kann mich solcher Dinge nicht annehmen, habe sie auch nicht nötig, da mir nun Gott einmal sein Wort gegeben hat, das ich jetzt habe. Dem hänge ich an, daran glaube ich.“¹³⁴

¹³¹ Vgl. ebd. S. 57.

¹³² WA 1, 409. 6-12, zitiert nach: ebd. S. 58.

¹³³ WA 1, 409. 38-410. 4, zitiert nach: ebd. S. 60.

¹³⁴ Luther, Martin: Tischreden. Hg. Kurt Aland. Stuttgart: Ehrenfried Klotz 1960, S. 226.

Soweit es den Hexenglauben anging, war Luther offensichtlich von den Vorstellungen seiner Zeit beherrscht, auch wenn seine Gegner dies nicht immer wahrhaben wollten. Um ihn zu diskreditieren, wurden immer wieder Versuche unternommen, ihn in den Ruf eines Beschützers von Hexen zu bringen. Die Hexen Luthers unterschieden sich jedoch kaum von denen des Papstes und seiner Inquisitoren, mögen er und andere Reformatoren auch den einen oder anderen Bestandteil des Hexenwesens anders bewertet haben. Agrippa von Nettesheim bemühte sich um die Verteidigung der als Hexen angeklagten Frauen, wohingegen Paracelsus und Luthers Ziel deren Ausrottung gewesen zu sein schien. Eine häufig während der Hexeprozesse zitierte Stelle aus den Tischgesprächen lautet: „Mit Hexen und Zauberinnen soll man keine Barmherzigkeit haben. Ich wollte sie selber verbrennen.“¹³⁵

Während bei Agrippa keine feste Grenze zwischen Aberglauben, philosophischer Magie und Naturwissenschaft gezogen werden kann, bezog Luther hinsichtlich seiner Unterscheidungen zwischen der erlaubten *magia naturalis* und der verbotenen, von Schwarzkünstlern praktizierten, *magia diabolica* eindeutig Stellung. Die Lutherübersetzung des Bibelspruchs aus dem Alten Testament (Ex 22,17) „Die Zauberer sollst du nicht leben lassen“, hatte für ihn Gültigkeit. Jede Barmherzigkeit mit Zauberern und Hexen ist Luthers Ansicht nach fehl am Platz. Waren Hexenverbrennungen in Deutschland bis dahin noch recht selten gewesen, propagierte Luther eine harte Bestrafung abergläubischer Vorstellung wie der des Menschenflugs und befürwortete somit die gerichtliche Verfolgung von Zauberern und Hexen. Darüber hinaus schreibt der Geistliche dem Teufel größere Macht zu als seine Vorgänger. Luthers Abkehr von der mittelalterlichen Teufelsvorstellung machte sich rasch allseits bemerkbar. Das Gift dieser vom Volke gierig aufgenommen Dämonomanie wirkte in unvorstellbarer Weise zugunsten des Hexenwahns.

Bezüglich der Traumvorstellungen ließ sich in diesem Kapitel erkennen, dass Agrippa die Träume als Mittel zur Erkenntnis betrachtete. Der Traum wurde zunächst in einer bestimmten physiologischen Weise als Imagination aufgefasst und in einen hierarchisch gestuften Kosmos eingebunden. Vollständig vom menschlichen Körper gelöst, gelange die Seele laut Agrippa im Schlaf zu Wahrsagungen. Luther hingegen lehnte den Divinationscharakter von Traumgesichten ab und gab außerdem die allgemeine Auffassung wieder, dass der Teufel die Hexen zwar verführe, diese die Fahrt zum Himmel aber nur träumen würden. Somit war um 1530 das Traummotiv

¹³⁵ Zitiert nach: Hammes (1977), S. 156.

zwischen die Fronten der konfessionellen Polemik geraten. Der Streitpunkt war nun die Definition des wahrhaftigen Mittels der Offenbarung und demnach der legitimen Kirche. Insofern begleiteten die Kontroversen um die Bestimmung des Traums die frühneuzeitliche Konfessionalisierung. Die Fragestellung wurde jedoch nicht völlig verändert, da beide Zugänge, sowohl katholischer als auch protestantischer, parallel bestanden und sich in unterschiedlichen Rhythmen nebeneinander entwickelten. In keiner der beiden Sichtweisen wurde der Traum jedoch psychologisch im heutigen Sinne erklärt. Er war zwar mit individuellem Tod und persönlicher Identität verbunden, jedoch nicht mit Selbsterkenntnis. Die Reformation brachte daher, soweit es die Realitätsdebatte um den Hexenflug anging, hier und da einmal andere Akzentuierungen oder einen neuen Impuls, aber keine besonderen Neuerungen. Erst mit Voranschreiten der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und zunehmend medizinischen Betrachtungsweisen wurde die Diskussion neu belebt.

6. *Melancholia* – Flugträume als Krankheit. Die Zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts

In der Literatur des 16. Jahrhunderts gibt es vielfältige Gesichtspunkte zur Repräsentation der Entwicklung von Flugvorstellungen im Traum. Ich möchte mich in diesem Kapitel vor allem auf drei exemplarische Werke beziehen, welche die zunehmend aufkommenden psychosomatischen Betrachtungsweisen der Medizin am Fallbeispiel der *Melancholia* widerspiegeln und damit einen mustergültigen Einblick in die hermeneutische Realitätsdebatte der Frühen Neuzeit gewähren. Dabei handelt es sich um das im Jahre 1587 erschienene Faust-Volksbuch, Johann Weyers *De Praestigijs Daemonum* (1563) und Jean Bodins Widerlegung *De la Démonomanie des Sociers*.

6.1. Das Faustbuch

Dass die Luftfahrt der Hexen und Zauberer im Volk reges Interesse fanden, beweist die große Menge an Sagen, die auf alle bedeutenden Gestalten der deutschen Volksdichtung übertragen sind, im Besonderen aber auf den Schwarzkünstler Dr. Faust. Seine Luftfahrten zeigen den Einfluss auf das empfängliche Gemüt der Menschen und die dadurch bedingte weite Verbreitung des Hexenglaubens. Das Faust-Volksbuch kann somit als Spiegel einer dämonischen Invasion angesehen werden und nimmt folglich eine eigene Stellung ein, vornehmlich der Abschnitt über den melancholischen Traum ist in vielerlei Hinsicht aufschlussreich.

Seit Mitte des 16. Jahrhunderts hatte die Melancholie Theologen und Mediziner zunehmend beschäftigt und wurde passenderweise der Debatte über den Hexenflug einverleibt. Der bereits als Übersetzer von Ficinos Traumbuch erwähnte Girolamo Cardano schrieb schon 1550, Hexen litten an Melancholie und würden sich deswegen einbilden, magische Praktiken durchführen zu können.¹³⁶ Melancholie bezeichnete seit dem Mittelalter zunehmend die Psyche eines Menschen, der in Bezug zu Gott ein Desinteresse und eine Traurigkeit zeigte, die leicht in Verzweiflung münden konnte. Martin Luther verknüpft an mehreren Stellen in seinen Tischreden die Traurigkeit mit dem Einfluss des Teufels: „Alle Traurigkeit ist vom Teufel; denn er ist ein Herr des Todes. Wenn du daher einmal schlecht über Gott denkst [...], dann folgere sogleich: Dieser Gedanke kommt vom Teufel und nicht von Gott.“¹³⁷ An einer anderen Stelle

¹³⁶ Girolamo Cardano: *De rerum varietate*. Basilea 1557, Kapitel 8. Zitiert nach Gantet (2010), S. 152.

¹³⁷ Luther (1960), S. 67.

erwähnt er die Traurigkeit als Krankheit: „Die Krankheit des Geistes, welche man Traurigkeit nennt, und der Tod sind Geschwister und Kinder miteinander [...] Der Geist der Traurigkeit ist vom Teufel.“¹³⁸

Entsprechend der mittelalterlichen Überlieferung war der Teufel auch für Fausts melancholischen Gemütszustand verantwortlich. Dieses Buch gab sogar erstmals eine genaue Angabe der Stimmung eines Melancholikers wider, nämlich Zerrissenheit, Befangensein, Zweifel, aber auch Geistesverwirrung, die schließlich mit dem Teufelspakt endet. So gesehen war die Melancholie keine Sünde mehr, sondern eine Pathologie der Seele. Da Fausts Seele von Imagination überwältigt ist, sucht er auf sinnlicher Ebene ständig Beweise für die Wahrheit. Der Autor schreibt in der Vorrede:

„daß ich dieselbige als ein schrecklich Exempel deß Teuffelischen Betrugs Leibs und Seelen Mords/ allen Christen zur Warnung/ durch den öffentlichen Druck publicieren und fürstellen wolte. Dieweil es dann ein mercklich unnd schrecklich Exempel ist/ darinn man nicht allein deß Teuffels Neid/ Betrug und Grausamkeit gegen dem Menschlichen Geschlecht/ sehen/ sonder auch augenscheinlich spueren kann/ wohin die Sicherheit/ Vermessenheit unnd fuerwitz letztlich einen Menschen treibe und ein gewisse Ursach sey deß Abfalls von Gott, der Gemeinschaft mit den bösen Geistern und verderbens zu Leib vnd Seel.“¹³⁹

In diesem Zusammenhang tauchen auch Flugvorstellungen im Traum zur Genüge auf. Faust „traumete von der helle“ und zeigt großes Interesse an deren „Substanz“¹⁴⁰, was schließlich in die Schilderung von Fausts Reise in die Hölle mündet: „Nu höret, wie jhn der Teuffel verblendet [...] Er führet jhn in die Lufft/ darob D. Faustus entschlieff/ als wann er in einem warmen Wasser oder Bad sesse“¹⁴¹ Als Faust wieder zu sich kommt, stellt er sich die Frage nach der Realität seiner Flugerlebnisse:

„In solchem Wohn kommt in der Nacht D. Faustus widerumb zu Hauß/ Weil er nu seithero auff dem Sessel geschlaffen/ wirfft jhn der Geist also schlaffendt in sein Bett hineyn. Als aber der Tag herbey kam/ und D. Faustus erwachte/ das Licht des Tages sahe/ ward jm nit anders/ als wann er ein zeitlang in einem finstern Thurn gesessen were [...] Einmal nam er jm gewißlich für, er were drinnen gewest/ und es gesehen/ das ander mal zweiffelt er darab/ der Teuffel hette jhm nur

¹³⁸ Ebd. S. 86.

¹³⁹ Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Schwartzkünstler. Hg. Ludwig Erich Schmitt u. Renate Noll-Wiemann, mit e. Nachw. von Renate Noll-Wiemann. Hildesheim, New York: Georg Olms 1981.

¹⁴⁰ Ebd. S. 37.

¹⁴¹ Ebd. S. 84.

ein Geplerr unnd Gauckelwerck für die Augen gemacht/ wie auch war ist/ Dann er hatte die Hell noch nicht recht gesehen/ er würde sonst nicht darein begert haben.“¹⁴²

Der Traum von der Hölle zeigt die Neuinterpretation des Motivs der Melancholie, indem Melancholie von schweren Träumen und einer „rasenden unsinnigen Forcht“ begleitet wird, die auch Faust „erschrecken und zittern“¹⁴³ lassen.

Schon Albertus Magnus schreibt, dass Melancholiker, deren Feuchtigkeitsüberschuss im Gehirn ein überreiches und ungeordnetes Fließen der Bilder verursache, besonders viel und besonders rätselhaft träumen würden.¹⁴⁴ Auch Konrad von Megenberg setzt in seinem *Buch der Natur* einen unruhigen Schlaf mit Melancholie in Verbindung: „Vnd wem trauemt, daz er vil swartzer ding seh oder prauner ding, oder der im vil fuerht vnd vil derschricket in dem slauff, der hat vil in im der materi, die da haizt di swartz colera oder melancollia.“¹⁴⁵

Im Faustbuch sind speziell die Alpträume ein nächtliches Werk der Imagination. Unter tags sei die Seele fähig, die realen oder imaginären Attacken der Gespenster abzuhalten:

„...je heller die Sonne scheint/ je höher die Geister jre wonung haben/ und suchen/ denn das Liecht und der schein der Sonnen/ ist jhnen von Gott verboten [...] aber zu Nacht/ da es gestickt finster ist/ wonen sie unter uns Menschen [...] Daher denn folgt/ daß die Geister/ dieweil sie den anblick der Sonnen/ welcher in die höhe uffgestiegen/ nit erdulden noch leiden können/ sie sich nahe zu uns auff die Erden thun bey uns menschen wonen/ dieselbigen mit schweren träumen/ schreyen und erscheinen grausamer und erschrecklicher gestalt ängstigen [...] so habt jr bey nacht auch viel phantaseyen/ welches bey dem Tag nicht geschiehet [...] Dieses alles begegnet uns darumb/ dieweil uns die Geister deß Nachts nahe seind/ und uns mit allerley Bethörung unnd Verblendung ängstigen und plagen.“¹⁴⁶

¹⁴² Ebd. S. 89-90.

¹⁴³ Ebd. S. 88.

¹⁴⁴ Vgl. Craemer-Ruegenberg (1980), S. 136.

¹⁴⁵ Megenberg (2003), S. 79.

¹⁴⁶ Historia von D. Johann Fausten (1981), S. 128.

6.2. Johann Weyer

Ein wichtiger Vertreter der Neuauffassung von Melancholie, und der damit verbundenen Neuinterpretation von der Realität des Hexenflugs, war der Leibarzt des Herzogs Wilhelm V. von Kleve, Johann Weyer. Seine Stellungnahme zu diesem Thema wurde für diese Arbeit ausgewählt, da sie als Kreuzungspunkt vielfältiger Diskurse zu Traum- und Flugvorstellungen dient. Der Name Weyer ist bereits in Zusammenhang mit Agrippa von Nettesheim gefallen, der in Hexereifragen eine eindeutig kritisch-ablehnende Position einnahm. Als dessen Schüler war Johann Weyer der erste, der sich den Thesen des Hexenhammers entgegenstellte und sich aus humanistisch-medizinischer Perspektive um eine diskutierende Auseinandersetzung mit der Gegenposition bemühte.¹⁴⁷ Seine Schrift *De Praestigiis Daemonum*, in der bekannten deutschen Übersetzung von 1586 *Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern, Schwartzkünstlern, Hexen und Unholden, dazu ihrer Strafe, auch von den Bezauberten und wie ihnen zu helfen sei*, wäre aufgrund ihres holistischen Ansatzes durchaus geeignet gewesen, die Ausweitung der Hexenprozesse zu verhindern, wäre sie nicht von einem Mediziner, sondern von einem Juristen oder Theologen erstellt worden.¹⁴⁸ Weyer glaubte sowohl an die Existenz des Teufels als auch an Divinationskünste. Neben den Schilderungen der traditionellen Sichtweise des Teufels, seiner Herkunft und seiner *potestas*, zeigt er in seinem Werk klar die Unterscheidung zwischen Hexen als Opfer satanischer Täuschung und Zauberern, die durch einen Teufelspakt um dessen Hilfe angesucht hätten. Seine Erklärung zu den Hexen ist physiologischer Natur: In seinem dritten Buch *Von Hexen vnd Vnholden* widmet Weyer den Körpersäften besondere Aufmerksamkeit, deren Ungleichgewicht Melancholie verursache. Neben Kummer, Furcht und Armut würden die *humores* und Feuchtigkeiten der Menschen „nimermehr ein solche beschwerd seyn/ wenn man sich nicht mit fressen und sauffen vberlüde.“¹⁴⁹ Ein durch schlechten Lebensstil geschwächter Mensch wäre dadurch dem Einfluss von Teufel und den Dämonen in starkem Maße ausgesetzt.

¹⁴⁷ Vgl. Klinnert, Renate: Von Besessenen, Melancholikern und Betrügern. Johann Weyers *De Praestigiis Daemonum* und die Unterscheidung der Geister. In: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt (Hg.) u.a.: *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 2005, S. 89–105, hier: S. 94.

¹⁴⁸ Vgl. Hammes (1977), S. 194.

¹⁴⁹ Weyer, Johann: *De praestigiis daemonum. Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern [...]*. Übers. von Johannes Füglin. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Frankfurt a.M: Basseus 1586. Darmstadt: Bläschke 1970, S. 54.

„Wenn es sich begibt/ daß viel vberflüssiges bluts sich setzt zum principio sensitivo/ so setzen sich damit dahin die formen/ so in die einbildung gefasst hat. Denn es ist die imagination oder einbildung/ also zu reden/ ein Schatzkammer aller deren gestalten/ so durch die eusserlichen sinn/ als durch Fenster/ zur Seel hinein scheinend. Auff solche weise mögen nun die bösen Geister gar leichtlich die Spiritus vnnd Feuchtigkeiten der innerlichen und eusserlichen sinnen bewegen/ vnnd in die Organa oder Instrument der selben etliche gestalt ein führen/ daß den Menschen/ er schlaffe oder wache/ nicht anderst/ dann als wenn er solche warhafftig gesehen bedünckt.“¹⁵⁰

Weyer mischte dabei physiologische Erklärungen mit dem Einfluss des Teufels. Dabei bezieht er sich speziell auf den Traum, da das Traumerleben bei Melancholikern krankhafte Züge trüge, und sie deshalb „von scheußlichen/ erschrocklichen Teuffels Angesichten (denn je die melancholey der bösen geistern Spielhauß ist)“¹⁵¹ träumten. So wie die Krankheit der Melancholie die Körpersäfte durcheinander bringe, „also kann sie auch der Satan/ welcher selbst ein Geist ist/ bewegen.“¹⁵² Weyer folgt somit der klassischen Vier-Säfte-Lehre. Der Teufel habe in den Leibern der Hexen Bewegungen von *spiritus* und Körpersäften erzeugt, die während der nächtlichen Verdauung zu ihrem Gehirn, genauer zu ihrer Imagination, stiegen und dort bestimmte Träume verursacht hätten. Da der Teufel die Körpersäfte und *spiritus* und somit die Seelen seiner Opfer so durcheinander bringt, verursache er eine Verwechslung von Realität und Imagination. Die Imagination sei das mächtigste Vermögen der Seele und besonders stark ausgebildet bei „den Kindern/ Weibern/ Vnsinnigen/ blöden vnnd krancken.“¹⁵³ Für die Definition von Imagination stützte er sich zwar auf die aristotelische Betrachtungsweise, dass Imagination als Vermittlerin zwischen den äußeren und inneren Sinnen wirke und während der Verdauung durch die Körpersäfte auf das Hirn produziert werde, er stellte den Traum jedoch verstärkt in den Bereich des Wahns: „Denn Traeume sind gleich etliche Gesicht der wachenden/ die denn verletzte sinn haben/ als die vnsinnigen/ vnd so mit allerley taubsucht beladen sind [...] Es verkünden die bösen Geister etliche zukünfftige/ vnnd verbringen seltsame ding/ darmit sie den Menschen an sich ziehen und verführen.“¹⁵⁴ Im Folgenden verknüpft Weyer schließlich seine Vorstellung des Illusionscharakters von Träumen mit dem Hexenflug.

„Daher denn etliche Weiblein/ die sich dem Sathan ergeben/ durch deß Teuffels fazwerck vnnd Gespenst/ dermassen bewegt werden/ daß sie glauben vnnd bekennen/ daß sie nächtlicher

¹⁵⁰ Ebd. S. 162.

¹⁵¹ Ebd. S. 163.

¹⁵² Ebd. S. 163.

¹⁵³ Ebd. S. 162.

¹⁵⁴ Ebd. S. 165.

weise mit der Heidnischen Abgöttin Diana/ oder mit der Heroide/ Minerva/ oder sonst einer anzahl Weiber/ hin vnnd wider reiten/ vnd ihrem geheiß willfahren. Derhalben die Priester Gottes dem Volcke predigen sollen/ daß sie solche ding falsch vnnd betrieglich seyn genzlich wissen/ vnnd daß solche phantasmata oder gesichte nicht von dem heiligen/ sondern hellischen Geist/ den gemütern der Gläubigen fürgeworffen werden [...] Vnnd dieweil solches allein der vngläubige geist leidet/ vermeinet er nicht/ daß es im gemüt/ sondern im leib beschehe. Denn wer ist/ der nicht im traum durch nächtliche geschichten/ ausserhalb seinen selbst geführt werde/ vnnd viel ding die er wachende nie gesehen/ ihm fürkomen?“¹⁵⁵

Weyer verlegt das Maleficium in den geistigen Bereich. In ihrer seelischen und körperlichen Labilität nähmen die sog. Hexen die Gaukelbilder für wahre Begebenheiten. Obwohl ihre Verblendung aus mangelndem Gottvertrauen stamme, falle sie nicht unter den Begriff der Häresie. Etwas später folgt die Erklärung:

„Aber in der warheit so gehet es also zu: Wenn die bösen weiber jre erlernten künst vben wollen/ ergeben vn eigenen sie sich sich selbst zur zum Teuffel/ vnd das mit etwz Worten vnd salbungen/ welcher sie denn zu seim werck brauchet/ vnd einer jeden phantasien regiert/ vnd auch führt an ort vnd end darnach sie verlangt hat/ jre leib aber bleibe on alle empfinglichkeit [...] Sie kommen aber nit von stat/ sondern es ist ein lauter Bild gewesen/ wie es der böse Geist in jrer einbildung geformiert hat.“¹⁵⁶

Aufgrund der teuflischen Verwirrung dieser geistigen Bilder glaubten die Hexen an die Realität ihrer Träume und würden in den Prozessen behaupten, „sie führen vber Berg vnd Thal/ vber Hecken vnd vber stauden.“¹⁵⁷ Während Paracelsus noch von den nächtlichen Ausfahrten der Schadenszauberinnen überzeugt war, sieht Weyer hinter dem angeblichen Tun dieser Frauen lediglich Fantasieträume. Hexen seien nichts als Opfer von teuflischen Träumen, typisch für das weibliche Geschlecht, „welches denn von Natur vnnd seines Temperaments halben wanckelmütig/ unbestendig/ leichtgläubig/ boßhafftig/ seiner selbst nit mächtig [...] mehrtheils Melancholisch befunden wirt.“¹⁵⁸ Aus diesem Grunde vertrat Weyer die Meinung, die übliche Strafpraxis für Hexen solle in Frage gestellt werden. Da sie aufgrund melancholischer Gemütskrankung und/oder teuflischer Manipulation nicht zurechnungsfähig seien, sollten sie vielmehr von Ärzten behandelt und von Priestern getröstet werden.¹⁵⁹ Weyer schließt somit an die Tradition des Kanon Episcopi an, indem er die

¹⁵⁵ Ebd. S. 165.

¹⁵⁶ Ebd. S. 168.

¹⁵⁷ Ebd. S. 168.

¹⁵⁸ Ebd. S. 157.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. S. 449.

Flugerlebnisse als Traumgespinste entlarvt, führt zusätzlich die Melancholie als medizinische Erklärung ein und liefert dadurch wichtige Impulse für den Diskurs über die Realität des Hexenflugs. Weyers Verteidigung der Hexen war trotzdem nicht sehr stark. Denn obwohl er feststellte, die Hexen wären krank und der Flug zum Sabbat fände lediglich im Traum statt, bestand er doch darauf, dass dieser Verwirrung eine Einmischung des Teufels zugrunde läge.

6.3. Jean Bodin

Der berühmte Jurist und Staatsrechtler Jean Bodin (1530–1596), Hauptinitiator der Hexenjagd in Frankreich, versuchte Weyer in seiner *De la Démonomanie des Sociers* zu widerlegen und schlussfolgerte auf gegensätzliche Weise. Der Traktat erschien erstmals 1580 auf Französisch und wurde 1590 von Johann Fischert unter dem Titel *Vom ausgelasnen wütigen Teuffelsheer* ins Deutsche übersetzt. Das von Sprenger und Institoris durchgehend vertretene Motto, der Zweck der Ausrottung der Hexen heilige die Mittel ihrer Überführung, fiel bei Bodin auf fruchtbaren Boden. Aufgrund der bereits länger andauernden Geschichte der Hexenprozesse konnte Bodin seine Argumente an vielzähligen, mit Ortsangaben und oft mit Jahreszahlen versehenen Beispielen untermauern. Wie bereits Tostatus Abulensis und viele andere zuvor, zieht er für seine Argumentation jene Bibelstellen zu Hilfe, in denen von körperlichen Flügen berichtet wird. Diejenigen, die der Wirklichkeit des Hexenfluges widersprechen, würden demnach den Wahrheitscharakter der Bibel abstreiten. So bringt auch er das Beispiel vom körperlichen Flug Christi durch die Wüste:

„Auch hieß diß der Evangelischen Histori gespot wann man inn zweiffel ziehen wolt/ ob der Teuffel die Zauberer von einem end an das ander vertrage. Seitenmahl im Evangelio gedacht wirt/ der Sathan hab vnseren Seligmacher Ihesum Christum inn der Wüsten auff die Zinnen des Tempels/ vnnd nachgehends auff den höchsten Berg geführet oder vertragen. Dann der gröst vnnd Rechtsinnigst theil der Theologen/ halten für vnzweiffenlich/ er sey Warhafftiglich mit Leib vnnd Seel vertragen vnd transportiert worden“¹⁶⁰

Die seit dem 15. Jahrhundert zunehmende argumentative Widerlegung des Kanon Episcopi, die bei Weyer auf Widerspruch stieß, fällt bei Bodin knapp aus. Wohl aufgrund der immer noch starken Aktualität spricht er sich lediglich dafür aus, dass der

¹⁶⁰ Bodin, Jean: *Vom ausgelasnen wütigen Teuffelsheer*. Übers. von Johann Fischart. Um e. neues Vorw. verm. Nachdr. d. Ausg. Strassburg 1591. Vorw. Hans Biedermann. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsgesellschaft 1973, S. 111f.

Kanon ungültig sei. „Auff daß man recht verstehe den *Canon Episcopi xxvj. Quæst. v.* des Concilij zu Aquileia: daran sich jhrer vil gestossen haben: Wiewol es weder von einem General Coneily / noch von den Theologis ist bewärt wordē.“¹⁶¹

Bodins Darstellung der Hexenfahrt gleicht dem Hexenhammer und zählt die allgemeinen abergläubischen Vorstellungen jener Zeit auf:

„Belangend dann daß Fahren oder Vertragen/ hab ich gelesen/ das solches bißweilen mit Salben/ zuzeiten ohn Salben sey zugangen: Etwann auff einem Bock/ bißweilen auff einem fliegenden Pferd/ etwann auff einem Bäsem/ zu zeiten auff einem Stecken/ vilmahls ohn ein Stecken/ vnd ohn einiges Thier. Etlich fahren gantz Nackend dahin/ wie der mehrtheil diese von denen wir geredt haben/ thun/ so sich schmieren vnnd salben: Etlich fahren gekleidet dahin: vil fahren Nachts: vil Tags. Gleichwol meisttheils zu Nacht vnnd gemeinlich zwischen der Nacht des Montags vnd Zinstags.“¹⁶²

In den meisten von Bodin angegebenen Beispielen heißt es, dass sich die Gesellschaft des Hexensabbats auf der Stelle im Nichts auflöse, wenn der Name Gottes ausgesprochen werde. So bei einem Mann aus Loches, der seine Frau zum Hexensabbat begleitet haben soll: „O mein Gott / wo seind wir? So bald er diß geredt / verschwund die Geselschafft mit einander / vnn da sahe er / daß er gantz Nackend vnd bloß da stunde.“¹⁶³ Dieses Element, das im Hexenhammer noch nicht vorkommt, wird bei Vintler bereits in Zusammenhang mit illusorischen Träumen gebracht. So erzählt er, schon Thomas von Aquin habe durch Erwähnung des Namens Gottes Trugbilder verschwinden lassen können, nachdem ihm eine Frau von ihren Traumgespinsten zu überzeugen versucht hatte:

„[Thomas] sprach zu ir; „nirn hin ze stet
deinen eingebornen sun,
den lieben Jesum Cristum.“
alspald verswant die trugnuss gar.“¹⁶⁴

Bei Paracelsus ist die Nennung des geheiligten Taufnamens das Mittel, um die im Traum wirkenden Hexengeister zu vertreiben. Für Bodin dient dieser Aspekt als Beweis dafür, dass, obgleich sie in fast jeder seiner Exempelgeschichten vorkommt, „die Schmär oder die Salb nichts darzu thut“, Flugfähigkeit zu verleihen. Sich auf Augustinus berufend sei es nämlich der Teufel selbst, der „die Leut so geschwind

¹⁶¹ Ebd. S. 102.

¹⁶² Ebd. S. 105f.

¹⁶³ Ebd. S. 103.

¹⁶⁴ Vintler (1874), V. 8339–8343.

davon führt wie ein Pfeil vom Armprost“¹⁶⁵ und auf der Stelle verschwinden lassen könne. Wie der Verfasser des Hexenhammers war Bodin ebenfalls Strafrichter und so war es auch für ihn von großer Bedeutung, den Flug als Realität darzustellen, um Verurteilungen erwirken zu können. Die Tatsache, dass die Versammlungen der Hexen oft an weit entfernten Orten stattfinden, erkläre die Notwendigkeit, dass die Hexen mit hoher Geschwindigkeit dorthin fliegen müssen, eine Vorstellung, die auch in der Volksliteratur verbreitet war.

„so sein etleich als behende,
das si varen hundert meil
gar in ainer clainen weil.“¹⁶⁶

Obwohl der eben zitierte Hans Vintler persönlich davon ausgeht, dass es sich beim Flugglauben um eine Illusion (V. 8171–8185) handelt, spiegelt er doch in seinem Werk *Die Plumen der Tugend* den Volksglauben wider, indem er viele Sätze mit „und etleich gelauben“ beginnt.

Den Ausführungen über die körperliche Flugfähigkeit der Hexen folgt bei Bodin ein eigenes Kapitel über die Ausfahrt im Geiste. Bodins Vorgänger waren der Meinung, der Teufel habe die Macht, den Geist des Menschen vom Körper zu trennen. Dieser Annahme zufolge müsste es ihm, so Bodin „viel leichter sein/ Leib vnnnd Seel ohn einige zertheilung/ Trennung vnnnd Absönderung des verstand gemäsen theils oder *Paitis Rationalis* hinzutragen/ als eins vom andern zutrennen vnd zutheilen on des Menschen Todt.“¹⁶⁷ Dass diese Trennung allerdings sehr gut möglich sei, argumentiert Bodin mit Aristoteles, der in seinem Werk *De Anima* schreibt, dass die Seele aufgrund ihrer Unsterblichkeit „vom Leib theilbar vnd absönderlich sie.“¹⁶⁸ Außerdem bezeuge der Hexenhammer, Hexen „mögen beide im Geist vnd mit dem Leib verzuckt werden/ wann sie wollen.“¹⁶⁹ Dabei ist laut Bodin das Ausfahren der Hexe kein Traum oder „Gespenst vnd Verblendung/ die der Teuffel verursacht“¹⁷⁰, die Seele verlasse vielmehr tatsächlich den Körper, der in der Zwischenzeit ohnmächtig oder schlafend zurückbleibe. Laut Bodin seien die Hexen demnach Opfer realer Illusionen des Teufels und sollten folglich gänzlich umgebracht werden.

¹⁶⁵ Bodin (1973), S. 104.

¹⁶⁶ Vintler (1874), V. 7904–7905.

¹⁶⁷ Bodin (1973), S. 113.

¹⁶⁸ Ebd. S. 113.

¹⁶⁹ Ebd. S. 115.

¹⁷⁰ Ebd. S. 115.

Bodin brachte im Anhang zu seiner *Démonomanie* eine „Widerlegung der Meynungen vnd Opinionen Johannis Weyer“ vor. Da Weyer Agrippas Schüler gewesen war, brauche man sich nicht wundern, „wann Johann Weir so hefftig für die Zauberer vnnnd Vnholden fichtet vnnnd streitet“¹⁷¹. Laut dem Hebräischen Sprichwort „Nasim marbe Keschaphim marbe“ (je mehr Weiber, je mehr Hexen)¹⁷² setzte er Hexen mit Frauen gleich, während es sich bei Melancholikern vorwiegend um Männer handle. Es sei allgemein bekannt,

„daß nie kein Weib von Melancholey oder vnmuth/ vnnnd nie kein Mann vor Freuden gestorben sey/ Sondern im widerspiel/ viel Weiber vor vnmäsiger Freud oft sterben Vnnnd demnach Weier ein Medicus ist/ so soll jm ja bewußt sein/ daß die Feuchtigkeiten vnd *Humores*, der Weiber/ gar der verbranten Melancholey widerstreben darauß doch die Vnsinnigkeit [...] auß einer vbermässigen Hitz vnnnd tröckene entstehet [...]. Nun seind aber/ wie eben gedachter Author/ sampt allen Griechen/ Latinern vnd Arabern hellt vnnnd meldt/ die Weiber kalter vnnnd trockner Natur.“¹⁷³

Da Frauen wegen ihrer kalten und feuchten Komplexion gar nicht von Melancholie befallen werden könnten, sei das weibliche Phänomen der Hexerei nicht, wie Weyer dies propagierte, durch die melancholische Krankheit zu erklären. Wenn die Frauen also nicht krank sind, dann setzen sie sich laut Bodin bewusst mit dem Teufel in Verbindung. „Derwegen soll man nicht sagen/ wie Weier/ der als einer der es etwa auß einem Doctor gezogen/ schreiben darff/ wann dann der Sathan/ der Hexen als Instrument/ gebraucht/ so seyen sie nicht sträfflich“¹⁷⁴.

Die Deutung von Träumen betreffend vertrat Weyer die Annahme, dass die Traumdeutung keine magische Kunst, sondern eine zulässige Divinationskunst sei, die vielen anderen Spielarten der Wahrsagung allerdings verwerflich.¹⁷⁵ Dabei bezieht er sich in dem oben besprochenen Werk auf das 5. Buch Mose, in dem der Herr verkündete „Es soll vnder dir gar kein Warsager gefunden werden, auch keiner der von zukünfftigen/ verborgenen dingen/ entweder auß der geopfferten Thiere eingeweidt/ oder auß anderen dingen weissage“¹⁷⁶, denn „Von künfftigen dinge weissagen kann nimandt/ dann allein der wahrhaftige vnsterbliche Gott.“¹⁷⁷ Auch Bodin verurteilte

¹⁷¹ Ebd. S. 260.

¹⁷² Ebd. S. 265.

¹⁷³ Ebd. S. 266f.

¹⁷⁴ Ebd. S. 280.

¹⁷⁵ Weyer (1970), S. 116-119.

¹⁷⁶ Ebd. S. 128.

¹⁷⁷ Ebd. S. 129.

sämtliche magischen Künste bis auf die natürliche Deutung von Träumen, da Gott mit den Menschen in Träumen und Visionen Kontakt herstelle, um sie auf den rechten Weg zu weisen: „Die Heilig Geschrift aber gibt ein andere Regel/ man soll den Träumen nit glauben/ sie seien dann von GOTT zugeschickt. Vnnd das Warzeichen solcher schickung ist diß/ wann sie herkommen von einem frommen warhafften/ oder einem verruchten Gottlosen Menschen/ den Gott bald außrotten oder stürzten will.“¹⁷⁸ Gott schicke die Prophezeiungen in einem ersten Schritt über die verständige Seele und danach über die Imagination. An dieser Stelle betont Bodin deutlich, dass die göttlichen Träume sich ganz und gar von den nächtlichen Träumen der Menschen und der Tiere unterscheiden.¹⁷⁹ Die ‚natürliche‘ Wahrsagung definiert Bodin folgendermaßen:

„Naturliche vorwissung/ mutmassung oder errachtung ist ein *Anticipation* od' vor vernemung vnd vorsehung entweder zukünfftiger oder beschehener vnd vorgangener/ oder gegenwertiger vnd gleichwol heimlicher verborgener sache / durch Erkantnuß vnnd erfahrung zusamen verpflichter/ verbundener oder an einander hangender natürlicher vrsachen/ wie die von der Weltschöpfung her angesehen vnnd geordenet worden/ erkündigt/ wargenommen/ vermutet/ vnnd zu wegen gebracht.“¹⁸⁰

Bezüglich Traumdeutung lässt sich somit feststellen, dass diese im Vergleich zu anderen Divinationskünsten weder bei Weyer noch bei Bodin abgewertet wird. Der Grund liegt darin, dass der Traum in der Bibel immer noch als Offenbarungsmittel eine tragende Rolle innehatte.

Die in diesem Kapitel dargestellten Werke Weyers und Bodins zeigen ebenso wie das Faustbuch, das Streben um eine Klassifizierung von Realität auf. Weyer kann als Vorkämpfer der Modernität angesehen werden, da er den Flug zum Hexensabbat nicht als Wirklichkeit, sondern als Ergebnis melancholischer Träume und verwirrter Gedanken betrachtete. Hexen seien nicht schuldig, da sie nur Täuschungen erliegen würden. Bodin hingegen, als Theoretiker des Absolutismus, widerlegte dies entschieden und forderte die Auslöschung der Hexen. Bodin versuchte die physische Möglichkeit des Hexenfluges als Realität darzustellen. Die Belege aus der Heiligen Schrift sowie die Geständnisse bereits verurteilter Hexen während der Hexenprozesse galten ihm als Beweis für die Realität des magischen Fluges. Während nach Weyers Auffassung die Ausflüge im Traum stattfinden, besteht Bodin in seinem Werk darauf, es handle sich, selbst wenn der Körper schlafend zurückbleibt, um einen realen Flug,

¹⁷⁸ Bodin (1973), S. 34.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. S. 29.

¹⁸⁰ Ebd. S. 35.

da die Seele den Körper verlasse. Er verurteilte den Aberglauben und diesbezügliche magische Handlungen, da diese nicht durch die Bibel belegbar wären.

Wie Bodin bestritt auch Weyer keineswegs die Existenz des Teufels. Trotz seiner damals revolutionären Vorschläge war es Weyer nicht gelungen, seine eigene Gedankenwelt von abergläubischen Vorstellungen zu befreien. Leibhaftige Erscheinungen des Teufels waren für ihn ebenso eine Selbstverständlichkeit wie die Teufelspakte, die der Satan mit den Magiern und Schwarzkünstlern schloss. Durch die Beschreibung von Krankheitsbildern wie der Melancholie zeigen sich jedoch gleichzeitig die Zunahme wissenschaftlicher Erklärungen und damit ein Rückgang der Macht des Teufels. Dieser paradoxe Zwiespalt weist den allgemeinen sowohl konfessionellen als auch epistemologischen Wandel dieser Zeit auf, der zu einer dualistischen Sicht der Welt führte. Realität wurde somit zunehmend als Häufung von Tatsachen, und nicht mehr von Zeichen betrachtet. Die Debatte über die Wirklichkeit des Hexenflugs bzw. dessen fiktive Natur zog sich allerdings noch über mehrere Jahrzehnte hin.

7. Naturwissenschaftliche Erfahrungen

7.1. Herman Witekind

Nicht nur bei Weyer und Bodin wurden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Grenzen des Möglichen ausgelotet. Trotz großer Gegenwehr sind die Argumente Weyers in die wichtigsten juristischen Abhandlungen dieser Zeit eingeflossen. Das entscheidende Argument gegen den Hexenflug, es handle sich nur um Träume und Einbildungen, lag weiterhin dem Kanon Episcopi zugrunde, wurde aber nach und nach mit naturwissenschaftlichen Argumenten angereichert. Zu jenen Gelehrten, die Weyers Argumente vollständig übernahmen, zählte Herman Witekind (1522-1603), Philosoph und Mathematikprofessor in Heidelberg. Sein 1585 erschienenes Werk *Christlich Bedenken und Erinnerung von Zauberey* erregte größere Aufmerksamkeit, nicht zuletzt da viele Passagen des Textes das Thema des Schwarzkünstlers Faust behandeln. Da es in einer Zeit intensiver Hexenverfolgung jedoch Gefahren barg, sich öffentlich gegen die Prozesse auszusprechen, nannte sich Witekind als Autor Augustin Lercheimer.

Witekinds Zurückweisung der Lehre aus dem Hexenhammer bestand darin, alle Teile des Hexenglaubens noch einmal systematisch zusammenzufassen und, wenn möglich, wissenschaftlich zu begründen. Wie Weyer bezieht er sich in seinem Werk auf die melancholische Krankheit als Eintrittspforte für den Teufel, die, im Vergleich zu Bodin, sowohl Männer als auch Frauen betreffen könne. Dass dennoch mehr Frauen als Hexen angeklagt werden, begründet er damit, „daß die weiber leichtfertiger sind zu glauben“ und „sich ehe bereden laßen [...] dann die männer.“¹⁸¹

Für Witekind ist der Teufel die Ursache für all die Taten, die den Hexen zur Last gelegt werden. Die Hexe wird zum Opfer teuflischer Täuschungen und dadurch entmachtet. Dennoch findet sich auch bei Witekind der häufige Widerspruch bezüglich der Realität des Fluges. Einerseits muss er aufgrund der einschlägigen Bibelpassage vom Flug Christi zu dem Schluss kommen, dass der Teufel prinzipiell in der Lage sei, Hexen durch die Lüfte zu tragen. Auch Fausts Fähigkeit zu fliegen erachtet er als Realität.¹⁸² Andererseits versucht Witekind, die Vorstellungen des Hexenflugs mit der direkt erfahrbaren Lebenswelt zu konfrontieren und somit außer Kraft zu setzen:

¹⁸¹ Baron, Frank (Hg.): Herman Witekinds Christlich bedencken und die Entstehung des Faustbuchs von 1587. In Verbindung mit einer kritischen Ed. des Textes von 1585 von Benedikt Sommer. Berlin: Weidler 2009, S. 8.

¹⁸² Vgl. ebd. S. 31.

„Daß sie auff besem/ gabeln/ braunen pferdlein zum tantze gefahren sein/ ist ein falscher wahn/ so wol bey jnen selbs die es verjehen/ als bey andern die es glauben. Denn wie ists doch glaublich vnd möglich/ daß sie so fahren vnd tantzen? Kein besem/ keine gabel flucht durch die lufft/ sie sein geschmiert wie sie wollen. Wo man sie hinn stellet/ da bleiben sie/ regen sich nicht.“¹⁸³

Das Traummotiv dient ihm dabei als Beweis für den Illusionscharakter des Fluges. Anstatt davonzufiegen, würden die Hexen in einen tiefen Schlaf verfallen und aufgrund der lebhaften Träume der Wirklichkeit ihrer Flugerlebnisse Glauben schenken:

„Sie schmiren sich mit salbe/ die sie jr meister hat lehren zurichten/ schmiren den besem oder gabel auch/ darauff sie fahren wollen. Bald vberfellt sie ein tieffer harter schlaff [...] der gibt oder machet jnen also außdrückliche scheinbare treume durch wirkung des teuffels/ daß sie nicht anders meinen sie fahren hie vnd dort hinn [...] Werden also starck in jrem wahn betrogen/ dass sie nicht darann zweiffeln es sey also.“¹⁸⁴

Der Erfolg von Witekind's Schrift – sie machte ihn zu einem der wichtigsten Gegner der Hexenprozesse des 16. Jahrhunderts – ist umso erstaunlicher, als der Autor selbst vom Glauben an den Einfluss des Teufels befangen war. Die Hexenschriftsteller waren je nach Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung von zwei Seiten bedroht: während der Höhepunkte der Verfolgungen war es gefährlich, sich als Verteidiger der Hexen entlarven zu lassen, später, gegen Ende des 17. Jahrhunderts, hatte sich die öffentliche Meinung so weit gewandelt, dass die Befürworter weiterer Verfolgungen in die Gefahr gerieten, als reaktionär verschrien zu werden. Die Mehrzahl der Katholiken und Protestanten betonten jedoch, dass es echte Hexen gebe und forderten deren Bestrafung.

7.2. Georg Gödelmann

Neben Weyer und Witekind war der Dritte im Bunde der Hexenprozessgegner Johann Georg Gödelmann (1559–1611), Professor der Rechtswissenschaft an der Universität Rostock. Maßgebend war sein *Tractatus de magis* aus dem Jahre 1591, das 1592 ins Deutsche übersetzt wurde.¹⁸⁵ Obwohl er ebenso wie Witekind an die Existenz von

¹⁸³ Ebd. S. 55.

¹⁸⁴ Ebd. S. 33.

¹⁸⁵ Gödelmann, Johann Georg: Von Zäuberern Hexen vnd Vnholden/ Wahrhafftiger und Wohlgegründeter Bericht [...]. Bassaeus 1592. Zitiert nach:
http://books.google.at/books/about/Von_Zauberern_Hexen_vnd_Vnholden.html?id=7pI8AAAAcAAJ&redir_esc=y. Zugriff am 04.05.2012.

Hexen und den Teufelspakt mit Zauberern glaubte, bezog er eindeutig Stellung gegen Bodin. Zwar sollten Zauberer und Hexen, die Mensch oder Vieh durch magische Künste getötet hatten, verbrannt werden; was allerdings die übrigen der den Frauen nachgesagten Handlungen und Fähigkeiten anlangte, wie den Flug, so schreibt Gödelmann in seinem dem dritten Buch vorgedruckten Gutachten von 1587:

„Zum dritten/ was dass reitten vnnd fahren der Hexen auff Boecken/ Besem/ Gabeln/ Stecken nach dem Blocksberg oder Hewberg zum wolleben vnd zum Tantz/ deßgleichen auch von den Leiblichen vermischungen/ so die boese Geister mit solchen Weibern vollnbringen sollen/ anbelangt/ Achte ich nach meiner einfalt dar fuer/ dass es ein lauter Teuffels gespenst/ triegerey/ vnd Phantasey ist/ nicht allein dieweil es wider die natur des natürlichen leibes ist...“¹⁸⁶

Er sorgte sich um unschuldig verurteilte Hexen und forderte genauere Beweisführung. Gödelmann zweifelte die Hexerei keineswegs an, beeinflusst von Weyer äußerte er sich jedoch bezüglich der zu strafenden Handlungen: Hexerei als illusorisches Verbreichen sei nicht strafbar, das *maleficium* jedoch, ein Bereich der schwarzen Magie, benötige einen Teufelspakt und ein Todesurteil sei in diesem Falle gerechtfertigt.¹⁸⁷ Laut Gödelmann würden sich die Hexen entweder zu ihren Verbrechen bekennen oder sie wären gar keine Hexen. Dies schließe jedoch wirkliche Treffen mit dem Teufel nicht aus. Wie Weyer, an dessen Hexenbegriff er sich orientierte, weist Gödelmann wiederholt auf die größere Anfälligkeit der Frauen für die Einflüsterungen des Teufels hin, da sie „so vnstet oder wanckelmütig/ bald gläubig/ boßhafftig/ vnleidig/ melancolisch/ oder schwermütig [...] töricht vnnd vngeschickt“ seien.¹⁸⁸ Dieser würde die Hexen nur träumen lassen, sie flögen aus dem Schornstein hinaus.¹⁸⁹ Interessanterweise ist Gödelmann durchaus der Meinung, dass Schwarzkünstler wie Johannes Faust durch die Lüfte fliegen können, wenn sie sich mit ihrer Seele vollständig dem Teufel verschrieben haben.¹⁹⁰ „Dass aber die Vnholden auff gemeldet weise durch den Schornstein/ oder andere enge Löcher/ auff Besem sitzend durch die Lufft zum Blocksberge fliehen/“ das ist für ihn nicht möglich, „weil sie das Wesen ihrer Natur nicht ändern mögen.“¹⁹¹ Somit ist für Gödelmann der Hexenflug nur im Traum möglich, da der Teufel den Körper einer Hexe nicht verändern könne und er sich physikalisch nicht erklären lasse. Am Beispiel Gödelmanns lässt sich erkennen,

¹⁸⁶ Ebd. S. 273.

¹⁸⁷ Vgl. Gantet (2010), S. 153.

¹⁸⁸ Gödelmann (1592), S. 162.

¹⁸⁹ Ebd. S. 162.

¹⁹⁰ Ebd. S. 212.

¹⁹¹ Ebd. S. 213f.

dass trotz zunehmender naturwissenschaftlicher Erklärungsversuche für den Illusionscharakter des Hexenflugs viele Autoren noch stark im Aberglauben und der Teufelsfurcht ihrer Zeit verwurzelt waren. Den Flug des Johannes Faust behandelte er neben anderen Teufelerscheinungen als geschichtliche Tatsache und sah sie somit als Realität an, was ihm später sogar den Vorwurf von Christian Thomasius einbrachte, er habe „... niemahls eine eintzige Historie, sie mag auch noch so fabelhafft und lächerlich seyn, unter so einer großen Anzahl solcher ungereimten Thorheiten verworfen.“¹⁹²

7.3. Martin Delrío

Angelehnt an die in der Bibel erwähnte Gleichsetzung der böswilligen Hexen mit verbotenen magischen Praktiken (Exodus 22:18, Deut.18:10–11), verteufelten vor allem die Lutheraner zauberische Handlungen und die Traumantik. Auf katholischer Seite war die einflussreichste Abhandlung diesbezüglich die *Disquisitionvm Magicarvm libri sex* (1599–1600) des belgischen Jesuiten Martin Delrío (1551-1608). In diesem Werk, das als Handbuch für Inquisitoren konzipiert worden war und als solches auch benutzt wurde, vertrat er mit größtem Nachdruck die These, Weyer sei das Ausführungsorgan des Teufels auf Erden, zumal dieser behauptete, etliche Verbrechen der Hexen würden nur in deren Einbildung passieren.¹⁹³ Doch selbst Delrío meinte, Träume können bezüglich der Hexerei nicht als Argumente dienen, da sie nicht beweisbar wären.¹⁹⁴ Außerdem lehnte er Weyers rettendes Argument für die Hexen, den Erklärungsversuch durch die Melancholie, ab. Die Hexerei (*maleficum, sortilegium*) betrachtete er zwar er als ein öffentliches Delikt, erklärte die Macht des Teufels, Illusionen hervorzurufen, jedoch ebenso wie Weyer mit der Bewegung von *spiritus*.¹⁹⁵ Obwohl Delrío den Glauben an die Fiktionalität von Hexerei ablehnte, war er dennoch der Meinung, der Teufel könne die *spiritus* und Körpersäfte in solchem Maße verwirren, dass etliche unwirkliche Phänomene der Einbildung entsprängen.¹⁹⁶

¹⁹² Thomasius, Christian: Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas. Unv. Nachdr. d. Ausg. 1967. München: DTV 1987, S. 37.

¹⁹³ Vgl. Hammes (1977), S. 198.

¹⁹⁴ Delrío (1617), liber 2, c. 6, question 16, „De nocturnis sagarum conuentibus & an vera site arum translatione de loco ad cosum?“ S. 167–184, zitiert nach: Gantet (2010), S. 157.

¹⁹⁵ Delrío (1617), liber 2, quaestio 29, S.308–316, zitiert nach: ebd., S. 157.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. S. 158.

Umfassend hatte Delrío die Schriften der Hexen- und Ketzerjäger, die der Nider, Sprenger, Institoris, und vieler anderer ausgewertet, hatte Weyer, Gödelmann und Lerchheimer zunächst als Zauberer und Werkzeuge des Teufels entlarvt und deren Beweisführung anschließend, an sich überflüssig, auch noch eindeutig widerlegt. Vor allem die Geständnisse verurteilter Hexen verführten ihn dazu, einzelne Bestandteile des Hexenwesens als real hinzunehmen, die er in einer rein theoretischen Abhandlung mit Sicherheit als Einbildung abgetan hätte. Delrío belebte somit die Diskussion mit Berichten von glaubhaften Augenzeugen, die Hexen durch die Luft hätten fliegen sehen oder gar beobachtet haben sollen, wie fliegende Frauen aufgrund tollpatschiger Fehler aus den Wolken gefallen seien: „Vernimm, oh Leser, eine ganz sichere Geschichte. Die handelt davon, wie im Jahr 1587 aus einer dunklen Wolke am Abend ein Weib plötzlich zu Füßen eines wallonischen Wachtpostens fiel, der in die Wolke geschossen hatte.“¹⁹⁷ Regelmäßig waren Delríos Vorgänger an dem Versuch gescheitert, die Anschauungen des Kanon Episcopi über den Hexenflug zu widerlegen. Dieses Problem umging Delrío geschickt mit der These, man könne ihn auf die jetzige Hexengeneration nicht anwenden, da diese zur Zeit der Abfassung des Kanons noch gar nicht existiert habe.

Die Schrift Delríos war mitentscheidend für die beträchtliche Zunahme der Hexenprozesse zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Anhand von Inquisitionsakten rekonstruierte der Historiker Carlo Ginzburg einen Fruchtbarkeitskult, deren Träger – die „Benandanti“ – sich zwischen 1550-1650 viermal im Jahr nächtliche Schlachten mit Hexen geliefert haben sollen. Streitthema war die Fruchtbarkeit der Äcker. Kämpfende Hexen treten auch schon 150 Jahre zuvor in Heinrich Wittenwilers *Der Ring* auf. Die Hexen schlagen sich in diesem Fall mit Zwergen (V. 8647–8846). Der Kaiser persönlich ruft sie auf, wie Männer auf das Schlachtfeld zu ziehen:

„... macht euch an den ersten streit
Mit ewern tochtren. Des ist zeit.
Halt euch sam die zieren fiesseen,
Lasst auch schiessens nicht verdriessen!“¹⁹⁸

Sie schießen mit vergifteten Schweineborsten und fechten einen höchst realen Kampf, den sie allerdings gegen die Zwerge verlieren.

¹⁹⁷ Zitiert nach: Hammes (1977)

¹⁹⁸ Wittenwiler (2012), V.8651-8654.

Die Benandanti fielen für ihre Gefechte in eine Art Lethargie und begaben sich dann im Traum in weit entfernte Gegenden, um mit Fenchelzweigen bewaffnet gegen Hexen zu kämpfen. Von den Richtern wurden die Benandanti mit ihren Gegnern, den Hexen, auf die gleiche Stufe gestellt. Während die Benandanti bei den Prozessen angaben, dass sie diese Treffen nur „im Geist“ besuchen würden, behaupteten die Hexen dagegen, dass sie „manchmal im Traum, manchmal leiblich“¹⁹⁹ dorthin aufbrachen. Folglich debattierten die Inquisitoren bis zur Zeit der ersten Verfolgungen darüber, ob diese nächtlichen Flüge und Versammlungen als Träume und daher Fantasieprodukte oder als reale Tatsachen gehandhabt werden sollten. Für die Benandanti jedenfalls galten sie als Realität, selbst wenn nur der Geist mitwirkte. Derartige schamanistische Vorstellungen, bei denen sich Angehörige eines Stammes in einen tranceartigen Zustand versetzen, um dann eine Reise in das Totenreich anzutreten, finden sich bei vielen europäischen Völkern.

Martin Delrío beispielsweise vermerkte, dass Hexen, ob in „Hispania, Italia, Germania et Gallia“ ähnliche Geständnisse äußerten und dass die Ärzte lehrten, der Traum hänge vom individuellen Temperament, also von Aspekten wie den Körpersäften, Nahrungsmitteln und dem Alter ab. Die Werke der Hexen allerorts beweisen daher, dass es sich nicht um Träume handle.²⁰⁰ Mit diesen Vermerken wollte Delrío einerseits Weyer widerlegen, andererseits einen medizinischen Beweis gegen das von den Hexen selbst angestrebte Traummotiv als Argument darlegen.

7.4. Scribonius – physikalische Erklärung durch die Wasserprobe

Naturwissenschaftliche Erfahrungen, die zunehmend eine Rolle bei der Entlarvung der Hexenfahrt als paptistischen Unsinn spielten, wurden interessanterweise auch dazu verwendet, die Realität des menschlichen Fluges zu beweisen. Unter der Annahme, dass der Flug in Wirklichkeit stattfindet und nicht im Traum, erhob sich natürlich die Frage, wie dies für die angeklagten Frauen physisch zu bewerkstelligen sei. Die Hexenproben sollten innerhalb der Prozesse die physikalischen Antworten liefern.

Wenige Jahre nach Bodin exponierte sich diesbezüglich der protestantische Marburger Philosophieprofessor Wilhelm Adolph Scribonius (1550–1600) in der Debatte. Das Thema der Diskussion war die Wasserprobe. Im Zuge der Anwendung dieser Foltermethoden überlegte er, was denn genau eine Hexe leichter mache als

¹⁹⁹ Ginzburg, Carlo: Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Aus d. Ital. von Karl F. Hauber. Frankfurt am Main: Syndikat 1980, S. 41.

²⁰⁰ Martin Delrío: *Disquisitionvm Magicarvm libri sex* (1599–1600), S. 551. Zitiert nach: ebd., S. 223.

eine Nichthexe. Bei der kalten Wasserprobe, auch Hexenbad genannt, wurden die Angeklagten gefesselt in einen Tümpel oder See geworfen. Gingen sie unter, wurden sie als unschuldig befunden, schwammen sie jedoch auf der Wasseroberfläche, sah man das als Beweis für die ihnen zur Last gelegten Vergehen. Die Auseinandersetzung Scibonius mit dem Thema hatte eher zufällig begonnen. Im September 1583 hielt er sich in Legmo auf, wo man gerade an drei Frauen die Wasserprobe vornahm. Sie wurden der Zauberei für schuldig erklärt, da keine von ihnen unterging. Eine völlig neue Erfahrung für Scribonius, in dem sich plötzlich der Wissenschaftler regte. Bürgermeister und Rat, die sich selbst nicht über die Rechtmäßigkeit des Urteils klar waren, baten Scribonius um ein nachträgliches Gutachten.²⁰¹

Mit der Frage, warum eben nur die Hexen schwammen, war die Antwort vorgegeben: Die Hexen mussten wesentlich leichter sein als die Nichthexen. Mit einiger Umständlichkeit kam Scribonius zu der Erkenntnis: „Was leicht ist/ lencke sich obwarts hin/ vnd eile nach einem jeglichen hohen orthe/ was aber schwer ist/ gehe niederwärts/ will seiner natur nach/ gerne am vndersten orthe seyn.“²⁰² Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung seiner Theorie war für Scribonius die Vorstellung, der Teufel, „der boese Engel/ der ein Geist vnnd herrscher in der Lufft [...] hat der Weiber jhr Hertz vnnd andere Gliedmaßen also eingenommen/ daß er durch die gantze Substantz vnd derer aller theile wesentlich außgespreyete ist.“²⁰³ Unter diesen Voraussetzungen war die Begründung des unterschiedlichen Gewichts nahezu problemlos geworden. Er schloss mit einer naturphilosophischen Untermauerung der Möglichkeit des Hexenfluges, die ihre Wurzeln in der aristotelischen Physik nicht verleugnen kann:

„Deß boesen Engels natur aber ist als ein Geist/ luefftig/ leicht/ die alle oerter vnder dem Himmel schnelle durch wandelt. Derwegen wolt ich sagen/ daß er in der Zauberingen Leibe wohnend/ dieselbigen Leibe mit seinem geistlichen fliegenden vnd leichten wesen/ auch viel leichter mache/ wiewol andere Leuthe dasselbe nicht mercken koennen: Oder aber/ daß er sie mit seiner Lufft/ welche in sie wesentlich eingeschuettet/ vnd in jnen hefftet/ also auffruecke/ dz sie durch die leichte gehalten werden/ vnnd sie woellen oder woellen nicht/ oben schwimmen muessen.“²⁰⁴

Eine weitere Erklärung lautete, dass das Wasser keine Hexen dulde, da Gott das Bad dazu auserwählt habe, Sünden abzuwaschen. Schon bei der Taufe durch geweihtes

²⁰¹ Vgl. Soldan, Wilhelm G. und Henriette Hepe: Geschichte der Hexenprozesse. Ungekürzte Fassung. Neu bearb. von S. Ries. Bd. 2. Kettwig: Magnus 1986, S. 20.

²⁰² Sendbrief von erkündigung und prob der Zauberingen durchs kalte Wasser. Legmo 1583, zitiert nach: Behringer (1993), S. 172.

²⁰³ ebd. S. 173.

²⁰⁴ ebd.

Wasser werde der Mensch durch Untertauchen vor teuflischen Einflüssen geschützt. Aus Hass den Hexen gegenüber nehme das Wasser diese jedoch nicht auf. Es war nur eine der in Zusammenhang mit den Hexenprozessen immer wieder auftretenden Widersprüchlichkeiten, dass die gerade widerlegte Theorie von Scribonius bei einer der anderen Hexenproben – der Wiegeprobe – erneute Bedeutung erlangte und beifällig begrüßt wurde. Ebenso wie die Wasserprobe hatte die Wiegeprobe ihren Ursprung in der Annahme, Hexen hätten gegenüber gläubigen Christen ein leichteres spezifisches Gewicht. Wenn es den Hexen gelang, durch die Lüfte zu fliegen und sie darüber hinaus im Wasser nicht untergingen, musste deren geringes Körpergewicht auch auf der Waage festzustellen sein.²⁰⁵ Dabei wird eine gegensätzliche Argumentation ersichtlich: nicht das leichtere Gewicht lieferte den naturwissenschaftlichen Beleg für ein mögliches Fliegen, vielmehr wurde die Annahme des realen Flugs als gegeben vorausgesetzt, der sich rückwirkend durch Abwiegen der Hexen nachweisen lasse. Durch das Bestreben, die Foltermethoden zu rechtfertigen, wurden jedenfalls gleichzeitig die sonst selten hinterfragten Flugversuche der Hexen analysiert. Die Diskussionen über die Foltermethoden geben daher anschauliche Hinweise auf die Erklärung des Hexenflugs, wenn dieser in der Realität stattgefunden haben soll und nicht im Traum.

²⁰⁵ Vgl. Hammes (1977) 118.

8. Von Realität zu Illusion. Das Traummotiv im Hexenflug bis zum Ende der Inquisitionsprozesse.

Wie aus den letzten Kapiteln hervorgeht, war Weyer nicht der einzige, der sich um eine neue Definition von Hexerei und Imagination bemühte. Da es schon längere Zeit üblich war, den Flug zum Hexensabbat als Einbildung der Angeklagten aufzufassen, war es naheliegend, dass mehrere Autoren diese Themen einer medizinischen Betrachtungsweise unterzogen. Die Debatte um die Definition von Realität und Illusion, die auch wieder die Rolle der Seelenkräfte verstärkt in den Mittelpunkt rückte, löste in der Folge große Diskussionsschübe in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen aus.

Der einflussreiche deutsche Jurist Johann Fichard (1512–1580) schrieb in seiner *Consilia*, der Hexenflug sei „ein lauter Traum Gespenst, Triegerey unglaublich und unmöglich Ding.“ Der Hexenhammer habe mit erfundenen Beispielen zu diesem Glauben beigetragen, welcher „wider alle Vernunft und natürlichen Verstand“²⁰⁶ sei. Es ist das erste Mal, dass der Traum explizit für unreal und unmöglich befunden wird.²⁰⁷ Zur selben Zeit notierte der Trierer Weihbischof Peter Binsfeld (1545–1598), alle Phänomene, die aus magischen Praktiken hervorgingen und keine biblischen Wunder wären, hätten ihre Ursache in der Physis.

8.1. Peter Binsfeld

Binsfelds Traktat erfuhr große Kritik von den Gegnern der Prozesse, die vorgebliche Hexen als Opfer von Einbildungen und Träumen betrachteten. Wie bei seinen Vorgängern Institoris, Bodin und Delrío reichen für Binsfeld die Geständnisse der Angeklagten für die Realität der Delikte aus. Er verfasste sein *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1589) entgegen jenen, die nicht an die Realität der Hexerei glaubten und meinten „was mündliche Zeugnuß von den Wercken der Zauberer bestätigen/ wollen Traum vnd alter Weiber Phantaseyen seyn/ vnd erkennen derwegen/ es sollen die beschuldigten solches Lasters mit nichten zu straffen.“²⁰⁸ Nur weil viele Zauberkünste das menschliche Vermögen übersteigen, heißt

²⁰⁶ Johann Fichard: *Consilia*, 1564, zitiert nach Behringer (1993), S. 334.

²⁰⁷ Vgl. Gantet (2010), S. 164.

²⁰⁸ Binsfeld, Petrus: *Tractat von Bekantnuß der Zauberer vnnd Hexen*. Hg. u. eingel. von Hiram Kümper. Wien: Mille Tre Verlag Robert Schächter 2004, S. 14.

das laut Binsfeld noch lange nicht, dass diese nicht mit Hilfe des Teufels zu bewerkstelligen wären. All jene die vorgeben, die Delikte der Hexen würden sich nur im Schlaf abspielen, würden die Existenz des Teufels leugnen und wären weit vom christlichen Glauben abgekommen.²⁰⁹ Bei Binsfeld zeigt sich ein konkretes Bild vom Teufel. Er schreibt ihm die Macht zu, den Menschen in körperlicher Gestalt zu erscheinen.²¹⁰ Die Frage nach der körperlichen Gestalt des Teufels nahm im 16. Jahrhundert aufgrund der vorherrschenden Annahme, dass wenn der Teufel die Hexen in Wirklichkeit durch die Lüfte tragen könne, er selber ebenso eine körperliche Gestalt annehmen müsse, stetig zu. Somit sah sich auch Binsfeld, wenn er den Hexenflug als Realität verkaufen wollte, genötigt, die Frage nach der Materialisierung des Teufels zu behandeln. Seiner Ansicht nach konstruiert sich der Teufel einen Körper aus stark komprimierter Luft. Den Beweis für die Möglichkeit des Verdichtens und Zusammenziehens von Luft, sodass diese Form und Farbe annimmt, geben die Wolken. Sie bestünden in Wahrheit zwar nur aus reiner Luft, aber eben in etwas verdichteter Form. Da der Teufel seinen Körper aus Luft bezieht, sei es leicht zu erklären, warum sich der Teufel und gar ganze Hexenversammlungen blitzartig „in Luft auflösen“²¹¹ könnten. Ebenso war Binsfeld davon überzeugt, dass der Teufel in kürzester Zeit die Hexen zu weit entfernten Orten führen könne. Er beruft sich in seinem Traktat auf gelehrte Philosophen, die Bibel und vor allem auf die Geständnisse der Hexen. Wer die Beweise zu sehen begehrt, solle im Hexenhammer, in den vielzähligen Prozessakten oder bei Bodin nachlesen.²¹² Eine Trennung von Körper und Seele ist laut Binsfeld jedoch nicht möglich. Fährt die Seele aus dem menschlichen Körper heraus, so stirbt der Leib. Jegliche Verwandlungen wären somit nicht real, da entweder der Teufel in den Menschen eingefahren sei, oder die Fantasie des Menschen stark verwirrt habe.²¹³

Der Hexenflug allerdings ist laut Binsfeld sowohl in der Imagination als auch in Realität möglich. Auch hier versucht er, diesen vermeintlichen Widerspruch zu erklären, um das geeignete Strafmaß festzulegen. Binsfeld betont entgegen seiner Widersacher, der Flug zu den Hexenversammlungen kann keine Einbildung sein, wenn sie doch mit allen äußeren Sinnen das Erlebte wahrnehmen und in den Prozessen bestätigen. Denn auch Christus, der vom Satan auf einen Berggipfel gehoben wurde, habe mit Seh- und

²⁰⁹ Ebd. S. 24.

²¹⁰ Ebd. S. 41.

²¹¹ Ebd. S. 48f.

²¹² Ebd. S. 137ff.

²¹³ Ebd. S. 117.

Hörsinn seine Umgebung wargenommen, deshalb sei der Flug Realität.²¹⁴ Der Kanon Episcopi sei nicht wörtlich zu nehmen, erstens sei Diana als Göttin der Heiden nicht real, und zweitens könnten die Tiere, auf denen die Hexen angeblich reiten, diese nicht in solcher Geschwindigkeit von Ort zu Ort tragen. Der Teufel aber könne das sehr wohl.²¹⁵ Wenn eine Vorspiegelung eines Flugs zu einer Hexenversammlung geschieht, so könne das nur passieren, weil die Hexen dieser Ausfahrt aus freiem Willen zugestimmt hätten. Dabei würden Frauen leichter vom Teufel betrogen, „dan[n] dieweil diß Geschlecht vorwitziger vnd zarterer Complexion/ seyn sie der Geistlichen Jnbildung fähiger.“²¹⁶ Der Teufel könne die Imagination der Hexen negativ beeinflussen und Bilder hervorrufen, die keine reale Entsprechung hätten. Somit ist neben dem realen auch der eingebildete Flug eine Sünde. Passiert der Flug aber einem Schlafenden im Traum, so sei das kein Delikt, da ein Schlafender der Einmischung des Teufels nicht willentlich zustimmen könne. Angelehnt an Martin von Ambergs Gewissenspiegel, entlastet bei Binsfeld das Traummotiv in diesem Punkt den Hexenflug als reale Sünde. Denn ohne Einwilligung der Hexen könne der Teufel nicht in die *spiritus* und folglich in die Imagination der Hexen eindringen.

Diesem Grundgedanken entsprechend lehnt Binsfeld Träume als Medium für Wahrsagung ab. Delikte, die im Traum begangen worden sind, könnten zwar nicht bestraft werden, die Deutung von Träumen dafür aufs härteste.²¹⁷ Sie ist laut Binsfeld nicht einmal durch die Kraft des Teufels möglich.²¹⁸ So verwendet er die Traumantik für seine Definition von Aberglauben. Abergläubig seien jene, „... die den Träumen etwas zuschreiben/ als/ diewel sie einen solchen/ oder anderen Traum gehabt/ glauben sie/ dass jnen etwas glücklich oder vnglücklich zustehen werden.“²¹⁹ Sollte sich jedoch wirklich Gott dem Menschen offenbaren wollen, so schicke er Zeichen „auß welchem leichtlich zuverstehen/ daß solche Offenbarung wahrhafftig vnnd gerecht [ist].“²²⁰

Für Binsfeld haben alle Elemente der klassischen Hexentheorie volle Realität. Deshalb befürwortet er eine strengere Vorgehensweise und unterstreicht in seinem Werk, dass neben den kirchlichen Gerichten, die Hexerei als Häresiedelikt behandeln, auch die

²¹⁴ Ebd. S. 266.

²¹⁵ Ebd. S. 299f.

²¹⁶ Ebd. S. 47.

²¹⁷ Ebd. S. 22, 67.

²¹⁸ Ebd. S. 72.

²¹⁹ Ebd. S. 75.

²²⁰ Ebd. S. 47.

weltlichen Gerichte für die Bestrafung zuständig sein sollten.²²¹ Bezüglich der Hexenproben appellierte er jedoch für Vorsicht, insbesondere die Wasserprobe lehnte er strikt ab. Binsfeld widmet der Wasserprobe ein eigenes Kapitel. Darin greift er Scribonius als Verfechter der Wasserprobe an, da dieser dem Teufel eine Leichtigkeit andichte, welche Hexen nicht versinken lasse. Der Teufel habe jedoch kein Gewicht, denn „schwer seyn/ vnd leicht/ seyn eygenschaftten der Leiber/ so auß den Elementen zusammen gesetzt.“²²² Er habe keine Masse, sondern sei vielmehr eine physikalische Kraft, was sich in des Teufels Vermögen, Hexen zum Fliegen zu verhelfen, erkennen lasse. Binsfeld erachtet die Wasserprobe als Aberglauben und Zauberwerk, die von keinerlei geistlicher oder weltlicher Autorität bestätigt werde und vom Volk erfunden worden sei. Ein Gottesurteil durch die Wasserprobe heraufbeschwören zu wollen, sei noch schlimmer als jede andere Form der Weissagung. Gott würde nicht auf diese Weise über die Hexen richten. Vielmehr sei es eine Todsünde, an so etwas zu glauben. Die Schuld eines Menschen sei nur durch Argumente, katholische Schriften und Werke gelehrter Leute aufzufinden.²²³ Den Geständnissen der Zauberer sei somit zu glauben, da diese von natürlichen Dingen berichteten; den Aussagen der Wahrsager jedoch nicht, da alles, was sie herausfinden, die menschlichen Erkenntnis übersteige, die verborgenen Dinge nur Gott kenne, und es sich deswegen um Vorgaukeleien des Teufels handle.²²⁴

Aus der Analyse der zuletzt behandelten Schriften tritt deutlich hervor, dass die Macht des Teufels in der Realität der Alltagswelt als weit geringer angesehen wurde als in der menschlichen Psyche. All diese durchwegs mit medizinischen Begriffen bespickten Aussagen wurden von Geistlichen oder Gelehrten getätigt, für die die Tatsache, dass es den Teufel gibt, unanfechtbar war. Es hat sich zudem gezeigt, dass in der Mitte des 16. Jahrhunderts, zeitgleich mit der Ausbreitung der Hexenverfolgungen, die Imagination nicht mehr als inaktive Vermittlerin zwischen den äußeren und den inneren Sinnen galt. Sie wurde vermehrt als Irrtumspotenz betrachtet, wodurch eine Kritik an der von Aristoteles definierten sinnlichen Erkenntnis entstand. Parallel dazu führte die medizinische Auseinandersetzung mit der Melancholie als Seelenkrankheit zu einer Wertsteigerung des Verstandes. Auch die Wahrsagung wurde vermehrt kritisiert, Träume hätten nur eine Bedeutung, wenn sie von Gott gesandt sind, gleichzeitig aber könnten die Menschen diese Träume nicht deuten, da nur Gott dazu fähig sei. Für die

²²¹ Vgl. ebd. S. 51ff.

²²² Ebd. S. 259.

²²³ Vgl. ebd. S. 248-262.

²²⁴ Ebd. S. 265.

Diskussionen über Hexerei, Melancholie und die Härte der Hexenprozesse spielte dabei die akademische Entwicklung eine bedeutende Rolle. Es galt, Grenzen der Möglichkeit und der Unmöglichkeit bzw. Übernatürlichkeit zu erfassen, sowohl die menschlichen als auch die teuflischen. Um Erkenntnis zu gewinnen, ging es jedoch zunehmend nicht mehr darum, nach einer tiefen, verborgenen Realität zu forschen. War es in der Tradition Aristoteles üblich, Eigentümlichkeiten der Natur als Mängel oder Abweichungen einer Idealnatur zu betrachten, so galt es nun, auch noch so verwerfliche Aberglaubensvorstellungen von polemischer Verwendung zu befreien, um möglicherweise noch unbekanntem Naturverhältnissen auf den Grund zu kommen. Diese allgemeine Entwicklung zeigt sich in einer märchenhaften Erzählung Keplers, in der er das Traummotiv verwendet, um das von ihm weiterentwickelte kopernikanische Weltbild populär zu machen.

8.2. Keplers Traum

Der deutsche Naturphilosoph Johannes Kepler (1571–1630) schildert in seinem „*Somnium*“ die naturwissenschaftlichen Gegebenheiten des Mondes, die er in ein märchenhaftes Traumerlebnis einbettet: Die Mutter des Ich-Erzählers, eine kräutersammelnde Hexe, habe jenem schon früh von Flügen in entfernte Gegenden erzählt und pflegte beständig mit dem Mond zu sprechen. Etwas später im Werk wird dem Erzähler von einem den Mond bewohnenden Dämon eine Mondreise geschildert. Besonders geeignet zum Fliegen, so der Dämon, seien „ausgemergelte alte Weiber, die sich von jeher darauf verstanden, nächtlicherweise auf Böcken, Gabeln und schäbigen Mänteln reitend, unendliche Räume auf der Erde zu durchheilen.“²²⁵ Die Menschen müssten dabei jedoch mit Opiaten betäubt werden, um die Anstrengungen zu überleben.²²⁶ Schon der Titel stellt natürlich eine Anspielung auf Ciceros *Somnium Scipionis* dar, welcher neben geographischen Erklärungen zur Erde gleichermaßen Flugberichte enthält – einen Seelenflug (siehe Kapitel 2.2.). Kepler löste den Traum somit zunehmend aus den polemischen Auseinandersetzungen heraus und brachte ihn in einen neuen Diskurs. Er verwendete das Traummotiv nicht zuletzt, um die Zensur zu umgehen. Dennoch hatte Keplers Mondflugutopie eine groteske Begleiterscheinung:

²²⁵ Keplers Traum vom Mond. Übers. u. komm. von Ludwig Günter. Teubner: Leipzig 1898. Zitiert nach: www.naturwissenschaften-entdecken.de, hier: S. 3. Zugriff am 02.05.2012.

²²⁶ Ebd.S. 4.

Sie wurde als Beweisstück im Hexenprozess, der zwischen 1615 und 1621 gegen seine Mutter Katharina Kepler²²⁷ geführt wurde, verwendet.

Wie man am Beispiel Keplers sehen kann, konnte jede Auseinandersetzung mit der Möglichkeit des durch Dämonen erzeugten menschlichen Fluges ernsthafte Probleme zur Folge haben. Zwar wurde die Tätigkeit des Teufels, die Kategorie teuflischer Träume also, im Laufe der Zeit zunehmend in Zweifel gezogen, doch war die Hexenflugdiskussion selbst im 17. Jahrhundert noch nicht ausgestanden. Immer noch wurde die Frage diskutiert, ob Satan Jesus leibhaftig aus der Wüste auf den Tempel und danach auf eine Bergspitze gebracht habe. Dennoch rief der Verlauf der Geschichte, die Reformation und die Entdeckungen in den Naturwissenschaften, Veränderung in der Geisteshaltung hervor. Der Diskurs hatte sich dahingehend verändert, dass nicht mehr ausschließlich innerhalb des kirchlichen Glaubens debattiert wurde, sondern auch wissenschaftliche Stimmen zu Wort kamen. Immer wieder wurde das ein oder andere Element geändert oder hinzugefügt, sodass es schließlich für den halleschen Juristen Christian Thomasius (1655-1728) möglich wurde, alle Elemente noch einmal zusammenzufassen und in der Geisteshaltung des Absolutismus endlich große Wirkung mit seinem Werk zu erreichen. Im Deutschland des Barock angekommen, soll Thomasius als letzter Theoretiker behandelt werden.

8.3. Christian Thomasius

Christian Thomasius war der erste, der explizit die Beendigung aller Hexenprozesse forderte. Im Jahre 1701 erschien die Zusammenfassung seiner Erkenntnisse in der Dissertation *De crimine magiae*. Dieser Text, in der deutschen Übersetzung unter dem Titel *Vom Laster der Zauberey*, ist ein bedeutendes Zeugnis des Sieges der Vernunft über die Autoritätshörigkeit des Mittelalters. Er begründete seine Forderung nach der Einstellung aller Hexenprozesse damit, dass es sich bei der Hexerei nur um ein imaginäres Verbrechen handle. Neben dem Verfahren brachte er das wesentlichste Merkmal der Hexerei, den Teufelspakt, ins Wanken und entzog damit der Möglichkeit des Hexenflugs die Grundlage. Er bezeichnet den Teufelspakt als eine Fabel, die aus jüdischen, heidnischen und päpstlichen Elementen zusammengereimt und durch die

²²⁷ Vgl. Sutter Berthold: Der Hexenprozeß gegen Katharina Kepler. Weil der Stadt: Kepler-Gesellschaft 1979, S. 43ff.

ungerechten Hexenprozesse bestätigt wurde.²²⁸ Im Gegensatz zu Binsfeld besteht Thomasius darauf, dass der Teufel ein „geistliches oder unsichtbares Wesen sey, welches auff eine geistliche oder unsichtbare Weise mittelst der Luft, oder auch wässriger und erdener Körperchen in den gottlosen Menschen seine Wirkung hat.“²²⁹ Thomasius glaubte folglich zwar an die Existenz des Teufels und daran, dass dieser in gottlosen Menschen auf innerliche, aber nicht sichtbare Weise wirke; er gehöre zu den bösen Geistern. Da diese aber auf materielle Dinge keinen Einfluss hätten, könne auch der Teufel weder körperliche Gestalt annehmen noch körperliche Bündnisse mit den Hexen eingehen. Geständnisse solcher Art wären entweder das Ergebnis eines Wahns oder der unmenschlichen Folterqualen. Weiters bestritt er die Abgrenzungen zwischen natürlichem, außernatürlichem und übernatürlichem Bereich als scholastisch-metaphysische „Geschwaetze“²³⁰, leugnete jedoch keinesfalls, dass Gott sich durch Träume und unsichtbare Medien offenbaren könne.

Die natürliche und die künstliche Magie hat für Thomasius ihre Berechtigung. Ob es sich bei einem Verbrechen um ein Laster der Zauberei handelt, also etwas, das mit den Sinnen schwerlich zu ergreifen ist, solle von jenen bewiesen werden, die daran glauben, nicht von denen, die es leugnen.²³¹ Er glaube auch nicht, dass jene, die teuflische Magie leugnen, den Weg in den Atheismus bahnen sondern dass die Prediger, die Alte-Weiber-Lehren erzählen, den Aberglauben und den Atheismus vermehren.²³² Thomasius bezieht sich auf die Bibelstelle Ex. XII. 18. Numer. XX. 27., wonach Gott gesprochen habe, Zeichendeuter, Wahrsager, Zauberer und Hexen sollten verbrannt werden. Doch hätten diese ihre Taten entweder durch künstlichen Betrug oder durch natürliche Magie – also durch Missbrauch der geheimen Mittel der Natur – vollbracht, nicht jedoch durch einen Pakt mit dem Teufel.²³³

Thomasius befasste sich in seinen Schriften auch ausgiebig mit den magischen Flügen. Die wichtigste Stelle in der Bibel, der Flug Christi mit Satans Hilfe, die in dieser Arbeit schon oft zitiert und von allen Befürwortern der Hexenprozesse als Beweis für den realen Hexenflug angesehen wurde, versucht Thomasius erstmals mit

²²⁸ Vgl. Thomasius, Christian: Vom Laster der Zauberey, § 6. In: Thomasius, Christian: Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. *De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas*. München 1987, hier: S. 45.

²²⁹ Ebd. § 7, S. 47.

²³⁰ Ebd. S. 56.

²³¹ Vgl. ebd. § 12f, S. 52f.

²³² Vgl. ebd. § 26, S. 67.

²³³ Vgl. ebd. § 14, S. 53.

Begründungen zu entkräften. Dabei bedient er sich ausgerechnet des Traummotivs. Er hebt hervor, dass die eben erwähnte Bibelstelle seiner These vom illusorischen Charakter des Hexenfluges zum Blocksberg nicht im Wege stehe. Thomasius Auslegung nach sei sich nur darauf zu einigen, ob Christus den Flug entweder wachend imaginiert oder im Traum erlebt habe bzw. ob es sich gar bei Satan um einen Menschen mit diesem Namen handle:

„ob sie sich durch eine Phantasie, die Christo wachend vorkommen, oder ob sie im Träume, als er geschlaffen, sich zu getragen, oder, ob nicht durch den Nahmen des Satans, welches in der heiligen Schrift sonst nicht ungewöhnlich [...] ein Mensch müsse verstanden werden.“²³⁴

Dass der Teufel Christus durch die Luft bis auf die Spitze eines Tempels in körperlicher Gestalt getragen habe, dieses Vorurteil könne nur aus Unwissenheit der jüdischen Lehren aufgekomen sein. Luther, selbst noch von vielen Vorurteilen von der Macht und der Gewalt Satans beeinflusst, habe diesen Aberglauben von der leiblichen Gestalt des Teufels, beispielsweise unter der Gestalt eines Mönchs mit seiner Kutte, gefördert.²³⁵

Seine Argumentation berücksichtigt die zeitgemäßen metaphysischen und pneumatischen Anschauungen und wirkt aus heutiger Sicht recht simpel, die Wirkung war jedoch enorm. Den Flug als Produkt der Imagination Christi darzustellen ist von Grund auf neu. Thomasius kommt zu dem Schluss, dass der Teufel nicht die Kraft habe, die unsichtbare Natur zu beeinflussen, daher keinen menschlichen oder tierischen Leib annehmen könne, folglich auf körperliche Weise keine Bündnisse schließen und deswegen auch die Hexen nicht durch die Lüfte tragen könne.

Thomasius greift darüberhinaus die Scholastiker an, die, obwohl sie der aristotelischen Lehre gefolgt, in heidnischen Vorstellungen gefangen gewesen wären und absurde Geschichten von bösen Geistern (*Daemonia*) mit Luftkörpern, die in leiblicher Gestalt Werke vollbringen können, erzählt hätten.²³⁶ Ein verübter Schaden setze nicht unweigerlich einen Teufelspakt voraus, denn es gebe viele in der Natur verborgene Dinge, die der Mensch nicht kenne. Thomasius verurteilt die übliche Vorgehensweise, wonach Wirkungen, sofern sich bei Aristoteles keine Erklärung dazu finden lässt und

²³⁴ Ebd. § 31, S. 70.

²³⁵ Vgl. ebd. § 31, S. 73.

²³⁶ Vgl. ebd. § 41, S. 83.

sie auch nicht Gott zugeschrieben werden können, aufgrund akademischer Unwissenheit dem Teufel beigelegt werden.²³⁷

Die zweite wichtige Schrift gegen die Hexenprozesse erschien im Jahre 1712 unter dem Titel *De origine ac processus inquisitorii contra sagas*, in der deutschen Übersetzung *Inquisitionsproceß wider die Hexen*. Auch sie genügt sicher nicht den Ansprüchen moderner, historischer Forschungsmethoden, war aber für die damalige Zeit so beweiskräftig, dass sie keine wissenschaftliche Entgegnung fand.

In dieser Schrift versucht Thomasius zu erklären, dass es keine Hexen in der gängigen Definition – Bündnis mit Teufel, sexuelle Vereinigung, Luftfahrt – gebe, da sie in der Bibel kein einziges Mal erwähnt werden.²³⁸ Außerdem behandle schon das Decret Gregor IX. nicht Hexen und Zauberer, sondern nur Wahrsager.²³⁹ Weiters sei auf allen Blättern des Hexenhammers „eine confuse disputation, ignoratio elenchi, und unzehlige Sophistereyen enthalten.“²⁴⁰ Auch vielen seiner Vorgänger, wie beispielsweise Fichard, seien die Lügen schon bekannt gewesen.²⁴¹

Thomasius Argumentation geht über die seiner Vorläufer hinaus und entzieht mit einer theologischen Begründung, die in cartesianischem Geiste dem Teufel jeden Einfluss auf materielle Dinge abspricht und damit auch den Teufelspakt, das Kernstück der Hexenverfolgung, in Frage stellt, der juristischen Beweisführung ihre Grundlage. Sein großer Verdienst auf rechtlichem Gebiet besteht darin, dass die endgültige Abschaffung der Hexenprozesse und der Folter durch Friedrich den Großen direkt auf ihn zurückgehen. In seinem Todesjahr 1728 fand der letzte preußische Hexenprozess statt, die Folter wurde 1740 verboten. Friedrich der Große schrieb später in der *Geschichte meiner Zeit*: „Thomasius vindicierte den Weibern das Recht als zu werden.“²⁴² Der volkstümliche Glaube an den Hexenflug sank in der Folge zunehmend zur Folklore ab. Nach und nach wandten sich nicht nur viele Gelehrte und protestantische Theologen, sondern sogar Spitzenfunktionäre der Inquisition ganz von der realen Möglichkeit des Hexenfluges ab. Die *magia naturalis* mit ihren unsicheren Grenzen zum übersinnlichen Bereich war damit überwunden und der Hexenflug wurde nun mehr und mehr zu einem Sujet der Literatur.

²³⁷ Vgl. § 53, ebd. S. 102f.

²³⁸ Vgl. Thomasius, Christian: *Inquisitionsproceß wieder die Hexen*, § 6, in: ebd., hier: S. 117.

²³⁹ Vgl. ebd. § 12, S. 123.

²⁴⁰ Ebd. § 57, S. 175.

²⁴¹ Vgl. ebd. § 69, S. 191.

²⁴² Ersch, Johann Samuel (Hg.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. Section 2, H-N, Bd. 7. Leipzig: Giebtsch 1830, S. 359.

Die Rolle des Traummotivs im Hexenflug ist jedoch nicht vollständig, solange nicht das in den meisten Werken auftauchende wichtigste Element des Fluges, die Hexensalbe, behandelt wurde. Um den chronologischen Arbeitsverlauf nicht zu unterbrechen, wurde sie, außer für kontextuelle Erwähnungen, von der Analyse ausgeklammert. Ihr Stellenwert soll im letzten Teil dieser Arbeit erforscht werden, um der Entstehung der vieldebattierten Flugträume auf den Grund zu gehen.

9. Erzeugung traumhafter Flugvorstellungen: Die Hexensalbe

Die Hexenfahrten wurden im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit bestimmten Zauberdingen zugeschrieben, wie Mänteln, Siebenmeilenstiefeln, oder geflügelten Schuhen. Keines dieser Gegenstände erlangte jedoch in der Realitätsdebatte einen derart großen Stellenwert wie die Flug- oder Hexensalbe.

Das Besondere im Vergleich zu anderen Flugutensilien ist das durch sie erzeugte intensive Traumerleben, das nicht zuletzt auf umgekehrte Weise zur Entstehung des Glaubens an die Hexenfahrten beigetragen haben kann. Die Hexensalbe spielte vor allem eine bedeutende Rolle bei der gerichtlichen Anklage. Die zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten und die latente Gefährdung aller gottesfürchtigen Christen veranlasste die Hexenjäger, in den Behausungen der angeklagten Frauen dieser Salbe nachzuspüren. Fand sich dann ein Behältnis nicht umgehend definierbaren Inhalts, rechtfertigte dies die Anwendung der Folter bzw. eines stärkeren Foltergrades.²⁴³

Über die Hexensalbe, Buhlsalbe, Flugsalbe, Hexenschmiere, oder Schlafsalbe gibt es bereits einen umfangreichen Kanon. Ich möchte jene Elemente herausarbeiten, die für die Stellung der Salbe innerhalb der Debatte über die Realität des Hexenfluges eine Rolle spielen. Dabei soll herausgefunden werden, welche Bestandteile wirklich traumfördernde Eigenschaften besitzen bzw. was ihre Popularität und zeitgleiche Verteufelung durch die Hexentheoretiker ausmachte.

9.1. Entstehung

Bereits in der griechischen Mythologie sind die Grundlagen für die spätere Hexensalbe zu finden. Die antike Welt fand die Magie stets gegenwärtig. Als berühmteste Magierinnen galten Kirke und Medea, die Töchter der dreigestaltigen Hekate, der Herrin des Hexenwesens. Die bereits in Kapitel 2.2.1. erwähnte Hecate, noch in der Theogonie des Hesiod eine allumfassende Göttin mit für den Menschen oft günstigen Eigenschaften, wandelte sich bei späteren Schriftstellern zur Göttin der Unterwelt und zur Schutzpatronin der Zauberin Medea, ein Bild, das die Inquisitoren breitwillig übernahmen. Medea war ebenso wie ihre Tante Kirke eine Zauberin, deren Macht sich auf die Kenntnis bestimmter Zauberkräuter stützte. Kirke symbolisierte die Verführung, Medea hingegen galt als die Anstifterin des Übels sowie der Schrecken der Nacht.

²⁴³ Vgl. Hammes (1977), S. 63.

Unter anderem beeinflussten die Sagen um Medeas Künste auch die Vorstellung der Hexensalben, deren Anwendung den Hexen die Flugfähigkeit verleihen und sie gegen die Schmerzen der Folter immun machen sollte.

Ovid, Apulejus und Seneca berichten von der Striga, die sich nach dem Einreiben mit einer Zaubersalbe in einen Nachtvogel verwandeln oder auf Tieren und Gegenständen durch die Lüfte reiten konnte. Auf die Striga, die während ihrer Ausfahrten den Kindern das Blut aussaugte, werden auch die in den Hexenprozessen häufig auftauchenden Anklagen der Verwendung von Kinderblut zur Bereitung der Hexensalbe zurückgeführt.²⁴⁴ Die Hexensalbe oder Flugsalbe ist somit keine Erfindung der Inquisition, sondern war schon in der Antike vorzufinden. Der kultische Gebrauch von Narkotia – eine Sammelbezeichnung für Präparate mit betäubender Wirkung – lässt sich seit Urzeiten bei nahezu allen Völkern beobachten. Pflanzen, insbesondere Kräuter, galten als „Hände der Götter“ (Herophilos), die den Menschen durch Ekstase oder Traum dem Himmel näher bringen sollten. So finden sich bereits auf den ältesten babylonischen Tonzylindern Mohnkapseln als Göttersymbole.²⁴⁵ Zwar sind aus dieser Zeit noch keine Rezepte überliefert, doch zeigen sich in der Dichtung zwei Nennungen einer Salbe, die das Fliegen ermöglichte und als Vorläufer der spätmittelalterlichen Hexensalbe verstanden werden kann.

Die erste dezidierte Erwähnung einer Flugsalbe stammt von Homer, hier (in *Ilias*) salbt sich Hera mit Ambrosia ein, um vom Olymp herab über Thrakiens Schneeberge zu Zeus auf den Idaberg zu gelangen, ohne dabei die Erde zu berühren (Il. XIV 169-174 u. 225-230).²⁴⁶ Eine weitere Erwähnung einer Salbe, die Flugfähigkeit verleiht, findet sich in dem magischen Roman vom *Goldenen Esel* des römischen Schriftstellers Apuleius (um 123-170). Das Werk ist insofern von Bedeutung, weil es sowohl die Diskussionen um die Authentizität der Hexensalbe, als auch die Berichte darüber bestimmte. Lucius, der Protagonist des Werkes, erzählt von den Fähigkeiten thessalinischer Zauberinnen, sowohl Alraunmännchen beleben als auch fliegen zu können. Als Augenzeuge berichtet er, wie sich die Hexe Pamphile eines Nachts entkleidete und von Kopf bis Fuß mit einer Salbe bestrich:

²⁴⁴ Vgl. ebd. S. 145.

²⁴⁵ Vgl. Schmitz, Rudolf und Franz-Josef Kuhlen: Schmerz- und Betäubungsmittel vor 1600. In: Pharmazie in unserer Zeit 18 (1989) H. 18. S. 11–19, S. 11.

²⁴⁶ Vgl. ebd. S. 12.

„Sie hebt den Deckel von einer [Büchse], holt da eine Salbe hervor, reibt sie lange zwischen ihren Händen und bestreicht sich damit ganz und gar von Kopf bis Zehe; dann [...] rüttelt und schüttelt sie ihre Glieder hin und her [...] erhebt sich dann in die Höhe und fliegt mit ausgebreiteten Flügeln ins Freie hinaus. Sie, ja, sie verwandelt sich bewußt mit ihren Hexenkünsten!“²⁴⁷

Zaubersalben schafften somit schon bei den thessalischen Hexen, deren prominente Vertreterin Medea ist, die Verwandlung in Vogelgestalt.

Im Mittelalter des 15. Jahrhunderts taucht dann in der zeitgenössischen Literatur zum Hexenwesen zum ersten Mal eine Salbe auf, die es dem Zauberer oder der Zauberin ermöglichen sollte, auf einem Besen durch die Lüfte fliegend, den Hexensabbat zu besuchen bzw. mit der sich Frauen in Trance oder Schlaf versetzen, um in ihrer Imagination daran teilnehmen zu können. In Heinrich Wittenwilers *Der Ring* (1408/1410) besitzen Hexen „püchsen vol mit salb“, die jedoch nicht konkret mit einem Flug in Verbindung gebracht werden. Wittenwiler merkt nur an, „Das muostens haben allenthalb.“²⁴⁸ Sie brauchten sie einfach immer, egal wo sie auch waren.

Um zum Hexensabbat fliegen zu können, so die damalige Vorstellung, mussten die Hexen eine Salbe zubereiten und sich damit eincremen. Es verwundert daher nicht, dass im ausgehenden Mittelalter vermehrt eine Fülle an Rezepturen für solche Zaubermittel dargeboten wurde. Die Salbe wurde bevorzugt an Stellen, an denen die Haut sehr dünn ist, aufgetragen, z.B. in den Achselhöhlen, an den Schläfen, Kniekehlen, Fußsohlen, am Enddarm und an der Scheide. Aber nicht nur perkutane Applikation wurde gepflegt. Vintler berichtet: „vil chunnen salben den chübel, das si oben aus varen.“²⁴⁹

Es zeigt sich zudem, dass die Salben auf die verschiedensten Arten hergestellt werden konnten, was nicht zuletzt auf den, meist unter der Folter erpressten, Einfallsreichtum der als Hexen angeklagten Frauen zurückzuführen ist. Aus Gerichtsakten sowie aus naturwissenschaftlichen Lehrbüchern ließe sich ein ganzes Rezeptbuch

²⁴⁷ Apuleius: *Der goldene Esel. Metamorphosen*. Hg. u. übers. von Edward Brandt. München: Heimeran 1958. III, 21.: „iam primum omnibus laciniis se deestit Pamphile et arcula quadam reclusa pyxides plusculas inde depromit, de quis uniuus operculo remoto atque indidem egesta unguedine diuque palmulis suis adfricata ab imis unguibus sese totam adusque summos capillos perlinat multumque cum lucerna secreto conlocuta membra tremulo succussu quatit. quis leniter fluctuantibus promicant molles plumulae, crescunt et fortes pinnulae, duratur nasus incurvus, coguntur ungues adunci. fit bubo Pamphile. sic edito stridore querulo iam sui periclitabunda paulatim terra resultat, mox in altum sublimata forinsecus totis alis evolat. Et illa quidem magicis suis artibus volens reformatur...“

²⁴⁸ Wittenwiler (2012), V. 790–7910.

²⁴⁹ Vintler (1874), V. 7899–7900.

zusammenstellen. Im Folgenden Kapitel sollen die für das Thema dieser Diplomarbeit relevanten Hexensalbenrezepte aufgeführt werden.

9.2. Rezepte

Aus dem Mittelalter sind kaum Rezepte für eine Hexensalbe überliefert, erst im Spätmittelalter finden sich erstmals verschiedene Angaben zu den Bestandteilen der Salben. Die Prozessakten der Hexenverfolgung lassen keine Rückschlüsse auf authentische Rezepte ziehen. In vielen Fällen kannten die der Hexerei angeklagten Frauen die pflanzlichen Zutaten der Salbe nur von Erzählungen oder gaben an, sie hätten die „Schmier“ nicht selbst hergestellt, sondern vom Teufel persönlich in Empfang genommen. Die überlieferten Rezepte stammen zumeist von Ärzten und Wissenschaftlern, was erklären könnte, warum sie in ihrer Komposition mit den damals herkömmlich verwendeten Arzneien auffällig übereinstimmen. Eine der volkstümlichsten und populärsten Salbenzubereitungen im Mittelalter war die Pappelsalbe. Sie enthielt neben den aromatischen Pappelknospen und Pappelöl häufig Mohn und Nachtschattengewächse. Unabhängig von ihren meist sehr unterschiedlichen Zutaten wurde sie als *Unguentum populeon* bezeichnet. Dass diese gebräuchliche Salbe in den Verruf geriet eine Flugsalbe zu sein, lässt sich einerseits auf die häufige Zugabe von Bilsenkraut zurückführen,²⁵⁰ andererseits aufgrund der Analogie, dass die Pappel so hoch und gerade in den Himmel wächst.²⁵¹

9.2.1. Johannes Hartlieb

Der Glaube an die Realität der Hexenflüge beeinflusste selbstredend auch die weltliche Literatur. Dr. Johannes Hartlieb (um 1400 - 1468), als Übersetzer magischer Schriften bekannt, verfasste auch eine Reihe Werke über Medizin. In seinem spätmittelalterlichen Werk „das buch aller verpoten kunst, ungelubens und der zauberey“ von 1456 kritisierte er viele mittelalterliche magische Techniken, trug aber dadurch zur Erhaltung des heidnischen Gedankenguts bei. „Von dem faren in den lüften“ handeln zwei ganze Kapitel, in denen er von der angemästen Fähigkeit mancher Fürsten, auf Zauberrossen in „kurzen zeiten gar vil meil“ durch die Lüfte zu reiten, erzählt. Mit Hilfe besonderer Salben, bereitet aus sieben Kräutern und weiteren

²⁵⁰ Vgl. Ochsner, Patrizia F.: Hexensalben und Nachtschattengewächse. Medizin und Zaubermittel. Solothurn: Nachtschatten 2003, S. 168-171.

²⁵¹ Vgl. Schmitz (1989), S. 13.

Zutaten, seien gewisse Männer und Frauen in der Lage, jegliches Objekt in ein Fluggerät zu verwandeln. Meist dienten dabei alltägliche Gegenstände wie Bänke und Säulen, Rechen und Ofengabeln als Fortbewegungsmittel. Da es sich bei Hartlieb um die erste bekannte Niederschrift eines Rezepts für eine Zubereitung, die später als Hexensalbe bezeichnet wurde, handelt, soll an dieser Stelle der vollständige Text wiedergegeben werden:

Zu sölichem farn nützen auch man und weib, nemlich die unhulden, ain salb die hayst unguentum pharelis. Die machen sy uß siben krewtern und prechen yeglichs krautte an ainem tag, der dann dem selben krautt zugehört. Als am suntag prechen und graben sy Solsequium, am mentag Lunariam, am eretag Verbenam, am mittwochen Mercurialem, am pfintztag Barbam jovis, am freytag Capillos veneris. Daruß machen sy dann salben mit mischung ettlichs plutz von vogel, auch schmaltz von tieren; das ich als nit schreib, das yemant darvon sol geergert werden. Wann sy dann wöllen, so bestreichen sy penck oder stül, rechen oder ofengabeln und faren dahin. Das alles ist recht Nigramancia, und vast groß verboten ist.²⁵²

Bei den Pflanzen handelt es sich vermutlich um Mondraute, Eisenkraut, Bingelkraut, Hauswurz, Frauenhaar und Zichorie. Hartlieb bezeichnet die Flugsalbe als *unguentum pharelis*, wobei es sich bei *unguentum* um die allgemeine lateinische Bezeichnung für eine Salbe, ein Salböl oder einen Balsam handelt. die Bedeutung des Namens *pharel* könnte einerseits, entsprechend einer Beschreibung, dass man dazu die Leichen ungetaufter Kinder kocht, auf die mittelalterliche, nicht vor dem 10. Jh. entstandene Geschichte, dass der Pharao zur Zeit des Auszugs der Israeliten an Lepra litt und sich als Heilmittel täglich im Blut jüdischer Kinder badete (Midrasch Exodus Rabba 1,34), zurückgehen. Das Wort mit „Pharao“ zu verbinden ist mindestens so plausibel wie die Erklärung, dass es eine Verballhornung von „fahren“ sei.

Das Auffällige an diesem Rezept ist die jeweilige Zuordnung der einzelnen Kräuter zu bestimmten Wochentagen, an denen diese auch geerntet werden.

Auch Heinrich Institoris beschreibt im 2. Teil seines Hexenhammers, dass sich Hexen mittels einer Salbe in die Luft erheben könnten: „Die Art der Ausfahrt ist folgende: denn wie zuvor klar geworden ist, müssen sie sich eine Salbe aus den Gliedern von Kindern,

²⁵² Hartlieb, Johannes: Das Buch der verbotenen Künste. Aberglaube und Zauberei des Mittelalters. Hg., übers. und kommentiert von Falk Eisermann u. Eckhard Graf, erw. Neuauflage. München: Eugen Diederichs 1998, Kap. 32, S. 80.

besonders der von ihnen vor der Taufe getöteten, zubereiten.“²⁵³ Diese Salbe muss anschließend nach Anleitung eines Dämons auf einen Sitz oder ein Stück Holz gestrichen werden. Die Besonderheit bei Institoris ist die Zutat getöteter Kinder. Doch schon vor der Veröffentlichung des Hexenhammers finden sich Rezepte mit Kinderteilen. Im Jahre 1459 wurden im Rahmen eines Waldenser-Prozesses die Einzelheiten der *maleficiae* geschildert. So hätten die Angeklagten zum Fliegen eine Salbe verwendet, die sich aus pulverisierten Knochen eines Gehängten, einer mit geweihten Hostien gefütterten Kröte, Blut kleiner Kinder und einiger Kräuter zusammensetzte.²⁵⁴

9.2.2. Paracelsus

Paracelsus misst in seinem Fragment *De sagis et earum operibus* den Hexen die Fähigkeit bei, nachts an geheime Orte fliegen zu können. Um dorthin zu gelangen, schmierten sie sich mit einer Salbe, als deren Substanzen Paracelsus „kazenschmalz, wolfsschmalz, eselsmilch und dergleichen“²⁵⁵ nennt. Paracelsus meint, dass das nächtliche Ausfliegen den hexenhaften Frauen ein Leichtes sei, denn die Kunst des Fliegens wäre ihnen „angeboren“ und es geschehe alles mit Hilfe und durch die Kraft ihres „ascendenten“. Jedoch habe er auch beobachten können, dass Menschen ohne hexenhafte Anlagen die gleichen Flugerlebnisse hätten, sobald sie die Salbe der Nachtfahrerinnen benutzten. Aber auch ein zweites Rezept geht auf Paracelsus zurück: So berichtet Gödelmann in seinem *Von Zäuberern Hexen vnd Vnholden/ Wahrhaftiger und Wohlgegründeter Bericht...*:

„Paracelsus in seiner grossen Philosophia/ vnd in seiner verborgenen Pilosoph: lehret die Hexen ein solche Salben auß Fleisch junger Kindlein/ gleich einem Brey weich gekocht/ vnnd mit Schlaffbringenden Kräutern/ als da sind Mohn oder Ole [Papaver]/ Nachtschaden oder Jüdenkirschen [Solanum]/ Schirling oder Wützscherling vnd Mütterlich etc. zurichten/ mit welcher/ wann sie sich gesalbet/ vnd gesprochen haben diese Wort. Oben auß vnnd nirgendt an/ so flichen sie so bald zum Schornstein/ oder durch ente Löcher der Fenster oder Wände hinauß/ durch hülfte deß Teuffels.“²⁵⁶

²⁵³ Kramer (2000), II/1,3 [52va], S. 392.

²⁵⁴ Vgl. Soldan, Bd.1 (1986), S. 203f.

²⁵⁵ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd.14 (1933), S. 25.

²⁵⁶ Gödelmann (1592), S. 197.

9.2.3. Giovanni Battista Della Porta

Etwas ausführlicher geht der italienische Naturwissenschaftler Giovanni Battista Della Porta (1538 – 1615) in der Erstausgabe seiner seiner „*Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium*“²⁵⁷ aus dem Jahre 1558 auf die Möglichkeit des Fliegens ein. Er behauptet, dass gewisse Kräuter angenehme bzw. unruhige Träume erzeugen könnten und einige Hexen darum eine bestimmte Salbe verwendeten, um sich in diesen Traumzustand zu versetzen. Bilder von Hexenflug und Hexensabbat würden daher nur in Visionen auftauchen. Die Wirkung der Hexensalbe geschehe „durch natürliche Krafft und Tugend“²⁵⁸, und sei innerhalb der *magia naturalis* anzusiedeln. Dem Teufel und den Dämonen spricht er jeglichen Einfluss ab und erklärt die Wirkungsweise naturwissenschaftlich: Die Salbe dringe durch die Hautporen in den Körper ein; einige Komponenten lösten eine Art Narkose aus, andere erregten die Imagination, sodass es den Hexen schein, „das sie bey Monschein in der Nacht umbfahren/ Schlemmen/ Seytenspiel hören/ tanzen/ und bey schönen jungen Gesellen schlaffen.“²⁵⁹

Porta wandte seine Maxime, den Wissensschatz der Vorfahren durch Experimente zu überprüfen, unter anderem bei der Hexensalbe an. Um zu beweisen, dass es sich beim Hexenflug nur um Illusion handelt, erzählt er von einer als Zauberin bekannten Frau, die nach dem Einreiben mit der Salbe sofort in einen tiefen Schlaf gefallen sei. Nachdem sie aus ihren Träumen erwacht war, erzählte sie, sie sei „über Meere und Berge gefahren.“²⁶⁰ Porta, der gemeinsam mit Zeugen die Frau die ganze Zeit über träumend vorgefunden hatte, führte diesen Versuch als naturwissenschaftlichen Beweis gegen die Realität des Hexenfluges an. Eine ähnliche Geschichte, die von der Wirkung der Hexensalben berichtet, stammt von Johannes Nider, der um 1435, also noch vor dem Beginn der allgemeinen Hexenverfolgung, schreibt, Leute, die unerlaubte Pakte mit den Dämonen eingingen, hätten Traumillusionen. Er führt ein Beispiel an, welches ähnlich auch von Luther²⁶¹ berichtet wurde: Als Augenzeuge habe er eine Frau bei ihrer nächtlichen Ausfahrt beobachtet, die sich in einen Backtrog gesetzt und mit einer Salbe den Kopf eingeschmiert habe, in einen tiefen Schlaf

²⁵⁷ Einzige deutsche Übersetzung der Erstausgabe: Natürliche Magia, Das ist, Ein außfürlichher und gründtlicher Bericht / von den Wunderwercken Natürlicher Dinge / in vier Bücher abgetheilet, Magdeburg, bey Martin Rauschern 1612

²⁵⁸ Giovanni Della Porta (1612), zitiert nach: <http://www.historicum.net/persistent/artikel/5688/>, Zugriff am 18.05.2012.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Giovanni Della Porta (1612), S. 138, zitiert nach: Behringer (1991), S. 233.

²⁶¹ WA 1, 409. 6-12, zitiert nach: Haustein (1990), S. 58., siehe auch Kapitel 5.3.

gefallen sei, in dem sie durch das Werk eines Dämons so heftige Träume gehabt habe, dass sie nach dem Aufwachen meinte, sie sei mit Diana durch die Lüfte geflogen. Erst langes gutes Zureden habe sie zu einer Verwünschung ihres Irrtums gebracht.²⁶² Die Frau wurde so von ihrem Wahn geheilt und der Geistliche war froh über die Bestätigung seiner Überzeugung, dass die Hexenfahrt nicht wirklich, sondern nur im Traum stattfand. Diese Geschichten, in denen das Traummotiv den Beweis für die imaginäre Natur des menschlichen Fluges liefern sollte, zog jedoch keine Wirkung innerhalb der Hexereidebatte nach sich.

9.2.4. Johann Weyer

Johann Weyer allerdings orientierte sich bei der Beschreibung der Hexensalbe an dem italienischen Rezept und behandelte sie in seinem *De praesigiis daemonum*, wodurch die von Porta propagierte natürliche Wirkungsweise der Salbe wieder in die dämonische Diskussion aufgenommen wurde. Somit lieferte Portas ursprüngliches Vorhaben, die Geheimnisse der Natur sachlich und wissenschaftlich zu ergründen, neuen Zündstoff innerhalb der Hexereidebatte. Laut Weyer habe der Teufel den Hexen eingeredet, sie würden durch Einreiben mit einer Zaubersalbe

„oben zum Kamin hinauß durch die lufft fahren/ und an solche ort unnd ende kommen/ da man mit tanzen/ singen/ vnnd anderer kurzweil aller freuwden vnnd lusts pflegen werde. Welche ding aber alle der tausendtlstige Geist ihnen im traum fürwirfft/ nachdem sie/ von wegen der schlaffmachenden Salben/ so sie auß seinem geheiß angestrichen haben/ in ein ganz tieffen schlaff gefallen sind.“²⁶³

Um seine Erklärung der Hexenausfahrt glaubwürdig zu machen, führt er die Ergebnisse von Porta an:

„So nehmen [die Hexen] für das erste feiste von den Kindern/ von welchen/ nach dem sie es in einem Kessel gesotten haben/ das/ so zu letzt sich an den boden sezt/ kalt werden/ vnd gestehen lassen. So denn thun sie darunter *Eleoselinum, Aconitum, frondes populneas, fuliginem*. Oderaber: *Sium, Acorum vulgare, pentaphyllon, vespertilionis sanguinem, solanu somniserum & oleum*.“²⁶⁴

²⁶² Vgl. Hansen (1963), S. 89f.

²⁶³ Weyer (1970), S. 192.

²⁶⁴ Ebd. S. 192f.

Bei dem ersten Rezept handelt es sich höchstwahrscheinlich um Selerieppich, Eisenhut, Pappelzweige und Ruß. Die zweite Zubereitungsart beinhaltet neben Kinderfett den Breitblättrigen Merk (*Sium latifolium* L.)²⁶⁵ oder aber den Schmalbrättrigen (*Berula erecta*)²⁶⁶, Kalmus (*Acorus calamus*), Fünffingerkraut (*Potentilla reptans*), Fledermausblut, schlafbringenden Nachtschatten und Öl. Bei dem schlafbringenden Nachtschatten (*solanum somniferum*) könnte es sich um den Schwarzen Nachtschatten (*Solanum nigrum*) handeln, oder aber um die Tollkirsche.²⁶⁷

Ein weiteres von Weyer wiedergegebenes Rezept stammt von Hieronymus Cardanus (1501-1576). Der italienische Arzt Cardanus sucht 1550 im 18. Buch seines Werkes *De subtilitate* nach natürlichen Ursachen für die verschiedenen Traumphänomene. Ein gutes Mahl verursache einen ruhigen Schlaf, während der Genuss von Kohlgemüse traurige, der von Hülsenfrüchten unangenehme und der von Lauchgewächsen schreckliche Träume nach sich ziehe. Dies erkläre auch die Einbildungen der Hexen, die sich hauptsächlich von diesen Nahrungsmittel ernährten und deshalb meinten, sie würden während des Schlafes fliegen. Ferner würde ihnen eine Salbe (*Lamiarum unguentum*) helfen, bestehend aus „Kinderfeiste [...], Eppichsafft/ Wolffskraut/ Tormenuli/ Solano vnnd Ruß“²⁶⁸ d.h. aus dem Fett von Kinderleichen, aus Saft von Sellerie, Eisenhut, Fünffingerkraut, Nachtschatten und Ruß, letzterer vermutlich aus Mutterkorn (*Secale cornutum*) gewonnen.²⁶⁹

Obwohl so viele Gegner bestritten, dass Flugvorstellungen durch eine Salbe erzeugt würden, ist der Zusammenhang zwischen Kräutern und Flugträumen bei keinem der Autoren zu leugnen. Bodin wendet sich gegen Weyer und Porta, indem er meint, diese beiden würden sich bemühen, den Leuten einzureden, „als sey es ein Salb Natürlicher Krafft vnnd den Schlaf bringend [...] Dann die Schlaf bringenden Kreuter seind Mandragora/ oder Alraun/ Magsaat/ Dollkraut/ Bilsenkraut oder Säwbonen/ vnd Schirling.“²⁷⁰ Er spricht der Salbe jegliche Wirkung ab, um seinem Theoriegebilde vom Teufelspakt und der damit verbundenen willentlichen Zustimmung der Hexen gerecht zu werden. Da er den Flug als Realität betrachtet, sieht er in den Salben, wenn

²⁶⁵ Vgl. Hesse, Manfred: Alkaloide. Fluch oder Segen der Natur? Zürich: Helvetica Chimica Acta 2000, S. 360.

²⁶⁶ Vgl. Birkhan, Helmut: Pflanzen im Mittelalter. Eine Kulturgeschichte. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2012, S. 47.

²⁶⁷ Vgl. ebd. S. 48.

²⁶⁸ Weyer (1970), S. 193.

²⁶⁹ Vgl. Kuhlen (1984), S. 2199.

²⁷⁰ Bodin (1973), S. 273f.

überhaupt, nur einen symbolischen Charakter. Diese Vorstellung bringt Binsfeld schließlich auf den Punkt:

„Auß diesem Schluß wird abgenommen/ nach gemeinem Verstand/ daß diese Translation vnd Hinwegführung/ allein auß krafft deß Teuffels geschicht/ vnd daß die Salben/ Kreuter/ Haselruthen/ vn[d] andere leibliche ding/ die zugethan werden/ keine wirckliche krafft haben/ sonder allein Zeichen vnd Ceremonien seyn.“²⁷¹

Wie aus diesem Kapitel hervorgegangen ist, herrschte über die genaue Zusammensetzung der Hexensalbe Uneinigkeit bis auf zwei fixe Bestandteile: nervliche Reaktionen hervorrufende Kräuter und Körperteile eines Kindes.

Manche Autoren glaubten, die natürliche Kraft der Salbe sei wirkungslos, während es allein auf die die Aktivität des Teufels ankomme. Vor allem von den späteren Befürwortern des realen Hexenflugs wurde sie als unwirksam befunden. Für Institoris war sie noch für das reale Abheben verantwortlich, doch schon bald war allein der Teufel für den Flug ausschlaggebend, die Hexensalbe wurde mit dem Aufkommen naturwissenschaftlicher Begründungen zunehmend mit Träumen in Verbindung gebracht. Während die der Hexerei beschuldigten Frauen versuchten, die Richter von der Unwahrheit der Anschuldigungen zu überzeugen, setzten die Richter aufgrund ihrer ideologischen Interessen alles daran, ein Geständnis über den tatsächlichen Hexenflug zu erzwingen. Doch gerade in Zusammenhang mit der Salbe verschob sich das Realitätsempfinden der Angeklagten, was sich nachteilig auf die Urteile auswirkte. Die Sinnestäuschungen der Frauen, die die Hexensalbe verwendet hatten, waren dermaßen überzeugend und der Zustand der Abgeschlagenheit nach dem Erwachen aus den Träumen entsprach in so hohem Maße den erlebten Geschehnissen, dass viele mittelalterliche und neuzetliche Konsumentinnen an der Realität der halluzinierten Luftfahrten gar nicht zweifeln konnten. Was die ungezählten gefolterten Angeklagten auf die Suggestivfragen der Inquisitoren mit wachsender Stereotypie antworteten, spiegelt somit auch das Wahnbild einer wütenden Psychose wider.

In der frühneuzeitlichen Medizin, bei der es sich fast ausschließlich noch um Naturheilkunde handelte, wusste man allerdings um die Wirkung der immer wieder zitierten Kräuter. Vielen Ärzten wie Weyer war klar, dass die angeblichen Hexen durch die Salbe nicht wirklich zum Sabbat flogen. Sie erkannten bereits deren halluzinatorische Inhaltsstoffe, die sie auch dokumentierten. Doch darüber wollten Kirche und Judikative nichts wissen. Innerhalb des geschlossenen Theoriegebäudes des Hexenwahns wurde auf diese naheliegende Diagnose verzichtet. Folglich wurden

²⁷¹ Binsfeld (2004), S. 140.

die durch eine Überdosierung giftiger Pflanzen entstandenen Krämpfe einer Angeklagten als Missachtung bzw. Verspottung des Gerichts dargelegt, Atemlähmungen und damit verbundener Sprachverlust wurden als Schweigezauber gedeutet, der nur durch noch einmal verstärkte Folter gebrochen werden konnte.

9.3. Flugtraumfördernde Bestandteile der Hexensalbe

Wie aus dem letzten Kapitel über die Rezepte hervorgegangen ist, waren die Wirkungen vieler Kräuter bekannt. Dennoch erstaunt es, dass in den Salben auch Zutaten enthalten sind, die nach dem heutigen Stand der Wissenschaft keine klinische Wirksamkeit hervorrufen können. Aufgrund der dieser Arbeit zugrundeliegenden These, das Traummotiv spiele eine tragende Rolle in der Realitätsdebatte um den Hexenflug, soll im Folgenden auf die traumgenerierende Wirkung der Hauptingredienzien der überlieferten Hexensalbenrezepte eingegangen werden. Dabei soll untersucht werden, inwiefern die Beschreibungen in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur magischen Ursprungs sind bzw. sich mit denen der heutigen Naturwissenschaften decken.

Seit der Antike mit dem Kult um Asklepios, in der griechischen Mythologie der Gott der Heilkunst, hängen Träume und Kräuter oft zusammen. Der Äskulapstab dient auch heute noch als Symbol der Apotheker. Zeugnisse mittelalterlicher Arzneimittellehre finden sich in den Büchern *Liber Graduum*, *Antidotarium Nicolai* und *Circa Instans*. Von den 140 Präparaten des *Antidotarium Nicolai* aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, das bis ins 18. Jahrhundert hinein die Basis aller späteren Arzneibücher bildete, enthalten nicht weniger als 29 das Mohnprodukt Opium, 19 Bilsenkraut (*Hyoscyamus*) und 14 Alraune (*Mandragora officinarum*). Bei mehr als einem Drittel aller Rezepte wird zumindest eine der Drogen mit narkotischer oder das Zentralnervensystem erregender Wirkung verwendet. Der Schlafmittelgebrauch war zu dieser Zeit zwar niedriger, doch die oft leichtsinnige Einnahme von Schmerzmitteln dürfte ähnliche Ausmaße gehabt haben wie heute. Seit Ende des 14. Jahrhunderts kam es jedoch zu einer auffälligen, drastischen Einschränkung der bis dahin gebräuchlichen Medikamente. Eine mögliche Ursache dafür lässt sich durch die Verwendung der Bestandteile als Hexensalbe erklären.²⁷² Zusammen mit den Hexen wurden im Laufe der Zeit auch die narkotisierenden und euphorisierenden Pflanzen dämonisiert und mit strengen Verboten belegt.

²⁷² Vgl. Kühlen (1984), S. 2195.

Da sich, sofern Inhaltsstoffe angegeben sind, Rezepte unterschiedlichster Zusammensetzung finden lassen, ist für die Untersuchung ihrer Wirkweise eine Einteilung der Salben nach charakteristischen Merkmalen von Vorteil. Der Okkultismusforscher Carl Kiesewetter (1854-1895) teilt die Salben ihrem Wesen nach in drei Arten ein: rein sagenhafte Salben, indifferente und narkotische. Zu den rein sagenhaften gehören Salben mit absonderlichen Ingredienzien z. B. die von dem Hexentheoretiker Remigius (1530-1612) in seiner *Daemonolatria* erwähnten Salben, welche mit weißen und gelben Tropfen vermengt wurden, metallisch glänzten, mit hellen Flammen brannten und dabei einen diabolischen Gestank entwickelten.²⁷³ Aufgrund ihrer nicht definierbaren Zutaten wird auf diese Salbengruppe nicht näher eingegangen.

Zu den indifferenten Salben zählt Kiesewetter²⁷⁴ die von Paracelsus angeführte Salbe aus Katzen- und Wolfsfett, Eselsmilch usw., als auch das von Hartlieb erwähnte Rezept aus Mondraute, Eisenkraut, Bingelkraut, Hauswurz, Frauenhaar und Zichorie. Die meisten der bei Hartlieb genannten Pflanzen wurden für magische Zwecke gebraucht, doch weisen die Kräuter keine Inhaltsstoffe auf, die Träume vom Fliegen ermöglicht hätten. Allein das Wald-Bingelkraut als Wolfsmilchgewächs verfügt über eine leichte Giftigkeit, allerdings ohne halluzinogene Wirkung.

Zu den narkotisch wirksamen Salben ist hingegen die von Paracelsus genannte Salbe aus Kinderfett, Mohn, Nachtschatten, Zichorie und Schierling zu rechnen, wie auch die Rezepte von Cardanus und Porta.

Da Pappelknospen keine psychopharmische Wirkung haben²⁷⁵, ließe sich *Unguentum populeon* auch zu den indifferenten Salben zählen. Die Inhaltsstoffe der Pappel wirken entzündungshemmend, leicht desinfizierend und wundheilend.²⁷⁶ Doch fand die Pappelsalbe im Mittelalter bei Schlaflosigkeit breite Anwendung. Schon Cardanus habe erfahren, dass man sich des allgemein bekannten „Unguentum populeum“ bediene, worauf man in Schlaf falle und meist fröhliche Träume habe, weil der Saft frischer Pappelknospen die Seele erfreue und Bilder hervorbringe.²⁷⁷ Es kommt bei den Ergebnissen somit oft auf die Wechselwirkungen der Kräuter an. Die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Anschauungen zu den Wirkweisen bestimmter Kräuter unterscheiden sich oft maßgeblich von den heute durch die moderne Wissenschaft

²⁷³ Vgl. Kiesewetter, Carl: Die Geheimwissenschaften. Eine Kulturgeschichte der Esoterik. Nach d. Ausg. Leipzig 1895. Wiesbaden: Matrix 2005, S. 528.

²⁷⁴ Vgl. ebd. S. 528.

²⁷⁵ Vgl. Birkhan (2012), S. 47.

²⁷⁶ Vgl. Kuhlen (1984), S. 2195.

²⁷⁷ Vgl. ebd. S. 2199.

erforschten Wirkungen. Oft flossen magische Vorstellungen und religiöse Anschauungen mit ein. Im Folgenden werden die am häufigsten verwendeten Bestandteile der narkotischen Hexensalbenrezepte auf ihren flugtraumfördernden Charakter untersucht. Sofern traumfördernde Wirkungen in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kräuterbüchern gefunden werden, sollen sie hier Erwähnung finden.

9.3.1. Tollkirsche

Die Tollkirsche (*Átropa bélla-dónna*) zählt zu der Familie der Nachtschattengewächse (*Solanaceae*) und wird auch als Hexenkraut, Schlafkraut oder Wolfsbeere bezeichnet. Hildegard von Bingen bestätigt bereits die toxische Wirkung der Nachtschattengewächse und bringt sie mit dem Teufel in Verbindung: „Die Tollkirsche (dolo) hat Kälte in sich, aber zugleich auch Ekel und Betäubung, und auf die Gegend und auf den Boden, wo sie wächst, hat der Teufel seine diabolischen Einflüsse. Ihr Genuß ist dem Menschen gefährlich, weil sie den Geist zerrüttet, als ob er tot wäre ...“²⁷⁸ Sie warnt vor der Giftigkeit der Pflanze und will den Saft nur tropfenweise einer Salbe gegen Hautgeschwüre zugeben.

Der volkstümliche Name „Schlafkraut“ weist bereits auf ihre Verwendung als Narkotikum hin. Ihre bewusstseinsverändernden und pupillenerweiternden Inhaltsstoffe, vor allem Alkaloide, (insbesondere L-Hyoscyamin, Atropin und Scopolamin), bewirken Euphorisierung, intensive, meist sexuelle Halluzinationen, danach Tiefschlaf mit lebhaften Traumbildern. Bei Überdosierung kommt es zu Atemstillstand.²⁷⁹ Als Bestandteil der Hexensalbe konnte die Tollkirsche somit durchaus Flugträume auslösen. Die auch bei den Hexentheoretikern oft erwähnte äußerliche Anwendung – gesalbt wurden vor allem Schläfen, Achseln, Kniekehlen, Hand- und Fußflächen – verringerten die Gefahr einer schwerwiegenden Vergiftung.

9.3.2. Bilsenkraut

Weit verbreitete Volksnamen für das Schwarze Bilsenkraut (*Hyoscyamus niger*) lauten Hühnertod, Saubohne, Zigeunerkraut und Teufelsauge. Ebenfalls ein Nachtschattengewächs, ist es reich an Alkaloiden, besonders hohe Konzentrationen finden sich in den Samen. Das Bilsenkraut ist eines der ältesten Schmerzmittel und

²⁷⁸ Hildegard von Bingen: Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung. Übers. u. erläutert von Peter Rieth. Salzburg: Otto Müller 21974, S. 27.

²⁷⁹ Vgl. Scherf, Gertrud: Zauberpflanzen und Hexenkräuter. Mythos und Magie heimischer Wild- und Kulturpflanzen. München: BLV 2003, S. 204.

auch die mittelalterlichen Autoren wussten um die besonders starke Giftigkeit der Bilsenkrautsamen. So schreibt Megenberg: „Den samen schol man chainem menschen ze ezzen geben, wan er toettet vnd pringt den siechtum der vergezzenchait, da mit ein mensch nevr wil slaffen vnd vergizzet vil ding.“²⁸⁰

Auch Hildegard muss die Giftigkeit dieser Pflanze gekannt haben, wenn sie vor dem innerlichen Gebrauch von Bilsenkraut („Bilsa“) warnt: „Der Genuß der Pflanze oder des Öles aus dem Samen ist todbringend...“²⁸¹ Das Bilsenkraut galt bei den Griechen als das Schlafmittel schlechthin, denn neben „Hyoskyamos“ wurde es geradezu „Hypnotikon“ genannt. Es macht schmerzunempfindlich, lässt noch bei offenen Augen visuelle Halluzinationen, im nachfolgenden Schlaf phantastische Träume entstehen.²⁸²

9.3.3. Blauer Eisenhut

Nicht immer, aber häufig findet sich unter den narkotisierenden Salbenbestandteilen auch Eisenhut. Der Blaue Eisenhut (*Aconitum napellus*), auch Giftkraut, Nappelkraut, Teufelswurz, stammt aus der Familie der Hahnenfußgewächse und enthält als Hauptalkaloid Aconitum. Es handelt sich wohl um die giftigste Pflanze in unseren Breiten und fand in früheren Zeiten als Pfeilgift Verwendung.²⁸³ Heutzutage wird es für homöopathische Behandlung von Erkältungen oder Nervenschmerzen wie z.B. „Hexenschuss“ eingesetzt.

Gertrude Scherf²⁸⁴, Autorin mehrere Kräuterbücher, vermutet, dass insbesondere der Eisenhut für die Vorstellung der Tierverwandlung verantwortlich war. Seine toxischen Inhaltsstoffe können die Nervenenden in der Haut reizen und so die Empfindung hervorrufen, dass ein Fell oder Federkleid wüchse. Somit zählt auch der Eisenhut zu jenen Bestandteilen der Hexensalbe, die das Gefühl des Fliegens gefördert haben könnten.

9.3.4. Schlafmohn

Schlafmohn (*Papaver somniferum*) gehört der Familie der Mohngewächse (Papaveraceae) an und insbesondere Opium, der getrocknete Saft unfreier Mohnkapseln, erlangte bis heute andauernde Berühmtheit. Kretische Figurinen aus

²⁸⁰ Megenberg (2003), S. 439.

²⁸¹ Hildegard von Bingen (1974), S. 39.

²⁸² Vgl. Schmitz (1989), S. 12.

²⁸³ Vgl. Birkhan (2012), S. 118.

²⁸⁴ Vgl. Scherf (2003), S. 207.

der Zeit um 1400 v. Chr. zeigen, dass bereits im antiken Griechenland die Mohnkapsel als Symbol des Schlaf- und Totengottes betrachtet wurde. Aristoteles nennt in *De somno et vigilia* als häufig verwendetes Hypnotikum Mandragora und Papaver (Mohn). Die Wechselwirkung von Tollkirsche und Mohn erregt einen Dämmer Schlaf, der Frauen bis in die Neuzeit während der Geburt verabreicht wurde. Von dieser wirksamen Kombination berichtet auch Paracelsus: „mit alraun wurzel, papavere und seiner wurzel, die machen einen guten schlaf und zuvor, wan sie in ir arcanum [das richtige Dosierungsmaß zur Unterscheidung von Gift und Heilmittel] bereit werden.“²⁸⁵ Hildegard gesteht lediglich den Körnern schlafbringende und anaphrodisierende Wirkung zu, dies aber im hohen Maße.²⁸⁶ Da Mohn und sein Derivat jahrtausendlang als hoch geschätzte, jedoch gefährliche Schmerz-, Rausch- und Schlafmittel konsumiert wurden, konnte es nicht ausbleiben, dass Mohn auch ein Bestandteil von Hexensalben wurde.

9.3.5. Gefleckter Schierling

Schierling (ahd.: „skerning“ oder „sceriling“) bezieht sich vermutlich auf ein ehemaliges Wort für Mist, das altnordisch als „skarn“, altenglisch als „scearn“ erscheint.²⁸⁷ Beim zur Familie der Doldengewächse (Apiaceae) zählenden Gefleckten Schierling (*Conium maculatum*), auch Giftkraut, Stinkkraut oder Wütererich genannt, handelt es sich um eine stark alkaloidhaltige Pflanze, die im Altertum und im Mittelalter als hochwirksames Anaphrodisiakum galt. Aufgrund seiner Giftigkeit gelangte der Schierling in den Ruf, eine Hexenpflanze zu sein. In Shakespeares *Macbeth* (1606) geben die Hexen nebst anderen Zutaten auch Schierling in den Zauberspruch.

„Wolfes Zahn und Haut des Drachen,
Hexen-Aas, Gedärm und Rachen
Aus des Haifischs giergem Schlund;
Schierlingswurz aus finstrem Grund“²⁸⁸

Der pflanzenkundige Mediziner Leonhard Fuchs (1501–1566) schreibt zwar, „sein rechter name ist Wueterich/ dan er ganz schedlich ist vnd toedtllich so man in isset“ dass der Saft jedoch „zu legung vnd linderung der schmerzen“²⁸⁹ dienlich sein kann.

²⁸⁵ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd.13 (1933), S. 358.

²⁸⁶ Hildegard von Bingen (1974), S. 36.

²⁸⁷ Vgl. Scherf (2003), S. 89.

²⁸⁸ Shakespeare, William: *Macbeth*. In dt. Sprache übertr. von Theodor von Zeynek. Salzburg: Stifterbibliothek 1955, 4. Aufzug, 1. Szene, hier: S. 68.

Der deutsche Botaniker und lutherische Prediger Hieronymus Bock (1498–1554) macht sich in seinem *Kreutterbuch* an vielen Stellen über Pflanzenzauberei lustig. Er berichtet von einer Frau, die aus Versehen Schierlingswurzeln zusammen mit Pastinaken gekocht und gegessen habe. Er habe selbst gesehen, dass sie sich wie betrunken gebärde und unbedingt fliegen wollte: „ ... dergleichen hab ich ein ehrlich Weib gesehen/ welche vngefaehr mit den Pestnachen Schirling wurzel kochet/ so bald sie der wurzel mit den Pestnache versucht vnd gessen hat/ fieng sie an doll vñ druncken zů werden/ begert vbersich zusteigen vnde zu fliegen.“²⁹⁰

Von seinen Inhaltsstoffen her wirkt Schierling lähmend auf die motorischen Nervenenden der Skelettmuskulatur. Offenbar vermag daher der Schierling, so wie auch das Bilsenkraut, Flughalluzinationen als Vergiftungserscheinungen hervorzurufen.

9.3.6. Schwarzer Nachtschatten

Der Nachtschatten (ahd. „nahsato“, „nahtschado“), galt schon bei den Germanen als Narkotikum. Die Inhaltsstoffe des Schwarzen Nachtschatten (*Solanum nigrum*) verursachen unruhige Zustände, Beklemmungsgefühle und bedrückende Träume während der Nacht, sodass die Vorstellung nahelag, sie würden von einem nächtlichen Dämon verursacht.²⁹¹ Eine besondere Eigenschaft der Nachtschattengewächse besteht darin, dass nie genau gesagt werden kann, wieviele psychoaktive Inhaltsstoffe eine Pflanze aus dieser Gruppe gerade in sich trägt. Dies hängt vor allem von deren Wuchsstandort und der Sonneneinstrahlung ab. Neben beunruhigenden Zuständen bewirkt der Schwarze Nachtschatten auch erotisch gefärbte Halluzinationen. Obwohl ein Nachtschattengewächs, wird der Schwarze Nachtschatten in keiner mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Quelle konkret mit Flugerlebnissen in Verbindung gebracht. Da jedoch insbesondere aphrodisierende oder als aphrodisierend geltende Pflanzen typische Bestandteile der Flugsalben waren, lässt dies die Zugabe dieser Pflanze in Salbenrezepten erklären.

²⁸⁹ Fuchs, Leonhard: *New Kreutterbuch*. Nachdr. der Ausg. Basel 1543. Wiesbaden: VMA 2002, Cap. CLIIII.

²⁹⁰ Bock, Hieronymus: *Kreütterbuch*. Straßburg: Rihel 1595, S. 175.

²⁹¹ Vgl. Scherf (2003), S. 211.

9.3.7. Eisenkraut

Über das Eisenkraut schreibt Plinius, dass es bereits von den gallischen Druiden zur Wahrsagerei benutzt wurde. Der deutsche Name leitet sich vermutlich von „is“ (hart) für die sehr festen Stängel ab. Es wurde daher früher auch als „Isenkraut“ bezeichnet.²⁹² Meigenberg erwähnt die Verwendung des Eisenkrauts für zauberische Zwecke: „Daz chraut [...] ist den zaubraern gar nuetz. Daz wizzent die wol, die in den netzen sint gewesen. Aber die haimleichait und ander schol diser gazzen springer nicht wizzent.“²⁹³ Auch Hieronymus Bock bestätigt, „Das Kraut Verben/ wuert noch heutiges tags mehr zu der Zauberey/ dann zu der Arzney gesamlet vnd auffgehoben.“²⁹⁴ Eine genaue Angabe über dessen magische Wirkweise machen die beiden Autoren nicht, bei Vintler wirkt das Eisenkraut immerhin als Liebeszauber:

„so haben etleich leut den wan,
das verbena das chraut
mach die leut ainander traut,
wenn man sei grabt ze sunnewent.“²⁹⁵

Da das Eisenkraut (*Verbena officinalis*) nur schwach giftig ist, lassen sich die Gründe für dessen Zugabe in Hexensalbenrezepten vorwiegend auf deren volksmagische Verwendung zurückführen.

9.3.8. Betonie

Die Betonie (*Betonica officinalis*) erlangte schon im klassischen Altertum großes Ansehen. Nach Plinius leitet sich der Name von einer spanischen Volksgruppe ab: „Vettones in Hispania eam, quae Vettonica dicitur in Gallia.“²⁹⁶ Im Haus gepflanzt schütze sie vor allen negativen Einflüssen. Auch der Mönch Wahlfrideo Strabo (um 808–849) schätzt sie außergewöhnlich hoch: „Omnia sufficiet [...] ut contra totam quae iniuria corpus impetit interius...“²⁹⁷ Im Mittelalter wurden Betonien zu zauberischen Zwecken ausgegraben. Dies geschah so häufig, dass „patonnyerinn“ sogar eine Bezeichnung für

²⁹² Vgl. ebd. S. 100.

²⁹³ Meigenberg (2003), S. 459.

²⁹⁴ Bock (1595), S. 82.

²⁹⁵ Vintler (1874), V. 7821–7824.

²⁹⁶ Plinius Secundus, Gaius: Naturkunde. Lateinisch-deutsch Buch XXV Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus wild wachsenden Pflanzen. Hg. Roderich König. Zürich, Düsseldorf: Artemis&Winkler 1996, 25,84.

²⁹⁷ Stoffler, Hans-Dieter: Der Hortolus des Walafrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau. Mit einem Beitrag von Theodor Fehrenbach. Darmstadt: Sigmaringen 1985, S. 94.

Frauen mit magischen Fähigkeiten war. Das Betoniengraben wird in der mittelalterlichen Literatur auch bei Vintler erwähnt: „und etleich chunnen patoniken graben.“²⁹⁸ Ebenso schreibt Megenberg über dessen Kraft: „Daz chravt suechent die zaubraer gar vil vnd sprechent, daz es ein chraft hab zuo warsagen, wenn man es beswer, als man schol. Vnd zwar, ich waiz ein mayrinn, die vil mit dem chravt wuercht vnd gar wunderleichen dinck. Da sol die red beleiben.“²⁹⁹ Leonhart Fuchs behauptet: „So einer Betonick zuvor jnnimpt würt jhm kein gifft künden schaden.“³⁰⁰ Obwohl die Betonie viel gepriesen wurde, finden sich in der mittelalterlichen Literatur auch Darstellungen über negative Eigenschaften. Hildegard lobt einerseits ihre bereits erwähnte Wirkung bei Behexung. Unerwünschter Liebe, die durch Zaubersprüche hervorgerufen wurde, könne man sich mit einer Betonienpflanze, mit der jedoch zuvor noch nie gezaubert worden sein darf, entledigen. Andererseits warnt sie vor der Betonie, da diese zuweilen auch die Falschheit des Teufels beschattet.³⁰¹ Innerhalb der antiken Heilkunde hatte sie also einen positiven Ruf, innerhalb der Magie einen zwiespältigen. Die Kirche des 14. Jahrhunderts, die zumeist jegliche Form der Magie ablehnte, lehnte somit auch die Pflanze als Ganzes ab. Daher war das „patonigen graben“ in alten Gewissensspiegeln als sündhaft verboten.³⁰² Die Betonie ist zwar eine wichtige Zauberpflanze, besitzt allerdings keine Inhaltsstoffe, die Flugträume bewirken könnten. Nach Hildegard soll sie jedoch zumindest auch schlafanstoßende Wirkungen haben.³⁰³ Aufgrund Hildegards Popularität kommen daher heutzutage sogenannte Betonika-Schlafkissen zum Einsatz.

9.3.9. Alraune

Die Alraune bzw. der Alraun (*Mandragora officinarum*), ebenfalls ein Nachtschattengewächs, ist eine der sagenumwobendsten Pflanzen innerhalb des Zauberglaubens. Im Wort Alraune (ahd. alrūna oder alrūn), mit „raunen“ und „Rune“ verwandt, steckt die Bedeutung „Zauber“ oder „Geheimnis“ (zu got. „runa“).³⁰⁴ Eine weitere Bezeichnung für die Alraune ist „Galgenmännlein“. Die Vorstellung der unter einem Galgen wachsenden Alraune reicht weit in die Neuzeit hinein. Hans Jakob

²⁹⁸ Vintler (1874), V. 7758.

²⁹⁹ Megenberg (2003), S. 420.

³⁰⁰ Fuchs (2002), Cap. CXXXII.

³⁰¹ Vgl. Hildegard von Bingen (1974), S. 43.

³⁰² Martin von Amberg (1958), S. 41.

³⁰³ Vgl. Hildegard von Bingen (1974), S. 43.

³⁰⁴ Vgl. Scherf (2003), S. 72.

Christoph von Grimmelshausen, der Verfasser des fiktiven Berichtes *Simplicissimi Galgenmännlein* (1673) vermerkt dazu: „Was nun erstlich das gemein Volk davon sagt, und garnaß glaubt, ist dies mit eim Wort: man find und grab sie unterm Galgen“³⁰⁵, wo sie aus dem Harn oder Sperma eines gehängten Diebes entstehe.

Die Alraune wurde im Mittelalter aufgrund der menschenähnlichen Gestalt ihrer Wurzel für magische Handlungen verwendet: „so nutzen etleich den alraun“³⁰⁶, bestätigt Vintler und auch Martin von Amberg bringt die „alrawnen“³⁰⁷ mit Ketzern in Verbindung. Hildegard beschreibt die Alraune folgendermaßen: „Die Wurzel ist dem Menschen etwas ähnlich, deswegen gerade ist diese Pflanze den Einflüsterungen und Nachstellungen des Teufels mehr als andere Pflanzen ausgesetzt.“³⁰⁸ Sie empfiehlt die Wurzel unter anderem bei Melancholie. Wer abends nicht zur Ruhe kommt, lege eine zuvor in einer Quelle gereinigte und damit ihrer Gefährlichkeit als Teufelspflanze beraubte Alraune neben sich ins Bett. Paracelsus bestreitet die menschliche Gestalt und damit den magischen Charakter der Pflanze vehement: „es sei nicht war, das alraun die wurzel menschen gestalt hab, sonder es ist ein betrogene arbeit und bescheißerei von den landfarern, die dan die leut mer denn mit disem allein bescheißen. dan es ist kein wurzel die menschen gestalt hat, sie werden dan also geschnizelt und geformirt; von got ist keine also geschaffen oder die von natur also wechst, darumb ist weiter davon nit zu reden.“³⁰⁹

Trotz ihrer vieldiskutierten, zwiespältigen Natur wird die Alraune immer wieder als heilkräftige Pflanze beschrieben, vor allem als Schlafmittel. Der Einsatz von Mandragora als Hypnotikum war so verbreitet, dass für „schläfrig sein“ sprichwörtlich der Ausdruck „hypò mandragóra katheúdein“ = „unter Mandragora schlafen“ verwendet wurde.³¹⁰ Für den französischen Prior Johannes Vincentii beispielsweise entstehen Träume, wie er um 1475 in seinem *Liber adversos magicas artes et eos, qui dicunt, artibus eisdem nullam inesse efficaciam* („Buch gegen die magischen Künste und gegen diejenigen, die behaupten, diese seien unwirksam“) schreibt, teilweise durch natürliche Ursachen, oft jedoch durch Einfluss der Dämonen (*ex demonum*

³⁰⁵ Grimmelshausen: *Simplicissimus Galgenmännlein*. In: Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph: *Simplicianische Schriften*. München: Winkler 1958, S. 769-803, hier: 771.

³⁰⁶ Vintler (1874), V. 7760.

³⁰⁷ Martin von Amberg (1958), S. 41.

³⁰⁸ Hildegard von Bingen (1974), S. 28.

³⁰⁹ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Bd. 13 (1933), S. 378.

³¹⁰ Vgl. Schmitz (1989), S. 12.

operatione). Die *magici* könnten in einem Menschen nicht nur Schlaf heraufbeschwören, sondern ihn auch lange Zeit betäubt halten. Dies sei nicht absonderlich, da auch die *medici* ähnliches täten, wenn sie ihren Patienten bei Operationen Mandragorawein (*mandragore corticem cum vino mixtum*) zu trinken gäben und so tiefen Schlaf evozieren, der schmerzunempfindlich mache.³¹¹

Megenberg schreibt nichts von der zauberischen Wirkung, gibt aber ein Alraunölrezept zur äußeren Anwendung an, „daz bringt slaf vnd vertreibt dann den haubt smertzen vnd die fiebrigen hitz, wenn man die stiern vnd di slaff da mit salbt.“³¹² Über die medizinische Verwendung der Wurzel bei Schlafproblemen weiß auch Leonhart Fuchs bescheid: „Die oepffel so man daran reucht und schmeckt/ bringen den schlaff [...] Doch sol man diser nit zuovil brauchen/dann sie toedten sonst.“³¹³

Die Wirkung der Alkaloide rufen Verwirrheitszustände und Halluzinationen, später Dämmer Schlaf mit erotischen Träumen hervor. Die narkotisierenden aber auch aphrodisierenden Inhaltsstoffe der Pflanze machten die Alraune somit höchst geeignet für Hexensalben.

An dieser Stelle soll noch angefügt werden, dass die in einigen Rezepten erwähnte Judenkirsche (*Paysalis alkehengi*), auch ein Nachtschattengewächs, bei übermäßigem Genuss zwar zu Durchfall führt, bewusstseinsverändernde oder schlaffördernde Wirkungen finden sich jedoch weder in der Volksmagie noch in der modernen Medizin. Auch dem Fünffingerkraut oder Kriechendes Fingerkraut (*Potentilla reptans*) wird keine dergleiche Wirkweise zugeschrieben.³¹⁴

9.3.10. Kinderfett und deren Beschaffung

In den narkotischen Salbenrezepten werden stets verschiedene Pflanzen, darunter immer auch eine oder mehrere der genannten Giftpflanzen, mit nichtpflanzlichen Substanzen vermischt. In Portas Salbe finden sich beispielsweise symbolische, indifferente Komponenten wie Fledermausblut und Kinderfett. Die Bedeutung der Fledermaus für magische Zwecke wird schon bei Hans Vintler beschrieben:

³¹¹ Vgl. Hansen (1963), S. 228.

³¹² Megenberg (2003), S. 441.

³¹³ Fuchs (2002), Cap. CCI.

³¹⁴ Vgl. Birkhan (2012), S. 47.

„auch treibt man mit der fledermaus
manig teufelisch spil,
und ist des uugleuben so vil,
das ich es es nicht gar gesagen chan.“³¹⁵

Diese Übereinstimmung der Autoren, dass ein neugeborenes, ungetauftes Kind eines der unentbehrlichen Ingredienzien der Hexensalbe darstelle, hatte vor allem juristische Gründe. Die „Verarbeitung“ des ungetauften, also sich noch im Stande der Erbsünde befindlichen Kindes sollte es den Hexen erleichtern, Gott abzuschwören und ihre teuflischen Werke zu vollbringen. Neben der Verwendung von diabolischen Kräutern daher ein nicht entschuldbares Verbrechen.

Eine besonders gefährdete Berufsgruppe im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit waren folglich die Hebammen. Eine Verbindung zwischen „Hebamme“ und „Hexe“ scheint daher nahezuliegen, hatten doch gerade die Hebammen leichten Zugang zu Kräutern und anderen Zaubermitteln und war doch gerade die Geburt nach damaliger Anschauung ein Vorgang, der von schlechten Geistern und Dämonen stark beeinflusst werden konnte. Unter den Hexen einer Stadt galten sie als Schlüsselfiguren innerhalb der strengen Hexenhierarchie. Im Zuge einer Phase ausgeprägter Verfolgung in Köln (1627-1630) wurden die Hebammen der Stadt praktisch ausgerottet. Jede dritte der getöteten Frauen arbeitete als Hebamme, wobei der tatsächliche Anteil durchaus höher gelegen haben könnte, da eine Berufsbezeichnung in vielen Fällen aus den Prozessakten nicht ersichtlich ist.³¹⁶ Eine Erklärung für die besonders akribische Verfolgung dieses Berufstandes mag daran gelegen haben, dass in Zeiten mangelnder Hygiene etliche Kinder während oder kurze Zeit nach der Geburt starben und folglich bei den Hebammen die Schuld gesucht wurde. Auch waren sie der Kirche als Löserinnen des Problems ungewollter Schwangerschaften ein Dorn im Auge. Nicht zuletzt aus diesen Gründen entwickelte sich die Vorstellung der Hexentheoretiker, Hebammen wären prädestiniert dafür, einen der unentbehrlichen Ingredienzien der Hexensalbe zu beschaffen, nämlich ein neugeborenes, ungetauftes Kind, und deswegen zu strafen. Diese Vorstellung findet sich auch bei Vintler:

„So seind auch etleich ammen,
die selben nehmen die jungeu chint,
so seu erst geboren sint
uud stosseus durch ain häle,

³¹⁵ Vintler (1874), V. 7859–7863.

³¹⁶ Vgl. Hammes (1977), S. 61f.

so ist dann nicht väle,
oder es wird ein horenplasen daraus.“³¹⁷

Heinrich Kramer widmet den Hebammen im Zweiten Teil seines Hexenhammers ein ganzes Kapitel: „Über die Weise, wie die hexenden Hebammen noch größere Schäden tun, indem sie Kinder töten oder unter Verfluchung den Dämonen opfern.“³¹⁸ Die vielfältigen Vorwürfe gegenüber angeklagten Hebammen lassen sich aus den Suggestivfragen der vielen Prozessakten herauslesen, beispielsweise das Interrogatorium des Landsrechts von Baden-Baden (1588), das den Richtern unter anderem folgende Fragen zu stellen vorschrieb:

„Wie viele Menschen sie getötet habe? [...] Wie viele schwangere Weiber? [...] Ob sie auch fahren könne und worauf sie gefahren sei? [...] Wie viele junge Kinder sie gegessen habe, wo diese hergekommen seien, wem sie sie genommen oder auf den Kirchhöfen ausgegraben habe, wenn sie solche zugerichtet habe, gebraten und gesotten, wozu das Köpfflein, die Füße und die Händlein gebraucht werden, ob sie auch Schmalz von den Kindern habe und wozu sie das brauche[...]? Wie diese [Hexensalbe] zugerichtet wird und welche Farbe sie habe?“³¹⁹

Die Vorstellung der kinderessenden Hexe hat auch Eingang in die Grimmschen Märchen gefunden, so z.B. bei Hänsel und Gretel.³²⁰ Dort wird auch vermerkt, dass Hexen rote Augen haben und nicht weit sehen können. Das Bild der Hexe mit rotunterlaufenen Augen lässt auf den häufigen Gebrauch von Nachtschattengewächsen schließen.³²¹

Weyer bezeichnet das Ausgraben der Kinder als „lautere phantasey [...] so auß der imaginatiua, oder einbildung/ so in inen verruckt vnnd verderbt/ oder in einem tieffen schlaff versuncken/ sein vhrsprung hat“. Dass sie gekocht und zur Herstellung von Hexensalben verwendet würden, wäre den Hebammen, wenn sie dieses gestehen, auf gleiche Weise in den Sinn gekommen.³²² Bodin wiederum glaubt daran, dass Hebammen mit neugeborenen, getöteten Kindern allerlei „Teuffelische[n] sachen“ durchführten. Zum Beweis reichen ihm die Geständnisse, die er bei „offtgedachtem Bruder Sprenger“ im Hexenhammer nachgelesen habe. Bodin erinnert die Leser an

³¹⁷ Vintler (1874), V. 7853–7858.

³¹⁸ Kramer (2000), II/1,13, S. 472-482.

³¹⁹ Soldan Bd.1 (1986), S. 302f..

³²⁰ Vgl. Grimm, Jacob: Kinder- und Hausmärchen. Ges. durch die Brüder Grimm. Vollst. Ausg. von 1819. München: Winkler 1963, S. 122.

³²¹ Vgl. Kuhlen (1984), S. 2105.

³²² Weyer (1970), S. 152.

dieses Beispiel, damit man „auff diese/ so die Kinder annemen oder empfangen/ genawe achtung gebe.“³²³

Auf die tatsächliche schlaf- bzw. flugtraumfördernde Wirkung von Kinderfett sei in dieser Arbeit nicht zuletzt mangels wissenschaftlicher Literatur verzichtet. Es soll die Behandlung dieses Themas mit Weyers Worten geschlossen werden: „Ich bin nicht willens/ daß ich fast den Kopff darob zerbrechen/ vnd mit viel worten darvon disputieren wolle/ was doch das todte/ faule/ stinckende/ vnnd darzu vber das allesame/ erst auch gesotte Fleisch/ für ein Temperament vnnd krafft habe.“³²⁴

Am Bild der Hebamme als Beschafferin der indifferenten Salbenkomponente Kinderfett zeigt sich, wie in dieser Diplomarbeit so häufig, der Versuch, zumeist unschuldige Frauen als Hexen zu verurteilen. Schamanen oder Hexen waren immer schon diejenigen, die den Schritt in andere Welten gewagt haben (Seelenreisen), sicher auch durch den Einfluss von bestimmten Pflanzen, dies war Teil ihrer traditionell überlieferten Praktiken. Diese Traumreisen wurden für Erkenntnisgewinn bewusst evoziert. Doch gerade in Zusammenhang mit der Hexensalbe werden auch andere Motive ersichtlich. Viele Frauen gaben während der Hexenprozesse zu Protokoll, dass sie mit Hilfe einer Salbe, und der dadurch ermöglichten Teilnahme am Hexensabbat, ein unbeschreibliches Freudenparadies erlebt hätten, das sie die in ihrem in den meisten Fällen höchst unerquicklichen Alltag entbehrten Freuden im von ihnen für Wirklichkeit gehaltenen Traum nachholen ließ. Hiervon zehrten sie, auch wenn sie dafür immer mehr das subjektive Realitätsbewusstsein einbüßten, wunderlicher und verschlossener wurden und auch die sich bald bemerkbar machenden Neben- und Nachwirkungen der Präparate sowie Entzugs- und Suchterscheinungen in Kauf nehmen mussten. Das von Paracelsus, Weyer u.a. charakterisierte Naturell der Frauen, die die Salbe gebrauchten, stimmt interessanterweise in vielem mit den heute angenommenen auslösenden Motiven für Drogenabhängigkeit überein.³²⁵

Wie sich im letzten Teil dieser Diplomarbeit herausstellte, decken sich somit viele Verwendungsweisen der Ingredienzien der Hexensalbe mit denen der modernen Medizin, auch wenn die magischen Einflüsse in mehreren Fällen höher bewertet wurden. Doch vor allem innerhalb der Gruppe der narkotisch wirksamen Salben sind viele der genannten Kräuter tatsächlich in der Lage, Flugvorstellungen hervorzurufen. Dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass die durch die Hexensalbe hervorgerufenen Träume die Vorstellung des Fluges als Realität in hohem Maße beeinflusst haben.

³²³ Bodin (1973), S. 117.

³²⁴ Weyer (1970), S. 152.

³²⁵ Vgl. Schmitz (1989), S. 15.

10. Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass der im Volksglauben des deutschsprachigen Raums tief verankerte ekstatische Flug von Frauen im Gefolge regional unterschiedlich benannter Frauenfiguren wie z.B. Perchta, Striga oder Hagazussa seit ca. 900 als apostatisches Delikt in das Hexereiparadigma gelangte. Im Kanon Episcopi wurden diese Gestalten mit dem theologisch besetzten Etikett der Diana inkriminiert, wobei der Flug nicht als real, sondern als imaginiert betrachtet wurde. Aufgrund der Tatsache, dass er im Traum stattfand, bestritten Kapitularien und Bußbücher die vermeintliche Fähigkeit bestimmter Personen, nächtens durch die Lüfte zu fliegen. Deshalb sollte, so einigten sich die Theologen des Frühen Mittelalters, allein der Glaube an die Existenz von zauberischen Handlungen bestraft werden. Schon die ersten theologischen Abhandlungen über Hexerei deuten aber darauf hin, dass vehement über die Frage nach der Realität des menschlichen Fluges debattiert wurde. Da die Zauberei einen guten Vorwand zur Bekämpfung kirchenfeindlicher Tendenzen bot, gelangte der Flug zum Hexensabbat auf einem mit der Salbe bestrichenen Stock, auf diversen Tieren oder einem Besen zunehmend von der Traumillusion in die Realität und so war es plötzlich die Hexerei selbst, die als Sünde verurteilt wurde. Die im Kanon Episcopi formulierte Zauberei als hart zu bestrafendes Apostasie- und Häresiedelikt, konnte so auch zum Gegenstand der Ketzerinquisition werden. Im 15. Jahrhundert wurde, allen voran von den Verfassern der Hexenhammers, das Element der aktiven Dämonenbeschwörung bei den nachtfahrenden Frauen hinzugefügt: aus der Häresie im Traum wurde der explizite Teufelspakt, aus dem Glauben an Diana die Vorstellung von Hexen als Teufelsdienerinnen.

Parallel dazu befassten sich um 1500 die Gelehrten mit dem übernatürlichen Traum und dessen Abgrenzung zum natürlichen Traum, also mit der Rolle der Seele als Bindeglied zum Göttlichen. Um 1500 wurde der Traum im Rahmen eines hierarchisch eingestuften Kosmos interpretiert und in gelehrten Abhandlungen über die Seele erörtert. Die Zeit der Kirchenreformation, vorangetrieben von Martin Luther, führte zu neuen Vorstellungen von Magie und den den Menschen umgebenden Makro- und Mikrokosmos. Der Traum wurde als Bindeglied von Leib und Seele aufgefasst. Anfang des 16. Jahrhunderts geriet das Traummotiv in das Kreuzfeuer der konfessionellen Polemik. Streitpunkt war die Definition des wahrhaften Mittels der Offenbarung und damit die Bestimmung der legitimen Kirche.

Da in der Frühen Neuzeit der Traum als das Resultat entweder göttlicher oder teuflischer Einflüsse, oder aber durch Stoffwechselforgänge oder Imagination hervorgerufen betrachtet wurde, fiel er sowohl in das Gebiet der Theologie als auch der Naturwissenschaften. Als in der Bibel gewissermaßen berechtigtes Medium der Offenbarung, besaß der Traum immer noch eine herausragende Stellung in der Erkenntnishierarchie. Gegen Anfang des 16. Jahrhunderts war er, der essentialistischen Auffassung von einer tief in den Dingen verborgenen Realität entsprechend, als Mittel der Erkenntnis angesehen worden. Gelehrte bezogen sich zunehmend auf Cicero, der zwischen trügerischen und prophetischen Träumen unterschied. Das Wissen über den Traum war jedoch bruchstückhaft und widersprüchlich; schon vor der Reformation wurde der Traum teils mit Zustimmung, teils mit Vorbehalt und Zweifel, oder gar mit Ablehnung betrachtet. Viel von dem, was sich nach 1530 im deutschsprachigen Raum entwickelte, stand somit in der Kontinuität der Diskussionen der vorreformatorischen Zeit.

Eine nicht unerhebliche Rolle spielte das Traummotiv bei der Intensität und Widersprüchlichkeit der Debatten um die im ausgehenden 15. Jahrhundert stattfindenden Hexenprozesse. Es wurde sowohl von Inquisitoren als auch von Angeklagten angestrengt. Im Zuge der Hexenprozesse wurde der Hexenflug zumeist als eine vom Teufel verursachte Illusion im Traum bezeichnet, was die weltlichen Richter allerdings nicht davon abhielt, die als Hexen verurteilten Frauen nach römischem und biblischem Recht mit dem Tode zu bestrafen. Die gelehrte Diskussion um die Realität der Hexenflüge und die Prozesswirklichkeit der Hexenverfolgung standen miteinander in einem engen Verhältnis. Volksglauben, Geständnisse und theologische Beweisführung lieferten das empirische Material, um die Realität der Hexerei zu beweisen.

Bei den Auseinandersetzungen über den Traum spielte somit parallel die Debatte über die Realität des Hexenfluges eine entscheidende Rolle. Die Frage lautete, inwiefern und unter welchen Bedingungen der Teufel durch die Vermittlung des Traumes wirken konnte. Diese Herausforderung hatte ein Unbehagen gegenüber dem Traum zur Folge und löste zunehmenden Zweifel an der Vorstellung aus, der Traum könne einen privilegierten Zugang zur Wahrheit, zur eigenen Seele, vermitteln. Bereits um 1600 wurde der Mensch nicht mehr als Zusammenhang von Körper und Seele, sondern vermehrt durch seine Seele oder gar durch seinen Verstand charakterisiert. Flug- und Traumtheorien wurden zunehmend entkonfessionalisiert und polemisch gegen den Klerus gekehrt.

Als sich Mitte des 16. Jahrhunderts die Hexenverfolgungen stärker ausbreiteten, bekam der Traum einen neuen Status. Die Imagination galt nicht mehr als Vermittlerin zwischen den inneren und äußeren Sinnen, sondern als eine Gefahrenquelle für teuflische Illusionen. Die Erkenntnis wurde folglich nicht mehr, der Seelenlehre Aristoteles folgend, als Produkt der übermittelten Bilder, die über Imagination zum Verstand gelangen, betrachtet.

Im Laufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verschob sich die Problematik des Traumes langsam von dessen Ursache zu seinem Verhältnis zur Realität. Infolge des Aufkommens der Naturwissenschaften beschäftigten sich zunehmend Theologen und Mediziner mit Flugträumen als Folge von Krankheiten, ohne die Existenz übernatürlicher Träume unmittelbar in Zweifel zu ziehen. Es wurde festgestellt, dass die subjektive Empfindungsebene der Träumenden oft im Gegensatz zur objektiven Realität stand. Während die schlafenden Hexen glaubten zu fliegen, lagen ihre Körper auf den Betten, bewegten sich im Traum, hielten die Erlebnisse nach dem Erwachen für Tatsachen. Der Gegensatz zwischen passivem Körper und aktivem Traumgeschehen wurde von manchen Autoren als Grund für die subjektive Wahrnehmung der Träumenden gesehen, dass die Seele den Körper verlässt. Da allerdings die christliche Religion die Wissenschaft dieser Zeit in starkem Maße prägte, vermochten eine endgültige Klärung der Zusammenhänge zwischen den Erlebnisträumen der Hexen, ihren Giftmischereien und ihren Schadenstaten erst realistischere, weniger mythisch eingestellte Autoren des 16. Jahrhunderts zu geben. Durch holistische Ansätze bei der Identifizierung und Behandlung der vom Teufel Besessenen und – damit einhergehend – durch Kombinationen empirischer Aspekte mit skeptischer Differenzierung, wurden zunehmend wichtige Impulse für den dämonologischen Diskurs geliefert. Als die Affekte des Menschen vermehrt hinterfragt und die Melancholie-Tradition mit einer von der Kirche losgelösten Form der Moralistik verknüpft wurde, konnte somit die Existenz und Wirklichkeit des Hexenflugs und der Einfluss geistiger Substanzen auf die menschliche Seele zunehmend auf krankhafte Imagination oder auf durch Rauschzustände hervorgerufene physiologische Vorgänge zurückgeführt werden.

Die Gegner der Hexenverfolgungen zogen den Schluss, dass es sich bei den Aussagen der Hexen um durch Einreibung mit einer Hexensalbe verursachte Träumereien während des Schlafes handle. Der ständige Betäubungsmittelgebrauch verdürbe sowohl das Gedächtnis als auch die Fantasie, so dass die Träume schließlich für wirklich gehalten und als wahr verteidigt würden. Für die Befürworter der Hexenverfolgungen weitaus wichtiger jedoch als der medizinische Wert der

Bestandteile war die magische Handlung, bzw. der Glaube an die Wirksamkeit der Salbenzutaten und der Glaube an die Realität des Fluges. Da die meisten Geständnisse der als Hexen angeklagten Frauen durch Folter erpresst wurden, können deren Erlebnisberichte keine wahrheitsgetreuen Erfahrungen mit der Salbe liefern. So lässt sich der genaue Beitrag, den die durch die Hexensalbe hervorgerufenen Traumzustände auf das Bild der Hexenfahrt ausübten, nicht exakt klären. Die Analyse der Zutaten der Hexensalbe hat allerdings ergeben, dass vor allem innerhalb der narkotischen Salbengruppe die meisten Pflanzen durchaus in der Lage sind, Flugträume zu evozieren. Das lässt darauf schließen, dass die Erlebnisse mit der Salbe die Vorstellung des Hexenflugs in starkem Maße beeinflusst haben.

Als Ergebnis dieser Arbeit lässt sich erkennen, dass das Traummotiv im Zusammenhang mit dem Hexenflug auf vielfältige, oft gegensätzliche Weise Verwendung fand: Traum als Illusion, als Tätigkeit im Schlaf, als Beweis für ein Delikt, als Beweis für Unschuld. Entsprechend der Herkunft der Vorstellung des Hexenfluges durch Traumzustände, kirchliche Motivationen und antike sowie germanische Quellen, flossen dabei einzelne Motive ineinander. Mehrfach wurde im Verlauf der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Realität des Hexenwesens deutlich gemacht, wie sich Gegner und Befürworter in gegenseitigen Verleumdungen, Beschimpfungen und Diskreditierungen übertrafen. Die Traktate aus Gelehrtenkreisen wiesen überdies viele Wiederholungen auf, weshalb die dieser Arbeit zugrunde liegenden Werke oft nur punktuell und stichprobenartig behandelt wurden.

Es konnte festgestellt werden, dass das Thema, unabhängig von Konfessionalität der Autoren, in medizinische sowie theologische Schriften Einzug fand. Eine Vielfalt von Personen aus unterschiedlichen Kreisen beteiligte sich mit Akribie und großer Argumentationskraft an der Realitätsdebatte. Dies jedoch nicht nur in der Welt der Gelehrten, sondern auch in breiten Kreisen der Gesellschaft, wie durch die angeführten Textbeispiele aus volksliterarischen Werken aufgezeigt werden konnte. Dabei wurde ersichtlich, dass das Thema nie vollständig aus der theologischen Debatte herausgelöst werden konnte, da Wissenschaft und Magie verwoben und immer noch vom Glauben an den teuflischen Einfluss geprägt waren.

Die Darstellung des Traummotivs im Hexenflug anhand einer Realitätsdebatte konnte aufzeigen, dass der Hexenflug, zumindest bei den Gegnern der Hexenprozesse, im Traum stattgefunden haben soll, nicht als real betrachtet wurde und somit nicht zuletzt die grundlegende Frage nach der Definition von Realität im Mittelalter und der Frühen Neuzeit auslöste.

Berührungspunkte zwischen Traum und Hexenflug wurden nicht immer gefunden. Viele Komponenten bildeten sich parallel heraus, beeinflussten jedoch Vorstellungen über die menschliche Seele, den Aberglauben und die Physiologie des Menschen, die ihrerseits wieder sowohl auf Traum- als auch auf Flugtheorien Wirkung zeigten. Obwohl sich gelehrte und konfessionelle Zugänge zum Traum oft nebeneinander und in unterschiedlichen Rhythmen entwickelten, standen sie doch etappenweise in Wechselwirkung.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Schwartzkünstler. Hg. Ludwig Erich Schmitt u. Renate Noll-Wiemann, mit e. Nachw. von Renate Noll-Wiemann. Hildesheim, New York: Georg Olms 1981.

Agrippa ab Nettesheym, Henricus Cornelius: De occulta philosophia. Hg. u. erläutert von Karl Anton Nowotny. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsgesellschaft 1967.

Agrippa Nettesheim, Heinrich Cornelius von: Die Magischen Werke. Wiesbaden: Forier²1985.

Agrippa Nettesheim, Heinrich Cornelius von: Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. De incertitudine et vanitate scientiarum [1526]. übers. von Gerhard Güpner. Berlin: Akademie 1993.

Albertus Magnus: De anima. In: Opera omnia, Bd. 7, 1: Hg. Clemens Stoick. Münster: Aschendorff 1968, S. 156-176.

Apuleius: Der goldene Esel. Metamorphosen. Hg u. übers. von Edward Brandt. München: Heimeran 1958.

Aristoteles: Über die Seele, griechisch-deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar. Hg. Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1995.

Augustinus, Aurelius: De civitate Dei. libri XI-XXII. Turnholti: Brepols 1995.

Augustinus, Aurelius: De divinatione daemonum. Quelle:
http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03540430,_Augustinus,_De_Divinatione_Daemonum,_MLT.pdf. Zugriff am 17. 04. 2012.

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001.

Binsfeld, Petrus: Tractat von Bekantnuß der Zauberer vnnd Hexen. Hg. u. eingel. von Hiram Kümper. Wien: Mille Tre Verlag Robert Schächter 2004.

Baron, Frank (Hg.): Herman Witekind's Christlich bedencken und die Entstehung des Faustbuchs von 1587. In Verbindung mit einer kritischen Ed. des Textes von 1585 von Benedikt Sommer. Berlin: Weidler 2009.

Bock, Hieronymus: Kreütterbuch. Straßburg: Rihel 1595.

Bodin, Jean: Vom ausgelasnen wütigen Teuffelsheer. Übers. von Johann Fischart. Um e. neues Vorw. verm. Nachdr. d. Ausg. Strassburg 1591. Vorw. Hans Biedermann. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsgesellschaft 1973.

- Cicero Marcus Tullius: Über die Wahrsagung. lateinisch-deutsch. De divinatione. Hg. von Christoph Schäublin. München, Zürich: Artemis&Winkler 1991.
- Cicero, Marcus Tullius: De Re Publica Libri. Vom Gemeinwesen. Lateinisch und Deutsch. Eingel. u. neu übertr. von Karl Büchner. Zürich u. München: Artemis 1973.
- Cicero, Marcus Tullius: Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum. Übers. u. hg. von Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Reclam 1997.
- Fuchs, Leonhard: New Kreutterbuch. Nachdr. der Ausg. Basel 1543. Wiesbaden: VMA 2002.
- Giovanni Della Porta: Natürliche Magia, Das ist, Ein außfürlicher und gründtlicher Bericht / von den Wunderwercken Natürlicher Dinge / in vier Bücher abgetheilet, Magdeburg, bey Martin Rauschern 1612, Quelle: <http://www.historicum.net/persistent/artikel/5688/>, Zugriff am 18.05.2012.
- Gödelmann, Johann Georg: Von Zäuberern Hexen vnd Vnholden/ Wahrhafftiger und Wohlgegründeter Bericht [...]. Bassaeus 1592. Quelle: http://books.google.at/books/about/Von_Zauberern_Hexen_vnd_Vnholden.html?id=7pI8AAAAcAAJ&redir_esc=y. Zugriff am 04.05.2012.
- Grimm, Jacob: Kinder- und Hausmärchen. Ges. durch die Brüder Grimm. Vollst. Ausg. von 1819. München: Winkler 1963.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph: Simplicianische Schriften. München: Winkler 1958.
- Hartlieb, Johannes: Das Buch der verbotenen Künste. Aberglaube und Zauberei des Mittelalters. Hg., übers. und kommentiert von Falk Eisermann u. Eckhard Graf, erw. Neuausgabe. München: Eugen Diederichs 1998.
- Hildegard von Bingen: Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung. Übers. u. erläutert von Peter Rieth. Salzburg: Otto Müller 1974.
- Keplers Traum vom Mond. Übers. u. komm. von Ludwig Günter. Teubner: Leibzig 1898. Quelle: www.naturwissenschaften-entdecken.de. Zugriff am: 02.05.2012.
- Kramer, Heinrich (Institoris): Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum. aus d. Lat. übertr. von Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek u.a. Hg. u. eingel. von Günter Jerouschek u. Wolfgang Behringer. München: DTV 2000.
- Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau 2005.
- Luther, Martin: Tischreden. Hg. Kurt Aland. Stuttgart: Ehrenfried Klotz 1960.
- Martin von Amberg: Der Gewissenspiegel. Aus den Handschriften. Hg. Stanley Newman Werbow. Berlin: Schmidt 1958.
- Megenberg, Konrad von: Das 'Buch der Natur', Bd. II. Kritischer Text nach den Handschriften. Hg. Robert Luff u. Georg Steer. Tübingen: Max Niemeyer 2003.

- Plinius Secundus, Gaius: Naturkunde. Lateinisch-deutsch Buch XXV Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus wild wachsenden Pflanzen. Hg. Roderich König. Zürich, Düsseldorf: Artemis&Winkler 1996.
- Regino von Prüm: Das Sendhandbuch des Regino von Prüm. unter Benutzung der Ed. von F. W. H. Wasserschleben. Hg. u. übers. von Wilfried Hartmann (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 42). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Shakespeare, William: Macbeth. In dt. Sprache übertr. von Theodor von Zeynek. Salzburg: Stifterbibliothek 1955.
- Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, Bd.13, Vol.1. Hg. Karl Sudhoff. München, Berlin: Oldenbourg 1933.
- Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, Bd.14, Vol. 1. Hg. Karl Sudhoff. München, Berlin: Oldenbourg 1933.
- Thomasius, Christian: Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas. Unv. Nachdr. d. Ausg. 1967. München: DTV 1987.
- Van Maren, Jacobus W.: Marquard von Lindau. Die zehe Gebot: Straßburg 1516-1520 (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 14). Amsterdam: Rodopi 1980.
- Vintler, Hans: Die Plumen der Tugend von Hans Vintler. Hg. Ignez v. Hingerle. Innsbruck: Wagner'sche Universitätsbuchhandlung 1874.
- Weyer, Johann: De praestigiis daemonum. Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern [...].Übers. von Johannes Füglin. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Frankfurt a.M: Basseus 1586. Darmstadt: Bläschke 1970.
- Wittenwiler, Heinrich: Der Ring. Text - Übersetzung - Kommentar. Nach der Münchener Handschrift. Hg., übers. u. erl. von Werner Röcke. Mit einem Abdr. des Textes nach Edmund Weißner. Berlin, Boston: de Gruyter 2012.

Sekundärliteratur:

- Bäumer, Remigius: Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen. Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akad. 1997.
- Behringer, Wolfgang: Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. München: DTV 1993.
- Behringer, Wolfgang u. Constance Ott-Koptschalijski: Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik. Frankfurt am Main: Fischer 1991.

- Birkhan, Helmut: Magie im Mittelalter. München: Beck 2010.
- Birkhan, Helmut: Pflanzen im Mittelalter. Eine Kulturgeschichte. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2012.
- Craemer-Ruegenberg: Albertus Magnus. München: Beck 1980.
- Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Ausgewählt, übersetzt, eingel. und komm. von ds. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- Erikson, Erik H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. Übers. von Johanna Schichte. 4. unveränd. Aufl. Eschenborn: Klotz 2000.
- Friedrich, Christoph u. Wolf-Dieter Müller-Jahncke: Geschichte der Pharmazie II. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Eschborn: Govi 2005.
- Fromm, Erich: Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992.
- Gantet, Claire: Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2010.
- Ginzburg, Carlo: Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Aus d. Ital. von Karl F. Hauber. Frankfurt am Main: Syndikat 1980.
- Ginzburg, Carlo: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Aus d. Ital. von Martina Kempfer. Berlin: Wagenbach 1990.
- Halle, Johann Samuel: Magie, oder die Zauberkräfte der Natur, so auf den Nutzen, und die Belustigung angewandt. Wien: von Trattner 1787.
- Hammes, Manfred: Hexenwahn und Hexenprozesse. Frankfurt am Main: Fischer 1977.
- Hansen, Joseph: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Nachdr. d. Ausg. Bonn 1901. Hildesheim: Olms 1963.
- Hansen, Joseph: Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung. 2. Neudr. d. Ausg. München 1900. München: Oldenbourg 1983.
- Harmenig, Dieter: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin: Erich Schmidt 1979.
- Haustein, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen. Stuttgart: Kohlhammer 1990.
- Hesse, Manfred: Alkaloide. Fluch oder Segen der Natur? Zürich: Helvetica Chimica Acta 2000.
- Kiesewetter, Carl: Die Geheimwissenschaften. Eine Kulturgeschichte der Esoterik. Nach d. Ausg. Leipzig 1895. Wiesbaden: Matrix 2005.

- Klunnert, Renate: Von Besessenen, Melancholikern und Betrügern. Johann Weyers De Praestigiis Daemonum und die Unterscheidung der Geister. In: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt (Hg.) u.a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 2005. S. 89–105.
- Kraus, Jörg: Metamorphosen des Chaos. Hexen, Masken und verkehrte Welten. Würzburg: Königshausen&Neumann 1998.
- Kuhlen, Franz-Josef: Von Hexen und Drogenräumen. Arzneimittelmisbrauch in Mittelalter und früher Neuzeit. In: Deutsche Apotheker Zeitung 124 (1984) H. 43. S. 2195–2202.
- Lang, Wolfram: Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen. Tübingen: Mohr 1926.
- McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, In: Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt am Main: Lembeck 1974.
- Ochsner, Patrizia F.: Hexensalben und Nachtschattengewächse. Medizin und Zaubermittel. Solothurn: Nachtschatten 2003.
- Riezler, Siegmund von: Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt. Stuttgart: Magnus 1983.
- Scherf, Gertrud: Zauberpflanzen und Hexenkräuter. Mythos und Magie heimischer Wild- und Kulturpflanzen. München: BLV 2003.
- Schmitz, Rudolf und Franz-Josef Kuhlen: Schmerz- und Betäubungsmittel vor 1600. In: Pharmazie in unserer Zeit 18 (1989) H. 18. S. 11–19.
- Soldan, Wilhelm G. u. Henriette Hepp: Geschichte der Hexenprozesse. Ungekürzte Fassung. Neu bearb. von S. Ries. Bd. 1. Kettwig: Magnus 1986.
- Soldan, Wilhelm G. u. Henriette Hepp: Geschichte der Hexenprozesse. Ungekürzte Fassung. Neu bearb. von S. Ries. Bd. 2. Kettwig: Magnus 1986.
- Sprandel, Rolf: Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte. Pariser Historische Studien, Bd. 1. Stuttgart: Anton Hiersemann 1962.
- Stoffler, Hans-Dieter: Der Hortulus des Walafrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau. Mit einem Beitrag von Theodor Fehrenbach. Darmstadt: Sigmaringen 1985.
- Sutter Berthold: Der Hexenprozeß gegen Katharina Kepler. Weil der Stadt: Kepler-Gesellschaft 1979.
- Tschacher, Werner: Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (1999) 116, Kan. Abt. 85. S. 225–276.

Lexika und Wörterbücher

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Bd 2, L-Sch. 4. völlig neubearb. Aufl. Berlin: Mittler 1929.

Ersch, Johann Samuel (Hg.): Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Section 2, H-N, Bd. 7. Leipzig: Giebtsch 1830.

Falk, Hjalmar u. Alf Torp (Hg.): Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch. Mit Literaturnachweisen strittiger Etymologien sowie deutschem und altnordischem Wörterverzeichnis, A-O. Oslo: Winter ²1960.

Roscher, Wilhelm H. (Hg): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. 4. Leipzig: Teubner 1915.

Online-Quellen

http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/916, Zugriff am 18.04.2012.

Anhang

10.1. Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich mit der Rolle des Traummotivs innerhalb der Debatte um die Realität des Hexefluges im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Hierbei stellt sich die Frage, inwiefern sich Flug- und Traumtheorien parallel entwickelten bzw. wechselseitig beeinflussten und in welchen Etappen sich der Glaube an den Hexenflug von einer bloßen Illusion zur diabolisierten Realität entfalten konnte. Für eine umfassende Darstellung werden sowohl volksliterarische als auch theologische und wissenschaftliche Texte berücksichtigt. Der Zeitraum der Darstellung beginnt bei den antiken und germanischen Quellen der christlich-frühmittelalterlichen Auffassung von Traum und Flug und endet mit dem Ausklang der Hexenprozesse im deutschsprachigen Raum, wobei in einem eigenen Kapitel auf die flugtraumfördernde Wirkweise der Hexensalbe eingegangen wird.

10.2. Curriculum Vitae

Name: Alena Magelone Prieß

Geburtsdatum: 08. November 1984

Geburtsort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung:

1991-1995 Volksschule Laxenburg

1995-2003 Bundesgymnasium Mödling, Untere Bachgasse 8
(Naturwissenschaftlicher Schwerpunkt)

03/ 2004 - 03/ 2006 Studium der Biologie
an der Universität Wien

08/2006 - 07/2007 Konditorlehre bei *K.u.K. Hofzuckerbäcker
Demel, Wien*

Seit 10/ 2007 Studium der Deutschen Philologie an der
Universität Wien

09/2010 – 06/2011 Auslandsstudium am
University College London (UCL)