

Casimir Bumiller

## **HEXENFORSCHUNG UND PSYCHOANALYSE**

### **ODER: DES PUDELS KERN**

Der Hexenglaube, also die Vorstellung, daß es Menschen gibt, die ihren Mitmenschen mit Hilfe magischer Mittel und Mächte Schaden zufügen können, ist ein ubiquitäres Phänomen der Weltgeschichte. In allen Kulturen und zu allen Zeiten hat es diese Vorstellung in unterschiedlicher Intensität und Prägung gegeben.

Die Hexenverfolgung als Massenerscheinung, also die strafrechtlich organisierte Verfolgung und Vernichtung von Menschen, die man für schadenstiftende Zauberinnen oder Hexen hielt, war ein historisch und räumlich begrenztes Phänomen. Es betraf ausschließlich das christliche Abendland in einer bestimmten Phase seiner Geschichte, der frühen Neuzeit. Stark vereinfacht formuliert, konzentrierte sich die Hexenverfolgung auf die in ihrer Entwicklung fortgeschrittensten Zentren Europas, während ihre Intensität zur Peripherie des Kontinents hin abnahm. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation bildete bei allen territorialen Unterschieden das am stärksten betroffene Zentrum. Zeitlich lässt sich die Hochphase der Hexenverfolgung auf das Jahrhundert zwischen ca. 1560 und 1660 mit einer ins Mittelalter zurückreichenden Vorbereitungsphase und einem bis zum Ende des Alten Reiches dauernden Nachhall.

Die Erkenntnis, daß die europäische Hexenverfolgung, die früher gerne als Ausfluß eines düsteren, grausamen und unzivilisierten Mittelalters gewertet wurde, ein genuines Ereignis der werdenden Moderne gewesen ist, hat zeitweilig für Irritationen gesorgt, weil das 16. und 17. Jahrhundert gleichzeitig als Geburtsphase des frühmodernen Staates gelten und den Durchbruch der rationalen Wissenschaften mit sich brachten. Vor der Folie dieses einseitigen Modernisierungsmodells mußte die zeitgleiche Hexenverfolgung als unerklärlicher atavistischer "Rückfall" in mittelalterliche Barbarei betrachtet werden. Inzwischen ist es allgemeiner Erkenntnisstand, daß die Hexenverfolgung als integraler Bestandteil des frühneuzeitlichen Zivilisationsprozesses gesehen werden muß, ebenso wie etwa - auf eine Einzelpersonlichkeit bezogen - die "Démonomanie" Jean Bodins von 1580 nicht als irrationale Entgleisung eines ansonsten

aufgeklärten Staatstheoretikers zu verstehen ist, sondern als Teilsystem eines umfassenden, durchaus rationalen Theoriegebäudes.

Bei der Besichtigung des Zeitalters zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert gilt es also, seine Vielschichtigkeiten und Unverträglichkeiten als die zwei Seiten einer Medaille zu akzeptieren und seine scheinbaren Widersprüche zu enträtseln. Das heißt aber auch, es kann einer sinnvollen Hexenforschung nicht mehr ausschließlich um eine losgelöste Betrachtung der Hexenverfolgung als solcher gehen, sondern um ein Verständnis der gesamten Epoche, die dieses Phänomen hervorgebracht hat. Wenn wir besser verstehen lernen, welche Bedeutung diesem Zeitalter im abendländischen Zivilisationsprozeß zukommt, werden sich die von der Hexenverfolgung ausgelösten Friktionen zu einem guten Teil miterhellern.

Die Komplexität des Phänomens hat in der jüngeren Hexenforschung zur Erkenntnis geführt, daß die Hexenverfolgung nur in einem methodenübergreifenden, interdisziplinären Zugriff zu erklären sei, wie dies Sönke Lorenz in seinem Beitrag für den Karlsruher Hexenkatalog zum Ausdruck bringt: "Was die neuere Hexenforschung in ihren besten Beispielen auszeichnet, ist das Gespür für eine größere Komplexität der historischen Wirklichkeit, das Stellen neuer Fragen, die Bereitschaft zur Diskussion, zu Methodenbewußtsein und zu methodischer Offenheit".<sup>1</sup>

Während in den vergangenen Jahren im Rahmen des Arbeitskreises Interdisziplinäre Hexenforschung (AKIH) schon Begegnungen mit der Theologie, der Kunstgeschichte, der Ethnologie und der Frauenforschung stattgefunden haben, begegnet der Austausch mit der Psychoanalyse alten, teils berechtigten, weitgehend jedoch nicht mehr zeitgemäßen Vorbehalten und Vorurteilen. Das ist deshalb so bedauerlich, weil beispielsweise der Anteil sexueller und aggressiver Impulse in der Hexenphantasie wie in der Hexenverfolgung offenkundig ist und mithin eine Mitwirkung der Psychologien an der Hexenforschung geradezu zwingend erscheint.

In den vergangenen Jahren hat eine stattliche Zahl von Regionalstudien zur Hexenverfolgung unser Einzelwissen enorm vermehrt und differenziert.<sup>2</sup> Wir haben beispielsweise viel über die Entstehungszusammenhänge von Verfolgungswellen in ihrem jeweiligen sozialen Umfeld gelernt und ein

---

<sup>1</sup> Lorenz (1994), S. 176.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa die verschiedenen Regionalbeiträge im Aufsatzband des Katalogs Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten (1994).

differenzierteres Bild vom tendenziell zögerlichen Verfolgungswillen der Obrigkeiten gewonnen. Schließlich ist auch die populäre Anschauung von der wütenden Kirche und ihrer Inquisition, die in weiten Kreisen des Laienpublikums unausrottbar kursiert, von der seriösen Forschung relativiert worden. Und dennoch hat die positivistische Fülle der jüngeren Forschungsergebnisse unser Verständnis des Phänomens Hexenverfolgung qualitativ nicht wesentlich verbessert, vielmehr bei zahlreichen Forschern eine gewisse Ratlosigkeit hinterlassen. Aus diesem Grund halte ich es für geboten, sich bei der Betrachtung der Phänomene Hexenphantasie und Hexenverfolgung tendenziell wieder stärker verstehenden Methoden zuzuwenden.

Sicherlich kann es nicht darum gehen, mit der Psychoanalyse den Joker aus der Tasche zu ziehen, der endlich alle offen gebliebenen Fragen beantwortet. Vielmehr kommt es darauf an zu definieren, an welchem Ort innerhalb eines Erklärungsrahmens die Psychoanalyse an der Aufklärung eines sich der Aufklärung widersetzenen Phänomens beteiligen kann.

Als Diskussionsgrundlage möchte ich eine - nicht als "Erklärungsmodell" mißzuverstehende - Grafik anbieten, die die historischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der Hexenverfolgung in ein Schema zu bringen versucht (vgl. S. \*). Anhand dieser Grafik möchte ich sichtbar machen, wo bislang vorliegende psychoanalytische Beiträge zur Hexenforschung angesetzt haben. Abschließend möchte ich aus den gewonnenen Einsichten Thesen zum Stellenwert der Psychoanalyse in der Hexenforschung vortragen.

Es gibt eine Reihe von Entwicklungen, Hintergründen und Voraussetzungen, die auf unterschiedliche Weise und auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen zur Entstehung der Hexenverfolgung beigetragen haben.<sup>3</sup> Sie wirkten teils mehr auf die gesellschaftliche "Basis", teils mehr auf den "Überbau" ein. Als grundlegende, aber relativ unspezifische Rahmenbedingung ist (1) die Entstehung des frühmodernen Staates anzusehen. Eng damit verbunden war im Deutschen Reich die Rezeption des römischen Rechts und die Professionalisierung des Justizwesens. Unmittelbar bedeutsam für die Hexenverfolgung war (2) die Entstehung des Inquisitionsprozesses und die Kodifizierung des Hexereidelikts im Reichsrecht der "Carolina" von 1532. Voraussetzung einer solchen Kodifizierung war jedoch (3) die Herausbildung

---

<sup>3</sup> Ich verweise für die nachfolgenden Ausführungen pauschal auf den Katalogband zur Karlsruher Ausstellung Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten (1994), dort insbes. auf die Beiträge von Wolfgang Schild, H.C. Erik Midelfort und Sönke Lorenz.

des elaborierten Hexereibegriffs in Kreisen der katholischen Gelehrsamkeit während des 15. Jahrhunderts. Den ersten Höhepunkt bildete die Niederschrift des "Hexenhammers" von 1487 durch die Dominikaner Heinrich Institoris und Jakob Sprenger. Zu den kirchengeschichtlichen Hintergründen der Hexenverfolgung zählen ferner (4) die mysogyne Tradition der mittelalterlichen Kirche und der Paradigmenwechsel weg von der Tradition des "Canon episcopi", der die Hexenphantasie noch als sündhaften Aberglauben ansah, hin zum Verdikt des "Hexenhammers", der diesen volkstümlichen Aberglauben, geädelt durch die theologische Gelehrsamkeit, zum orthodoxen Glaubensinhalt erhob.

Nicht zu vernachlässigen ist auf der Seite der gesellschaftlichen Eliten, insbesondere seit dem Durchbruch der Reformation, (5) ein neues Menschenbild, das einem hohen moralischen Ideal verpflichtet war und das persönliche Leben des einzelnen größerer Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle unterwarf. Diese Tendenz zur Verinnerlichung patriarchaler Autorität, wirkte, da sie sich auch in der Gesetzgebung niederschlug, auf die Masse der Untertanen in Form einer moralischen Offensive ein oder, wie es Mitzman formuliert hat: einer "Offensive der Zivilisation".<sup>4</sup> Diese (6) Disziplinierung der einfachen Bevölkerung wurde noch gesteigert durch einen wachsenden ökonomischen Druck als Ergebnis einer (7) Herrschaftsintensivierung, die wiederum Ausdruck des Territorialisierungsprozesses auf der Untertanenebene war. Nicht genug damit, lastete auf den größer werdenden Dörfern und Städten seit ca. 1500 (8) ein wachsender demographischer Druck mit entsprechenden agrarsoziologischen Auswirkungen: Verarmungstendenzen, Ausdifferenzierung von Vollbauern und Hintersassen mit daherrührenden dörflichen Konflikten. Zusätzliche nicht kalkulierbare Einflüsse wie (9) Ernteschäden und Unwetterkatastrophen konnten schließlich das berühmte Faß zum Überlaufen bringen, und es ist kaum Zufall, daß man zumindest in Südwestdeutschland den Beginn der großen Hexenverfolgung in direkte Beziehung zu den Hagelschäden des Jahres 1562 setzen kann.

Daß derart geschädigte Landbewohner aber damals nach der strafrechtlichen Verfolgung von Schadenzauberinnen und Hexen rufen konnten, setzt zweierlei voraus: einmal die auch in der Volkskultur verbreitete volkstümliche Zauberei- und Hexenvorstellung, wichtiger aber den mittlerweile bereitstehenden "staatlichen Verfolgungsapparat". So wurden also die Hexen durchaus auf dem Dorf und in den Städten im Rahmen dort ausagierter

---

<sup>4</sup> Mitzman (1988).

(Nachbarschafts-) Konflikte und Sinngebungsschemata "produziert".<sup>5</sup> Daß die dort benannten Hexen jedoch strafrechtlich verfolgt werden konnten, setzt den ausgebildeten theologischen Hexenbegriff, das juristisch kodifizierte Hexereidelikt und darauf vorbereitete staatliche und städtische Verfolgungsbehörden voraus.

Wo in diesem gesellschaftlichen Bedingungsgeflecht der Hexenverfolgung kann die Psychoanalyse Erklärungshilfen anbieten? Die Frage könnte auch lauten: Wo haben vorliegende psychoanalytische Deutungen bislang angesetzt? Die Ausbeute an psychoanalytischen Beiträgen zum Thema Hexenverfolgung ist relativ gering. Wenn wir den Aufsatz Sigmund Freuds über "Eine Teufelsneurose aus dem 17. Jahrhundert" von 1923 zunächst einmal beiseite lassen, dann beginnt die explizite psychoanalytische Erkundung des Terrains erst Mitte der 70er Jahre mit Norman Cohn's "Europe's Inner Demons".<sup>6</sup>

Begonnen sei der Literaturüberblick mit dem antiklerikalen Pamphlet Peter Priskils aus dem Jahr 1983, das mittlerweile in der 3. Auflage 1991 erschienen ist und möglicherweise mehr Leute erreicht als die Ergebnisse akademischer Forschung. Priskil geht es um die "Betrachtung des Hexenwahns als geschlossenes ideologisches Gebilde", das er im "Hexenhammer" manifestiert findet. Er deutet das sexualisierte Geschehen des Hexensabbats mit Hilfe des Ödipuskomplexes: "Im Falle des Hexenwahns finden wir die inzestuösen und aggressiven Komponenten des Ödipuskomplexes vereinigt in der Phantasie vom Hexensabbat...".<sup>7</sup> Und weiter: "Der Hexenwahn bezog also seine Sprengkraft aus der verpönten ödipalen Phantasie, den Vater zu töten (Gottes Allmacht zu leugnen, seine Schöpfung zu zerstören) und mit der Mutter sexuell zu verkehren...".<sup>8</sup>

Die Frage, warum in erster Linie Frauen zu Opfern der Verfolgung wurden, beantwortet Priskil damit, daß der "Hexenwahn" ein Produkt zölibatär lebender Kleriker gewesen sei, deren Triebverdrängung andauernd durch ihre Konfrontation mit realen Frauen als "Objekten der Versuchung" unterminiert wurde. "Die Hexenjagden beruhten also auf der projektiven Verfolgung von verbotenen sexuellen und aufrührerischen Wünschen der Angehörigen des Klerus in anderen Personen - eben den Hexen, die in der Phantasie für die Verwirklichung dieser verbotenen Wünsche standen."<sup>9</sup> Da Priskil die

---

<sup>5</sup> Walz (1993).

<sup>6</sup> Cohn (1975).

<sup>7</sup> Priskil 1991), S. 27

<sup>8</sup> Ebd., S. 31.

<sup>9</sup> Ebd., S. 32. Ganz ähnlich formulierte Kimmerle (1980) diesen Sachverhalt: "Die von den Kirchenvätern an bis ins ausgehende Mittelalter von der Kirche

Hexenvorstellung ausschließlich als Phantasieprodukt zölibatärer Kleriker sieht und ansonsten weder die Quellen noch den aktuellen Stand der Forschung kennt, wird es ihm zum "Problem, warum die Massen den Hexenwahn mittrugen oder duldeten" und verliert sich darüber in problematischen Spekulationen.

Alles in allem wirken die spezifisch psychoanalytischen Aussagen dieses Beitrags jenseits seiner unhistorischen und tendenziösen Arbeitsweise etwas holzschnittartig. Wir wollen den Ansatz dennoch zur Kenntnis nehmen, weil er einen möglichen Anwendungsbereich der Psychoanalyse aufzeigt: die Deutung des gelehrten Hexenbildes, wie es im "Hexenhammer" niedergelegt ist, "als geschlossenes ideologisches Gebilde", als rationalisiertes Phantasieprodukt katholischer Kleriker. Daß gewisse Kirchenmänner wie der Bischof von Brixen Heinrich Institoris wegen seiner fanatischen Hexenverfolgung seinerzeit für verrückt erklären konnten, zeigt dagegen die Problematik einer Generalisierung dieser Deutung hinreichend an.

Ein weiterer psychoanalytischer Beitrag zur Hexenverfolgung stammt von Evelyn Heinemann.<sup>10</sup> Auch sie wendet analytische Deutungsmuster an, die an sich nicht unplausibel erscheinen, unterfüttert diese jedoch mit problematischen historischen "Beobachtungen". Die Hexenbeschuldigung basiere auf "projektiver Identifikation aus Angst vor Verhexung".<sup>11</sup> Der Beschuldigung gehe regelmäßig eine Abweisung oder Schädigung voraus, die eine Racherwartung begründe. Um der zu erwartenden Rache vorzugreifen, setzten die Abweisenden die Verfolgungsmaschinerie in Gang. Heinemann verteidigt ihre Abweisungshypothese mit einer "Theorie der Almosenverweigerung als Grundlage der Hexenbeschuldigung"<sup>12</sup>, die sie mit der zunehmenden Zahl Unterstützungsbedürftiger im 16. Jahrhundert begründet.

Liefert sie somit eine sozialhistorische Interpretation für die Hexenverfolgung auf äußerst wackeligen Beinen, so erklärt sie sich das

---

als Wesen von unerschöpflichem sexuellem Begehren gezeichnete Frau erzeugt Angst nicht als patriarchalisch verfügbares Sexual-Objekt, sondern als eigenständig handelndes Sexual-Subjekt. Erst in dieser Form erzeugt weibliche Sexualität jene patriarchalischen Ängste, die sich dann (vermittelt durch die soziökonomische Situation des bedrohten feudalen Machtgefüges der mittelalterlichen Welt-Ordnung) im... Hexen-Bild satanischer Revolte gegen Gott-Vater niederschlugen" (S. 144 f.) und: "... die inquisitorische Hexenverbrennung ist... zu verstehen aus einer Reaktionsbildung gegen die Wiederkehr verdrängter Triebwünsche, die in eine aggressive Abwehr ihrer erlebten Existenz im Verhalten Anderer mündet" (S. 153 f.). Da Kimmerles Ansatz umfassender und differenzierter ist als der Priskils, soll er später vorgestellt werden.

<sup>10</sup> Heinemann (1986), vgl. dies. (1990).

<sup>11</sup> Heinemann (1986), S. 52.

<sup>12</sup> Ebd., S. 56.

Hexenbild als Ergebnis des Abwehrmechanismus der Spaltung. Die mißlungene Integration positiver und negativer Empfindungen und Vorstellungen gegenüber den Eltern in der frühen Kindheit führe zu einer Aufspaltung der Realität in extrem gute und extrem böse Anteile und fördere Verfolgungsängste vor den bösen Bildern. So werde die reale Mutter, die im 16. Jahrhundert angeblich häufig durch eine Amme ersetzt war, in der Vorstellung aufgespalten in die Hexe als böse Mutter-Imago und in Maria als das idealisierte Mutterbild. Da die Mutter oder Amme als prägende Bezugsperson in der frühen Kindheit zugleich die hauptsächlich wahrgenommene versagende Person war, fördere dies die Anteile oraler Aggressivität, wie sie im Bild der ernstvernichtenden, milchverderbenden Hexe wiederkehre, und erkläre zugleich, weshalb die Verfolgung in erster Linie Frauen betraf.

Wenn auch die bemühten historischen Erklärungen wie die "Theorie der Almosenverweigerung" und die Ammenhypothese problematisch erscheinen, so kehrt die Erklärung des Dualismus, wie er in den antagonistischen Paaren Hexe vs. Maria (analog Teufel vs. Gott) personifiziert erscheint, als Ergebnis eines psychischen Spaltungsprozesses auch bei anderen Autoren wieder. Die Bemühungen Heinemanns zielen in unserem Schema einmal auf mögliche Entstehungszusammenhänge der Hexenverfolgung im konflikthaften sozialen Gefüge der unteren Bevölkerungsschichten, dann aber auch auf eine Erklärung des dualistischen Denkens im christlichen Weltbild.

Mit ihrer Deutung des Dualismus knüpft Heinemann direkt an die Tradition der klassischen Psychoanalyse an, die hier exkursartig einbezogen werden soll. Hatte schon Freud 1909 die Gestalt des Teufels als Ergebnis eines psychischen Spaltungsprozesses und als "Personifikation des verdrängten unbewußten Trieblebens" gedeutet und dies 1923 in seiner berühmten Arbeit über "Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert" noch deutlicher ausgearbeitet<sup>13</sup>, so kam Theodor Reik im selben Jahr in seiner Studie über "Gott und Teufel" zum selben Ergebnis. Reik widmete sich dem Ursprung des Dualismus, dessen historische Entwicklung er in Beziehung zur Ontogenese setzt: "Der Vorgang der Veränderung einer ursprünglich einheitlichen Gottheit durch Spaltung in zwei getrennte, einander oft feindliche Götter läßt sich mit bestimmten psychischen Prozessen beim Individuum in Übereinstimmung bringen." "Hier wie dort hat sich die starke Ambivalenz der Gefühlsregungen gegenüber einer einzigen einheitlichen Gestalt in gesonderte Strömungen gegen zwei Prinzipien aufgelöst." "Der von der neuen

<sup>13</sup> Freud (1923), vgl. hierzu de Certeau (1991).

Gottheit gestürzte alte Gott wird zum Dämon und zum Doppelgänger des neuen; er ist ein ewiges Zeichen der besiegten und doch nie völlig überwundenen Vorzeit. Es gäbe keinen Gott, wenn der Teufel nicht existierte, so wie es keinen Sohn ohne Vater gibt. Dieser Vergleich trifft umso eher zu, wenn wir uns daran erinnern, daß die Schöpfung des Dämons oder Teufels ein Zurückgreifen auf ein früheres Stadium der Entwicklung der Gottesvorstellung bedeutet. Der Teufel trägt ja alle Züge des Gottes von früher, des Vatergottes." <sup>14</sup>

"Da der Teufel die 'bösen' Seiten sowohl des Vaters wie die des Sohnes personifizieren kann und da die Beziehung zwischen Vater und Sohn in der Ödipus-Situation sowohl die Nachahmung als auch die Feindseligkeit zum Inhalt haben kann", hatte Ernest Jones in seiner berühmten Studie über den Alptraum von 1912 bereits die Teufelsphantasien unter vier Aspekten betrachtet: als Personifikation des Vaters, gegen den Bewunderung bzw. Feindseligkeit empfunden wird, und als Personifikation des Sohnes, der den Vater nachahmt bzw. der dem Vater trotzt. Alle vier Aspekte lassen sich in der Vorstellung des Hexensabbats und anderen Teufelsphantasien nachweisen.<sup>15</sup> Analog deutete Jones den Hexenglauben als eine "Projektion verdrängter, sexueller Wünsche des Weibes..., insbesondere jener, die sich auf das weibliche Gegenstück zum Ödipus-Komplex beziehen, nämlich die Liebe zum Vater und den Neid und die Feindseligkeit zur Mutter".<sup>16</sup>

Abschließend sei noch darauf verwiesen, daß Gerhard Zacharias, der sich sonst kritisch zu Freuds "Psychologismus" äußert, in seiner Studie "Satanskult und Schwarze Messe" von 1964 (1979) dessen psychoanalytische

---

<sup>14</sup> Reik (1975), S. 130-153, Zitate S. 137, 139 f. und 141.

<sup>15</sup> Jones (1970), S. 69-104, bes. S. 81 ff.

<sup>16</sup> Ebd., S. 105. Kimmerle (1980), S. 127 f. Anm. 33 polemisierte heftig gegen Jones' Ödipus-Fixiertheit und gegen den Widerspruch, daß Jones den Hexenglauben der Angeklagten als deren Phantasieprodukt analysiert, obwohl er kurz zuvor noch zugesteht, daß viele von ihnen das, was man aus ihnen herausfolterte, gar nicht glaubten. Dazu ist zu sagen, daß in der Tat viele Bestandteile des Hexenglaubens Allgemeingut kollektiver Mentalität gewesen sein dürften, auch wenn kaum eine Frau unter Hexenanklage sich selbst für eine Hexe hielt. Im übrigen konnten während eines Prozesses bei einzelnen Frauen durchaus ödipale Muster zum Vorschein kommen, wie Lyndal Roper gezeigt hat (vgl. unten). Richtig ist allerdings, daß man die Genese der Hexenphantasie nicht auf den Ödipuskomplex reduzieren kann, und Heinemann hat ja richtig vorödipale, sprich orale Motive geltend gemacht. Zuletzt sei noch bemerkt, daß man die Entstehung des Teufelsglaubens nicht allein den Männern, den der Hexenvorstellung den Frauen zuschreiben kann. Beide Phantasien bilden ein eng ineinander verwobenes Ganzes, das aus einer Kombination männlicher wie weiblicher Motivationskomplexe entstanden sein dürfte. Unübersehbar ist allerdings, daß dabei sexuelle, aggressive, rebellische und antikirchliche Regungen Regie geführt haben.

Deutung des Teufels als "Projektionsträger der negativen Seite der Vater-Imago" prinzipiell akzeptiert hat.<sup>17</sup>

Während Heinemann insbesondere wegen ihres Umgangs mit dem Historischen zu kritisieren ist, hat sich die umfassende Studie John P. Demos' über die Hexenverfolgung in Neu-England auch bei Historikern, die der Psychoanalyse skeptisch gegenüber stehen, Anerkennung verschafft.<sup>18</sup> Demos spürt mit einem originellen methodischen Ansatz den sozialen Spannungen in der puritanischen Gesellschaft Neuenglands nach und führt den Leser in minutiöser Analyse der Kategorien "Biographie", "Psychologie" und "Soziologie" schließlich zu einer integralen Betrachtung der "Geschichte" Neuenglands im 17. Jahrhundert. Hier interessiert in erster Linie sein zweiter Hauptteil, der der "Psychologie" gewidmet ist. Es wird dabei schnell deutlich, daß sein Werkzeug das der Psychoanalyse ist. Demos geht mit der einschlägigen psychoanalytischen Literatur übrigens ebenso souverän um wie mit seinen historischen Quellen.

Überzeugend ist sein differenzierter Umgang mit unterschiedlichen Opfergruppen, also etwa jungen Frauen mit Phänomenen von Besessenheit oder älteren Frauen jenseits 40, die ein eigenes Opferprofil besitzen. Die spezifischen Erscheinungen von Besessenheit bei einem heranwachsenden Mädchen, wie sie in einer Quelle sehr dicht überliefert sind, konfrontiert er mit modernen klinischen Beschreibungen von Konversionshysterie, ohne dies völlig gleichzusetzen, und gewinnt damit doch Momente für ein Verständnis der in seinen Quellen aufscheinenden Vorfälle.<sup>19</sup> Den Fall, in dem ein heranwachsendes Mädchen die ganze Gemeinde zum Publikum für seinen dramatischen Kampf mit dem Teufel macht, arbeitet Demos erfolgreich mit dem Narzißmusmodell auf. Auch er geht auf die Thematik der Mutterschaft ein und kommt - differenzierter hergeleitet als bei Heinemann - zu vergleichbaren Erkenntnissen, warum in erster Linie Frauen die Verfolgungsoffer waren. Demos setzt sich, ausgehend von seinen psychischen Befunden, mit den herrschenden Familienstrukturen, Moralvorstellungen und Erziehungsmodellen auseinander und entwickelt so aus den sozialen Konflikten der Bevölkerung, die sich im Hexenverfolgungssyndrom manifestierten, eine allgemeine Zustandsbeschreibung der puritanischen Gesellschaft Neuenglands im 17. Jahrhundert.

---

<sup>17</sup> Zacharias (1979), S. 15-25, das Zitat S. 23.

<sup>18</sup> Demos (1982).

<sup>19</sup> Zu den Deutungen von Besessenheit vgl. auch Rheinheimer (19\*\*), S. 21-26.

Die Anerkennung, die den Arbeiten von Lyndal Roper entgegengebracht wird, hat zum Teil damit zu tun, daß ihre psychoanalytisch gewonnenen Ergebnisse sich solch weitreichender gesellschaftlicher Schlußfolgerungen enthalten. Sie selbst merkt an: "Während Demos mit Hilfe der Psychoanalyse... eine allgemeine Pathologie der neuenglischen Gesellschaft konstruiert, verwende ich die Psychoanalyse eher dazu, spezifische Konflikte zwischen Menschen zu erhellen und psychische Mechanismen zu beleuchten...".<sup>20</sup> Was sie damit meint, demonstriert sie exemplarisch in ihrem Aufsatz "Ödipus und der Teufel" von 1993 [1995].<sup>21</sup> An einem einzigen Augsburger Hexenprozeß von 1670 geht sie den ödipalen Mustern nach, die die dort angeklagte junge Frau in ihrem Verhältnis zum Vater, zu verschiedenen Liebhabern und schließlich auch zu dem in ihrer Not gewählten satanischen Buhlen erkennen läßt. Ihr spezifisches Pendeln zwischen Liebe und Haß, Hinwendung und Auflehnung, Rachegefühlen und Schuldverurteilung bestimmt auch ihr Verhältnis zu dem "väterlichen" Richterergremium, vor dem ihr Geständnis gewissermaßen in Form eines therapeutischen Ringens die Gestalt annimmt, in der die Quelle als geronnenes Produkt eines dynamischen kollektiven Prozesses überliefert ist.

Lyndal Roper demonstriert überzeugend, daß die Hexenprozesse Ergebnisse einer dramatischen Interaktion von Verfolgern und Angeklagter(m) sind, und zweitens, daß dennoch bei aller Stereotypie in vielen Prozessen individuelle Konfliktstrukturen und psychische Verarbeitungsmechanismen zum Ausdruck kommen, die allerdings zunächst einmal nur für diesen einen Fall Gültigkeit besitzen.

Es zeichnet die Arbeitsweise von Roper aus, daß sie immer wieder auf dieser begrenzten Reichweite ihrer psychoanalytisch gewonnenen Deutungen besteht. Gleichzeitig gibt sie aber doch zu erkennen, daß solche am Einzelfall ermittelten Erkenntnisse insofern exemplarisch sein können, als bestimmte Konfliktmuster wiederkehren und somit auf verbreitete sozialstrukturelle Problemlagen verweisen. In einem zweiten Aufsatz über "Hexen und Hexenphantasien in der Frühen Neuzeit"<sup>22</sup> führt sie dies näher aus. Hier geht sie den zahlreichen um den Themenkomplex Mutterschaft kreisenden Konfliktsituationen in Augsburger Hexenprozessen nach. Sie untersucht somit einen zentralen Konfliktbereich innerhalb der Motivik der Hexenverfolgung und bestätigt - ähnlich Demos - die schon von Evelyn Heinemann vertretene Auffassung, daß präödipale, im Zusammenhang mit oraler Versagung erworbene

---

<sup>20</sup> Roper (1995), S. 302 Anm. 76.

<sup>21</sup> Ebd., S. 232-252.

<sup>22</sup> Ebd., S. 204-231.

Emotionen wie Neid, aber auch Angst und Sorge in Bezug auf die Gesundheit und das Überleben der Kinder im Hexenverfolgungsmuster eine grundlegende Rolle spielen.

Wolfgang Behringer nennt Ropers Ansatz "den avanciertesten Versuch, mit individualpsychologischen Modellen zu arbeiten"<sup>23</sup>, doch wird diese Einschätzung ihrer eigentlichen Zielsetzung nicht in jeder Hinsicht gerecht. So wie es der Psychoanalyse seit ihrer Begründung durch Freud jenseits der therapeutischen Arbeit mit dem Einzelpatienten immer auch um gesamtgesellschaftliche und kulturgeschichtliche Erkenntnis ging, so geht es Lyndal Roper, wie sie in der Einleitung zu ihrem Sammelband ausführt, ebenfalls um dieses Mehr an kulturgeschichtlicher und psycho-historischer Erkenntnis.

Im Grunde zielt sie auf eine Fortentwicklung der Elias'schen Theorie, die den Zivilisationsprozeß als Synthese soziogenetischer und psychogenetischer Vorgänge darstellt (Roper erweitert - was hier nur angedeutet werden kann - das Modell noch um einen geschlechter- und um einen körpergeschichtlichen Ansatz). Ihr erscheint der psychogenetische Anteil an diesem Prozeß theoretisch noch nicht hinreichend geklärt. Sie meint, "daß weder Weber noch Elias eine ausreichende Erklärung dafür haben, wie sich soziale Veränderungen auf die individuelle Psyche auswirken. Tatsächlich existiert eine solche Theorie noch immer nicht".<sup>24</sup>

Roper benennt gleichzeitig die Dilemmata, die sich einer solchen Theorie entgegen stellen: "Jegliche Applikation einer psychoanalytisch geprägten Theorie sieht sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, wie ein Modell, das dazu gedacht ist, die unbewußten geistigen Prozesse eines Individuums an den Tag zu bringen, auf eine ganze Gesellschaft angewendet werden kann".<sup>25</sup> Das bezieht sich auf das ungeklärte Verhältnis von Individual- zu Kollektivpsychologie. Weiter habe die Psychoanalyse dem schwerwiegenden Einwand zu begegnen, sie wende psychologische Erkenntnisse, die anhand seelischer Störungen weniger Individuen des Wiener Bürgertums der Jahrhundertwende gewonnen wurden, auf ein Zeitalter an, dessen kollektive Strukturen der Kultur und der Gesellschaft bekannt seien, das also weder den modernen Begriff der Subjektivität noch des Selbst kannte.<sup>26</sup> Die Crux

---

<sup>23</sup> Behringer (1994), S. 133.

<sup>24</sup> Roper (1995), S. 21.

<sup>25</sup> Ebd., S. 22.

<sup>26</sup> Ebd., S. 26, vgl. ebd. S. 23 f. und S. 234 f. Vgl. auch Greenblatt (1991) und Rheinheimer (19\*\*), S. 15 f.

einer Anwendung der Psychoanalyse auf vergangenes Erleben besteht anerkanntermaßen in einer fehlenden theoretischen Begründung der Historizität der Psyche und der Subjektivität.

An verschiedenen Stellen weist Roper darauf hin, daß es allerdings "keine Gefahr für den Status des Historischen" bedeute, "wenn man sich eingesteht, daß es Aspekte der menschlichen Natur gibt, die fortdauern, ganz wie auch einige Aspekte der menschlichen Physiologie konstitutiv sind".<sup>27</sup> An anderer Stelle nennt sie solch "fortdauernde Merkmale", z.B. "die Bedeutung der Phantasie, das Unbewußte, der zentrale Einfluß von Elternfiguren auf die Psyche und die Art und Weise, wie Symbole oder Objekte mit tiefer psychischer Bedeutung viele Sphären des Lebens eines Individuums durchdringen".<sup>28</sup>

Zwei der von Roper genannten konstitutiven Merkmale des Menschlichen möchte ich herausgreifen: die Phantasie und das Unbewußte. Bereits 1975 schrieb Norman Cohn in seinem "Postscript" zu "Europe's Inner Demons" (meine Übersetzung): "Ich glaube, ... sofern die Einsichten der Psychoanalyse in der Geschichte überhaupt zum Tragen gebracht werden können, bilden kollektive Phantasien oder... soziale Mythen das fruchtbarste Feld ihrer Anwendung".<sup>29</sup> Und er definierte den Hexenglauben als eine "fantasy at work in history". Ich halte dies in unserem Zusammenhang für eine sehr glückliche Definition, weil in diesem "fantasy at work" der kollektive Charakter des Hexenglaubens zugleich ins Individuelle geöffnet erscheint. Denn es sind ja immer Individuen, die diese Arbeit an der kollektiven Phantasie leisten, die sie immer wieder im "Erzählen" neu konstituieren, brechen oder aber fortentwickeln. Eine Werkstatt der kollektiven Phantasie, in der das Hexenbild zwar immer wieder stereotyp reproduziert, zugleich aber auch individuell durchbrochen oder abgewandelt werden konnte, bildeten, wie Lyndal Roper gezeigt hat, die Folterkammern und Gerichtssäle der frühen Neuzeit. Ihr Gespür für das Ungewöhnliche und Unerwartete im Stereotypen hat uns gezeigt, wie wir auch in einem Zeitalter kollektiver Sozial- und Kulturformen das individuelle Selbst einfacher Menschen nachweisen können.

Die Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts waren zwar von andersartigen Erziehungs- und Umwelteinflüssen geprägt als wir, sie kannten radikalere

---

<sup>27</sup> Roper (1995), S. 27.

<sup>28</sup> Ebd., S. 235.

<sup>29</sup> Cohn (1975), S. 258.

Formen von Bedrohung und Versagung, aber ihre Ängste und Beeinträchtigungen haben sie mit uns nicht völlig unbekanntem psychischen Mechanismen verarbeitet - und dazu zählten sehr weitgehend unbewusste Prozesse und Abwehrmechanismen, wie sie die Psychoanalyse beschrieben hat. Daß das Unbewusste gerade erst vor hundert Jahren entdeckt wurde, bedeutet ja nicht, daß es den davorliegenden Generationen zur Organisation ihres geistigen, seelischen und körperlichen Haushalts nicht auch zur Verfügung gestanden hätte. Unser kollektiver Sagen-, Märchen- und Mythenschatz und insbesondere auch die Hexen- und Teufelsphantasien selbst sind ein einziger gigantischer Beleg für das Wirken des Unbewussten in der Vormoderne. Kein Historiker würde ernsthaft behaupten, der menschliche Körper habe vor Harveys bahnbrechender Entdeckung keinen Blutkreislauf gekannt oder die Erde habe vor Kopernikus' Beobachtungen tatsächlich im Zentrum des Kosmos gestanden. Das Verdikt, die Psychoanalyse sei auf das 16. und 17. Jahrhundert nicht anwendbar, weil ihre Erkenntnisse dem späten 19. Jahrhundert entstammen, müßte seine absurde Fortsetzung darin finden, daß wir die uns allen vertraute sozialhistorische Methode, die ja nichts anderes als die Zwillingschwester der Psychoanalyse ist, ebenfalls über Bord werfen.<sup>30</sup>

Ich möchte meinen Literaturüberblick mit einigen hoffentlich vorwärtsweisenden Thesen schließen.

Erstens: Die Psychoanalyse allein wird das komplexe Phänomen des Hexenwahns und der Hexenverfolgung nicht erklären können. Aber ohne Einbindung der Psychoanalyse in eine noch auszuformulierende psychohistorische Theorie werden wir konstitutive Anteile des Phänomens nicht verstehen lernen. Hierzu zähle ich (1) ein Verständnis für das dualistische christliche Weltbild, (2) ein Verständnis für die Bestandteile des Hexenbildes und der Sabbatvorstellungen, (3) ein Verständnis für die Tatsache, daß die Hexenverfolgung in erster Linie Frauen betraf, (4) ein Verständnis für die Konfliktverarbeitungsmechanismen im Umfeld lokaler Verfolgungswellen und (5) ein Verständnis für das emotionale Zusammenspiel von Opfern und Richtern beim Zustandekommen der Hexengeständnisse. Dem Verständnis des dualistischen Weltbildes messe ich in dieser Auflistung zentrale Bedeutung

<sup>30</sup> Das bedeutet freilich nicht, daß wir Freuds klassische Modelle unbesehen auf ältere Epochen anwenden sollten. Wie die Sozialgeschichte sich in hundert Jahren fortentwickelt hat, so muß auch die Psychoanalyse "historisiert", also in Konfrontation mit jüngeren sozialhistorischen Erkenntnissen fortgeschrieben werden. So klingt es bedenkenswert, wenn Muchembled (1990), S. 302 f. die Ansicht vertritt, daß das Modell vom Ödipuskomplex auf Individuen der einfachen Schichten im 16. und 17. Jahrhundert nicht anwendbar sei, wengleich ich auch hier vor kategorischen Aussagen warnen und zugleich auf die Bedeutung ödipaler Strukturen in zahlreichen Märchen verweisen würde.

bei, denn ohne die antagonistische Abspaltung des Diabolischen vom Göttlichen in der christlichen Religion wäre eine Hexenverfolgung massenhaften Zuschnitts nicht denkbar gewesen. Diese Erkenntnis eröffnet uns zugleich eine Ahnung, warum sich Massenverfolgungen dieser Art auf das christliche Abendland beschränkt haben.

Zweitens: Die theoretische Lösung des Problems der Historizität der Psyche und ihrer Funktionen ist vorgezeichnet in der längst formulierten Idee von der Plastizität der Psyche. Die Formierung der individuellen Seele variiert demnach nach Klassen-, Schicht- und Milieuzugehörigkeit, ist abhängig von Charakter und Geschlecht der prägenden Bezugspersonen, von der Häufigkeit und Intensität der Bedürfnisbefriedigung oder der Versagung usw.<sup>31</sup> Ausgehend von dieser differenzierten Sichtweise dürfte es keine utopische Erwartung sein, daß eines nicht allzu fernen Tages die Variabilität der Psyche über die Zeiten hinweg, mithin ihre Historizität fundiert begründet werden kann. Eine solche Theorie muß sich allerdings mit den Fragen der Entstehung des Selbst, der Individualität und der Subjektivität in der frühen Neuzeit auseinandersetzen.

Drittens: Der zu erklärende Gegenstand ist nach meiner Ansicht mehr als die aus ihrem Zusammenhang herausgelöste Hexenverfolgung. Es geht um die Epoche des 15. bis 17. Jahrhunderts insgesamt, deren Symptome Hexenwahn und Teufelsglaube waren. Die Psychoanalyse kann deshalb hilfreich sein, weil sie darin geübt ist, von der Betrachtung eines Krankheitssymptoms auf die allgemeine Funktionsweise der Gesellschaft zu schließen, scheinbar Sinnloses zu enträtseln, Verschüttetes aufzudecken und angebliche Widersprüche aufzulösen.

Ein gelungener Beitrag zur Deutung der Epoche in diesem Sinne - in ihrer regionalen Begrenzung auf Neuengland - ist m.E. das vorgestellte Buch von John P. Demos. Dort wird im Grunde ermittelt, welche Gefühle, Verhaltensweisen und Lebensäußerungen mit den herrschenden puritanischen Moralvorstellungen konform gingen, welche Verhaltensweisen gottgefällig waren und welche als sündig verdrängt und dem Orkus des Unbewußten überantwortet wurden. Der Teufel als das personifizierte Unbewußte wird zum Auffangbecken aller von der herrschenden Moral nicht erwünschten Gefühlsregungen und Lebensäußerungen wie Haß, Neid, Rachsucht, Wutausbrüche, exhibitionistische Tendenzen, sexuelle Gesten, Flüche und Kraftausdrücke, Lustgefühle, Frohsinn usw. So oft in einer solchen

---

<sup>31</sup> Reich (1969), S. 166 ff.

Atmosphäre eine heranwachsende Frau ihre Konflikte zwischen aufkeimenden Lustgefühlen und gesellschaftlicher Lustfeindlichkeit in Formen von Besessenheit ausagiert, bricht in der ganzen Gemeinschaft das labile System der Triebunterdrückung zusammen. In allen Mitgliedern der Gemeinschaft droht das Verdrängte als das Teuflische hervorzubrechen. Obwohl ein innerpsychischer Vorgang, erscheint die diabolische Attacke als äußere weil nach außen projizierte Bedrohung. Diese Bedrohung kann nur durch eine allgemeine Verfolgungswelle abgewendet werden, deren Aufgabe es ist, mit der Hexenverbrennung - als einer im übertragenen Sinn spiegelnden Strafe - die in jedem einzelnen auflodernden "teuflischen" Kräfte wieder im Unbewußten zu reponieren, von dannen sie bei der nächsten existenziellen Krise der Gemeinschaft wiederkehren werden - bis sie ihre Virulenz verlieren.

Die Frage, warum das Diabolische im Laufe der Zeit seine Virulenz verlor und mithin sich die Verfolgungswellen an der Wende zum 18. Jahrhundert brachen, hat die Forschung immer wieder beschäftigt, ohne völlig befriedigende Antworten zu finden.<sup>32</sup> Zu dieser Frage hat der Ethnopschoanalytiker Mario Erdheim eine m.E. allerdings noch nicht zu Ende gedachte These geliefert.<sup>33</sup> Für ihn steht das Aufblühen des Dämonenglaubens im Lauf des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Formulierung der präabsolutistischen Staatstheorie, wie sie insbesondere von Jean Bodin (1530-1596) begründet wurde. Die im Gottesgnadentum verankerte Souveränität des absoluten Monarchen mußte sich im permanenten Kampf gegen den Teufel "beweisen". Die Hexenverfolgung lag deshalb im System des absoluten Staates begründet, ganz so wie die "Démonomanie" Jean Bodins zum System seiner Staatsschriften gehört. Die Hexenverfolgungen hörten auf, als die aufgeklärten Monarchen begannen, sich "demokratisch" statt "theokratisch" zu legitimieren und damit auch der Teufel seine Macht verlor.<sup>34</sup>

Der Haupteinwand gegen Erdheims These ist, daß sich keineswegs alle Fürsten an der Hexenverfolgung beteiligten und daß manche erst widerwillig auf ein "Volksbegehren" hin prozessierten, so daß die Verfolgung beileibe nicht durchgängig als staatliche Veranstaltung erscheint. Für Erdheim könnte dagegen sprechen, daß einige verfolgungsunwillige Fürsten wie die Herzöge von Jülich oder die Kurfürsten von der Pfalz früh schon "aufgeklärte"

---

<sup>32</sup> Lorenz/Bauer (1995).

<sup>33</sup> Erdheim (1987).

<sup>34</sup> Zum drohenden Machtverlust des Teufels vgl. auch Rheinheimer (19\*\*), S. 26 ff. und 42 ff.

Positionen im Sinne des Arztes Johann Weyer vertraten.<sup>35</sup> Erdheims Aufsatz deutet immerhin an, daß die Psychoanalyse durchaus in der Lage ist, zum staatsrechtlichen Diskurs des 16. Jahrhunderts Stellung zu nehmen, gerade weil der Staat durch einen Theoretiker der Hexenverfolgung im "Vater Staat" zunächst personifiziert und in der Legitimation durch "Gottvater" verabsolutiert wurde. Der absolute Staat als "Leviathan", dessen Zugriff auf die Untertanen immer größer wurde, erschien jedenfalls in den Phantasien vom Reich des Bösen und seiner wachsenden Macht über die Menschen brillant gespiegelt und zugleich konterkariert.<sup>36</sup>

Zur Deutung der Gesamtepoche der Hexenverfolgung wäre zuletzt noch Gerd Kimmerle mit seiner Studie "Hexendämmerung" von 1980 anzuführen.<sup>37</sup> Dieses Werk ist von der historischen Hexenforschung praktisch nicht rezipiert bzw. heftig abgewertet worden als "abschreckende(s) Beispiel" der "theoriebeladenen Psychologie ohne Quellenstudium".<sup>38</sup> Nun wird man allerdings einem Philosophen, denn das ist Kimmerle von Haus aus, der eine Theorie zum Wandel der Hexenwahrnehmung entwickeln will, zugestehen müssen, daß er "theoriebeladen" schreibt, wenn auch sein Schreibstil zugegebenermaßen gewöhnungsbedürftig und oft schwer verdaulich ist. Sein Diskussionsbeitrag ist jenseits der sperrigen Darstellungsweise nicht so abwegig, daß man ihn hätte verwerfen müssen. Er ist aber auch nicht so bahnbrechend und innovativ wie sein hohes Abstraktionsniveau suggeriert.

Für Kimmerle deckt sich die Zeit der Hexenverfolgung mit dem "Übergangsfeld von Feudalismus und Kapitalismus, in dem die theologische Prägung menschlicher Wirklichkeitserfahrung sich aufzulösen beginnt".<sup>39</sup> Die magische Naturauffassung des Mittelalters ist der "instrumentellen Vernunft" des nachkopernikanischen Zeitalters noch nicht völlig gewichen. Im "Streit der Fakultäten um die Realität der Hexe" zwischen Theologie und Medizin vollzieht sich in der Nachfolge Weyers "ein Paradigmawechsel, in dem die Hexe von einer dämonisch-menschlichen Gegen-Macht gegen die bestehende Macht-Ordnung der mittelalterlichen Lebenswelt zu einem Wesen des Traums, des Wahns und der Illusion entwirklicht wird. Die Hexe wird verrückt."<sup>40</sup> Damit schließt sich Kimmerle zwar im Grunde der These an, wonach das fortschreitende Vernunft-Prinzip der Aufklärung das Ende der

---

<sup>35</sup> Vgl. Schmidt (1994).

<sup>36</sup> Es sei daran erinnert, daß in den Prozeßakten der Teufel gelegentlich in Gestalt eines vornehmen Edelmanns oder Fürsten auftritt.

<sup>37</sup> Kimmerle (1980).

<sup>38</sup> Behringer (1994), S. 133 mit Anm. 533.

<sup>39</sup> Kimmerle (1980); S. 25.

<sup>40</sup> Ebd., S. 108.

Verfolgungswellen bewirkt habe, aber er faßt das Ende der Hexenprozesse kritischer im Sinne einer "Dialektik der Aufklärung". Zwar hat der Paradigmenwechsel der medizinischen Aufklärung, der sich die Juristen angeschlossen haben, einen vordergründig humanen Effekt gehabt, insofern als er Ausgegrenzte zunehmend vor dem Scheiterhaufen bewahrte, doch erkaufte diese ihre Rettung lediglich mit der moderneren Ausgrenzung in die Geisteskrankheit.

Mit der Verleugnung des dämonischen Hintergrunds der Hexerei geriet die Existenz des Teufels, mithin die gesamte theologische Argumentation in Gefahr. Der Streit um die Realität der Hexe entwickelte sich zu einem verbitterten Streit um die Existenz des Teufels.<sup>41</sup> Mit der zunehmenden Akzeptanz der Wahn-These schwand der Teufelsglaube zumindest in den gebildeten Schichten. Da parallel zur dämonischen Begründung der Hexerei mit dem aufgeklärten Absolutismus die theokratische Staatslegitimation aufgegeben wurde, erscheinen diese beiden Entwicklungen als die zwei Seiten einer Medaille oder als unterschiedliche Ausdrucksformen einer einheitlichen Entwicklung auf verschiedenen Ebenen. So fügt sich Kimmerles wahrnehmungsgeschichtliche These vom Paradigmenwechsel des Hexenbildes organisch zu Erdheims staatstheoretischer These.

Am Beginn der Hexenverfolgung stand übrigens ein im Grunde umgekehrter Paradigmenwechsel. Im frühen Mittelalter war die Kirche noch explizit angetreten, den paganen Aberglauben, zu dem auch Elemente der Hexenphantasie zählten, zu bekämpfen. Wurden nach dem berühmten "Canon Episcopi" von 906 Nachtflug und Tierverwandlung als Wahnvorstellungen, abergläubischer Irrtum, Traumillusionen und teuflische Vorspiegelungen angeprangert, so wurden im "Hexenhammer" von 1487 diese Vorstellungen, durch theologische Gelehrsamkeit systematisiert und veredelt, zur Realität erhoben und kanonisiert. Kann man die Abweisung der paganen magischen Naturauffassung und mit ihr die Ausgrenzung der Sexualität und die Abwertung der Frau als eine Verdrängung der eigenen Natur der Kleriker und die Leugnung ihrer eigenen Herkunft auffassen, so lassen sich die theologischen Traktate, die im 15. Jahrhundert zur Kanonisierung des Hexenglaubens führten, als Manifestationen der Wiederkehr des Verdrängten in verteufelter Form deuten. Der Wahn, als den die Kirche im frühen Mittelalter den Hexenglauben geißelte, hatte maßgebliche Kreise der Kirche am Ausgang des Mittelalters selbst befallen. Begünstigt wurde dies durch

---

<sup>41</sup> Mit einem Apologeten des Teufels im 17. Jh. beschäftigt sich Rheinheimer (19\*\*).

eine Zeit der "existenziellen Identitätskrise des Klerus": "Das religiöse Bewußtsein hatte die zerfallende Gestaltungskraft kirchlicher Lebensordnung als Einbruch satanischer Mächte in das Reich Gottes erlebt."<sup>42</sup>

Nach einer Incubationszeit (incubus!) von zwei, drei Generationen hatte sich der Hexenwahn großer Teile der Bevölkerung bemächtigt und auf durchaus rationale Weise in den staatlichen, juristischen und gesellschaftlichen Strukturen verankerte. Doch kaum begannen um 1560 überall die Scheiterhaufen zu brennen, da sahen sich die Theologen nun ihrerseits Kritikern gegenüber, die die Realität der Hexe leugneten, wie einst sie selbst. So stellt sich die Geschichte der Hexenverfolgung und des Hexenphantasie als eine wellenförmige Geschichte Verdrängungen dar - Verdrängung der eigenen menschlichen Natur -, wobei die Wahrnehmung und Realitätsdeutung des Verdrängten wie des Wiederkehrenden abwechselnd unter der Hoheit des Wahns und der Rationalität stand. Beunruhigend für den Historiker - nicht aber so sehr für den Psychoanalytiker - ist an dieser Erkenntnis nur, daß auch die Herrschaft der Rationalität nie ganz frei von Teufeleien war (und ist).<sup>43</sup>

Wie sich das dämonisierte Hexenbild in einzelnen Protagonisten der beginnenden Hexenverfolgung wie Heinrich Institoris individuierte, und wie der Teufel vor Gestalten wie Friedrich von Spee oder Thomasius wieder zurückwich, wären Aufgaben eingehenderer psychohistorischer Untersuchungen, die, anders als bei Priskil, das Historische mit dem Psychologischen wirklich integrierten. Damit schließt sich aber der Kreis unserer Argumentation.

In einer abschließenden Wertung scheinen mir John P. Demos und Lyndal Roper den Weg für eine erfolgreiche psychoanalytische Arbeit mit der Hexenverfolgung gewiesen zu haben: den Weg zu den Quellen und den differenzierten Umgang mit jedem einzelnen Fall, ohne das Interesse am Ganzen aus den Augen zu verlieren. Auf ihren Arbeiten kann mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg aufgebaut werden. Wichtig erscheint mir allerdings, daß der Psychoanalyse in der künftigen Forschung nicht lediglich eine additive Funktion am Rande des Verfahrens, gewissermaßen zuständig für das exotische Beiwerk des untersuchten Phänomens, zugewiesen wird. Da sie auf nichts weniger abzielt als auf "des Pudels Kern", verdient

---

<sup>42</sup> Kimmerle (1980), S. 55.

<sup>43</sup> Hat Schwerhoff (1986) den Dämonologen der frühen Neuzeit eine gewisse Rationalität zugestanden, so steht eine Untersuchung des Wahnhaften in der Rationalität der Aufklärer aus.

sie im Rahmen einer erweiterten Sozialgeschichte zum integralen Bestandteil einer psychohistorischen Theorie zu werden.

## Literatur:

Behringer, Wolfgang (1994), Geschichte der Hexenforschung. In: Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten (Ostfildern 1994), Aufsatzband, S. 93-146.

de Certeau, Michel (1991), Was Freud aus Geschichte macht: "Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert". In: Ders., Das Schreiben der Geschichte (Frankfurt a.M./New York 1991), S. 217-239.

Cohn, Norman (1975), Europs's Inner Demons. An Inquiry inspired by the great Witch-Hunt (London 1975).

Demos, John P. (1982), Entertaining Satan. Witchcraft and the culture of early New England (Oxford 1982).

Erdheim, Mario (1987), Hexenwahn, Kulturzerstörung und gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. In: J. Görlich u.a. (Hgg.), Zur Idee einer psychoanalytischen Sozialforschung (Frankfurt a.M. 1987), S. 151-162.

Greenblatt, Stephen (1991), Psychoanalyse und die Kultur der Renaissance. In: Ders., Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern (Berlin 1991), S. 89-105.

Heinemann, Evelyn (1986), Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie über den Hexenwahn der frühen Neuzeit (Frankfurt/M. 1986).

Heinemann, Evelyn (1990), Wie Frauen zu Hexen wurden. Psychoanalyse als Sozialwissenschaft - Aspekte zur Methode am Beispiel des Hexenwahns der frühen Neuzeit. In: Thomas Kornbichler (Hg.), Klio und Psyche (Pfaffenweiler 1990), S. 73-86.

Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Ausstellung des Badischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde der Universität Tübingen. 2 Bde (Ostfildern 1994).

Kimmerle, Gerd (1980), Hexendämmerung. Studie zur kopernikanischen Wende der Hexendeutung (Tübingen 1980).

Lorenz, Sönke (1994), Einführung und Forschungsstand: Die Hexenverfolgung in den südwestdeutschen Territorien. In: Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten (Ostfildern 1994), Katalogband, S. 175-184.

Lorenz, Sönke/Dieter Bauer (1995), Das Ende der Hexenverfolgungen, hrsg. von Sönke Lorenz und Dieter R. Bauer (Stuttgart 1995).

Mitzman, Arthur (1988), Die Offensive der Zivilisation: Mentalitäten, Hochkultur und individuelle Psyche. In: A. Gestrich, P. Knoch, H. Merkel (Hgg.), Biographie - sozialgeschichtlich (Göttingen 1988), S. 29-60.

Muchembled, Robert (1990), Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus (Reinbek 1990).

Priskil, Peter (1991), Mit Feuer das Gelüst legen. Zur Psychoanalyse der Hexenverfolgung. In: System usw. Zeitschrift für klassische Psychoanalyse 1 (1983) S. 10-57 [3. Aufl. 1991].

Reich, Wilhelm (1969), Charakteranalyse (Wien 1933; ND Amsterdam 1969).

Reik, Theodor (1975), Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung (Frankfurt a.M. 1975).

Rheinheimer, Martin (19\*\*), Professor Kortholt und der besessene Knabe oder: Der Historiker, das historische Subjekt und die Fallen der Subjektivität. In: Ders. (Hg.), Subjektive Welten. Wahrnehmung und Identität in der Neuzeit (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins 30) (Neumünster 19\*\*), S. 11-49.

Roper, Lyndal (1995), Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit (Frankfurt/M. 1995).

Schmidt, Jürgen M. (1994), Die Kurpfalz. In: Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten (Ostfildern 1994), Katalogband, S. 207-217.

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

Walz, Rainer (1993), Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe (Paderborn 1993).

Zacharias, Gerhard (1979), Satanskult und Schwarze Messe. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion (München 1979).