

Eveline Szarka
Sinn für Gespenster

*Spukphänomene in der reformierten
Schweiz (1570–1730)*

böhlau

BAND 12 || ZÜRCHER BEITRÄGE
ZUR GESCHICHTSWISSENSCHAFT



**ZÜRCHER BEITRÄGE
ZUR GESCHICHTSWISSENSCHAFT BAND 12**

**HERAUSGEGEBEN VOM
HISTORISCHEN SEMINAR DER UNIVERSITÄT ZÜRICH**

SINN FÜR GESPENSTER

**Spukphänomene in der
reformierten Schweiz (1570–1730)**

**VON
EVELINE SZARKA**

BÖHLAU VERLAG WIEN KÖLN

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Dieses Projekt wurde von 2016 bis 2018 unterstützt vom Forschungskredit „Candoc“ der Universität Zürich.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar

© 2022 Böhlau, Lindenstraße 14, D-50674 Köln, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

<https://doi.org/10.7788/9783412524296>

Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1580, ZBZ Ms F 29, Bl. 9a, <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-17725>/Public Domain Mark.

Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Korrektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau
Satz: büro mn, Bielefeld
Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN (Print) 978-3-412-52428-9

ISBN (PDF) 978-3-412-52429-6

Meinem Vater, Dr. med. István János Szarka (1948–2004),
gewidmet, der mir beibrachte,
auch über die höchsten Wellen zu springen.

Inhalt

Vorwort	9
1 Einleitung	11
1.1 Gegenstand und Fragestellung	11
1.2 Forschungsstand	15
1.3 Theoretische und methodologische Grundlagen	26
1.4 Untersuchungszeit und -raum	32
1.5 Quellenkorpus	38
2 Stationen der Theologie im 15. und 16. Jahrhundert	57
2.1 Einführung	57
2.2 Geister in der spätmittelalterlichen Kosmologie	59
2.3 Theologische Re-Formationen	67
2.4 Ludwig Lavater und der Gespensterdiskurs um 1570	75
2.5 Zwischenfazit	85
3 Gottes Werk und Teufels Beitrag.	
Gespenster in der reformierten Theologie	87
3.1 Einführung	87
3.2 Reformierte Deutungs- und Handlungsnormen	88
3.2.1 Deutungskongruenzen: Heilige Schrift und Schöpfung	88
3.2.2 Natürliche, wunderbare und übernatürliche Phänomene	92
3.2.3 Der Kampf gegen den Aberglauben	102
3.3 Das Teufelsgespent als göttliche Nachricht	111
3.3.1 Absichten des Teufels	111
3.3.2 Zauberei und andere verbotene Praktiken	117
3.3.3 Gottes Nachricht entziffern	128
3.3.4 „Das geistige Schwert“ – wirksame Mittel gegen Gespenster	135
3.4 Zwischenfazit	140
4 Phänomenologie der Geister	143
4.1 Einführung	143
4.2 Die „Konstruktion“ eines Spukphänomens	145
4.3 Typologie des Spuks	151
4.4 Gefährliche Gespenster? Emotionen und Sicherheitsdiskurse	166
4.5 Zwischenfazit	176

5 Spuk und Sinnstiftung	178
5.1 Einführung	178
5.2 Die Sünden der Toten	180
5.3 Spukorte	191
5.4 Krankheitsgeister	204
5.5 Göttliche Versuchung und Strafe	212
5.6 Angezauberte Geister	221
5.7 Unsichtbare Menschen	230
5.8 Skepsis, Einbildung und Betrug	237
5.9 Zwischenfazit	250
6 Geisterbewältigung	253
6.1 Einführung	253
6.2 Gebete und Seelsorge	254
6.3 Schutz- und Bannpraktiken	265
6.3.1 Analyse der Praktiken	265
6.3.2 Expertenwissen und Vermarktung	276
6.3.3 Die obrigkeitliche Ahndung der Geisterbannung	281
6.4 Gespräche mit Geistern und Erlösungspraktiken	288
6.5 Geisterbeschwörung	294
6.6 Zwischenfazit	302
7 Schlusswort	304
8 Bibliografie	314
Archivalische Quellen	314
Gedruckte Quellen	315
Sekundärliteratur	317
Abbildungsverzeichnis	343
Tabellenverzeichnis	344
Personenregister	345
Sachregister	347
Ortsregister	354

Vorwort

Als ich im Herbst 2014 in England im Schein meines mobilen Heizkörpers begann, für meine Masterarbeit das *Gespensterbuch* (1569) Ludwig Lavaters zu transkribieren, wusste ich noch nicht, welche Geister ich rief. Nach der Vollendung dieses Projektes hatte ich nämlich keinesfalls das Gefühl, bereits alles gesagt zu haben. Noch immer suchten mich zahlreiche offene Fragen heim: Was geschah mit all den unruhigen Seelen, nachdem das Fegefeuer in den ewigen Lockdown gegangen war? Und was taten die Pfarrer wirklich, wenn jemand zum Schwert griff, um den vermeintlichen Poltergeistern den Garaus zu machen? Zudem wurde auch ich wie viele andere mit der Vorstellung groß, dass die Reformation die Formung eines rationalisierten Weltbilds initiiert hatte, in dem Geister und der Teufel keinen Platz mehr fanden. Noch vor wenigen Jahren antwortete ein Herr bei einer Schlossführung auf meine Frage, ob ihm denn auch etwaige Hausgeister bekannt seien: „Geister? Nein, wir sind doch im Kanton Zürich, seit der Reformation gibt es hier keine Gespenster mehr!“ Damit sich Lavater bei solchen Sätzen nicht weiter im Grab umdrehen muss, habe ich mich also entschlossen, dieses Geschichtsbild, das noch immer in so vielen Köpfen herumgeistert, auszutreiben. Dass der Start dieses Projektes zwei Jahre lang vom Forschungskredit *Candoc* der Universität Zürich unterstützt wurde, empfinde ich als ein großes Privileg.

Meine Hauptbetreuerin und spätere Vorgesetzte, Francisca Loetz, die mir sowohl vor wie auch während meiner Assistenzstelle stets viel kreativen Freiraum ließ, setzte ihr Vertrauen von Anfang an in mich und mein Forschungsvorhaben. Dafür und für ihre wertvollen fachlichen Ratschläge und die langjährige angenehme Zusammenarbeit möchte ich mich ganz herzlich bei ihr bedanken. Ein Dank gebührt auch Hildegard E. Keller. Sie weckte bei mir als Masterstudentin irgendwo zwischen Conrad Gessners Einhörnern und Hans Stadens Anthropophagen nicht nur meine Begeisterung für die Frühe Neuzeit; sie sensibilisierte mich auch für die Geschichte von Wörtern. Ich bedanke mich zudem bei Bruce Gordon, dessen Arbeiten zu Geistern im frühneuzeitlichen Zürich meinen Einstieg in das komplexe Thema enorm erleichterten. Ich schätze es sehr, dass er mich im Jahr 2016 ganz spontan nach Brügge an meine erste Konferenz einlud, wo ich meine Forschungsergebnisse als frischgebackene Doktorandin einem internationalen Publikum vorstellen durfte. Einen herzlichen Dank aussprechen möchte ich auch Alexandra Walsham, die sich während meines Studienaufenthalts an der University of Cambridge viel Zeit für die Betreuung meines Projektes nahm und mich dazu ermutigte, ein Forschungsproblem aus so vielen Blickwinkeln wie möglich anzugehen.

Ein großer Dank gebührt an dieser Stelle dem gesamten Team am Lehrstuhl Loetz. Adrina Schulz, Eva Seemann und Nicole Zellweger gaben mir stets wertvolle Ratschläge, die dabei halfen, die eine oder andere Idee zu manifestieren, die in meinem

Kopferherumpunkte. Ihre Herzlichkeit, Hilfsbereitschaft und die geistreichen Gespräche mit ihnen hätte ich während meiner Zeit als Doktorandin nicht missen wollen. Ich bin zudem sehr froh, dass ich Teile meiner Arbeit im von Carla Roth und Sarah-Maria Schober ins Leben gerufenen Workshop einer vielfältig interessierten Gruppe von Frühneuzeithistoriker*innen zur Diskussion stellen durfte.

Eine solche Arbeit ist nicht möglich ohne die Mithilfe zahlreicher Expert*innen in Archiven und Bibliotheken, welche überhaupt erst sicherstellen, dass Historiker*innen und andere Geschichtsinteressierte zu ihren Akten kommen, die sie eifrig aus den Kellergemächern heraufbeschwören. Sowohl die reichhaltige Aktenlage in den schweizerischen Archiven und deren Organisation als auch den reibungslosen Ablauf bei der Bestellung und Konsultation der Akten empfinde ich nicht als Selbstverständlichkeit. Ganz besonders dankbar bin ich dem gesamten Team des Staatsarchivs Zürich, das mich stets herzlich empfangen sowie kompetent beraten hat.

Sebastian Scholz möchte ich nicht nur viel zu spät für sein spannendes Seminar zu *Armut im Frühmittelalter* meinen Dank aussprechen, sondern vor allem dafür, dass er die Publikation meiner Dissertation ganz unkompliziert und schnell dem Böhlau Verlag vermittelte, wo Svenja Lilly Kempf, Julia Roßberg und Kathrin Reichel die Drucklegung freundlich und professionell betreuten.

Da Freizeit und Erholung nicht etwa den Gegensatz, sondern vielmehr einen wichtigen Bestandteil einer jeden Arbeit selbst bilden, gebührt mein größter und tiefster Dank schließlich meiner Familie und meinen Freunden. Ich danke ihnen allen für ihr offenes Ohr, ihren wertvollen Rat und motivierenden Zuspruch.

Wie es das Schicksal wollte, schloss ich die finale Überarbeitung dieses Manuskripts, das im Frühlingsemester 2020 am Historischen Seminar der Universität Zürich als Dissertation angenommen wurde, ebenfalls im Schein eines mobilen Heizkörpers in England ab. So schließt sich also der Kreis. Wie es bei Forschungsprojekten so ist, konnte auch diese Studie nicht alle offenen Fragen klären. So ist beispielsweise noch immer unklar, warum es in Westeros zwar Wiedergänger, Zauberinnen und Drachen gibt, aber keine Gespenster. Nichtsdestotrotz bin ich zuversichtlich, dass meine Dissertation einen spannenden Einblick in eine Zeit bieten kann, die uns irgendwie vertraut ist, aber dennoch unheimlich fremd erscheint.

Cambridge, MA, im Februar 2022

1 Einleitung

1.1 Gegenstand und Fragestellung

Ende der 1620er-Jahre kämpfte Basel mit einem erheblichen Getreidemangel und einer dadurch bedingten Teuerung¹; gleichzeitig grassierte seit einigen Jahren eine verheerende Pestepidemie.² Diese schwierigen Umstände veranlassten den angehenden Pfarrer Samuel Gmünder (1613–?)³ aus Basel, einen Brief an seinen Vater, Johannes Gmünder (1589–1664), zu schreiben, der zu dieser Zeit im appenzellischen Hundwil als Pfarrer amtierte.⁴ Darin berichtet er Folgendes aus der Universitätsstadt:

Es ergeth unß zimlich starckh, dan wir kein brodt mehr haben. Und hatt unß die noth also gezwung[en], das wir gestern ein leib beÿ dem müller haben müssen hol[en]. Die hüaner haben kein speiß mehr, ohn allein die linsen. [...] Wir haben kein musmäl⁵ mehr, dörfend auch keins wol holen. [...] Und könnend wol warten, wil wir auch noch anderß mehr zu essen haben. Dennoch so kann ich nit underlassen eüch auch anzuzeig[en], wie das wir ungeheür in unserem hauß, dörfend schier nicht mehr nützig in dem hauß verbleib[en] [...].⁶

Als wäre Gmünder mit der Nahrungsmittelknappheit nicht schon genug gestraft gewesen, suchten ihn und seine Familie angeblich auch noch „ungeheür“ – zu dieser Zeit ein Synonym für *Gespenster*⁷ – heim. Was hier sofort ins Auge fällt, ist die vermeintliche Trivialität dieser Information. Scheinbar nebensächlich erwähnt der Pfarrer das Gespenst, welches ihn aus seinem trauten Heim zu vertreiben droht. Dieser Brief lässt erahnen, dass Menschen im 17. Jahrhundert wie ganz selbstverständlich

1 Stritmatter, Robert: Die Stadt Basel während des Dreissigjährigen Krieges. Politik, Wirtschaft, Finanzen, Bern, Frankfurt a. M. 1977 (Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaft 84), S. 87–90.

2 Iseli, Andrea: Krisenbewältigung im 17. Jahrhundert. Die Rolle der guten Policey, in: Schlögl, Rudolf/Hoffmann-Rehntz, Philip R./Wiebel, Eva (Hg.): Die Krise der Frühen Neuzeit, Göttingen 2016 (Historische Semantik 26), S. 147–167, hier S. 161.

3 Sein Todesdatum ist nicht bekannt, da er 1650 nach der Scheidung von seiner Ehefrau in die Pfalz zog. Vgl. dazu Wackernagel, Hans Georg: Die Matrikel der Universität Basel, Bd. 3: 1601/02–1665/66, Basel 1962, S. 310 und Stückelberger, Hans-Martin: Die appenzellische reformierte Pfarrerschaft. Seit dem Bestehen jeder reformierten Kirchgemeinde bis 1977, hrsg. vom evangelisch-reformierten Kirchenrat, Herisau 1977, S. 75.

4 Stückelberger: Appenzellische reformierte Pfarrerschaft, S. 30.

5 „kleingebrochene Hafergrütze“, vgl. ‚Muesmäl(w)‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 4, Sp. 220.

6 UBB G2 I 27:170, Brief Samuel Gmünder, 05. 09. 1629. Als Transkriptionsregeln gelten nachfolgend die Bestimmungen der Schweizerischen Rechtsquellenammlung (SSRQ).

7 ‚U(n)g(e)hür‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 2, Sp. 1587.

mit Gespenstern *lebten*: sie fürchteten sich vor ihnen, versuchten ihnen zu begegnen, und vor allem – sie sprachen über sie. Und doch stellten sich die Gespenster der Frühen Neuzeit als eine außergewöhnliche Selbstverständlichkeit dar. Sie gehörten zwar in das Weltbild dieser Zeit, ihre Erscheinung signalisierte dabei aber oft – wie auch im Fall Gmünder –, dass ein oder mehrere Lebensbereiche in Schiefelage geraten waren. Um es mit den Worten Peter MARSHALLS zu sagen: Wenn Geister erschienen, war dies stets als ein Zeichen dafür zu deuten, „that something, somewhere had gone wrong“.⁸

Im 17. Jahrhundert über Gespenster zu sprechen, war keinesfalls unproblematisch, vor allem nicht in Basel oder in einem der anderen reformierten Gebiete der Alten Eidgenossenschaft. Indem reformierte Theologen mit altgläubigen Vorstellungen brachen, deuteten sie Gespenster im Zuge des 16. Jahrhunderts um und überführten sie in ein neues, hochkomplexes Deutungs- und Handlungssystem. In dieser kosmologischen Ordnung war klar festgelegt, wie die Bevölkerung Gespenster zu interpretieren und auf diese zu reagieren hatte. So galt es als unmöglich, dass die Geister der Verstorbenen die Lebenden heimsuchen könnten. Ein Fegefeuer existiere nicht und die Seelen der Hingeschiedenen kämen nach dem Tod entweder in den Himmel oder in die Hölle. Bei den Geistern handle es sich vielmehr um Teufelsgespenster, die im Auftrag Gottes ausgesandt würden, um die Gläubigen zu versuchen bzw. die sündhaften Menschen zu bestrafen. Jegliche Formen der Interaktion mit Geistern seien zudem strengstens untersagt. Vielmehr sollten die von Gespenstern geplagten Personen ihr Angesicht in tiefster Buße zu Gott wenden.⁹ Diese Deutungs- und Handlungsnormen, die bis in das 18. Jahrhundert hinein ihre Gültigkeit bewahrten, zementierte der Zürcher Geistliche Ludwig Lavater (1527–1586) im Jahr 1569 mit seinem Traktat *Von Gespänsten, Unghüren, Fälen und anderen wunderbaren Dingen*.¹⁰ Diese Reinterpretation von Spukphänomenen stellt den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit dar.

Was im 16., 17. und 18. Jahrhundert alles unter den Begriff *Gespenst* fallen konnte, muss an dieser Stelle noch offengelassen werden. Vorerst soll folgende Arbeitsdefinition genügen: Bei Gespenstern handelt es sich um die physische Manifestation metaphysischer Entitäten, die aufgrund ihrer sinnwidrigen Erscheinung und in ihrer Devianz zu bekannten Phänomenen erst als solche konstituiert werden. Gespenster können also nur in ihrer Abgrenzung zum Bekannten, Regelhaften und somit in

8 Marshall, Peter: *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford 2004, S. 17.

9 Szarka, Eveline: *Von Toten und Teufeln. Reformation und Geisterglaube*, in: Niederhäuser, Peter (Hg.): *Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation*, Zürich 2018, S. 149–157, hier S. 152 ff.

10 Lavater, Ludwig: *Von Gespänsten, Unghüren, Fälen und anderen wunderbaren Dingen*, Zürich 1569.

ihrer Andersartigkeit definiert werden. In Anlehnung an die Quellentermini werden die Begriffe *Gespent* und *Geist* nachfolgend synonym verwendet.¹¹ Während die genannten Termini auf ein Wesen referieren, wird unter dem Begriff *Spuk* hingegen die Summe aller Wahrnehmungsmuster verstanden, die dem Treiben eines Gespensts zugeschrieben werden. Mit anderen Worten gesagt: Der Spuk umfasst jeweils das gesamte Erscheinungsbild eines gespenstischen Wesens. Dabei handelt es sich im Gegensatz zu den anderen Termini nicht um einen Quellenbegriff. Eine Definition dessen, was Menschen in der Frühen Neuzeit unter *Gespentern* verstanden, kann nicht am Beginn dieser Untersuchung stehen. Sowohl die Erscheinungsformen als auch die Deutungen von Spukphänomenen stellen sich als äußerst ambig und vielschichtig dar. Es ist eines der Ziele dieser Studie, diese Ambiguität zu erfassen und darzulegen.

In dieser Untersuchung wird der Frage nachgegangen, aus welchen Gründen Spukphänomene in reformierten Gebieten der frühneuzeitlichen Schweiz bedeutsam waren: Welche religiösen bzw. sozialen Funktionen übernahmen Gespenster in der Theologie und im gelebten Glauben? Um diese Frage zu beantworten, wird im ersten Kapitel nachgezeichnet, wie und aufgrund welcher Argumente Gespenster im Zuge des Reformationsprozesses und in einem Vergleich zu vorreformatorischen Normen theologisch umgedeutet wurden. Anschließend gilt es im zweiten Kapitel aufzuzeigen, welche soteriologischen Funktionen Gespenster in der reformierten Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts erfüllten. Im Zuge dessen wird ein theologisches Normensystem erarbeitet, das in das übergeordnete reformierte Weltbild eingebettet wird. Diese ersten beiden Kapitel bilden den ersten Hauptteil der Arbeit und dienen als Grundlage für die empirische Untersuchung des gelebten Geisterglaubens, der in den Kapiteln 4, 5 und 6 abgehandelt wird. Unter dem *gelebten Glauben* wird im Gegensatz zur Theologie kein abstrahiertes, mentales Konstrukt religiöser Ideen verstanden, sondern vielmehr, wie sich Menschen religiöse Vorstellungen in der alltäglichen Weltdeutung dynamisch und situativ zu Nutze machten, um ihrer Lebenswelt praktischen Sinn zu verleihen. Im Zentrum stehen die Wahrnehmungsmuster im Hinblick auf Spukphänomene sowie die vielfältigen Interpretations- und Handlungsmuster, die anhand konkreter Spukfälle aus dem Zeitraum von 1570 bis 1730 in den Untersuchungsgebieten Zürich, Basel und Bern herausgearbeitet werden. Da die jeweiligen Hauptkapitel auf unterschiedlichen theoretischen Grundlagen beruhen, verfügen sie zur Orientierung jeweils über eine kurze Einführung und werden mit einem Zwischenfazit abgeschlossen.

11 Ludwig Lavaters *Gespenterbuch* (1569) kann hier als repräsentative Referenz herangezogen werden. Er verwendet die Begriffe meist in einer Dopplung wie „geister oder gspänst“. Lavater: Von Gspänsten, fol. 1r.

Auf einer übergeordneten Ebene werden die beiden oben genannten Hauptteile, die theologischen Normen einerseits sowie der gelebte Glaube andererseits, in ein Spannungsverhältnis zueinander gesetzt: Wie versuchte die Obrigkeit, der Bevölkerung die neuen Normen zu vermitteln, wie wirkte sich dies auf die alltägliche Erklärungsfindung und Bewältigung in konkreten Spukfällen aus und wer beteiligte sich überhaupt daran? Wann und aufgrund welcher Argumente kam es zwischen theologischer Norm und Praxis zu Diskrepanzen, aber auch zu Aushandlungen und Integrationen, und wie änderte sich dies im Laufe des Untersuchungszeitraums? Obwohl sich die Forschung bisher in höchstem Maße dafür interessierte, wie sich die protestantische Umdeutung von Gespenstern auf den gelebten Glauben auswirkte, stellen die beiden Themenbereiche schon für sich Forschungsdesiderate dar. Mit dieser Arbeit werden demnach insgesamt drei Forschungslücken geschlossen.

Mittels eines wissensgeschichtlich-semiotischen Ansatzes kann nicht nur gezeigt werden, welche unterschiedlichen soteriologischen Funktionen das Gespenst in der reformierten Theologie übernahm, sondern auch, wie sich das Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungsrepertoire in Bezug auf Spukphänomene über einen längeren Zeitraum hinweg veränderte. In diesem Sinne soll die theoretische und methodologische Untermauerung nicht nur etwas für die Gespenster der Frühen Neuzeit leisten, sondern umgekehrt sollen auch die Geister als Beispiel dafür dienen, wie die Historische Phänomenologie und Semiotik für die geschichtswissenschaftliche Forschung fruchtbar gemacht werden können. Zudem veranschaulicht diese Studie, dass die Reformation kein einmaliges Ereignis darstellte, sondern vielmehr im Sinne einer *long reformation* als Prozess verstanden werden muss, der sich über Jahrhunderte erstreckte.¹² Die reformierte Obrigkeit schaltete sich nämlich bis in das 18. Jahrhundert ein, um den gelebten Geisterglauben zu korrigieren, sofern eine spezifische Deutung oder Handlung dem Gebot Gottes zuwiderlief.

Zusammenfassend wird die These vertreten, dass Spukphänomene in der Frühen Neuzeit hochgradig sinn- und somit wirklichkeitsstiftend¹³ waren, da sie komplexe religiöse und soziale Funktionen übernahmen – religiöse, da sie stark mit soteriologischen Konzepten verbunden waren; soziale, weil sie das menschliche Zusammenleben und die individuelle Positionierung in der gesellschaftlichen Welt strukturierten. Auf einer konzeptionellen Ebene versteht sich diese Untersuchung als ein Plädoyer für eine Kulturgeschichte, die nicht die historischen Phänomene für sich in den Blick

12 Der Begriff stützt sich auf die Monografie von Peter G. Wallace, der dafür plädierte, von der Auffassung, Reformation als Zäsur zu verstehen, abzusehen und stattdessen von einem längeren Prozess auszugehen. Vgl. Wallace, Peter G.: *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750*, London 2020 (*European History in Perspective*).

13 Zum Begriff *Wirklichkeit* vgl. Kap. 1.3.

nimmt, sondern vielmehr versucht, deren epistemische Daseinsbedingungen herauszuarbeiten. Sie sollen nicht gesondert analysiert werden, sondern stets im Nexus ihrer vielfältigen Sinnbezüge zu anderen Phänomenen. Wer den frühneuzeitlichen Geisterglauben erfassen möchte, muss vor allem verstehen, welche anderen zeitgenössischen Vorstellungen er legitimierte und *vice versa*.

1.2 Forschungsstand

Da der Geisterglaube im 16. Jahrhundert in theologische Umdeutungsprozesse involviert war, wird der Fokus nachfolgend zunächst auf die theologiegeschichtliche Forschung gelegt. Einblicke in den spätmittelalterlichen Geisterglauben bietet die Monografie des französischen Mediävisten Jean-Claude SCHMITT, wobei er sich auf monastische Literatur und Visionsbeschreibungen fokussiert.¹⁴ Besonders im Hinblick auf die Genese des Fegefeuerkonzeptes ist Jacques LE GOFFS Studie *La Naissance du Purgatoire* erwähnenswert.¹⁵ Die protestantische Negierung des Fegefeuers dominiert denn auch jene Studien, die sich den theologischen Umdeutungsprozessen des Geisterglaubens vom Spätmittelalter bis in die Frühe Neuzeit widmen. Dabei herrscht in der Forschung der Konsens, dass die Nichtigkeitserklärung des Fegefeuers ausschlaggebend gewesen sei dafür, dass die protestantischen Theologen die Existenz von Totengeistern negierten bzw. diese zu Teufelsgespener erklärten.¹⁶

Die geschichtswissenschaftliche Forschung relativierte diese monokausale Erklärung bisher nur zögerlich. Craig KOSLOFSKY argumentiert in seiner Studie zum protestantischen Umgang mit den Toten in Bezug auf Martin Luthers (1483–1546) und Karlstadts (1486–1541) Theologie, dass die erste Generation der Reformatoren nicht so sehr mit der Negierung des Fegefeuers beschäftigt gewesen sei, wenn es um die Toten ging, sondern vielmehr mit der Interzession.¹⁷ Auch Vincent EVENER stellt das gängige Narrativ im Zusammenhang mit dem Fegefeuer und Geisterglauben infrage, indem er die Schriften Luthers und Karlstadts konsultiert. Er vertritt gar die These, dass nicht etwa die Negierung des Fegefeuers zu einer Umdeutung

14 Schmitt, Jean-Claude: *Les Revenants. Les Vivants et les Morts dans la Société Médiévale*, Paris 1994 (Bibliothèque des Histoires).

15 Le Goff, Jacques: *La Naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (Bibliothèque des Histoires).

16 Parish, Helen L.: Introduction. Ghosts and Apparitions in Late Medieval and Early Modern Europe, in: Parish, Helen L. (Hg.): *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, London 2015, S. 157–162, hier S. 157; Rieger, Miriam: *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2011 (Friedenstein-Forschungen 9), S. 11.

17 Koslofsky, Craig: *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*, Basingstoke 2000 (Early Modern History), S. 21.

des Geisterglaubens geführt habe, sondern umgekehrt: „Questions about how to deal with ghosts on the basis of the doctrinal foci of the Reformation controlled discussions of purgatory.“¹⁸ Auch für Wolfgang NEUBER ist nicht etwa die Absage an das Fegefeuer, sondern das Verbot der Totenbefragung in 3 Mo 19,31 die ausschlagkräftigste Bibelstelle, was die dogmatische Haltung zu Geistern in der Frühen Neuzeit betrifft.¹⁹ Obwohl diese Forschungsbeiträge indizieren, dass das gängige Bild von der Abschaffung des Fegefeuers und der damit verbundenen Umdeutung von Spukphänomenen hinterfragt werden muss, steht eine umfassende Darlegung der dogmatischen Standpunkte der reformierten Theologie, die diesem Umdeutungsprozess zugrunde lagen, noch aus.

Den frühen historischen Studien zum Geisterglauben unterliegen oft Modernisierungstheorien,²⁰ und nicht selten schwingt implizit die Frage mit, inwiefern die protestantische Reformation im Sinne der Weber'schen „Entzauberung der Welt“ als Vorstufe der Aufklärung verstanden werden kann. Obwohl die Vorstellung eines durch die Reformation initiierten Entzauberungsprozesses eigentlich als überholt gelten darf,²¹ hält sich dieses Deutungsmuster in Bezug auf Gespenster weiterhin hartnäckig. So suggeriert die Forschungsliteratur häufig, dass der Fortbestand des Geisterglaubens für die protestantische Theologie – zu der auch die reformierte gezählt wird – eine „almost insurmountable challenge“²² dargestellt habe. Für Robert SCRIBNER, der sich eigentlich gegen

18 Evener, Vincent: Wittenberg's Wandering Spirits: Discipline and the Dead in the Reformation, in: *Church History* 84/3 (2015), S. 531–555, hier S. 534.

19 Neuber, Wolfgang: Die Theologie der Geister in der Frühen Neuzeit, in: Bassler, Martina/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.): *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*, Würzburg 2005, S. 25–37, hier S. 26.

20 Als Beispiel sei Keith Thomas' *Religion and the Decline of Magic* angeführt, der in einem Unterkapitel zu Gespenstern schreibt, dass der Geisterglaube zurückgegangen sei, weil man heute einerseits vermehrt die volle Lebensspanne auslebe und erst sterbe, sobald man die aktive gesellschaftliche Rolle ablegt hat, andererseits weil die Gesellschaft sich nicht mehr so sehr für die Wünsche vergangener Generationen interessiere. Vgl. Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London 1971, S. 723.

21 Vgl. dazu Coudert, Allison P.: Rethinking Max Weber's Theory of Disenchantment, in: Classen, Albrecht (Hg.): *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time. The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology*, Berlin 2017 (*Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture*, 20), S. 705–739; Walsham, Alexandra: The Reformation and 'the Disenchantment of the World' Reassessed, in: *The Historical Journal* 51/2 (2008), S. 497–528; Bailey, Michael: The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature, in: *The American Historical Review* 111/2 (2006), S. 383–404; Scribner, Robert: The Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World“, in: *The Journal of Interdisciplinary History*, 23/3 (1993), S. 475–494.

22 Parish: *Ghosts and Apparitions*, S. 158.

die Entzauberungsthese ausspricht, stellt im Besonderen der Glaube an Teufelsgeister ein Problem im Protestantismus dar: „Daß der Teufel die Macht besaß, die physische Welt zu beeinflussen und den Menschen sowie ihrem Eigentum zu schaden, war für die Pfarrer ein nicht aus der Welt zu schaffender Berührungspunkt mit dem Volksglauben ihrer Pfarrkinder.“²³ Als Beispiel sei an dieser Stelle auch der Aufsatz von Catherine STEVENS zu Lavaters *Gespensterbuch* angeführt. Sie schreibt, dass die Gespenster bei Lavater „somehow refuse[d] to depart“²⁴ und „unwilling to vanish“²⁵ gewesen seien, und kommt zum Schluss, dass der Zürcher Geistliche mit dem Versuch, Gespenster zum Verschwinden zu bringen, nur das Gegenteil bewirkt habe.²⁶ Diese Annahme geht bereits auf die früheste Forschung zu Ludwig Lavaters *Gespensterbuch* zurück.²⁷

Reformationshistoriker*innen tun sich noch heute schwer damit, den Geisterglauben im Spezifischen und den Glauben an das Übernatürliche im Allgemeinen mit einer angeblich rationalen Reformation in der Schweiz in Einklang zu bringen. Symptomatisch dafür ist der Aufsatz von Philipp WÄLCHLI zum Geisterglauben in der zürcherischen Reformationszeit, wobei er sich überrascht zeigt, dass ein „nüchterner, reformierter Denker“ wie Huldrych Zwingli (1484–1531) an Gespenster glaubte. Zudem hält er fest, dass Heinrich Bullinger (1504–1575) die Existenz von Gespenstern zwar mit aufgeklärten, rationalen Argumenten leugnete, sie aber gleichzeitig dämonisierte.²⁸ Einen ähnlichen Ton schlägt auch Irena BACKUS an, die sich im Handbuch zur Schweizerischen Reformation (2017) in einem Kapitel zur

23 Scribner, Robert: Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800, hrsg. von Lyndal Roper, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175), S. 363.

24 Stevens, Catherine: „You shal reade marvellous straunge things“. Ludwig Lavater and the Hauntings of the Reformation, in: Harmes, Marcus/Bladen, Victoria (Hg.): *Supernatural and Secular Power in Early Modern England*, Burlington 2015, S. 141–162, hier S. 147.

25 Stevens: Ludwig Lavater, S. 162.

26 Stevens: Ludwig Lavater, S. 162.

27 So schreibt Dominik LANDWEHR in seiner 1982 verfassten Lizentiatsarbeit, dass Lavater den Glauben an Gespenster einerseits für Aberglauben hielt, gleichzeitig aber dem Volksglauben verhaftet gewesen sei, da er die Existenz von Gespenstern zugab. Dies deutet er als einen Widerspruch. Vgl. Landwehr, Dominik: *Ludwig Lavaters Gespensterbuch von 1569 im Rahmen der zeitgenössischen populären Literatur in Zürich*, unveröff. Lizentiatsarbeit der Universität Zürich, Zürich 1982, S. 112. Mireille OTHENIN-GIRARD argumentiert fast 20 Jahre später hingegen, dass die Armen Seelen des Spätmittelalters im 16. Jahrhundert zu „säkularisierten Gespenstern“ geworden seien, wobei dies hauptsächlich dem Werk Lavaters zu verdanken sei. Vgl. Othenin-Girard, Mireille: „Helfer“ und „Gespenster“. Die Toten und der Tauschhandel mit den Lebenden, in: Jussen, Bernhard/Koslofsky, Craig (Hg.): *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch*, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), S. 159–191, hier S. 188.

28 Wälchli, Philipp: Zürich und die Geister. Geisterglaube und Reformation, in: Moser, Christian/Opitz, Peter (Hg.): *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus*,

Reformationskultur kurz den Gespenstern widmet. Für sie spiegle die Debatte um Geister in der Reformationszeit „eine Lebenswelt“ wider, „die zerrissen“ gewesen sei zwischen einem Zugeständnis an übernatürliche Phänomene bzw. magische Denkweisen, die von der katholischen Kirche gefördert wurden, und „einem frommen Leben aus reformatorischer Sicht“.²⁹ Dass gerade Teufelsgespenster in der Gestalt von Toten eine wichtige Rolle in der reformierten Theologie spielten, gerät in den soeben erwähnten Forschungsbeiträgen völlig aus dem Blick.

Dabei haben historische Studien der frühen 2000er-Jahre längst gezeigt, dass der Prozess der Reformation keineswegs zu einer Rationalisierung und Abschaffung des Geister- bzw. Wunderglaubens führte.³⁰ Als grundlegend erweisen sich dabei die Arbeiten von Peter MARSHALL zum frühneuzeitlichen England. Zwar auch mit Bezug auf Lavaters Traktat, hauptsächlich aber mittels Konsultation von Schriften englischer Protestanten, legt er in seiner Studie zum Umgang mit Toten dar, dass Geister, indem sie als von Gott gesandte Teufel interpretiert wurden, eine neue religiöse Funktion ausübten.³¹ Bereits zuvor hat Alexandra WALSHAM in ihrem Werk zu Providenz im frühneuzeitlichen England angedeutet, dass Totengeister im Protestantismus zu Teufeln reinterpretiert wurden.³² Dieser Befund trifft auch auf die frühneuzeitliche Schweiz zu. Unverzichtbar für die Geschichte Zürichs sind die Studien von Bruce GORDON, der sich in zwei Artikeln mit dem reformierten Geisterglauben auseinandersetzt. Basierend auf Werken Bullingers und Lavaters sowie anderer reformierter Theologen zeigt er anschaulich, dass die Theologie der Geister in ein neues System integriert wurde, indem die Reformatoren den Fokus auf das Wirken von guten und bösen Engeln richteten.³³ Zudem hebt GORDON hervor, welch zentralen

1520–1650. Festschrift für Emidio Campi, Leiden, Boston 2009 (Studies in the History of Christian Traditions 144), S. 237–258, hier S. 237 und 246.

29 Backus, Irena: Reformationskultur, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017, S. 573–594, hier S. 588.

30 Für einen allgemeineren Forschungsüberblick, der sich jedoch stark auf die englischsprachige Literatur bezieht, vgl. Edwards, Kathryn A.: The History of Ghosts in Early Modern Europe: Recent Research and Future Trajectories, in: History Compass 10/4 (2012), S. 353–366.

31 Marshall: Beliefs and the Dead, S. 252.

32 Walsham, Alexandra: Providence in Early Modern England, Oxford 1999, S. 87 f. Vgl. auch Gantet, Claire/D’Almeida, Fabrice: Einleitung, in: Gantet, Claire (Hg.): Gespenster und Politik. 16. bis 21. Jahrhundert, Paderborn 2007, S. 18–47, hier S. 21.

33 Gordon, Bruce: Malevolent Ghosts and Ministering Angels, Apparitions and Pastoral Care in the Swiss Reformation, in: Gordon, Bruce/Marshall; Peter (Hg.): The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, Cambridge 2000, S. 87–109, hier S. 94. Zur protestantischen Angelologie vgl. auch Marshall, Peter/Walsham, Alexandra (Hg.): Angels in the Early Modern World, Cambridge 2006 oder Copeland, Clare/Machielsen, Jan (Hg.): Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, Leiden 2013 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 164).

Stellenwert der Teufelsglaube im Weltbild Bullingers einnahm.³⁴ Zu erwähnen ist diesbezüglich auch ein Aufsatz von Jan-Friedrich MISSFELDER, der den reformierten Umdeutungsprozess aus einer mediengeschichtlichen Perspektive beleuchtet. Auch er hält in Bezug auf Lavaters Theologie der Geister fest: „Gespenster gibt es, so seine Grundannahme, sie sind nur nicht das, wofür man sie bisher gehalten hat.“³⁵ Bis heute fehlt jedoch eine Studie, welche nicht nur die zentrale Funktion von Gespenstern in der reformierten Theologie untersucht und unterstreicht, sondern diese auch systematisch in die soteriologische Kosmologie integriert. In Bezug auf die längerfristige Entwicklung der protestantischen Theologie der Geister ist die Doktorarbeit von Amanda McKEEVER zu erwähnen, die zahlreiche Gelehrtentraktate und Pamphlete bis 1700 untersucht – darunter auch Lavaters *Gespensterbuch*. In einem unterkomplexen Narrativ versucht sie, unterschiedliche Stationen der Theologie der Geister festzumachen. Dabei kommt sie zum Schluss, dass der protestantische Geisterglaube um 1600 komplett im Hexereiglauben aufgegangen und Mitte des 17. Jahrhunderts in den Wunderzeichendiskurs integriert worden sei, um im 18. Jahrhundert schließlich in den Bereich der Fiktion verdrängt zu werden.³⁶

Off in Überschneidung mit der Theologiegeschichte befasste sich die Ideengeschichte mit dem zeitgenössischen Gelehrten Diskurs zum Thema Gespenster und den epistemologischen Folgen der Umdeutung. Diese Studien haben die *discretio spirituum*³⁷, und somit die Frage nach den unterschiedlichen Arten von Geistern, die von Theologen und anderen Gelehrten verhandelt wurden, in das Zentrum ihrer Untersuchungen gestellt. Als grundlegend erweisen sich hierfür die Werke der Historiker Euan CAMERON sowie Stuart CLARK. CAMERON deckt mit seiner Studie zu Aberglauben und Religion den Zeitraum vom Hochmittelalter bis zur Mitte

34 Gordon, Bruce: God Killed Saul. Heinrich Bullinger and Jacob Ruff on the Power of the Devil, in: Edwards, Kathryn A. (Hg.): Werewolves, Witches and Wandering Spirits, Kirksville 2002 (Sixteenth Century Essays & Studies 62), S. 155–179.

35 Missfelder, Jan-Friedrich: Nichts als Gespenster. Ludwig Lavater und die Medialität der Reformation, in: Archiv für Mediengeschichte 15 (2015), S. 121–129, hier S. 123.

36 McKeever, Amanda J.: The Ghost in Early Modern Protestant Culture. Shifting Perceptions of the Afterlife, 1450–1700, unveröff. Doktorarbeit an der University of Sussex, 2011, S. 274 f.

37 Vgl. dazu Edwards, Kathryn A.: How to Deal with the Restless Dead? Discernment of Spirits and the Response to Ghosts in Fifteenth-Century Europe, in: Collegium 19 (2015), S. 82–99; Cameron, Euan: Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe, in: Copeland/Machielsen (Hg.): Angels of Light?, 17–52; Anderson, Wendy Love: The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 63); Sluhovsky, Moshe: Discerning Spirits in Early Modern Europe, in: Klaniczay, Gábor/Pócs, Éva (Hg.): Communicating with the Spirits, Budapest, New York 2005 (Demons, Spirits, Witches 1), S. 53–70; Caciola, Nancy: Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages, Ithaca, New York, London 2003 (Conjunctions of Religion & Power in the Medieval Past).

des 18. Jahrhunderts ab. Indem er unter anderem Lavaters *Gespersterbuch* hinzuzieht, das er als „definitive statement“ des protestantischen Geisterglaubens bezeichnet, bespricht er unterschiedliche Interpretationsmuster, wobei er hervorhebt, dass Protestanten die meisten Erscheinungen mit dem Wirken des Teufels in Verbindung gebracht hätten.³⁸ Stuart CLARK nähert sich dem Thema aus einer sinnesgeschichtlichen Perspektive an.³⁹ Er stellt die These auf, dass der Umgang mit Geistererscheinungen im Zuge des 16. und 17. Jahrhunderts immer komplexer und ambiger geworden sei.⁴⁰ Er stützt seine Untersuchungen ausschließlich auf in der Forschung bestens bekannte Gelehrtentraktate, bietet aber dennoch einen innovativen Zugang zum frühneuzeitlichen Geisterglauben, indem er sich auf epistemologische Fragen in Bezug auf den Sehsinn konzentriert.

Die Thesen CAMERONS und CLARKS tangieren jene Forschungsbeiträge, die der Frage nachgehen, wie die protestantische Umdeutung von Totengeistern zur Teufelsgesperstern in die Kirchengeschichte einfluss. MARSHALL geht davon aus, dass mit der Reformation in England eine Unsicherheit der protestantischen Geistlichkeit einhergegangen sei, wie Gespenster fortan zu deuten seien. So hält er in der bereits erwähnten Studie zum Umgang mit Toten fest, dass der Klerus bei der Deutungsfindung keine klaren und konsistenten Antworten habe liefern können, um was es sich bei Gespenstern eigentlich handelte.⁴¹ SCRIBNER kommt in seiner umfassenden Studie zu Religion und Kultur in protestantischen Gebieten Deutschlands zum selben Ergebnis: Die Amtskirchen seien mit der Bewältigung von Gespenstern überfordert gewesen.⁴² Ein anderes Bild zeichnet Mirjam RIEGER in ihrer Dissertation für das lutherische und pietistische Deutschland des 17. Jahrhunderts. Im Rahmen ihrer Untersuchung, die auf einem heterogenen Korpus aus Archivquellen, Predigten, Pamphleten, und Zeitungsartikeln fußt, stellt sie die These auf, dass Teufelsgesperster und deren Bewältigung für die lutherische Geistlichkeit einen zentralen Stellenwert einnahmen.⁴³

38 Cameron, Euan: *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250–1750*, Oxford 2010, S. 188 f.

39 Clark, Stuart: *The Reformation of the Eyes. Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in: *The Journal of Religious History* 27/2 (2003), S. 143–160; Clark, Stuart: *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford 2007.

40 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 205.

41 Marshall: *Beliefs and the Dead*, S. 249. Vgl. auch Marshall, Peter: *Deceptive Appearances: Ghosts and Reformers in Elizabethan and Jacobean England*, in: Parish, Helen L./Naphy, William G. (Hg.): *Religion and superstition in Reformation Europe*, Manchester 2002 (*Studies in Early Modern European History*), S. 188–208.

42 Scribner: *Religion und Kultur*, S. 390.

43 Rieger: *Teufel im Pfarrhaus*, S. 10.

Auch bei der Frage, ob und wie die theologische Umdeutung den Glauben der Bevölkerung tangierte, gehen die Thesen auseinander. Jo BATH hält beispielsweise fest, dass die protestantische Umdeutung der Geister in England eine „deep confusion in popular mind“ ausgelöst habe.⁴⁴ Belinda LEWIS plädiert hingegen für eine Unabhängigkeit des „Volksglaubens“ von der Theologie, was die Deutung von Geistern anbelangt: „Popular religion was not dictated and imposed from above, but grew directly out of the needs of the people who embraced it.“⁴⁵ Die Theologie sei von der Bevölkerung nur selektiv akzeptiert, mehrheitlich aber ignoriert worden, weil der Glaube an Geister letztendlich den Nöten und Bedürfnissen der einzelnen Menschen entsprungen sei.⁴⁶ Für einen Mittelweg entscheidet sich SCRIBNER, der davon ausgeht, dass die Vorstellung von Geistern, wie sie in Gelehrtraktaten zutage trete, wohl geringen Einfluss auf den Glauben der Bevölkerung ausgeübt habe. Vielmehr lasse sich der „Volksglaube“ als ein Synkretismus eines alten Glaubens mit neueren Elementen beschreiben.⁴⁷ Andere ziehen gar eine Dichotomie zwischen dem Glauben vor und nach der Reformation. Keith THOMAS hält beispielsweise fest, dass jene Geister, die nach der Reformation erschienen, nicht mehr primär auf ihre eigenen Sünden verwiesen, sondern vielmehr andere Ungerechtigkeiten aufzudecken versuchten.⁴⁸

44 Bath, Jo: „In the Divell’s Liknesse“: Interpretation and Confusion in Popular Ghost Belief, in: Newton, John (Hg.): *Early Modern Ghosts. Proceedings of the Early Modern Ghosts Conference Held at St. John’s College, Durham University 24 March 2001*, Durham: Centre for Seventeenth Century Studies 2002, S. 70–78, hier S. 76.

45 Lewis, Belinda: Protestantism, Pragmatism and Popular Religion: A Case Study of Early Modern Ghosts, in: Newton, John (Hg.): *Early Modern Ghosts. Proceedings of the Early Modern Ghosts Conference Held at St. John’s College, Durham University 24 March 2001*, Durham 2002, S. 79–91, hier S. 85.

46 Lewis: Protestantism, S. 88.

47 Scribner, Robert: Elements of Popular Belief, in: Brady, Thomas A. Jr./Obermann, Heiko A./Tracy, James D. (Hg.): *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, 2 Bde., Bd. 1, Structures and Assertions, Leiden 1994, S. 231–262, hier S. 254.

48 Thomas: *Religion and the Decline of Magic*, S. 713. Wenn auch mit Bezug auf Gespenstergeschichten so zieht auch Richard A. Bowyer eine klare Zäsur zwischen dem mittelalterlichen und dem nachreformatorischen Geist. Dabei formuliert er drei wichtige Unterschiede: Erstens seien die mittelalterlichen Geister nicht so furchteinflößend gewesen wie moderne Geister. Zweitens sei es zu einer Komplexitätsreduktion gekommen, da die vielfältigen Erscheinungsformen von mittelalterlichen Geistern durch eine einzige Form, nämlich eines bedrohlichen und unkontrollierbaren Gespensts, ersetzt worden seien. Dies führt er auf den Reformationsprozess zurück. Drittens hält er fest, dass der mittelalterliche Geist kaum an spezifischen Orten gespukt habe, sondern dass der ortsbezogene Spuk vielmehr eine Erfindung von *Gothic Novels* sei. Bowyer, Richard A.: *The Role of the Ghost-Story in Medieval Christianity*, in: Parish (Hg.): *Superstition and Magic*, S. 169–178, hier S. 177.

Zu Recht weisen GORDON und MARSHALL darauf hin, dass eine solche unterkomplexe Differenzierung in prä- und postreformatorische Weltbilder für eine historische Untersuchung nicht fruchtbar sein könne, da die Beziehungen zu den Toten schon immer „dynamic, evolutionary and thoroughly untidy“ gewesen seien.⁴⁹ Obwohl die Frage nach den möglichen Auswirkungen der protestantischen Umdeutung der Geister die Forschung demnach seit Jahren interessiert, gibt es bisher keine Untersuchung, die sich in einer Langzeitstudie explizit mit diesem Aspekt auseinandersetzt. Der Grund liegt ohne Frage in der schwierigen Quellenlage. MARSHALL erwähnt mit Bezug auf das frühneuzeitliche England, dass es kaum Quellen gebe, die den gelebten Geisterglauben greifbar machen ließen. So würde man beispielsweise in Hexenprozessen kaum Hinweise zu Geistern finden, und auch Gelehrtentraktate seien diesbezüglich wenig ergiebig. Das wichtigste Werk sei ohnehin importiert worden, so MARSHALL; es handle sich dabei um Lavaters *Gespensterbuch*.⁵⁰ Nichtsdestotrotz wertet er wenige englische Gerichtsakten aus dem 17. Jahrhundert aus, wobei er zum Schluss kommt, dass die Reformation den Glauben an Totengeister nicht habe auslöschen können.⁵¹

Den Grund dafür, dass der Totengeisterglaube die Reformation „überlebt“⁵² hat, ja dass die Bemühungen der Obrigkeit in dieser Hinsicht „gescheitert“⁵³ sind, sieht David CRESSY, der das frühneuzeitliche England in den Blick nimmt, in der unvollständigen Abschaffung des Glaubens an das Fegefeuer.⁵⁴ MARSHALL wirft diesbezüglich ein, dass der frühneuzeitliche Geisterglaube nicht unweigerlich mit dem Konzept des Fegefeuers zusammenhängen müsse, vielmehr sei davon auszugehen, dass die Umdeutung der Gespenster zu Teufeln für die Bevölkerung einfach zu „counter-intuitive“ gewesen sei.⁵⁵ Sasha HANDLEY schreibt in ihrer Studie zu Geistergeschichten im England des 18. Jahrhunderts, dass der Glaube an Totengeister deshalb weiterhin bestanden habe, weil die Menschen eine tiefe emotionale Bindung zu den Hingeschiedenen gepflegt hätten und weiterhin mit ihnen hätten kommunizieren wollen.⁵⁶ Bei der Frage nach dem Zusammenhang zwischen den protestantischen Normen und dem gelebten Glauben ist jedoch unbedingt Vorsicht geboten: Die Ausgestaltung der Reformationsbemühungen dürfte sich von Region zu Region

49 Gordon, Bruce/Marshall Peter: Introduction. Placing the Dead in Late Medieval and Early Modern Europe, in: Gordon/Marshall (Hg.): Place of the Dead, S. 1–16, hier S. 10.

50 Marshall: Beliefs and the Dead, S. 232 f.

51 Marshall: Beliefs and the Dead, S. 261.

52 Parish: Ghosts and Apparitions, S. 159.

53 Marshall: Beliefs and the Dead, S. 261; Scribner: Elements of Popular Belief, S. 237.

54 Cressy, David: Birth, Marriage, and Death. Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England, Oxford 1999, S. 402 f.

55 Marshall: Beliefs and the Dead, S. 263.

56 Handley, Sasha: Visions of an Unseen World. Ghost Beliefs and Ghost Stories in Eighteenth-Century England, London 2007 (Religious Cultures in the Early Modern World 2), S. 2.

erheblich unterschieden haben, weshalb Historiker*innen stets einzelne Gebiete in den Blick nehmen und die Pluralität der protestantischen Kirchenzuchten berücksichtigen und anerkennen sollten.

Einen möglichen Zugang zu frühneuzeitlichen Bedeutungen von Gespenstern suchen auch literatur- und mediengeschichtliche Forschungen. Da sie sich meist auf einen bestimmten Zeitabschnitt konzentrieren, sind sie für die Beantwortung der Fragestellung ergiebiger als jene Studien, die versuchen, eine Kulturgeschichte der Gespenster in einem Supernarrativ zusammenzufassen.⁵⁷ Eine etwas umfassendere Untersuchung von Geistergeschichten, die auch den theologischen Wandel mitberücksichtigt, hat Timothy CHESTERS mit seiner Studie zum frühneuzeitlichen Frankreich vorgelegt, die allerdings nur Quellen bis 1610 berücksichtigt.⁵⁸ Ein Gewinn dieser eher deskriptiv angelegten Studie ist, dass CHESTERS die Vielfalt der Quellengattungen aufzeigt, in denen Geistergeschichten vorkommen. Zugleich demonstriert er, wie stark Geistergeschichten des 16. Jahrhunderts von konfessionellen Auseinandersetzungen geprägt waren. Basierend auf der Annahme, dass Gespenstergeschichten immer auch den gelebten Glauben reflektieren würden, versucht HANDLEY in ihrer Studie zu Geistergeschichten im England des 18. Jahrhunderts aufzuzeigen, inwiefern Geisternarrative den kulturellen Wandel im Zuge der Aufklärung und die damit verbundenen Emotionen widerspiegeln. In ihrer Studie arbeitet sie unter anderem mit Balladen und sogenannten *Chapbooks*, also kurzen Straßenpamphleten.⁵⁹

Laura SANGHA legt in ihrer Studie zur Bedeutung von Geistergeschichten in Yorkshire um 1700 ein etwas kleineres Quellenkorpus zugrunde und untersucht einen Manuskriptband des englischen Gelehrten Ralph Thoresby (1658–1725), welcher zahlreiche zeitgenössische Geistergeschichten aufgeschrieben hat. Für sie veranschaulichen die analysierten Narrative, welche wichtige Rolle Geistergeschichten und ihre Weitererzählung auf einer lokalen Ebene spielten.⁶⁰ Ihre Studie ist wertvoll, da sie die Pluralität der gelebten Gespensterdeutung zumindest im Ansatz indiziert. Es ist allerdings zu erwähnen, dass jene Forscher*innen, die Geistergeschichten in den Blick nehmen, meist nur das Phänomen der Totengeister untersuchen. Eine Ausnahme stellt die äußerst umfangreiche Monografie von Pierre KAPITANIAK zu dramatischen Repräsentationen von Geistern in England von 1564 bis 1663 dar, die

57 Finucane, Ronald C.: *Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts*, New York 1984; Davies, Owen: *The Haunted. A Social History of Ghosts*, Basingstoke 2007 oder Tuczay, Christa: *Geister, Dämonen, Phantasmen. Eine Kulturgeschichte*, Wiesbaden 2015.

58 Chesters, Timothy: *Ghost Stories in Late Renaissance France. Walking by Night*, Oxford 2011 (Oxford Modern Languages and Literature Monographs).

59 Handley: *Visions of an Unseen World*, S. 10.

60 Sangha, Laura: *The Social, Personal, and Spiritual Dynamics of Ghost Stories in Early Modern England*, in: *Historical Journal* 63/2 (2020), S. 339–359.

sowohl Totengeister wie Teufelsgespenster in literarischen und dämonologischen Darstellungen bearbeitet.⁶¹ Es liegt jedoch auf der Hand, dass mittels *Geistergeschichten* nur in beschränktem Maße historische Fragen zum gelebten Glauben gestellt und auch beantwortet werden können.

Teufelsgespenster werden meist als eigene Kategorie untersucht. Dabei interessieren einerseits Gelehrtentdiskurse zur Dämonologie im Allgemeinen⁶², andererseits Fragen nach teuflischer Sinnestäuschung und Einbildungen bzw. Pathologisierung angeblicher Hexen.⁶³ In Studien zur protestantischen Dämonologie nehmen Gespenster allerdings eine unbedeutende Rolle ein.⁶⁴ Es fällt demnach auf, dass in der Forschung eine Trennung zwischen Totengeistern und Teufelsgespestern vollzogen wird, wobei letztere klar untervertreten sind. Wie Kathryn A. EDWARDS festhält, könnten Historiker*innen den Geisterglauben erst mit der Akzeptanz des vielfältigen und oft ambigen Status von Erscheinungen mit all „the certainties, tensions, and transformation in early modern European ideas and society“ erfassen.⁶⁵ In der Tat wird mit der Distinktion in Totengeister und Teufelsgespenster eine Komplexitätsreduktion vorgenommen, die den Blick auf das Spukphänomen als Ganzes versperrt.

In der historischen Kriminalitätsforschung werden Geister – sowohl Totengeister als auch Teufelsgespenster – in Studien zur frühneuzeitlichen Schatzgräberei zumindest als Randphänomen erwähnt.⁶⁶ In Bezug auf die reformierte Schweiz besonders

61 Kapitaniak, Pierre: *Spectres, Ombres et Fantômes. Discours et Représentations Dramatiques en Angleterre, 1576–1642*, Paris 2008 (*Études et Essais sur la Renaissance* 80).

62 Clark, Stuart: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.

63 Closson, Marianne: *The Devil's Curses: The Demonic Origin of Disease in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Carlin, Claire L. (Hg.): *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, Basingstoke 2005, S. 63–76; Clark, Stuart: *Demons and Disease. The Disenchantment of the Sick (1500–1700)*, in: Gijswijt-Hofstra, Marijke/Marland, Hilary/Waardt, Hans de (Hg.): *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, London 1997, S. 38–58; Radden, Jennifer: *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford 2002, S. 95–106.

64 Vgl. dazu bspw. Clark, Stuart: *Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520–c. 1630)*, in: Ankarloo, Bengt/Henningsen, Gustav (Hg.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990, S. 45–81; Johnstone, Nathan: *The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England*, in: *Journal of British Studies* 43/2 (2004), S. 173–205.

65 Edwards: *History of Ghosts*, S. 354.

66 Dillinger, Johannes: *The Good Magicians. Treasure Hunting in Early Modern Germany*, in: Edwards, Kathryn A. (Hg.): *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham 2015, S. 105–126; Dillinger, Johannes: *Auf Schatzsuche. Von Grabräubern, Geisterbeschwörern und anderen Jägern verborgener Reichtümer*. Freiburg i. Br. 2011; Dillinger, Johannes: *Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A History*, Basingstoke 2011 (*Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic*); Tschakner, Manfred: *Schatzgräberei in Vorarlberg*

hervorzuheben ist die umfassende Studie von Albert SCHNYDER zur Schatzgräberei und Zauberei im frühneuzeitlichen Basel, in der er auch Spukphänomene untersucht.⁶⁷ Er kommt zum Ergebnis, dass der Glaube sowohl an Totengeister als auch an Teufelsgespenster bis in das 18. Jahrhundert eine Selbstverständlichkeit darstellte.⁶⁸ In den Studien zum frühneuzeitlichen Hexenglauben werden (dämonische) Geister als Helfer angeblicher Hexen⁶⁹ oder aber als Verführer derselben erwähnt.⁷⁰ Dabei handelt es sich jedoch nicht um eigentliche Spukphänomene, sondern um topoisierte, von der Obrigkeit durch Folter hervorgebrachte Narrative, welche den vollzogenen Teufelspakt und die damit verbundene Apostasie angeblicher Hexen unterstreichen sollten.

Schließlich sei noch auf die Forschung zur Bewältigungspraxis hingewiesen, die jedoch praktisch inexistent ist. Einzig Eva LABOUVIE erwähnt in ihrer Untersuchung zur sogenannten „Volksmagie“ im frühneuzeitlichen Saarland auch spezifische Praktiken zur Bewältigung von Geistern.⁷¹ Hinsichtlich der *popular magic* interessiert sich die Forschung häufig nicht etwa für die Rituale selbst, sondern im Besonderen für die Funktionen lokaler oder mobiler Personen, die vielfältige magische Praktiken anboten, und deren strafrechtliche Verfolgung. Historiker*innen forschten besonders intensiv zum sogenannten *cunning-folk* – Expert*innen vielfältiger magischer Praktiken – im frühneuzeitlichen England oder Schottland.⁷² In Bezug auf Deutschland vertritt SCRIBNER die These, dass Geisterbanner*innen eine Art Monopolstellung auf dem magischen Markt innegehabt hätten, „[d]a es kein protestantisches Austreibungsritual gab“.⁷³ SCHNYDER zeigt in seiner oben erwähnten Studie, dass die Basler Obrigkeit die Geisterbannung im 17. und teilweise auch im 18. Jahrhundert als eine

und Liechtenstein. Mit Ausblick nach Tirol, Bayern, Baden-Württemberg und in die Schweiz, Bludenz 2006 (Bludener Geschichtsblätter 82/83).

67 Schnyder, Albert: Zauberei und Schatzgräberei vor dem Basler Rat. Von der Suche nach besonderen Ursachen und verborgenen Schätzen im 17. und 18. Jahrhundert, Liestal 2003 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 83).

68 Schnyder: Zauberei und Schatzgräberei, S. 334.

69 Wilby, Emma: Cunning-Folk and Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic, Brighton 2005.

70 Sigg, Otto: Zürcher Hexengeschichten, in: Niederhäuser, Peter (Hg.): Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation, Zürich 2018, S. 133–147.

71 Labouvie, Eva: Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert), St. Ingbert 1992 (Saarland-Bibliothek 4).

72 Davies, Owen: Cunning-Folk. Popular Magic in English History, London, New York 2003; Davies, Owen: A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers, in: Goodare, Julian/Martin, Lauren/Miller, Joyce (Hg.): Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland, Basingstoke 2008 (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic), S. 185–205; Blécourt, Willem de: Witch Doctors, Soothsayers and Priests. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition, in: Social History 19/3 (1994), S. 285–303.

73 Scribner: Religion und Kultur, S. 390 f.

Form der Zauberei ahndete.⁷⁴ Eine Untersuchung, die den Fokus auf die Praktiken im Umgang mit Geistern richtet oder deren Konzeptualisierung vornimmt, liegt bis heute jedoch nicht vor. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Studie zum Geisterglauben, die neben der Umdeutung von Gespenstern im Zuge des Reformationsprozesses und den theologischen Funktionen auch die Implementierung der Normen sowie die Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungspraxis über in einer Langzeitstudie mitberücksichtigt, bis heute ein Desiderat darstellt, und zwar nicht nur in Bezug auf die frühneuzeitliche Schweiz.

1.3 Theoretische und methodologische Grundlagen

Diese Arbeit versteht sich als Beitrag zur Kulturgeschichte. Dabei wird der Begriff der *Kultur* in einem epistemischen Sinne als ein Nexus semiotischer Strukturen begriffen. Dies bedeutet, dass diese nicht etwa die Erscheinungsformen einer Kultur darstellen, sondern vielmehr die Voraussetzung dafür sind, *wie* Kulturen überhaupt in Erscheinung treten; oder um es mit den Worten Philipp SARASINS zu sagen:

Die semiotischen Strukturen, Prozesse und Diskurse [...] sind nicht mit Intentionen und Bewusstseinszuständen von Subjekten deckungsgleich, sondern stellen für diese die Voraussetzung dar. Sie sind gewissermaßen die strukturierende Materialität und Zeichen-Logik dessen, was jemand meinen, glauben oder wissen kann.⁷⁵

Dieser Arbeit wird demnach ein Kulturbegriff zugrunde gelegt, der Kulturen als „Sinn- und Unterscheidungssysteme“ und als „spezifische Formen der Weltinterpretation“ versteht, „die im historischen Prozess hervorgebracht, fortgeführt und verändert werden“.⁷⁶ Kulturen sind Systeme, in denen Menschen ihrem Dasein eine Bedeutung verleihen und so ihre spezifischen Wirklichkeiten hervorbringen und strukturieren. Diese Definition ist insofern phänomenologisch, als Wirklichkeiten im Sinne Peter BERGERS und Thomas LUCKMANNs nicht als etwas ontologisch Gegebenes verstanden werden, das unabhängig von der menschlichen Wahrnehmung existiert, sondern als Alltagswelt, „die von Menschen begriffen und gedeutet wird und ihnen subjektiv sinnhaft erscheint“.⁷⁷ Das Wissen darum, dass es Spukphänomene gibt, und die Möglichkeiten, wie sie als solche erkannt, gedeutet und bewältigt werden

⁷⁴ Schnyder: Zauberei und Schatzgräberei, S. 334.

⁷⁵ Sarasin, Philipp: Was ist Wissensgeschichte?, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* 36/1 (2011), S. 159–172, hier S. 164.

⁷⁶ Landwehr, Achim: Kulturgeschichte, Stuttgart 2009, S. 12.

⁷⁷ Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. ²⁶2016, S. 21.

können, bildete einen Teil des Alltagswissens in der frühneuzeitlichen Schweiz. In dieser Arbeit werden genau jene vielfältigen semiotischen Strukturen herausgearbeitet, die Spukphänomene zu einem Teil der Wirklichkeit machten, vor allem aber, wie die frühneuzeitliche Gesellschaft diese aushandelte.

Verstehen wir Kulturen als „Prozesse der Sinnproduktion“⁷⁸, sei damit der Aspekt der Produktion hervorgehoben. Im Rahmen einer praxisorientierten Kulturtheorie, die sich mehrheitlich aus soziologischen Theoremen speist und sich in den letzten Jahren einer besonderen Aufmerksamkeit auch der Frühnezeitgeschichte erfreut,⁷⁹ werden nicht etwa bedeutungsschwangere Rituale, Feste bzw. Norm- und Symbolsysteme als Orte der Sinnproduktion aufgefasst, vielmehr wird sie in den alltäglichen, oftmals unscheinbaren Praktiken des Alltags lokalisiert. Im Zentrum steht der handelnde Mensch, der sich in seiner permanenten Auseinandersetzung mit der Welt stetig neue Sinnstrukturen schafft.⁸⁰ Besonders mit Bezug auf Pierre BOURDIEUS Habitus­theorie wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen Strukturen und Praktiken im menschlichen Handeln immer wieder aufs Neue aufgeworfen und beantwortet.⁸¹ Dabei interessiert der scheinbare Widerspruch zwischen der gleichzeitigen Determiniertheit und Offenheit menschlichen Handelns. Handeln wir nach uns unbewussten Regeln oder in jeder Lebenssituation völlig frei und uneingeschränkt? Weder noch, so der Konsens der praxeologischen Forschung. Die praxisorientierte Kulturtheorie lehnt eine poststrukturalistische Deutung des menschlichen Handelns ab, wonach dieses von einem der Praxis übergeordneten System prädisponiert sei. Es gibt keine *Langue*, welche die *Parole* bestimmt, vielmehr werde das System gerade erst in den Praktiken offenbar und immer wieder aufs Neue konstituiert.⁸² „Praktiken umschreiben“, so Dagmar FREIST,

einzelne Handlungen als Teil übersubjektiver, kollektiver Handlungsmuster und Alltagsroutinen, in deren praktischen Vollzügen kollektive Wissens-, und Deutungsschemata fortlaufend aufgerufen, bestätigt, irritiert und verändert werden.⁸³

78 Landwehr: Kulturgeschichte, S. 11.

79 Vgl. dazu Bredecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln 2015 (Frühnezeit-Impulse 3).

80 Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32/4 (2003), S. 282–301.

81 Hirschauer, Stefan: Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxis, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016 (Sozialtheorie), S. 45–67, hier S. 61 ff.

82 Hillebrand, Frank: *Vergangene Praktiken. Wege zu ihrer Identifikation*, in: Bredecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte*, Köln, Weimar, Wien 2015 (Frühnezeit-Impulse 3), S. 34–45, hier S. 39.

83 Freist, Dagmar: *Historische Praxeologie als Mikro-Historie*, in: Bredecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte*, Köln, Weimar, Wien 2015

Erst die Einübung solcher Praktiken erlaube den Menschen, sich adäquat in „das Geflecht einzuklinken und das passende Handeln auszuführen.“⁸⁴ Gerade dadurch, dass der Geisterglaube ab dem 16. Jahrhundert in hohem Maße in konfessionelle Debatten eingebunden war und die Obrigkeit im Zuge des Reformationsprozesses neue Deutungs- und Handlungsnormen festlegte, die in die alltägliche Lebensdeutung eingriffen, kann ein Blick auf „das spannungsvolle Zusammenspiel von Einpassung und Veränderung, von sozialer Reproduktion und ‚Überschreibung‘⁸⁵, von Unterordnung und Widerstand im praktischen Vollzug“⁸⁶ geworfen werden.

Für die geschichtswissenschaftliche Methode geht mit dem Blick auf vergangene Wahrnehmungen, Deutungen und Bewältigungsstrategien einher, dass diese nie Einzelhandlungen, sondern stets Erscheinungen von Handlungsmustern darstellen. Diese Muster können Historiker*innen erst herausarbeiten, wenn sie wiederholt erscheinen und sich dadurch eine Typologie bzw. Routine herauskristallisiert. Deshalb gilt es, ein Quellenkorpus zusammenzustellen, das eine breite Zeitspanne in einem geografisch begrenzten Gebiet abdeckt, sodass mit dem expliziten Blick auf den Umgang mit Gespenstern quellenübergreifende Muster festgemacht werden können. Werden innerhalb dieses Datensets gleiche oder ähnliche bedeutsame Phänomene zur Sprache gebracht, können wir davon ausgehen, dass diese auf Vorstellungen zurückgehen, die als typisch galten für Spukphänomene. Diese sind erst aus einer Vogelperspektive auf eine *longue durée* sichtbar. Gerade wenn es um Gespenster geht, neigt die geschichtswissenschaftliche Forschung oft dazu, historische Begebenheiten, wie sie in den Quellen erscheinen, als eine geschlossene Erzählung wiederzugeben, was den Blick auf die erwähnten Muster jedoch verschränkt. Deshalb gilt es, die Narrative im Hinblick auf den intendierten Erkenntnisgewinn aufzubrechen und neu anzuordnen: Welche Möglichkeiten gab es überhaupt, Gespenster zu deuten oder zu bewältigen? Und warum entschieden sich die Menschen in den jeweiligen Situationen für die eine oder andere Deutung? Wo werden Konkurrenzen sichtbar und warum? Mit dieser Herangehensweise offenbaren sich nicht nur die unterschiedlichen Möglichkeiten der Weltdeutung, sondern auch, in welchem Spannungsverhältnis sie zueinanderstanden und wie sich dieses im Laufe eines spezifischen Zeitraums neu auslotete.

(Frühneuzeit-Impulse 3), S. 62–77, hier S. 62.

84 Hörning, Karl H.: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des Praktischen Wissens, Weilerswist 2001, S. 162, zit. nach Freist: Historische Praxeologie, S. 62.

85 Freist, Dagmar: „Ich will Dir selbst ein Bild von mir entwerfen“. Praktiken der Selbstbildung im Spannungsfeld ständischer Normen und gesellschaftlicher Dynamik, in: Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung, Bielefeld 2014 (Praktiken der Subjektivierung 1), S. 151–174, hier S. 164, zit. nach Freist: Historische Praxeologie, S. 67.

86 Freist: Historische Praxeologie, S. 67.

Mittels eines praxisorientierten Ansatzes kann niemals die Gesamtheit aller historischen Praktiken in Bezug auf Gespenster dargestellt und analysiert werden. Aus diesem Grund ist es auch unmöglich, ein vollständiges Bild *einer* Kultur zu zeichnen. Da die geschichtswissenschaftliche Forschung gezwungenermaßen positivistisch arbeitet, sich also auf Quellen stützt, die überliefert sind, geht häufig die Auseinandersetzung mit der Frage unter, welche Quellen aus welchen Gründen denn *nicht* überliefert sind. Die dieser Arbeit zugrunde gelegten Quellen wurden größtenteils deshalb produziert, weil irgendeine Form der Normverletzung stattgefunden hat. All jene Fälle, in denen sich Frauen und Männer an die von den reformierten Theologen vermittelten Deutungs- und Handlungsnormen hielten, sind hingegen nicht belegt. Wie sich die reformierte Umdeutung des Geisterglaubens generell auf den Alltag der frühneuzeitlichen Menschen auswirkte, entzieht sich deshalb dem Erkenntnisbereich der historischen Forschung.

Verstehen wir Kulturen als Sinnsysteme, die durch Praktiken konstituiert werden, wie fügen sich dann Normen in diese Untersuchung ein? Die Entscheidung, Praktiken *und* Normen zu untersuchen und diese miteinander zu kontrastieren, wie dies in dieser Arbeit angestrebt wird, hängt ohne Frage vom Untersuchungsgegenstand und dem intendierten Erkenntnisgewinn ab. In Bezug auf den Geisterglauben fehlt eine grundlegende Verständnisbasis für die Praktiken, wenn die Normen ausgeklammert werden. Theologie und Praxis werden, wie später noch ausführlich dargelegt wird, nicht als getrennte Teilbereiche betrachtet, vielmehr bedingten und formten sie sich gegenseitig. Freilich besteht zwischen der Norm und der Praxis ein Unterschied. In das Spannungsfeld fügen sich jedoch „Neuformulierungen und Umdeutungen, Aneignungen und Widerstände ein [...]“.⁸⁷ In der Frühneuzeitforschung ist man mittlerweile davon abgekommen, Normensysteme als Determinans aufzufassen, das von oben herab unidirektional auf Lebenswelten einwirkte. LANDWEHR schlägt deshalb vor, nicht von Norm*durchsetzung*, sondern von Implementation zu sprechen, um hervorzuheben, dass frühneuzeitliche, obrigkeitliche Normen keine Fixpunkte darstellten, sondern vielmehr in einem „reziproke[n] Vorgang zwischen einer Mehrzahl von Akteuren“ ausgehandelt wurden.⁸⁸

In unserem Fall wurden im Zuge des Reformationsprozesses primär neue religiöse Normen festgelegt und vermittelt. Freilich tangierten auch die durch die weltliche Obrigkeit vermittelten Normen den Umgang mit Geistern, so beispielsweise das Verbot abergläubischer Künste in den Sittenmandaten, aber auch diese basierten

87 Chartier, Roger: *New Cultural History*, in: Eibach, Joachim/Lottes, Günther: *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2006, S. 193–205, hier S. 202.

88 Landwehr, Achim: „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit. Kritik eines Begriffs, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48/2 (2000), S. 146–162, hier S. 153. Auf den überaus ausschweifenden Sozialdisziplinierungsdiskurs soll hier nicht näher eingegangen werden.

letztendlich auf den zehn Geboten und waren somit grundlegend christlicher Natur.⁸⁹ Aus diesem Grund muss nachfolgend zwingendermaßen spezifiziert werden, welcher Normenbegriff dieser Arbeit zugrunde gelegt wird und wie sich dieser zu den Praktiken verhält, die im zweiten Hauptteil der Studie untersucht werden. Im Folgenden wird in Bezug auf die reformierte Umdeutung des Geisterglaubens ein Normenbegriff definiert, der sich aus den verwendeten Quellen selbst ableitet:

- **Öffentlichkeit & Kollektivität:** Gültigkeit für sämtliche Personen in den jeweiligen Untertanengebieten
- **Hoher Distributionsgrad:** Informationskanäle sorgen für möglichst flächendeckende Verbreitung
- **Singularität:** Vermittlung einer einzigen Norm. Normenpluralität wird, wenn möglich, vermieden
- **Erwartungshaltung:** Soll-Zustand, der in einen Ist-Zustand überführt werden soll
- **Systemreferenz:** Heilige Schrift bzw. der göttliche Wille
- **Deutungshoheit:** Festlegung verbindlicher Begriffe, Reklamation einzig richtiger Deutung
- **Sanktionen:** Androhung und Ausführung von Strafe bei Nichtbefolgen
- **Institutionalisierung:** Gebundenheit an die reformierte Kirche sowie die weltliche Obrigkeit

Wie stehen diese oben charakterisierten Normen zu den Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungspraktiken? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass Normen sich stets auf Praktiken beziehen, ja ohne sie nicht gedacht werden können. Sie sind somit immer eingebunden in die Interpretations- und Handlungspraxis, und zwar auf zweifache Weise: Normen beziehen sich stets auf einen Ist-Zustand, den sie zu korrigieren versuchen, und gleichzeitig auf einen Soll-Zustand, der in der Praxis erreicht werden soll. Am anschaulichsten lässt sich dies in Bezug auf (gedruckte) Predigten zeigen. Wie in der nachfolgenden Untersuchung gezeigt wird, nahm die Obrigkeit konkrete Spukfälle zum Anlass, Predigten zu halten und die bestehenden reformierten Deutungs- und Handlungsnormen zu bestätigen und fortzuschreiben. Traktate und Predigten, die religiöse Normen widerspiegeln, wurden deshalb produziert, weil eine Diskrepanz zwischen dem Ist- und dem Soll-Zustand vorherrschte. Normen produzierten demnach auch Praktiken, wenn die Obrigkeit sich in die jeweilige Interpretations- und Bewältigungspraxis einschaltete.

89 Schmidt, Heinrich R.: Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Blickle, Peter (Hg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, München 1996 (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 36), S. 181–214, hier S. 196.

Doch wer waren eigentlich die Träger*innen der Normen, und wer die Normadressat*innen? Wenn von *Obrigkeit* gesprochen wird, dann ist damit gemeint, dass eine Person oder Personengruppe als normvermittelnde Instanz in einen konkreten Spukfall eingriff. In unseren Beispielen fällt dies mit der Personengruppe der Kleriker sowie der Räte, Vögte und anderweitig Beamteten zusammen (z. B. Ehegaumer). So ist zu unterscheiden zwischen den Praktiken derjenigen Personen, die direkt vom Spuk betroffen waren, und von Außenstehenden, die den Fall bewerteten und mögliche Strafen aussprachen. Auch sie nahmen an der praktischen Erklärungsfindung teil, aber in einer ganz spezifischen Funktion. Als Abgrenzung dazu wird mit dem Begriff der *Bevölkerung* operiert, gerade um diese Funktionsunterschiede kenntlich zu machen. Diese war nicht unweigerlich an eine bestimmte Personengruppe gebunden, denn Pfarrer oder die städtischen Räte und Vögte waren ebenso Normadressat*innen wie Kaufleute oder Bäuerinnen und Bauer. So muss immer in jedem konkreten Fall untersucht werden, wer in welcher Funktion und mit welchen Argumenten in die jeweilige Spukdeutung eingriff. Es kam sogar vor, dass die städtischen Kundschafter die Pfarrer für deren Umgang mit Gespenstern rügten, während diese Pfarrer gleichzeitig als normvermittelnde Instanz vor die Gemeinde traten.⁹⁰

Normen und Praktiken stehen also in stetigem Austausch, sie dürfen jedoch keinesfalls als zwei Seiten derselben Münze betrachtet werden. Genauso wenig wie Praktiken von Normen abgeleitet sind, sind Normen nicht einfach von Praktiken „abgeleitete Phänomene“, wie beispielsweise RECKWITZ postuliert.⁹¹ Die reformierte Obrigkeit leitete ihre Normen in Bezug auf Gespenster von der Heiligen Schrift ab. Im gelebten Glauben regelte hingegen vielmehr das dynamische Alltags- und Kontextwissen, wie Spukphänomene jeweils gedeutet oder bewältigt werden sollten. Zwischen den Normen und Praktiken herrschte in der frühneuzeitlichen Schweiz zudem ein klares Machtgefälle. Wie LANDWEHR festhält, ist der Zusammenhang von Kultur und Macht nicht von der Hand zu weisen. „Individuen und Kollektive sind in ganz besonderer Weise daran interessiert, ihre spezifische Form der Bedeutungsgebung der Wirklichkeit als allgemeine verbindlich zu etablieren.“ Dabei handle es sich um eine „symbolische Macht“ und „um die Frage, wem es gelingt, Deutungshoheit über die Wirklichkeit zu gewinnen. Aus dem Vermögen, eigene Bedeutungssysteme durchzusetzen, resultiert seinerseits wiederum eine erhebliche Machtsteigerung“.⁹² Mit dem Reformationsprozess wurde ein Kampf um die richtige Weltdeutung initiiert, die zwischen Reformierten und Altgläubigen sowie Obrigkeit

90 So im Fall des Spuks in Lindau 1697, vgl. dazu Kap. 5.2, 5.3 und 6.2.

91 Reckwitz, Andreas: Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist 2000, S. 33.

92 Landwehr: Kulturgeschichte, S. 15.

und Bevölkerung gleichermaßen ausgetragen wurde. Gemäß CHARTIER lohne sich dieser strenge Fokus auf diese „Kämpfe um Repräsentationen“ umso mehr, als diese „materiell weniger greifbar sind“.⁹³ Indem die reformierte Obrigkeit im 16. Jahrhundert neue Deutungs- und Handlungsnormen formulierte, schuf sie eine konfliktreiche Dynamik, die sich die nachfolgenden 150 Jahre perpetuierte.

Die Untersuchung der religiösen Normen im ersten Hauptteil dient nicht nur als Verständnisbasis für den zweiten, sondern die Praxeologie leistet umgekehrt auch etwas für die religiösen Normen: So kann nicht genug betont werden, dass theologische Schriften nicht einfach aus dem Kontext gerissen als ideelle Exklaven gelesen werden dürfen, sondern stets im Gesamtkontext der entsprechenden kulturellen Praktiken. Wer eine umfassende Kulturgeschichte der Gespenster schreiben möchte, muss Normen ebenso berücksichtigen wie Praktiken, da sonst ein unvollständiges, ja womöglich verzerrtes Bild gezeichnet wird. Indem beide Bereiche nicht als gesondert betrachtet werden, können frühneuzeitliche Spukphänomene in reformierten Gebieten multiperspektivisch ausgeleuchtet werden. Praktiken werden nachfolgend also nicht im „harten Lichtkegel von Idealen und Normen“⁹⁴ untersucht – Praktiken und Normen sollen sich vielmehr gegenseitig erhellen.

1.4 Untersuchungszeit und -raum

Die Alte Eidgenossenschaft, bis 1798 ein loser Staatenbund mit 13 Ständen, den Gemeinen Herrschaften und Zugewandten Orten, spielte im frühneuzeitlichen Diskurs um den Geisterglauben eine zentrale Rolle. Zürich war der Entstehungs- und Druckort des wohl bekanntesten Werks über den Geisterglauben der Frühen Neuzeit: des bereits erwähnten *Gespensterbuchs* des Pfarrherrn Ludwig Lavater. Da sich der Diskurs um Gespenster in der Alten Eidgenossenschaft – wie der Wunderzeichendiskurs im Allgemeinen – um das Jahr 1570 zu intensivieren begann und sich in den Staatsarchiven die ersten größeren Fälle finden, in denen Gespenster problematisiert werden, wird dieses Jahr als Beginn des eigentlichen Untersuchungszeitraums⁹⁵ festgelegt. Der Druck des *Gespensterbuchs* fiel keinesfalls zufällig in die Zeit um 1570, wie

93 Chartier, Roger: Kulturgeschichte zwischen Repräsentation und Praktiken, Einleitung, in: Tschopp, Silvia Serena (Hg.): Kulturgeschichte, Stuttgart 2008 (Basistexte Geschichte 3), S. 95–108, hier S. 99.

94 Brendecke, Arndt: Von Postulaten zu Praktiken. Eine Einführung, in: Brendecke, Arndt (Hg.): Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte, Köln 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 13–20, hier S. 18.

95 Lediglich für die in Kap. 2 nachgezeichneten Entwicklungen in der Theologie vom Spätmittelalter bis in das 16. Jahrhundert werden Quellen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts herangezogen.

später noch gezeigt wird. In diesem Werk wird eine Diskrepanz zwischen der reformierten Theologie und dem gelebten Geisterglauben offenbar, und so entsteht der Eindruck, dass dieses Thema im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts zumindest den reformierten Klerus intensiv beschäftigte.

Ein Blick in die Quellen der Staatsarchive Zürich, Basel und Bern bestätigt diesen ersten Eindruck und offenbart darüber hinaus, dass Spukphänomene nicht nur die Theologen, sondern eine Vielzahl von Personengruppen umtrieb: die städtischen Räte, die Ehe- und Sittenrichter, die Landpfarrer, die Vögte, die Kaufleute, Handwerker, Bäuerinnen und Bauern. Aber auch Akteur*innen aus katholischen Gebieten nahmen an der Interpretations- und Bewältigungspraxis teil. Mit der reformierten Umdeutung von Gespenstern entstand somit eine Dynamik, die aufgrund der äußerst vorteilhaften Überlieferungssituation in den schweizerischen Staatsarchiven exemplarisch ausgearbeitet werden kann. Dabei zeigt sich, dass Spukphänomene nicht nur im 16. Jahrhundert problematisiert wurden. Hinweise zum Umgang mit Gespenstern finden sich wie ganz selbstverständlich in Gerichtsakten oder Briefen, die in reformierten Gebieten der Alten Eidgenossenschaft über einen Zeitraum von 150 Jahren produziert bzw. verfasst wurden. Ab dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts verlieren Gespenster ihre Relevanz in gerichtlichen Akten zusehends, weshalb das Jahr 1730 als ungefähre zeitliche Obergrenze der Studie gesetzt wird. Der Untersuchungsraum umfasst die drei Städte Zürich, Basel und Bern, die in den 1520er-Jahren schrittweise reformiert wurden, sowie deren Herrschaftsgebiete.⁹⁶ Bevor im folgenden Kapitel das Quellenkorpus diskutiert wird, soll nachfolgend als Verständnisbasis dargelegt werden, aus welchen politischen Strukturen heraus die besagten Quellen überhaupt entstanden sind und wer sich in der frühneuzeitlichen Schweiz in welcher Funktion in den Gespensterdiskurs einschaltete. Der Einfachheit halber werden nur die wichtigsten politischen Strukturen, Gerichte und Ämter der drei Städte bzw. dazugehörigen Landschaften skizziert, die für diese Studie relevant sind.

Seit 1513 gehörten die Städte Zürich, Basel und Bern zu den 13 vollwertigen Orten der Eidgenossenschaft mit den jeweiligen Untertanengebieten. Das Regiment setzte sich in allen drei Städten aus dem Kleinen und Grossen Rat zusammen. Mit den Bürgermeister*innen bzw. Schultheißen saßen die höchsten Amtsträger im Kleinen Rat, der für sämtliche Belange der Innen- und Außenpolitik zuständig war und die höchste Gerichtsbarkeit ausübte.⁹⁷ Der Grosse Rat wurde vom

96 Schnyder, Caroline: ‚Reformation‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 29. 01. 2013, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013328/2013-01-29/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021. Zu den jeweiligen Reformationsbewegungen vgl. auch Nelson Burnett/Campi (Hg.): Die schweizerische Reformation.

97 Holenstein, André: ‚Kleiner Rat‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 30. 06. 2010, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010236/2010-06-30/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

Kleinen Rat einberufen und war in den erwähnten Städten hauptsächlich für Entscheidungen in Kriegsbelangen, Vertragsabschlüssen sowie das Steuer- und Militärwesen zuständig.⁹⁸ Der Kleine Rat hatte die Blutgerichtsbarkeit inne, sprach also Todesstrafen für Kapitalverbrechen wie Mord, Diebstahl oder Hexerei aus. Bei Gerichtsfällen holten eigens vom Rat ernannte Personen Kundschaften über den Fall ein, wobei auch Folter eingesetzt werden konnte. Diese Befragungen des gesamten Umfeldes einer angeklagten Person dienten dem Ratsgericht als Entscheidungsgrundlage dafür, wie das Urteil ausfiel.⁹⁹ In Zürich waren jeweils zwei Mitglieder des Rates als sogenannte *Nachgänger* dafür zu ständig, Informationen einzuholen.¹⁰⁰ In Basel waren dies die *Siebnerherren*¹⁰¹; in Bern hatten diese keine spezifische Bezeichnung.¹⁰² Der Kleine Rat gab zudem in unterschiedlichen Abständen sogenannte *Sittenmandate* heraus, in denen er die wichtigsten Regeln des sittlichen Zusammenlebens formulierte. In Bezug auf Gespenster waren die Abschnitte über die abergläubischen Künste relevant. Auf den jeweiligen Landschaften hatten Ober- und Landvögte die niedere Gerichtsbarkeit inne und sprachen beispielsweise Bußen für leichtere Delikte aus.¹⁰³

In den Städten lebten und wirkten die vom Grossen Rat gewählten Vorsteher der Staatskirchen, sogenannte *Antistites* (Sg. *Antistes*).¹⁰⁴ Ihnen stand eine Gruppe von Pfarrern zur Seite, die in den städtischen Kirchen predigten und für die Seelsorge zuständig waren. Ausbildungsstätten gab es in allen drei Städten, wobei die *Schola Tigurina* in Zürich auch eine überregionale Vorbildfunktion ausübte.¹⁰⁵ Auch in

98 Berner, Hans: ‚Grosser Rat (Ancien Régime)‘; in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 31.01.2006, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010237/2006-01-31/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.

99 Loetz, Francisca: Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 177), S. 98.

100 Loetz: Mit Gott handeln, S. 98.

101 Die Siebnerherren setzten sich zusammen aus einem Oberstzunftmeister, drei Ratsherren und drei Meistern. Vgl. dazu Schifferle, Rebekka: Gotteslästerung vor der geistlichen und weltlichen Obrigkeit im ausgehenden 17. und 18. Jahrhundert in der Stadt Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 113 (2003), S. 147–190, hier S. 165 f.

102 Zur Gerichtsbarkeit in Bern in der Frühen Neuzeit vgl. Hofer, Sibylle: Das Richthaus. Rechtsprechung im Berner Rathaus vom Mittelalter bis zur Neuzeit, in: Berner Zeitschrift für Geschichte, 79/3 (2017), S. 38–48.

103 Weibel, Thomas: Der zürcherische Stadtstaat, in: Flüeler, Niklaus/Flüeler-Grauwiler, Marianne (Hg.): Geschichte des Kantons Zürich, 3 Bde., Bd. 2, Frühe Neuzeit – 16. bis 18. Jahrhundert, Zürich 1996, S. 16–64, hier S. 39.

104 Meyer, Helmut: ‚Antistes‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 07.06.2002, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011731/2002-06-07/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.

105 Vgl. dazu Büsser, Fritz: „Schola Tigurina“. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550, in: Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550. Katalog zur

Bern gab es ab 1528 eine Hohe Schule.¹⁰⁶ In Basel wurden die Theologen an der im Jahr 1460 gegründeten Universität Basel ausgebildet.¹⁰⁷ Dreh- und Angelpunkt für die Organisation der reformierten Kirche waren die jeweils periodisch stattfindenden Kirchenkonvente in den Städten, auch *Synoden* genannt.¹⁰⁸ In den Synoden wurden nicht nur aktuelle Anliegen der Geistlichkeit geklärt, sondern auch fehlbare Pfarrer im Rahmen der sogenannten *Zensur* gerügt bzw. bestraft.¹⁰⁹ Im Gegensatz zu Zürich und Bern, die 116 bzw. über 200 Kirchgemeinden unter sich vereinten, gehörten lediglich 27 Pfarrgemeinden zum Basler Herrschaftsgebiet.¹¹⁰ Die Zürcher und Berner Landschaften waren deshalb der Einfachheit halber zusätzlich in sogenannte *Kapitel* unterteilt, denen jeweils ein *Dekan* vorstand. Diesen standen wiederum jeweils eine unterschiedliche Anzahl Pfarrer unter.¹¹¹

Obwohl der Klerus mit Einführung der Reformation über keine eigene Gerichtsbarkeit verfügte, arbeiteten die Geistlichen eng mit der weltlichen Obrigkeit zusammen. Eine Trennung von Kirche und Staat gab es de facto nicht. Der Rat verstand sich als christliche Obrigkeit: „Sie fühlte sich ihrerseits an das Gesetz Gottes und an den

Ausstellung vom 25. Mai bis 10. Juli 1999 in der Zentralbibliothek Zürich, hrsg. vom Institut für schweizerische Reformationsgeschichte, Zürich. Freiburg i. Br. 1999, S. 7–17. Vgl. auch Nabholz, Hans: Zürichs Höhere Schulen von der Reformation bis zur Gründung der Universität, 1525–1833, in: Die Universität Zürich 1833–1933 und ihre Vorläufer. Festschrift zur Jahrhundertfeier, hrsg. vom Erziehungsrat des Kantons Zürich, Zürich 1938 (Die Zürcherischen Schulen seit der Regeneration 3), S. 3–164.

106 Immenhauser, Beat: „Hohe Schule“ oder Universität? Zur Pfarrerausbildung in Bern im 16. Jahrhundert, in: Ocker, Christopher et al. (Hg.): Politics and Reformations: Communities, Politics, Nations, and Empires. Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr., Leiden 2007 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 128), S. 143–178.

107 Nelson Burnett, Amy: Basel's Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline, in: Central European History 33/1 (2000), S. 67–85, hier S. 70.

108 Für Zürich vgl. Gordon, Bruce: Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532–1580, Bern, Frankfurt a. M. 1992 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 16); für Basel vgl. Burnett: Basel's Rural Pastors; für Bern vgl. Ehrensperger, Alfred: Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert, Zürich 2001 (Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz 2).

109 Gordon: Clerical Discipline, S. 88.

110 Nelson Burnett: Basel's Rural Pastors, S. 69. Vgl. auch Nelson Burnett, Amy: Controlling the Clergy. The Oversight of Basel's Rural Pastors in the Sixteenth Century, in: Zwingliana 25 (1998), S. 129–142 und Nelson Burnett, Amy: Basel's Long Reformation: Church Ordinances and the Shaping of Religious Culture in the Sixteenth Century, in: Zwingliana 35 (2008), S. 145–159.

111 Vgl. dazu Mente, Michael: „Von dem Amt eines verordneten Decani“. Einblicke in die Geschichte des Dekanenamtes in der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, in: Zwingliana 39 (2012), S. 93–129. Für eine Übersicht der Zürcher Kapitel vgl. Dejung, Emanuel/Wuhrmann, Willy: Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952, Zürich 1953, S. 166–170. Betreffend die Berner Kapitel vgl. Guggisberg, Kurt: Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958, S. 155 f.

Willen Christi gebunden, handelte also nicht aus autonomer Macht.¹¹² Die von dem Rat ausgestellten Sittenmandate basierten, wie bereits erwähnt, auf den Zehn Geboten und legten fest, wie sich die Bürger im christlichen Sinne zu verhalten hatten.¹¹³ Allerdings war die geistliche Obrigkeit der weltlichen nicht gleichgestellt. Die Pfarrer hatten zwar eine wichtige Beraterfunktion inne, die weltliche Obrigkeit kritisieren durften sie indes nicht.¹¹⁴ Gerade wenn es um Spukphänomene ging, spielten sowohl die Gemeindepfarrer als auch die Antistites jedoch eine zentrale Rolle, und die städtischen Räte griffen immer wieder auf die Expertise der Geistlichen zurück, wenn es um den Umgang mit Gespenstern ging, wie im nachfolgenden Kapitel noch näher erläutert wird. Als Drehscheibe zwischen Bevölkerung und der weltlichen Obrigkeit kam ihnen die besonders schwierige Aufgabe zu, die Gemeinde so gut wie möglich über Deutungs- und Handlungsnormen zu unterrichten und sie bei Verfehlungen zu rügen. Zudem hatten sie eine wichtige repräsentative Funktion inne. Der reformierte Pfarrer war das Aushängeschild der reformatorischen Bewegung, die Integrität sowohl des Geistlichen als auch seiner ganzen Familie und Haushaltung war deshalb von grundlegender Wichtigkeit.¹¹⁵

Exemplarisch für die Zusammenarbeit von weltlicher und geistlicher Obrigkeit waren die Sittengerichte, die garantieren sollten, dass sich die Bevölkerung an die Mandate hielt. In der Stadt Zürich bestand das Ehegericht¹¹⁶ aus insgesamt sechs Richtern: zwei Geistlichen sowie jeweils zwei Mitgliedern des Kleinen und Grossen Rats.¹¹⁷ Es wurde 1525 eingeführt und fungierte als Modell für die

112 Ziegler, Peter: Zürcher Sittenmandate, Zürich 1978, S. 17.

113 Staehelin, Andreas: Sittenzucht und Sittengerichtsbarkeit in Basel, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 85 (1968), S. 78–103, hier S. 88.

114 Gordon, Bruce: Gemeinwesen und Gottesdienst in den schweizerischen reformierten Kirchen, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017, S. 495–525, hier S. 506.

115 Gordon, Bruce: Bullinger und die Pfarrerschaft, in: Campi, Emidio/Bächtold, Hans Ulrich/Weingarten, Ralph (Hg.): Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504–1575). Katalog zur Ausstellung im Grossmünster Zürich 2004, Zürich 2004, S. 8–12, hier S. 11.

116 Vgl. dazu Kilchenmann, Küngolt: Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis, Zürich 1946 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus 1) sowie Köhler, Walther: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 2 Bde., Bd. 1, Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkungen in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932 (Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 7). Die Entwicklungen des Ehegerichts ab 1698 untersucht Lukas Grünenfelder in seiner Dissertation, vgl. Grünenfelder, Lukas: Das Zürcher Ehegericht. Eheschliessung, Ehescheidung und Ehetrennung nach der erneuerten Satzung von 1698, Zürich 2007 (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 57).

117 Gordon, Bruce: Die Entwicklung der Kirchenzucht in Zürich am Beginn der Reformation, in: Schilling, Heinz (Hg.): Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen

Kirchenzuchtorgane in Basel und Bern.¹¹⁸ Das Ehegericht aller drei Städte sprach faktisch nur Vorschläge und keine gerichtlichen Urteile aus. Mit der Zeit reduzierte sich das Ehegericht „auf die Funktion einer moralischen Überwachungsinstanz“, die sich nicht mehr allein den Eheangelegenheiten widmete.¹¹⁹ Auf den sogenannten *Landschaften* – also den nicht-städtischen Untertanengebieten – regulierten Sittengerichte das gemeinschaftliche Zusammenleben. In Bern wurden diese Gerichte wie auch das städtische Sittenorgan *Chorgerichte* genannt¹²⁰, in Basel hingegen *Banngericht*. Neben dem Pfarrer standen in Basel ehrbare Männer aus der Gemeinde – *Bannbrüder* genannt – in der Pflicht, für die Einhaltung der Sittenmandate zu sorgen. Wer vom Bann betroffen war, wurde entweder unter vier Augen vom Gemeindepfarrer ermahnt oder dann in Anwesenheit der Bannbrüder, manchmal jedoch mussten sich die vom Bann Betroffenen der Gemeindeöffentlichkeit stellen. Im schlimmsten Fall drohte die Exkommunikation, also der Ausschluss vom Abendmahl.¹²¹ In Zürich hieß dieses Gericht ab dem 17. Jahrhundert *Stillstand*. Mitglieder dieses Gerichts waren neben den jeweiligen Gemeindepfarrern Untervögte sowie sogenannte *Ehbezaumer*, ehrbare Männer aus der Gemeinde.¹²² Zu den wesentlichen Aufgaben gehörte es, Streitigkeiten zu schlichten und Abmahnungen auszusprechen. Gravierende Verstöße gegen die Mandate brachte man bei den Vögten oder den städtischen Ehegerichten zur Anzeige.¹²³ Die ländlichen Sittengerichte unterlagen einer Kontrolle von oben; in Bern beispielsweise überwachte das Obergericht das Chorgericht,¹²⁴ in Zürich sahen die Dekane bei unangemeldeten Visitationen der Gemeindepfarrer nach dem Rechten.¹²⁵

Europa, Berlin 1994 (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 16), S. 65–90, hier S. 74.

118 Gordon: Gemeinwesen und Gottesdienst, S. 522.

119 Gordon: Entwicklung der Kirchenzucht, S. 74.

120 Schmidt, Heinrich R.: „Gemeinde-Reformation“. Das bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation, in: Rütte, Hans von (Hg.): Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation, Basel 1988 (Itinera 8), S. 85–121. Vgl. auch Schmidt, Heinrich R.: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart, Jena, New York 1995 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41) und Sawerschel, Hans: Strafen, Foltern, Töten. Alte Rechtsprechung und Strafen. Chorgerichte, Sittenmandate, Gefängniswesen, Mordprozesse und die letzten Hinrichtungen in Bern, Köniz 2004, S. 11–15.

121 Wiedmer, Markus: Der Bann, das kirchliche Sittengericht, in: Recht und Unrecht im Kanton Basel-Landschaft, hrsg. von der Kommission für das Baselbieter Heimatbuch, Liestal 2005 (Baselbieter Heimatbuch 25), S. 217–223, hier S. 217 f.

122 Mente: Dekanenamt, S. 94.

123 Ziegler: Sittenmandate, o. S.

124 Dörk, Uwe W.: Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine Konstellationsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne (Bern und Ulm), Konstanz 2014, S. 572.

125 Mente: Dekanenamt, S. 107.

Die geistliche und weltliche Obrigkeit wollte demnach möglichst als eine starke und geschlossene Einheit auftreten, welche die reformierten Normen nicht einfach nur vermittelte, sondern exemplarisch vorlebte. Besonders Heinrich Bullinger war sehr um eine einheitliche Ausbildung des Klerus bemüht, die keine Abweichungen von der Heiligen Schrift zuließ. Um die Homogenität der Kirchenzucht zu garantieren, wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts ein ausgeklügeltes Informationssystem¹²⁶ installiert, mit welchem alle Institutionen und Personen auf die Einhaltung der reformierten Normen hin überprüft werden sollten. Allerdings sei an dieser Stelle erwähnt, dass die frühneuzeitliche reformierte Kirche zwar streng orthodox war, die Kontrollen in der Praxis jedoch wohl eher willkürlich ausfielen und von Gemeinde zu Gemeinde stark variierten.¹²⁷ Für Historiker*innen ist es in diesem Sinne ein glücklicher Umstand, dass die reformierte Obrigkeit zumindest versuchte, in den gelebten Glauben einzugreifen, und so Gerichtsakten und Briefe generierte, die den gelebten Glauben, aber auch die Reibungspunkte zwischen Norm und Praxis widerspiegeln.

1.5 Quellenkorpus

Um einen möglichst detaillierten Einblick in den gelebten Geisterglauben in der reformierten Schweiz zu erhalten, ist ein möglichst breiter Schlag in die historischen Quellen nötig. Dieser Arbeit wird deshalb ein heterogenes Quellenkorpus zugrunde gelegt, was ebenso Gefahren wie zahlreiche Vorteile mit sich bringt. Nachfolgend werden die wichtigsten dieser Arbeit zugrunde gelegten Quellenbestände und Fälle, deren Entstehungskontexte sowie die entsprechende Überlieferungssituation besprochen. Zudem werden Aussagewert und -grenzen der jeweiligen Quellen diskutiert. Der Einfachheit halber werden zuerst diejenigen Quellen besprochen, mit welchen im ersten Hauptteil die Deutungs- und Handlungsnormen ausgearbeitet werden, nämlich theologische Traktate, Predigten sowie die Sittenmandate. Anschließend wird der Fokus auf jene Archivalien gerichtet, die den gelebten Geisterglauben bezeugen. Dazu gehören hauptsächlich Gerichtsakten, aber auch im außergerichtlichen Kontext entstandene Briefe und Berichte, vereinzelt tagebuchartige Aufzeichnungen. Eine wichtige Quellengattung für den gelebten Glauben stellen auch Arznei- und Rezeptbücher dar, da sie vielfältige Schutz- und Bannpraktiken gegen Gespenster überliefern.

126 Zu den Informationskanälen im Zürich des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang mit Spukphänomenen vgl. Szarka, Eveline: Protestantische Normvermittlung auf der Landschaft Zürich. Der Spuk im Pfarrhaus Lindau (1697) aus kultursemiotischer Perspektive, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 67/1 (2019), S. 81–98.

127 Gordon: Gemeinwesen und Gottesdienst, S. 504.

Nach dem Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft handelt es sich bei einem Traktat um eine „Gattung der wissensvermittelnden nichtfiktionalen Prosaliteratur in meist sachabhängiger Gliederung“.¹²⁸ Die gedruckten theologischen Traktate, die Gegenstand dieser Arbeit sind, gehören wie die Predigten zur sogenannten *Erbauungsliteratur*, „die dem Christen zur Bekräftigung im Glauben, zur Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und zur Anleitung in christlicher Lebensführung dienen will“.¹²⁹ Eine klare Abgrenzung ist jedoch schwierig zu ziehen. Im Gegensatz zu den Predigten sind die theologischen Traktate umfassender und detaillierter, inhaltlich gibt es jedoch keine klaren Unterschiede. Es ist schwierig zu sagen, wer theologische Traktate in die Hände bekam und las; Angaben zur Alphabetisierungsrate in frühneuzeitlichen Städten variieren stark und sind stets mit Vorsicht zu genießen.¹³⁰ Seline SCHELLENBERG WESSENDORF geht in ihrer Untersuchung zum Zürcher Buchmarkt davon aus, dass im 16. Jahrhundert ca. 10–30 Prozent der Stadtbevölkerung lesekundig gewesen sei, aber dass nur fünf Prozent regelmäßig gelesen habe.¹³¹ Es ist wahrscheinlich, dass nur eine kleine Gruppe von Personen theologische Traktate las, aber dass einzelne Teile dieser Schriften Eingang in die Predigt fanden oder anderweitig mündlich vermittelt wurden.¹³² Da die Stadt Bern im Gegensatz zu Zürich und Basel kein zentrales Zentrum für Druckerzeugnisse darstellte, wird in dieser Arbeit hauptsächlich mit Basler und Zürcher Drucken gearbeitet. Wie die Gerichtsakten jedoch zeigen, vermittelte man in Bern und den jeweiligen Untertanengebieten dieselben religiösen Normen wie in Zürich und Basel.

Traktate eignen sich wie Predigten hervorragend für die Ausarbeitung eines Normensystems. Äußerst detailliert legen die Autoren anhand von zahlreichen Bibelstellen, aber auch mit Referenz auf Schriften aus der Antike oder dem Mittelalter (meist von Kirchenvätern) dar, weshalb Gespenster auf eine spezifische Weise gedeutet werden sollten bzw. wieso bestimmte Praktiken verboten waren. Die Verfasser der theologischen Traktate waren in reformierten Städten und Gemeinden als Pfarrer tätig und befanden sich somit unmittelbar an der Quelle des alltäglichen Umgangs mit Gespenstern. Es überrascht deshalb nicht, dass in ihren Schriften jeweils auf die alltägliche Erfahrung referiert wird.¹³³ Als Prediger wussten sie zudem genau, mit welchen rhetorischen Mitteln sie der Gemeinde komplexe theologische Inhalte anschaulich vermitteln konnten.

128 Störmer-Caysa, Uta: ‚Traktat‘, in: RLW 3 (2010), S. 674–676, hier S. 674.

129 Schedl, Susanne/Moser, Dietz-Rüdiger: ‚Erbauungsliteratur‘, in: RLW 1 (2010), S. 484–488, hier S. 484.

130 Leu, Urs: Die Zürcher Buch- und Lesekultur, in: Zwingliana 31 (2004), S. 61–90, hier S. 84.

131 Schellenberg Wessendorf, Seline: Jakob Ruf und der Zürcher Buchmarkt, in: Keller, Hildegard E. (Hg.): Jakob Ruf. Leben, Werk und Studien, 5 Bde., Bd. 1, Zürich 2008, S. 119–134, hier S. 122.

132 Vgl. Kap. 2.4.

133 Lavater: Von Gespänsten, fol. 4ov.

Es wäre jedoch problematisch, den gelebten Geisterglauben von den theologischen Traktaten ableiten zu wollen. Die Schriften bieten meist nur einen sehr oberflächlichen und unterkomplexen Einblick in die Praktiken; zudem wählten die Autoren die Beispiele aus der alltäglichen Erfahrung so aus, dass sie das jeweilige Argument stützten.

Das wichtigste Traktat für den reformierten Geisterglauben ist, wie bereits erwähnt, das *Gespensterbuch* Ludwig Lavaters aus dem Jahr 1569; dieses Werk wird in Kap. 2.4 im Detail besprochen. Doch wie steht es um die spätmittelalterliche Theologie der Geister? Es gibt bisher keine umfassende Studie, die sich mit der vorreformatorischen Position zu Geistern in der Schweiz auseinandersetzt. Es gab selbstverständlich nicht den *einen* spätmittelalterlichen Geisterglauben des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts; und sowohl die Theologie als auch die Frömmigkeitspraktiken unterschieden sich von Region zu Region. Um jedoch eine adäquate Vergleichsbasis zu schaffen, mit welcher die reformierte Theologie kontrastiert werden kann, und um die Umdeutungsprozesse zu veranschaulichen, wird exemplarisch auf ein Traktat des Kartäusermönchs von Jakob von Paradies (1381–1465) aus dem Jahr 1454 zurückgegriffen. Dafür gibt es mehrere Gründe: Zum einen verweist Ludwig Lavater explizit auf das Traktat des Kartäusers und grenzt sich von diesem ab.¹³⁴ Zum anderen handelt es sich bei dieser Schrift um die einzig bekannte deutschsprachige Abhandlung zu Geistern im späten 15. Jahrhundert in diesem Detailreichtum. Von Paradies verfasste das Traktat im Jahr 1454 in Esslingen in lateinischer Sprache; im Jahr 1477 wurde es jedoch ins Schwäbische übersetzt und vom Verleger Konrad Fyner in Esslingen gedruckt. Es dürfte einige Verbreitung erfahren haben, so sind heute über 80 Manuskripte und 13 Druckauflagen überliefert.¹³⁵ Auch die Erwähnung Lavaters gut 100 Jahre später lässt darauf schließen, dass das Traktat als einschlägiges Werk zum Thema Geister bekannt gewesen sein dürfte.

Neben Lavaters *Gespensterbuch* dienen die Schriften des Pfarrers Bartholomäus Anhorn des Jüngeren bzw. von Hartwiss (1616–1700), die Mitte des 17. Jahrhunderts erschienen, als wichtigste Grundlage, um das reformierte Deutungs- und Handlungssystem auszuarbeiten. Anhorn stammte ursprünglich aus dem bündnerischen Fläsch, amtierte von 1661–1678 in Bischofszell als Pfarrer und wurde im Jahr 1676 zum Dekan des Kapitels Oberthurgau ernannt. Von 1678 bis zu seinem Tod 1700 war er in Elsau als Pfarrer tätig.¹³⁶ In seinem im Jahr 1665 gedruckten Traktat zu göttlichen

134 Lavater: Von Gespänsten, fol. 120v. Vgl. dazu auch Missfelder: Nichts als Gespenster, S. 126 ff.

135 Fasbender, Christoph: Einführung, in: Fasbender, Christoph (Hg.): Von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener. Untersuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgstextes Jakobs von Paradies, Heidelberg 2001 (Jenaer germanistische Forschungen, neue Folge 12), S. 1–12, hier S. 1.

136 Seidel, Jürgen J.: ‚Bartholomäus Anhorn (der Jüngere)‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 06.06.2002, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010505/2002-06-06/>, letzter Zugriff:

Zeichen¹³⁷ widmet er den Gespenstern fast 100 Seiten. Er bezieht sich explizit auf Lavaters Schrift¹³⁸ und im Grundsatz stimmt er in seinen Aussagen mit dem *Gespens-terbuch* überein, geht allerdings detaillierter auf die Phänomenologie, namentlich auf die Arten, Orte, und Zeiten von Spukphänomenen, ein.¹³⁹ Im Jahr 1674 erschien mit der über 1000 Seiten umfassenden *Magiologia* zudem das wichtigste reformierte Werk zur Dämonologie.¹⁴⁰ Der Forschung ist Anhorn relativ unbekannt.¹⁴¹ Dass der Zürcher Rat im Rahmen eines Spukfalls ein Gutachten Anhorns einholte,¹⁴² zeigt, dass er als Koryphäe auf dem Gebiet des Übernatürlichen galt. Anders als beispielsweise das *Gespens-terbuch* dienten die Schriften Anhorns primär der gelehrten Wissensvermittlung; sie sind kompilatorisch angelegt und äußerst detailreich, sodass die Pfarrer einzelne Passagen nur schwer in eine Predigt hätten übernehmen können.

Die gedruckten Predigten, die in dieser Arbeit analysiert werden, unterscheiden sich neben der Länge hauptsächlich dadurch von den Traktaten, dass ihnen eine mündliche Vortragssituation vorausging, die wiederum durch einen Normverstoß in der Deutungs- und Handlungspraxis veranlasst wurden. Eine Predigt über Gespenster, die auch im Druck erschien, hielt der Basler Antistes Lucas Gernler (1625–1675) im Jahr 1663 in der Kirche Riehen.¹⁴³ Im Inhalt stimmt sie mit dem *Gespens-terbuch* Lavaters überein, Gernler fasst jedoch rhetorisch geschickt und äußerst konzis zusammen, wie Gespenster gedeutet und bewältigt werden sollen. Es handelte sich um eine Strafpredigt, da sie mit einer Ehrenstrafe einer Person einherging, die angeblich einen Geisterbanner engagiert hatte.¹⁴⁴ Die Obrigkeit sah

03. 05. 2021.

137 Anhorn von Hartwiss, Bartholomäus: Christliche Betrachtung der vielfältigen, sich dieser Zeit erzeigenden Zorn-Zeichen Gottes, und Vorbotten seiner gerechten Straffen, Basel 1665.

138 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 303 und 308.

139 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 321–350.

140 Anhorn von Hartwiss, Bartholomäus: *Magiologia*, Basel 1674.

141 Die einzigen mir bekannten Forschungsbeiträge sind Coy, Jason: A Christian Warning: Bartholomäus Anhorn, Demonology, and Divination, in: Edwards, Kathryn (Hg.): *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham 2015, S. 127–146; Brunold-Bigler, Ursula: Teufelsmacht und Hexenwerk. Lehrmeinungen und Exempel in der „*Magiologia*“ des Bartholomäus Anhorn (1616–1700), Chur 2003 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 12) und Schär, Markus: Bartholomäus Anhorn (1616–1700). Verbi Divini Minister – Streiter für den Glauben und Kämpfer wider die Magie, in: *Thurgauer Beiträge zur Geschichte* 132 (1995), S. 23–33.

142 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

143 Gernler, Lucas: Christliche Lehr- vnd Wahnungs-Predigt / Von Gespensten vnd Poldergeisteren ..., Basel 1663.

144 Gernler hielt seine Predigt „[a]uff Oberkeitliche Verordnung“ in der Kirche Riehen anlässlich der „Fürstellung einer ärgerlichen Persohn auß selbiger Gemeind / welche jhro ein solches Gespenst / durch einen alten Zauberer / auß dem Hauß beschweren lassen“. Die Kundschaften

Spukfälle als Gelegenheit, mittels Predigten an die bestehenden Normen zu erinnern und die Zuhörer*innen vor abergläubischen Handlungen abzuhalten. Diese Predigten waren multifunktional: Sie sollten Normen vermitteln, Fehlbare bestrafen und die Kirchengemeinde abschrecken. Dass die Predigt aus einem konkreten Fall heraus entstanden ist, wird auf dem Titelblatt des Drucks jeweils erwähnt. Für Bern oder Zürich sind keine gedruckten Gespensterpredigten überliefert, allerdings finden sich in den zürcherischen Archivquellen Hinweise darauf, dass die Obrigkeit einzelne Fälle zum Anlass nahm, Predigten zum Thema zu halten. Es ist wichtig zu erwähnen, dass Normverstöße auch dazu dienten, die Dekane und Landpfarrer nochmals an die bestehenden Normen zu erinnern.¹⁴⁵

Mit dem Druck strebte die Obrigkeit eine weite Verbreitung der Deutungs- und Handlungsnormen an. Gedruckten Predigten wird in der Forschungsliteratur eher eine periphere Beachtung zuteil, und die Bindung an einer mündliche Vortrags-situation steht dabei im Vordergrund.¹⁴⁶ HASEBRINK/SCHIEWER weisen zu Recht darauf hin, dass das Spannungsfeld zwischen der Vortragspraxis und den gedruckten Predigten immer noch ein Forschungsdesiderat darstellt.¹⁴⁷ In den dieser Arbeit zugrunde gelegten Drucken wird zwar darauf hingewiesen, dass die Predigt zu einem bestimmten Zeitpunkt vor der christlichen Gemeinde gehalten worden sei. Gerade im Kontext der frühneuzeitlichen Reformationsprozesse, in denen Druckerzeugnisse ganz allgemein als schriftliche Predigten aufgefasst wurden,¹⁴⁸ muss jedoch davon ausgegangen werden, dass auch nur rein schriftliche Predigten gedruckt wurden, die nie in der Kirche gehalten worden waren.¹⁴⁹ Da die Predigten über Gespenster noch konziser sind als die theologischen Traktate, zeigen sie, welche Bibelzitate und welche

zu diesem Fall sind leider nicht überliefert, es finden sich jedoch Hinweise in den Basler Ratsprotokollen. Vgl. StABS Protokolle Kleiner Rat 44, 21. 02. 1663, fol. 325r; 25. 02. 1663, fol. 326r und 04. 03. 1663, fol. 328v. Es gibt noch weitere solche Strafpredigten, bei denen es um die verbotene Austreibung von Gespenstern ging. Vgl. Wolleb, Alexander: *Christliche Warnings-Predigt / Wider allerhand Zauberey vnd Aber-Glaub*, Basel 1696.

145 Neben dem Fall in Lindau 1697 finden sich in den Synodalakten Hinweise auf diese Praxis, wenn auch nicht immer mit explizitem Bezug zu Gespenstern, sondern abergläubischen Künsten im Allgemeinen. Vgl. StAZH E I 2.7, Nr. 1, Synodalakte, 27. 04. 1681.

146 Mertens, Volker: ‚Predigt‘, in: *Handbuch der literarischen Gattungen* (2009), S. 575–586, hier S. 577 f.

147 Hasebrink, Burkhard/Schiewer, Hans-Jochen: ‚Predigt‘, in: *RLW* 3 (2010³), S. 151–156, hier S. 155.

148 So schreibt Ludwig Lavater beispielsweise, dass Gott den Druck in die Welt gebracht hätte, damit man die mündliche Predigt mit einer schriftlichen ergänzen könne. Vgl. Lavater, Ludwig: *Nabal. Von deß vertroncknen Nabals läben vnd tod ...*, Zürich 1584, hier fol. a3r–a3v.

149 Vgl. dazu auch die Studie von Maria Marten, die sich gedruckten Pflanzenpredigten widmet: Marten, Maria: *Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit*, Bern 2010 (*Vestigia bibliae* 29/30).

Argumente die Pfarrer für diese Vorträge auswählten, um die Inhalte so einfach und anschaulich wie möglich zu vermitteln.

Die Predigt galt als das wichtigste Medium, um die christliche Gemeinde über reformierte Dogmen zu unterrichten. Die mündliche, öffentliche Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Sprache gehörte zu einem Grundpfeiler der reformatorischen Bewegung. „Unsere Kirche bedient sich [...] in öffentlichen Versammlungen und Gottesdiensten nur der Volkssprache, die von allen verstanden werden kann“, hält Ludwig Lavater in seiner Schrift zu den Gebräuchen und Einrichtungen der Zürcher Kirche fest, die im Jahr 1559 in lateinischer Sprache erschien.¹⁵⁰ Neben der Sonntagspredigt führte die Obrigkeit aufgrund der Hungersnot und Teuerung ab 1571 eine zusätzliche obligatorische Dienstagspredigt ein.¹⁵¹ Eine hohe Dichte an Predigten sei wichtig, so Lavater, „damit sich ihnen niemand entziehen“ könne.¹⁵² In der Stadt Basel waren beispielsweise 48 Predigten pro Woche eingeplant.¹⁵³ Der Besuch des Gottesdienstes war für sämtliche Bürgerinnen und Bürger Pflicht und wurde in den Sittenmandaten reglementiert. Ab 1546 musste in Bern mindestens eine Person aus einem Haushalt am Gottesdienst teilnehmen.¹⁵⁴ In welchem zeitlichen Abstand die Pfarrer die Bevölkerung über die Deutungs- und Handlungsnormen im Zusammenhang mit gespenstischen Phänomenen unterrichteten, ist aufgrund der Quellenlage jedoch nicht zu eruieren.

Während die Pfarrer von der Kanzel herab auf einer inhaltlichen Ebene und anschaulich anhand von Bibelzitate darlegten, weshalb eine Deutung und Handlung falsch und verboten war, bildeten die obrigkeitlichen Sittenmandate die juristische Grundlage. Diese regelten bis zum Ende des Ancien Régime den sittlichen Bereich des alltäglichen Lebens; ein Strafgesetzbuch gab es nicht.¹⁵⁵ Mit den Sittenmandaten sprach die Obrigkeit Verbote des Gotteslästerns, Fluchens, Schwörens und Meineids sowie von abergläubischen Künsten aus. Zudem beinhalteten die Mandate beispielsweise Regelungen von Hochzeiten und Leichenmählern, des Alkoholkonsums und Tanzes sowie

150 Lavater, Ludwig: Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche, hrsg. von Johann Baptist Ott, übersetzt und kommentiert von Gottfried Albert Keller, Zürich 1987, S. 82. Der Originaltitel lautet *De ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae*.

151 Bächtold, Hans Ulrich: Gegen den Hunger beten. Heinrich Bullinger, Zürich und die Einführung des Gemeinen Gebetes im Jahre 1571, in: Bächtold, Hans Ulrich/Henrich, Rainer/Rüetschi, Kurt Jakob (Hg.): Vom Beten, vom Verketzern, vom Predigen. Beiträge zum Zeitalter Heinrich Bullingers und Rudolf Gwalthers. Prof. Dr. Alfred Schindler zum 65. Geburtstag, Zug 1999, S. 9–44.

152 Lavater: Gebräuche, S. 42.

153 Sallmann, Martin: ‚Predigt‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 10.12.2013, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011748/2013-12-10/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.

154 Gordon: Gemeinwesen und Gottesdienst, S. 513.

155 Loetz: Mit Gott handeln, S. 113.

Kleidervorschriften. Die Mandate, die bereits ab dem 14. Jahrhundert überliefert sind, wurden bis 1530 ausnahmslos handschriftlich abgefasst, später mischten sich unter die handschriftlichen Mandate auch gedruckte Broschüren mit bis zu 90 Seiten Umfang. Der Anlass für die Ausstellung von Sittenmandaten war oft ein aktuelles Ereignis.¹⁵⁶ Die Geistlichen hatten die Sittenmandate mehrmals jährlich von der Kanzel vorzulesen.¹⁵⁷

In Bezug auf Gespenster relevant sind wie bereits erwähnt die jeweiligen Abschnitte über die abergläubischen Künste, die ab 1530 bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts mit mehr oder weniger Relevanz einen festen Bestandteil der Sittenmandate bildeten. Zwar werden Gespenster nicht explizit erwähnt, allerdings wurde die Geisterbannung unter das Segensprechen bzw. die Beschwörung oder Wahrsagerei subsumiert.¹⁵⁸ Während in Zürich den „verbottnen abergläubigen Künsten“ jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet ist,¹⁵⁹ werden die „Zaubereyen“ in Basel gemeinsam mit dem Fluchen, Schwören, der Gotteslästerung und dem Meineid abgehandelt.¹⁶⁰ Diese Nähe liegt in dem allgemeinen gotteslästerlichen Umgang mit Worten bei abergläubischen Praktiken wie dem Segensprechen begründet. Auch in Bern werden die betreffenden Verstöße in einem separaten Kapitel abgehandelt; im Jahr 1628 beispielsweise unter dem Titel „Von zauberey / schwartzkünsten / versägnen der Kranckheiten / abergläubigen Ceremonien vnnd Schatzgraben“.¹⁶¹ Die Sittenmandate waren für die Deutung von Gespenstern nicht relevant, sondern sie legten lediglich auf einer allgemeinen Ebene fest, dass die Geisterbewältigung in Form von rituellen Sprüchen und Segnungen oder die Interaktion mit Geistern verboten war. Sie waren zudem nicht auf das Verständnis der Bevölkerung ausgerichtet, sondern formulierten fest verbindliche Verbote. Predigten und Sittenmandate übten somit komplementäre Funktionen aus, wenn es um den Umgang mit Gespenstern ging, da erstere primär der Wissensvermittlung dienten, die zweiten hingegen der Ahndung.

Obwohl die Überlieferungssituation von Gerichtsakten in den Staatsarchiven Basel, Bern und Zürich im Allgemeinen gut ist, ist es umständlich, Quellen zu finden, die den gelebten Geisterglauben belegen. Es gibt keine einheitlichen Akten, die dem Umgang mit Gespenstern gewidmet sind, vielmehr offenbart sich der gelebte Glaube in ganz unterschiedlichen Beständen. Manche Fälle sind sehr kurz und in lediglich ein, zwei Sätzen in einem Protokoll überliefert. Andere sind wiederum äußerst umfangreich und

156 Ziegler: Sittenmandate.

157 Gordon: Gemeinwesen und Gottesdienst, S. 508.

158 Vgl. dazu Kap. 3.3.2.

159 Zürcher Rat: Mandat und Ordnungen unserer gnedigen Herren Burgermeister, Klein und Grosser Räten der Statt Zürich ... Zürich 1628.

160 Basler Rat: Christenliche Reformation / und Policey-ordnung Der Statt Basel ..., Basel 1637.

161 Berner Rat: Christenliche Mandaten / Ordnungen und Satzungen / Schultheissen / klein und grossen Rahts / Der Statt Bern ..., Bern 1628.

schlugen sich in unterschiedlichen Quellengattungen nieder, und manchmal waren ganz unterschiedliche Personen und Instanzen an der Erklärungsfindung beteiligt. Als Beispiel sei hier der Fall Verena Hegi aus den Jahren 1692–1694 angeführt, in welchen neben den vom Spuk betroffenen Personen auch der Land- sowie Stadtklerus, die städtischen Kundschafter und der Zürcher Rat sowie der Spitalmeister involviert waren.¹⁶² Zudem holte der Rat ein externes Gutachten des bereits genannten Pfarrers Bartholomäus Anhorn von Hartwiss ein, welches nicht etwa im Staatsarchiv Zürich aufbewahrt wird, sondern in der Burgerbibliothek Bern.¹⁶³ Wir haben es demnach teilweise mit archivübergreifenden Quellen zu spezifischen Spukfällen zu tun. Diese Diversität des Quellenkorpus birgt insofern eine Gefahr, als im konkreten Fall immer wieder genau geprüft werden muss, wer aus welchen Gründen über Gespenster sprach und schrieb. Der Vorteil ist hingegen, dass sich ein äußerst multiperspektivischer Blick auf Spukphänomene eröffnet und so die Pluralität der Praktiken und von ihnen ausgelöste Konflikte beispielhaft ausgearbeitet werden können.

Einen wichtigen Quellenbestand im Zusammenhang mit Geistern stellen die *Kundschaften und Nachgänge* des Staatsarchivs Zürichs dar.¹⁶⁴ Neben den allgemeinen Kundschaften¹⁶⁵ bezeugen die *Kundschaften und Nachgänge betreffend Hexen und Lachsner*¹⁶⁶ einige wenige Spukfälle. Wie bereits im vorangehenden Kapitel erwähnt, handelt es sich dabei um Kundschaften, die zwei vom Rat gewählte *Nachgänger* zu einem spezifischen Fall einholten. Sie sind mit den Berner *Turmbüchern* vergleichbar, die in dieser Arbeit ebenfalls hinzugezogen werden. Wie Francisca LOETZ in ihrer umfassenden Studie zu Gotteslästerung im frühneuzeitlichen Zürich darlegt, sollten die Aussagen der befragten Personen „so detailliert und getreu wie möglich protokolliert werden [...]“.¹⁶⁷ Obwohl diese Protokolle auf den ersten Blick den Eindruck

162 Zu diesem Fall vgl. Kap. 5.6 und 5.7.

163 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 2.4.05.1693.

164 Zu den Kundschaften und Nachgängen vgl. Loetz: Mit Gott handeln, S. 96–111.

165 StAZH A 27 1–158.

166 StAZH A 27 159–164. Als *Lachsner* bzw. *Lachsnerin* galten jene Personen, die Hilfszauber betrieben. In der Frühen Neuzeit ging man davon aus, dass das Wort mit *losen*, also einer Form der Wahrsagerei verwandt sei, vgl. Gwerb, Rudolf: Bericht von dem abergläubigen und verbottnen Leuth- und Vych besägen und etlich derglichen zauber-künstelein, Zürich 1646, S. 92. Die Etymologie nach Jacob Grimm ist jedoch wahrscheinlicher. Er vermutet, dass das Wort auf mhd. *lâchenen* (‘heilen, besprechen’) zurückging. Vgl. ‚lachsnen‘, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=L00146>, letzter Zugriff: 03.05.2021. Mit einer ähnlichen Bedeutung ist es noch in weiteren germanischen Sprachen bezeugt. Vgl. auch Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, 2 Bde., Bd. 1, Göttingen 1844, S. 1103.

167 Loetz: Mit Gott handeln, S. 98.

erwecken, es handle sich dabei um Selbstzeugnisse, die eine ungefilterte Augen- und Ohrenzeugenschaft belegen, sind die Akten auf eine zweifache Weise gebrochen: zum einen dadurch, dass die Personen in einer ganz spezifischen Redekonstellation vor Gericht sprachen, und zum anderen durch das Protokollieren selbst.¹⁶⁸ „Die Aussagen sind nie zweckfrei“, so LOETZ, „sondern zielen auf das Gericht. Die Darstellungen gehorchen dem Prinzip der Alltagslogik, der inneren Geschlossenheit und der Glaubwürdigkeit der Aussagenden [...]“¹⁶⁹ Sie zeugen also von einer Kommunikationssituation, in der die Bevölkerung vor der Obrigkeit nach der Einhaltung gewisser Regeln zu Wort kommen durfte.

Trotz dieser Brechungen erlauben Verhörprotokolle und Kundschaften einen möglichst nahen Einblick in die Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungspraktiken frühneuzeitlicher Gesellschaften, da sowohl die Nachgänger wie die Verhörten bereits im Vorhinein selektierten, welche Erfahrungen für den jeweiligen Sachverhalt von Bedeutung waren und welche nicht. Diese Selektion wurde einerseits durch die befragende Instanz vorgenommen, da die Kundschafter die Befragung durch spezifische Fragen in eine bestimmte Richtung steuerten, andererseits wählte die erzählende Person im Hinblick auf die gestellten Fragen jene Passagen aus, die ihr selbst als bedeutsam erscheinen. Weiter haben wir es bei den Aussagen vor Gericht mit Erinnerungen zu tun; die befragten Personen verbalisierten nicht eine Situation, in der sie sich gerade während des Erzählens befanden, sondern reflektierten vergangene Ereignisse, die manchmal Wochen, Monate oder gar Jahre zurücklagen. Eine solche Reflexion ist immer geformt von „sozial vermittelte[n] Erinnerungsschemata und Wertvorstellungen“.¹⁷⁰ Nicht die tatsächlichen Ereignisse, die angeblich erinnert werden, sollen Erkenntniswert besitzen, sondern vielmehr die Darstellung dieser Ereignisse in ihren retrospektiven Deutungen.

Anders als bei den allgemeinen *Kundschaften* ist bei den Akten zu angeblicher Hexerei eine besondere Sorgfalt geboten, wenn es um Geister geht. Mitglieder des Ratsgerichts unterzogen die der Hexerei angeklagten Personen zumindest in Zürich meist einer schweren Folter, mit dem Ziel, dass diese die Begegnungen mit dem Teufel in menschlicher Gestalt, den Teufelspakt sowie die Apostasie zugaben. Diese Teufelsgeister, die nach Aussage der gefolterten Personen in den Urteilen heteronormativ in sichtbarer Gestalt eines Mannes oder eine Frau erschienen und mit diesen

168 Loetz: Mit Gott handeln, S. 107.

169 Loetz: Mit Gott handeln, S. 100.

170 Fuchs, Ralf-Peter: Erinnerungsschichten: Zur Bedeutung der Vergangenheit für den „gemeinen Mann“ der Frühen Neuzeit, in: Fuchs, Ralf-Peter/Schulze, Winfried (Hg.): Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit, Münster 2002 (Wirklichkeit und Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit 1), S. 89–154, hier S. 95 f.

kommunizierten oder Geschlechtsverkehr hatten, bezeugen, wie oben bereits erwähnt, keine Spukphänomene, sondern spiegeln ein topoisiertes Bild der Obrigkeit wider. Aus diesem Grund werden jene Teufelsgeister, die im Rahmen von Hexenprozessen belegt sind, in dieser Untersuchung nicht mitberücksichtigt. In den *Kundschaften betreffend Hexen und Lachsner* finden sich dennoch Spuren von Spukphänomenen. So berichteten beispielsweise Personen davon, dass nach Konflikten mit vermeintlichen Hexen Poltergeistphänomene im Haus zu beobachten gewesen seien.¹⁷¹

Anders als in den Zürcher Akten, in denen die Fragen der Kundschafter indirekt aus den Protokollen hergeleitet werden müssen¹⁷², sind die Niederschriften in Basel getreu einer inquisitorischen Befragung aufgebaut, indem Fragen und Antworten gleichermaßen notiert und einander gegenübergestellt wurden. In Bezug auf Spukphänomene ist die Aktensammlung *Criminalia 4, Zauberei und abergläubische Künste* des Staatsarchivs Basel relevant. Dabei handelt es sich um einen in der Mitte des 18. Jahrhunderts nach dem Pertinenzprinzip zusammengestellten Bestand, der zahlreiche Fälle angeblicher Hexerei, Geisterbannung und Schatzgräberei vom 16. bis zum 18. Jahrhundert beinhaltet. Die *Criminalia 4* sind dem Umfang nach verständlicherweise kleiner als die Zürcher *Kundschaften betreffend Hexen und Lachsner*, da das Herrschaftsgebiet erheblich kleiner war. Auch qualitative Unterschiede fallen sofort ins Auge: Wie Dietgen GUGGENBÜHL in seiner Untersuchung zu Sodomie und Hexerei in Basel festhält, stand die dortige Obrigkeit dem durch Folter erzwungenen Teufelspakt bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts eher kritisch gegenüber.¹⁷³ Aus diesem Grund sind die Befragungen im Vergleich zu den Zürcher Akten vielfältiger und weniger stark formalisiert. Während zudem aus Basel gleich mehrere Fälle um Geisterbanner*innen bezeugt sind, sind aus den Zürcher *Kundschaften und Nachgänge betreffend Hexen und Lachsner* keine größeren Geisterbannungsprozesse bekannt. In Bern gibt es keinen Bestand, der explizit von den abergläubischen Künsten zeugt, allerdings fand auch hier ein größerer Prozess um einen Geisterbanner statt. Es kann nicht abschließend gesagt werden, weshalb diese Differenzen bestehen. Klar ist, dass das Zürcher Ratsgericht anderen Arten der Zauberei, wie beispielsweise der Hexerei, dem Segensprechen bei Krankheiten oder der Wahrsagerei ein weit größeres Interesse zukommen ließ als der Geisterbannung. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Austreibung von Geistern auf Zürcher Gebiet generell kein Problem darstellte, wie später noch gezeigt wird.

171 So bspw. StAZH A 27.160, Aussage Uli Wismann, 16. 08. 1590. Das Phänomen der angezauberten Geister wird in Kap. 5.6 behandelt.

172 Loetz: Mit Gott handeln, S. 101.

173 Guggenbühl, Dietgen: Mit Tieren und Teufeln. Sodomiten und Hexen unter Basler Jurisdiktion in Stadt und Land 1399 bis 1799, Liestal 2002 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel -Landschaft 79), S. 132.

Neben den Befragungen durch die Siebnerherren enthalten einige Akten der *Criminalia 4* auch die Gutachten der Juristen bzw. Geistlichen, teilweise aber nur die Gutachten selbst.¹⁷⁴ In Basel bestand im 17. Jahrhundert der *Usus*, in Straffällen zwei Stadtkonsulenten, sogenannte *Syndici*, um ein Gutachten zu bemühen. Die Stellung dieser Konsulenten ist nicht zu unterschätzen; so schrieb der Theologe Johann Rudolf Wettstein (1594–1666) Mitte des 17. Jahrhunderts, dass die Regierung sich wie ein Orakel an die *Syndici* wende.¹⁷⁵ Diese juristischen und geistlichen Gutachter entstammten der Universität Basel; es musste sich aber nicht zwingendermaßen um praktizierende Juristen handeln. In zwei für diese Arbeit relevanten Fällen holte der Rat beispielsweise das Gutachten des zumindest in der Juristerei ausgebildeten, jedoch als Mathematikprofessor tätigen Peter Megerlin (1623–1686) ein, der diese jeweils gemeinsam mit dem Juristen Nicolaus Passavant (1625–1695) verfasste.¹⁷⁶ Die Gutachter studierten die jeweiligen Verhörprotokolle der Siebnerherren, prüften den Sachverhalt, ordneten diese mit Verweis auf Bibelstellen bzw. andere Autoren spezifischen Tatbeständen zu und schlugen dem Rat ihrer Ansicht nach adäquate Strafen und Maßnahmen vor. Hierbei konsultierten sie auch vergangene Gutachten zu ähnlichen Fällen. So werden in manchen Expertisen einzelne Sätze fast Wort für Wort aus früheren Gutachten übernommen.¹⁷⁷

Anders als in den Gerichtsprotokollen stellten die Gutachter die wichtigsten Aussagen lediglich rekapituliert und gerafft dar. Da die Befragungen teilweise fehlen, kann nur auf die Gutachten zurückgegriffen werden, wenn es darum geht, den gelebten Geisterglauben zu untersuchen. Wie der Vergleich zweier Gutachten zum selben Fall zeigt, wurden je nach Expertise Passagen weggelassen, da sie für die Argumentation der jeweiligen *Syndici* nicht relevant waren.¹⁷⁸ Sie dürfen dem Inhalt nach jedoch als authentische Wiedergabe der Befragungen gelten. Die Gutachten bezeugen

174 Vgl. dazu auch Suter, Stefan: Die Gutachten der Basler Juristenfakultät in Straffällen. Vom ausgehenden 16. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Basel, Frankfurt a. M. 1990 (Basler Studien zur Rechtswissenschaft. Reihe C: Strafrecht 6) sowie Suter, Stefan: Die strafrechtlichen „Bedenckhen“ der Basler Stadtconsulenten (1648–1798). Ein Beitrag zur Basler Strafrechtswirklichkeit, Zürich 2006.

175 UBB Mscr. Fr. Gr. II 21, fol. 68, zit. nach Staehelin, Andreas: Geschichte der Universität Basel 1632–1818, 2 Bde., 1. Bd., Die Organisation der Universität im 17. und 18. Jahrhundert. Das Leben in den Fakultäten, Basel 1957 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel 4,5), S. 290.

176 StABS *Criminalia 4*, Nr. 13 und 17.

177 Beispielsweise hat Pfarrer Hieronymus Burkhardt in seinem 1719 verfassten Gutachten zum „Segensprecher“ Friedrich Fritschi ganze Sätze wortwörtlich aus Peter Werenfels' Gutachten zum Fall Kestenholtz im Jahr 1696 übernommen. Vgl. StABS *Criminalia 4*, Nr. 18 und StABS Kirchenarchiv M 18.

178 So im Fall der „Wahrsagerin“ Esther Weiss, vgl. StABS *Criminalia 4*, Nr. 17.

neben dem gelebten Geisterglauben nicht nur die Langlebigkeit der reformierten Normen, sondern zeigen anschaulich, wie divers in manchen Spukfällen die Erklärungsfindung war und auf welchem unterschiedlichem Wissen die Argumentation der Gutachter basierte. Für Zürich ist im Zusammenhang mit Spukphänomenen einzig ein Gutachten überliefert, nämlich das des bereits genannten Pfarrers Bartholomäus Anhorn von Hartwiss zum Fall Verena Hegi.¹⁷⁹

In Basel geben die *Protokolle des Kleinen Rates* Einblick in den Ablauf solcher Fälle und den Stellenwert der Syndici. Wie in den Zürcher und Berner Ratsmanualen hielt die Obrigkeit in den Ratsprotokollen die wichtigsten Ergebnisse ihrer Ratssitzungen fest. Als Beispiel sei hier kurz der Fall um die angebliche „Wahrsagerin“ Esther Weiss im Jahr 1681 angeführt. Am 29. Januar 1681 verhörten die Siebnerherren Weiss ein erstes Mal. Das Protokoll dieses Verhörs wurde anschließend dem Kleinen Rat vorgelegt. Dieser hielt fest, dass nun weitere Personen zum Fall befragt werden sollten. Am 2. Februar legten die Siebnerherren das Ergebnis eines neuen Verhörs vor, zudem sollten nun die jeweiligen Gutachten der Geistlichen bzw. Juristen eingeholt werden. Drei Tage später heißt es im Protokoll, dass die Protokolle den Syndici zugestellt werden sollten. Am 9. Februar las der Rat in der Ratssitzung die beiden Gutachten der Syndici vor, fasste die Vorschläge derselben hinsichtlich der Strafe zusammen und fällte darauf basierend ein abschließendes Urteil.¹⁸⁰ Dieser Fall zeigt, wie schnell die Räte die Gutachten einholten und wie rasch sie solche Fälle abhandelten. Teilweise wurde in den Protokollen des Kleinen Rates auch das gesamte Gutachten der Konsulenten Wort für Wort abgeschrieben,¹⁸¹ wohl um die unkomplizierte Konsultation in zukünftigen Fällen zu garantieren. Für das Gebiet der Stadt Zürich wurden sämtliche Fälle protokolliert, in Bezug auf Fälle auf der Landschaft hingegen nur die problematischsten.¹⁸² Da es sich bei den Fällen, die in dieser Arbeit behandelt werden, mit wenigen Ausnahmen um Vorfälle auf der Landschaft handelt, spielen die Ratsmanualen der Stadt Zürich in dieser Arbeit eine untergeordnete Rolle.

In zwei zürcherischen Fällen werden Gespenster in den Ehegerichtsprotokollen erwähnt, da die betroffenen Personen im Zusammenhang mit Spukphänomenen eine Ehescheidung begehrten.¹⁸³ Diese Fälle sind auch insofern interessant, als sie zeigen, wie zufällig der Rat auf Spukfälle stieß. Im Fall des Poltergeists von

179 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

180 StABS Protokolle Kleiner Rat 55, 29. 01. 1581, fol. 58r; 02. 02. 1581, fol. 61r; 05. 02. 1581, fol. 64r und 09. 02. 1581, fol. 68r–68v.

181 Vgl. das Gutachten von Peter Werenfels zum Fall Kestenholz, StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696 und StABS Protokolle Kleiner Rat 67, 01. 02. 1696, fol. 367r–371v.

182 Loetz: Mit Gott handeln, S. 94.

183 StAZH YY 1.27, Ehegerichtsprotokolle, 14. 12. 1580, fol. 89r; 09. 01. 1581, fol. 2r; 03. 07. 1581, fol. 34v–35r sowie StAZH YY 1.41, Ehegerichtsprotokoll, 17. 01. 1604, fol. 51v–52r.

Hottingen erfuhr der Rat erst mit dem Ehescheidungsbegehren einer jungen Frau namens Anna Peter von dem Gespenst, was dazu führte, dass die Nachgänger ihren Ehemann, Jacob Keretz, gefangen nahmen und zum Spuk befragten.¹⁸⁴ Auch im Fall des Poltergeists von Horgen im Jahr 1643 führte eine Weisung des Ehegerichts über einen Poltergeist dazu, dass der Rat seine Kundschafter aussandte, um Informationen zu diesem Spukfall einzuholen.¹⁸⁵ Aussagen zum gelebten Geisterglauben finden sich auch in den Protokollen der ländlichen Sittengerichte, beispielsweise in den Zürcher Stillstandsprotokollen sowie in den Berner Chorgerichtsmanualen. Da die Chorgerichtsmanualen der Berner Landschaft in den jeweiligen Gemeinden aufbewahrt werden, ist es äußerst hilfreich, dass der Volkskundler Christian Rubi (1899–1990) im Staatsarchiv Bern einen umfangreichen thematischen Karteikatalog angelegt und einige Chorgerichtsmanualen zu Spukphänomenen und andere Quellen über abergläubische Künste transkribiert hat.¹⁸⁶ Die Hinweise in den Stillstandsprotokollen bzw. Chorgerichtsmanualen sind relativ kurz und im Vergleich zu Kundschaften und Verhören weniger ergiebig, da es sich bei diesen bloß um zusammenfassende, monatliche Eintragungen der Gemeindepfarrer handelt. Nichtsdestotrotz bieten sie wichtige Hinweise zum gelebten Geisterglauben und zu den Abmahnungen seitens der Pfarrer.

Manche Fälle sind in kirchlichen Korrespondenzen überliefert, so auch der Spukfall im Pfarrhaus Lindau im Jahr 1697.¹⁸⁷ In einer Weisung informierte Antistes Anton Klingler (1649–1713) den Zürcher Rat über die eingeholten Kundschaften zum Fall.¹⁸⁸ Da es sich um ein klerikales Anliegen handelte – so ging das Gerücht um den Geist eines Pfarrers umher –, nahm der Kirchenvorsteher die Sache wohl selbst in die Hand. Die Zürcher Räte nahmen in einem Ratsmanual Stellung zur Weisung und gaben weitere Anweisungen, wie weiter vorzugehen sei.¹⁸⁹ Beim dritten Dokument handelt es sich schließlich um ein Rundschreiben an die Dekane auf der Landschaft mit Instruktionen, wie sich der Klerus angesichts dieses Gerüchts in ihren jeweiligen Kapiteln und Gemeinden verhalten soll.¹⁹⁰ Dieser Fall bezeugt wie kein anderer die Zürcher Informationskanäle Ende des 17. Jahrhunderts, welche die Obrigkeit zur Eindämmung dieses Gerüchts mobilisierte.

184 StAZH A 7.24, Nr. 7, Kundschaften zum Gespenst Hottingen, 10. 05. 1604.

185 StAZH A 27.82, Kundschaften zum Gespenst Horgen, 29. 04. 1643.

186 StABE N Rubi.

187 Zu diesem Fall und den involvierten Personen und Institutionen vgl. Szarka: Protestantische Normvermittlung.

188 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23. 01. 1697.

189 StAZH B II 656, Ratsmanual, 23. 01. 1697, S. 21.

190 StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. 01. 1697, fol. 45r–45av.

Ebenfalls zum Quellenkorpus gehören Berichte in Form von Briefen, die jedoch in ganz unterschiedlichen Situationen entstanden sind. Zu erwähnen sind hier beispielsweise Berichte von Pfarrern an den Zürcher Rat im Zusammenhang mit größeren Spukfällen. Da die Pfarrer die städtische Obrigkeit mit den wichtigsten Informationen über außergewöhnliche Vorfälle versorgen mussten, sind diese Berichte äußerst detailfreudig und geben einen guten Einblick in den gelebten Glauben. Die Obrigkeit stand mit den Landpfarrern über Monate hinweg in Kontakt und erkundigte sich, wie es um die Gemeinde und die Vorfälle stand, so auch im Fall Verena Hegi.¹⁹¹ Dieser Fall ist in dem Sinne einzigartig, als der Pfarrer aus Hirzel, Felix Herrliberger (1659–1709), den Zürcher Rat über Monate hinweg über den Spuk und die damit zusammenhängenden Begebenheiten auf dem Laufenden hielt. Ebenfalls in den Fall involviert war der Zürcher Stadtarzt Johannes von Muralt (1645–1733), der dem Rat nach der Einlieferung Hegis ins Spital über den jeweiligen Stand der Dinge informierte.¹⁹² Der anderthalb Jahre lang andauernde Briefaustausch zwischen den einzelnen Personen und den Behörden sowie die zahlreichen Kundschaften generierten schließlich eine Akte mit über 40 Dokumenten.¹⁹³

Ein ebenfalls umfangreicher Fall ist der Spuk von Nussbaumen (1576–1581). Die Ortschaft in der Gemeinde Hüttwilen im heutigen Thurgau gehörte damals noch zum Zürcher Herrschaftsgebiet. Die Begebenheiten sind unter anderem in der heute als *Wickiana* bekannten Sammlung des Archidiakons Johann Jacob Wick (1522–1588) überliefert.¹⁹⁴ Bei diesen Quellen handelt es sich um Briefe des Stammheimer Pfarrers Johannes Meyer (?–1582) an seinen Schwager und Turmhüter Hans Grebel, welcher die Berichte über das Gespenst in Nussbaumen über Jahre hinweg an Wick weiterreichte, sowie um summarische Einträge zu den Vorfällen. In einem der Schreiben heißt es explizit, dass Meyer über das Gespenst berichte, weil Wick über den Fall informiert sein möchte.¹⁹⁵

191 StAZH A 27.164, Akte zum Gespenst Hirzel, 1692–1694.

192 Von Muralt war ab 1588 bis zu seinem Tod als Stadtarzt tätig. Ab 1691 war er zudem Professor für Physik und Mathematik am Collegium Carolinum. Vgl. Boschung, Urs: ‚Muralt, Johannes von‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz online, 02.09.2010, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D14565.php>, letzter Zugriff: 03.05.2021. Zu seiner Biografie vgl. Boschung, Urs (Hg.): Johannes von Muralt (1645–1733). Arzt, Chirurg, Anatom, Naturforscher, Philosoph, Zürich 1983 (Schriften zur Zürcher Universitäts- und Gelehrtengeschichte 5).

193 StAZH A 27.164, Akte zum Gespenst Hirzel, 1692–1694.

194 ZBZ Ms F 25, Bericht zum Gespenst Nussbaumen, 1576, Bl. 301–301a; ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30.12.1576, Bl. 302–306; ZBZ Ms F 27, Bericht Johannes Meyer, 1578, Bl. 255–255a; ZBZ Ms F 28, Brief Johannes Meyer und Urteil Obervogt, 1579, Bl. 202–203a; ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 15.02.1580, Bl. 9–9a; ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 16.04.1580, Bl. 17–18; ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 18.07.1580, Bl. 18a; ZBZ Ms F 29, Bericht zum Gespenst Nussbaumen und Weisung, 1581, Bl. 19–19a.

195 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30.12.1576, Bl. 302a.

Die Briefe und Zusammenfassungen zeigen drei unterschiedliche Hände. Es ist anzunehmen, dass Wick die Schreiben auslieh, um sie zu kopieren und in seine Sammlung einzuordnen. Der Chorherr ließ sogar drei Illustrationen zum Spuk in Nussbaumen anfertigen.¹⁹⁶ Dabei handelt es sich um die einzigen bisher bekannten Illustrationen zu Spukfällen in der reformierten Schweiz.¹⁹⁷ Auch dieser Fall landete schließlich vor dem Ehegericht, weshalb der Fall auch in den Ehegerichtsprotokollen bezeugt ist.¹⁹⁸

Auf eine ungewöhnliche Weise überliefert ist auch der Spuk im bernischen Gsteig in den Jahren 1694–1695. Im Jahr 1695 erschienen zwei Briefe im *Historischen und Politischen Mercurius*, der ältesten Zeitschrift der Schweiz, in denen der zuständige Pfarrer über die Vorfälle berichtet.¹⁹⁹ Es handelt sich dabei keinesfalls bloß um eine reißerische Geschichte, denn der Fall ist auch im Gsteiger Chorgherichtsmanual desselben Jahres belegt.²⁰⁰ Verfasser der Briefe war Peter Rytz (1661–1730), der von 1693 bis 1697 in Gsteig als Gemeindepfarrer amtierte.²⁰¹ Unklar ist hingegen, an wen die Briefe ursprünglich adressiert waren. Der Geografie- und Geschichtspräsident Leonhard Meister (1741–1811)²⁰² referiert im Jahr 1798 ebenfalls auf diese Briefe, hingegen nicht auf den Politischen Mercurius, sondern auf eine Handschriftensammlung eines „Prof. Friesen“.²⁰³ Es könnte sich um den Zürcher Pfarrer Johann Heinrich Fries (1639–1718) handeln, allerdings konnten weder in seiner Korrespondenz noch in seinen chronikalischen Aufzeichnungen Hinweise auf diesen Fall gefunden werden.²⁰⁴ Es überrascht nicht, dass dieser Fall eine überregionale Verbreitung erfuhr – wie die Untersuchung noch zeigen wird, können die 1690er-Jahre als ein Jahrzehnt der Poltergeister eingestuft werden.

196 ZBZ Ms F 25, Bl. 301a; ZBZ Ms F 28, Bl. 202; ZBZ Ms F 29, Bl. 9a.

197 Wick ließ auch den Poltergeistfall aus Appenzell im Jahr 1581 illustrieren. Vgl. ZBZ Ms F 29, Bl. 2.

198 Vgl. Kap. 1, Anm. 183.

199 Historischer und Politischer Mercurius, Zürich 1695, S. 294–299. Sie wurde von 1694–1717 in Zürich gedruckt. Bugmann, Urs: ‚Kulturzeitschriften. 1. Deutsche Schweiz‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 20. 12. 2012, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10470.php>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

200 StABE N Rubi 86, Chorgherichtsmanual Gsteig/Saenen, 22. 02. 1695, S. 46.

201 Trümpy, Hans: Eine Gespenstergeschichte aus dem Jahre 1695, in: Schweizer Volkskunde 42/4–5 (1952), S. 74–76, hier S. 74.

202 Marti-Weissenbach, Karin: ‚Leonhard Meister‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 08. 12. 2009, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/012105/2009-12-08/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

203 Meister, Leonhard: Beytrag zur helvetischen Hexen- und Gespenstergeschichte, in: Helvetischer Kalender fürs Jahr 1786, Zürich 1786, S. 111–118, hier S. 112. Vgl. auch Meister, Leonhard: Leonhard Meisters Helvetische Geschichte während der zwei letztern Jahrtausende oder von Cäsars bis zu Bonaparte’s Epoche, 5 Bde., Bd. 2, St. Gallen und Leipzig 1802, S. 283.

204 ZBZ Ms B 185a–187a.

Ein paar Fälle sind nicht mehr im Original, sondern durch nachträgliche Abschriften erhalten, so auch der Fall um den Poltergeist im Schloss Wyden im zürcherischen Ossingen im Jahr 1695. Das Schloss, das heute noch immer im Weiler Hausen in der Gemeinde Ossingen steht, war von 1650 bis 1798 der Sitz des Amtmanns von Winterthur; 1695 war dies David Sulzer (1659–1722).²⁰⁵ Die Begebenheiten sind unter anderem in zwei fast identischen Fassungen aus dem 18. Jahrhundert überliefert; sie stützen sich auf nicht im Original erhaltene Aufzeichnungen des Hauslehrers Jacob Steiner (1670–1732), der ab 1726 bis zu seinem Tod 1732 zweiter Pfarrer von Winterthur war.²⁰⁶ Bei den Quellen, die sich in der Studienbibliothek Winterthur befinden, handelt es sich einerseits um einen Manuskriptband von unbekannter Hand und um die Winterthurer Chronik von Hans Jakob Goldschmid (1715–1769).²⁰⁷ Peter CORRODI geht davon aus, dass die Version im Manuskriptband jünger ist als diejenige in Goldschmids Chronik.²⁰⁸ Allerdings sei erwähnt, dass der ursprüngliche Bericht Steiners länger gewesen sein musste. Goldschmid notierte zum Schluss nämlich, dass er der Einfachheit halber einige Dinge ausgelassen habe.²⁰⁹ Der Bericht über das Gespenst im Schloss Wyden ist historisch insofern interessant, als Steiner die äußerst detailliert aufgelisteten Spukphänomene eingehend analysiert und anschließend auf mehreren Seiten mögliche Ursachen erörtert. Gemäß Johann Conrad TROLL habe der Wydener Poltergeist gar „einen eidgenössischen Ruf erhalten.“²¹⁰ Es verwundert deshalb nicht, dass sich der Fall auch noch in anderen Quellen niederschlug. Eine kurze Zusammenfassung der Begebenheiten ist in den Chroniken des bereits erwähnten Pfarrers Johann Heinrich Fries überliefert. In seinen *Kollektaneenbänden über weltliche, meist vaterländische Geschichten* findet sich für das Jahr 1695 ein Vermerk, dass am 14. Februar 1695 ein Brief (an ihn?) aus Winterthur eingetroffen sei, in welchem der Verfasser über ein Gespenst im Schloss Wyden berichtet.²¹¹ Die Notiz von Fries stimmt inhaltlich mit dem längeren Bericht aus den Aufzeichnungen des Hauslehrers Steiner überein.

205 Corrodi, Peter: Das Gespenst auf Schloss Wyden im Jahre 1695, in: Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 44 (1924), S. 62–70, hier S. 62 f.

206 Corrodi: Das Gespenst auf Schloss Widen, S. 64.

207 SBW Ms fol 29, Historische Relation des Gespensts in dem Schloss Widen, 18. Jhd., S. 463–468 und Ms fol 130, Historische Relation des gespensts in dem Schloß Wyden A° 1695 beschriben von Herr Hacob Steiner V. D.M, in: Chronik Hans Jakob Goldschmid, 1748, S. 267–278.

208 Corrodi: Das Gespenst auf Schloss Widen, S. 63.

209 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 278.

210 Troll, Johann Conrad: Geschichte der Stadt Winterthur nach Urkunden bearbeitet, 7 Bde., Bd. 4, Sittengeschichte der Stadt Winterthur, Winterthur 1844, S. 63.

211 ZBZ Ms B 186a, Bericht Gespenst Hausen, fol. 260v. Das Schloss Wyden liegt in Hausen, einem Weiler der Gemeinde Ossingen.

Auch der bekannteste Spukfall der frühneuzeitlichen Schweiz, derjenige vom Poltergeist im Zürcher Antistitium (1701–1705),²¹² ist nicht mehr im Original erhalten. Die tagebuchartigen Aufzeichnungen mit dem Titel *Diarum Tragediae Diabolicae* stammen ursprünglich aus der Feder des angehenden Pfarrers Bernhard Wirz, Anton Klinglers Nichte Regula sowie der Magd Anna Schädler („Arborin“)²¹³, die später aus sagten, das Gespenst vorgespielt zu haben. Zur Akte gehören auch die Kundschaften zum Fall, mehrere erbitterte Klageschriften Klinglers, der wenige Jahre zuvor bereits in den Spukfall von Lindau involviert war, sowie das Todesurteil von Wirz. Wohl aus großem Interesse der Volkskunde an dem Fall ist die gesamte Akte in mehreren Abschriften in unterschiedlichen schweizerischen Archiven überliefert.²¹⁴ CORRODI hält die Abschrift aus der Zentralbibliothek Zürich für die zuverlässigste und älteste Version, weshalb in dieser Arbeit mit der entsprechenden Akte gearbeitet wird.²¹⁵

Eine weitere Quellengattung, die den gelebten Geisterglauben belegt, bilden schließlich Arznei- und Rezeptbücher, in denen Anleitungen für Schutzamulette, Segens- sowie Bannsprüche gegen Gespenster überliefert sind. Die dieser Arbeit zugrunde gelegten Rezeptbücher befinden sich, mit einer Ausnahme²¹⁶, in Berner Archiven. In diesem Fall ist die günstige Überlieferungssituation der Arbeit mehrerer Volkskundler*innen zu verdanken, die solche Instruktionsliteratur sammelten und schließlich dem Berner Staatsarchiv überließen. So gelangte beispielsweise ein Rezeptbuch aus Schwarzenburg im Berner Mittelland in den Besitz des bereits erwähnten Volkskundlers Christian Rubi. In diesem sind gleich sechs Rezepte gegen Gespenster angeführt.²¹⁷ Ein weiteres Rezeptbuch wurde versteckt zwischen zwei Balken im bernischen Röthenbach gefunden; Kopien des Buchs und eine Transkription desselben

212 Erst vor wenigen Jahren berichtete der Tagesanzeiger von diesem Fall, vgl. *Das Pfarrhaus des Schreckens*, Tagesanzeiger 17. 03. 2017, online unter <https://www.tagesanzeiger.ch/zuerich/stadt/pfarrhaus-des-schreckens/story/14671868>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021. Zudem diente der Fall als Inspiration für einen Roman sowie eine Novelle. Vgl. Stanischeff, Barbara: Die Exzellenz des Teufels. Historischer Roman, Zug 2003 und Waser, Maria: Das Gespenst im Antistitium. Novelle, Leipzig 1923.

213 ZBZ Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 25. 04. 1705, S. 71.

214 Für eine Übersicht vgl. Corrodi, Peter: Der Kragenwäscher. Geschichte des Poltergeists im Antistitium zu Zürich 1701/1705, Separatdruck aus dem Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1938, Zürich 1938, S. 148–185, hier S. 150. Eine weitere, von Corrodi nicht erwähnte Abschrift wird in der Burgerbibliothek Bern aufbewahrt, vgl. BBB Mss. h. h. XII. 134, Klinglers Gespenst, 1701–1705.

215 ZBZ Ms B 298, Wasterkinger Hexenprozess und Handel des Pedells Wirz, 1701–1705, S. 1–138.

216 Dabei handelt es sich um ein Rezeptbuch, welches jedoch erst im letzten Jahrhundert eingekauft wurde, vgl. Medizinhistorisches Museum Zürich, Ms J 26, Magisches Rezeptbuch, 18. Jhd.(?). Gemäß einer Notiz auf dem Einband war das Buch im Besitz einer bernischen Familie.

217 StABE DQ 888 (alternativ N Rubi 82), Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, 19. Jhd.

übergab der inzwischen verstorbene Franz Walter Kummer-Beck im Jahr 1992 dem Staatsarchiv Bern. Das Buch wird auf das späte 16. und frühe 17. Jahrhundert datiert, stammt wahrscheinlich ursprünglich aus der Innerschweiz und war zwischenzeitlich in Besitz eines gewissen Christian Neuenschwander, der das Buch 1779 einem Mann namens David Stucki zum Geschenk machte.²¹⁸ Ein weiteres Buch, das einen längeren Bannspruch gegen Gespenster beinhaltet, befindet sich in der Burgerbibliothek Bern. Es ist fälschlicherweise auf das 18. Jahrhundert datiert, obwohl es in einer kurzen Notiz im Buch heißt, dass es im Sommer 1666 verfasst worden sei.²¹⁹ Die Datierung von Arznei- und Rezeptbüchern gestaltet sich insgesamt jedoch als äußerst schwierig, da meist keine Namen der Besitzer*innen oder Jahreszahlen vermerkt sind. Da die in diesen Büchern enthaltenen Instruktionen mit den Praktiken übereinstimmen, die in Gerichtsakten erwähnt werden, und diese zudem sehr langlebig sind, werden sie als repräsentatives Beispiel für diese Studie hinzugezogen.

Welchen Aussagewert haben diese Arznei- und Rezeptbücher in Bezug auf den gelebten Geisterglauben? Ob solche Praktiken tatsächlich ausgeübt wurden, ist in der Forschung bis heute umstritten. Ulrike LUDWIGS Annahme, dass Bücher mit Anleitungen zu Hilfs- und Schutzzauber wohl nicht in Gebrauch gewesen, sondern lediglich der Vollständigkeit halber aufgeschrieben worden seien,²²⁰ bestätigt sich für die frühneuzeitliche Schweiz nicht. In den Gerichtsakten wird immer wieder auf solche Rezeptbücher und die Ausführung darin enthaltener Rituale referiert. Zudem zeigt sich zwischen den Praktiken in den besagten Instruktionsbüchern und denjenigen, die in Gerichtsakten in Bezug auf Geisterbanner*innen erwähnt werden, eine hohe inhaltliche Übereinstimmung. Sie bieten einen einzigartigen Einblick in frühneuzeitliche Vorstellungswelten, und zwar nicht nur in Bezug auf die Geisterbewältigung, sondern auch auf die Deutung von Spukphänomenen. So lassen sich von den Praktiken unter anderem Vorstellungen über Krankheiten, Versündigung und Sakralität ableiten, zudem bieten sie Informationen zu den verwendeten Kräutern und Materialien. Schließlich lassen sich implizit Annahmen über die Wirksamkeit solcher Praktiken erschließen. Der Wert von Rezept- und Arzneibüchern sowie Handbüchern im Allgemeinen für die historische Forschung kann nicht genug betont werden.

Abschließend kann gesagt werden, dass Begegnungen mit Gespenstern in einer Vielzahl ganz unterschiedlicher Quellengattungen und -bestände Erwähnung finden, die zu diversen Zwecken verfasst wurden. Mehrere größere Fälle sind in einer sehr

218 StABE DQ 688, Vyl gueti Rothschläg für Mänsche und Vych, 16/17. Jhd. Vgl. dazu das Vorwort von Franz Walter Kummer-Beck, 01.10.1990.

219 BBB Mss. h. h. LII.325, Nr. 11, Rezeptbuch, 1666.

220 Ludwig, Ulrike: Der Zauber des Tötens. Waffenmagie im frühneuzeitlichen Militär, in: Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit 13 (2009), S. 33–49, hier S. 37 f.

umfangreichen Dokumentation überliefert und erlauben einen detaillierten Blick in die Phänomene sowie deren Deutungen. Es wird wohl zahlreiche weitere Spukfälle gegeben haben, die jedoch nie Eingang in die Quellenüberlieferung fanden. Auch unter dem dieser Arbeit zugrunde gelegten Korpus befinden sich Fälle, die durch andere Dokumente geistern, aber nirgendwo richtig fassbar werden – so beispielsweise der Poltergeistfall im bernischen Fraubrunnen im Hause eines Pfarrers mit dem Nachnamen Delosea. In mehreren anderen Quellen wird auf diesen Fall verwiesen.²²¹ Auch in den Berner Ratsmanualen finden sich Spuren zu diesem Fall²²², die entsprechenden Bände im Berner Turmbuch der Jahre 1690–1700 gelten als vermisst.²²³ Zu erwähnen ist auch der Fall einer Basler „Zauberers“, der im Jahr 1663 versucht haben soll, Gespenster aus einem Haus zu bannen. Auf diesen Fall wird lediglich in der Predigt von Gernler verwiesen. Auch die Protokolle des Kleinen Rates geben keine näheren Informationen über die Begebenheiten preis.²²⁴ Dieses Quellenkorpus stellt also nur eine exemplarische Spitze eines wohl viel größeren Eisbergs dar; trotzdem kann die Bearbeitung desselben einen repräsentativen sowie noch nie dagewesenen Einblick in den frühneuzeitlichen Geisterglauben bieten.

221 Im Brief zum Gespenst von Gsteig im Jahr 1695 wird auf ein „Teufelswesen, wie vor etlichen Jahren Hr. Pfr. D. L. zu Fr. B. begegnet“ verwiesen, vgl. Historischer und Politischer Mercurius, 27. 12. 1694, S. 294; Anhorn erwähnt in seinem Gutachten zum Steinmattischen Gespenst im Jahr 1693: „Es ist erst vor 2 oder 3 Jahren einem pfarrer in dem Bernern gebieth von dergleichen einem teüffels diener vil widerdriuß widerfahren“, während von Muralt in seinen Erörterungen zum Steinmattischen Fall ebenfalls den zwei Jahre zurückliegenden Fall bei Pfarrer „de Losia“ in Lausanne erwähnt, vgl. BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693 und StAZH A 27.164, Bedenken Johannes von Muralt, 11. 07. 1693. Es ist unklar, weshalb einmal von Fraubrunnen und einmal von Lausanne gesprochen wird. Auch in den Ratsmanualen kommen beide Orte vor.

222 StABE A II 540, Ratsmanual, 12. 01. 1692, S. 335 f. und A II 541; 23. 02. 1692, S. 101 ff.; 25. 02. 1692, S. 121 und 04. 04. 1692, S. 372 f. Als Verantwortlicher für den Teufelsspuk galt der unterdessen flüchtige Tagelöhner Uli Lötscher; das Gespenst plagte hauptsächlich eines der Kinder.

223 Ich danke dem Staatsarchiv Bern für den Hinweis, dass die Turmbücher zu den Jahren 1691–1704 aus unerklärlichen Gründen unauffindbar sind.

224 StABS Protokolle Kleiner Rat 44, 21. 02. 1663, fol. 325r; 25. 02. 1663, fol. 326r und 04. 03. 1663, fol. 328v.

2 Stationen der Theologie im 15. und 16. Jahrhundert

2.1 Einführung

Der Geisterglaube durchlief im Laufe des 16. Jahrhunderts einen theologischen Umdeutungsprozess, der auf mehreren Akzentverschiebungen beruhte. Um diesen Prozess zu veranschaulichen, werden nachfolgend Querschnitte an verschiedenen Stationen im 15. und 16. Jahrhundert analysiert. In einem ersten Schritt wird anhand eines Traktats von Jakob von Paradies aus der Mitte des 15. Jahrhunderts beispielhaft erläutert, welche Arten von Geistern man unterschied und welche soteriologischen Funktionen diese übernahmen. Diese Zusammenfassung des spätmittelalterlichen Geisterglaubens dient als Verständnisgrundlage für das zweite Kapitel, in welchem diskutiert wird, welche allgemeinen theologischen Akzentverschiebungen dazu führten, dass reformierte Theologen Spukphänomene reinterpretierten. Das *Gespensterbuch* (1569) Ludwig Lavaters spielte in diesem Diskurs eine zentrale Rolle. Im dritten Kapitel wird deshalb der Frage nachgegangen, welche Elemente des Geisterglaubens sowohl aus reformierter als auch katholischer Sicht als umstritten galten und inwiefern der reformierte Geisterglaube, wie er von Lavater zusammenfassend dargestellt wird, im Vergleich zum spätmittelalterlichen als *neuartig* gelten kann.

Mittels Anleihen aus der Kultursemiotik kann verständlich dargestellt werden, wie sich neue Deutungs- und Handlungsnormen in Bezug auf Gespenster ausformten. Der russische Literaturwissenschaftler Juri LOTMAN hat in den 1970er-Jahren mit dem Konzept der *Semiosphäre* ein Instrumentarium geschaffen, welches dabei hilft, Kulturwandel – zumindest im Hinblick auf Einführung neuer Normen und im Selbstverständnis der Theologen – als abstrakte Größe besser beschreibbar zu machen. Die Semiosphäre versteht LOTMAN analog zur Biosphäre, in welchem Leben stattfinden kann, als jenen Raum, in welchem sich semiotische Prozesse wie Organismen entfalten, verändern oder absterben: „Die Semiosphäre ist jener semiotische Raum, außerhalb dessen die Existenz von Semiosen unmöglich ist.“¹ Semiosen werden geregelt von sogenannten *Codes*. Mit einem Code ist eine „Zuordnungsvorschrift“² gemeint, die einen Signifikant (Ausdruck) einem Signifikat (Bedeutung) zuordnet. Vereinfacht gesagt ordnen sie, wie wir unserer Welt einen Sinn verleihen. In Bezug auf religiöse Normen sind die Codes häufig an einen oder mehrere Referenztexte gebunden.³ In der reformierten Theologie bildet beispielsweise die Heilige Schrift die Systemreferenz.

1 Lotman, Jurij M.: Über die Semiosphäre, in: Zeitschrift für Semiotik 12/4 (1990), S. 287–305, hier S. 290.

2 Nöth, Winfried: Handbuch der Semiotik, Stuttgart 2000, S. 217.

3 Posner: Kultursemiotik, S. 57.

Die Semiosphäre ist eingeteilt in ein Zentrum und eine Peripherie, wobei zentrale Codes einer Kultur sich dadurch auszeichnen, dass sie eine weite Distribution, eine große Frequenz und ein hohes Prestige aufweisen.⁴ In der Peripherie herrschen hingegen konkurrierende Codes, die zwar weniger zentral sind, aber dennoch als Teil der eigenen Kultur angesehen werden. Jede Kultur verfügt zudem über eine Grenze, die all dies ausschließt, das in der eigenen Kultur verboten, fremd oder unbekannt ist, oder wie LOTMAN/USPENSKY schreiben:

Culture is understood only as a section, a closed-off area against the background of nonculture. The nature of this opposition may vary: nonculture may appear as not belonging to a particular religion, not having access to some knowledge, or not sharing in some type of life and behaviour. But culture will always need such an opposition.⁵

Für die reformierte Theologen der Frühen Neuzeit stellte sich die katholische Lehre beispielsweise durchaus als ein organisiertes System dar, dessen Inhalte jedoch teilweise unvereinbar waren mit der eigenen. Schließlich sei noch erwähnt, dass zentrale Codes einer Kultur außer Gebrauch kommen können, sie werden also entsemiotisiert.

Für LOTMAN/USPENSKY zeichnet sich Kulturwandel durch einen starken Anstieg semiotischer Tätigkeit aus, im Rahmen derer neue Ausdrücke geschaffen werden oder sich Bedeutungen ändern.⁶ Werden neue Normen implementiert, erhöht sich die Produktion von Texten, die den neuen zentralen Code vervielfältigen sollen. Mechanismen der Semiotisierung und der Entsemiotisierung seien, so POSNER, stets mit Realitätsgewinn und -verlust verbunden. Entstehen neue Codes, werden auch neue Weltsegmente erschlossen: Codes sind wirklichkeitskonstitutiv.⁷ Werden zentrale Codes einer Kultur entsemiotisiert bzw. findet in besonders kurzer Zeit eine Codeverschiebung in der Semiosphäre statt, wird von einer „kulturellen Explosion“ gesprochen. Aleksei SEMENKO versteht dies als eine Art Gravitationskollaps:

The cultural explosion is defined as a moment of drastic change in the state of the system when its conventional balance gets disturbed. In terms of the core/periphery dichotomy, the explosive moment can be imagined as a gravitational collapse: centripetal forces make peripheral elements burst into the core and virtually destroy the balance of the system.⁸

4 Posner: *Kultursemiotik*, S. 62.

5 Lotman, Jurij M./Uspensky, Boris A: *On the Semiotic Mechanism of Culture*, in: *Source: New Literary History* 9/2 (1978), S. 211–232, hier S. 211.

6 Lotman/Uspensky: *Semiotic Mechanism of Culture*, S. 211 f.

7 Posner: *Kultursemiotik*, S. 59.

8 Semenenko, Aleksei: *The Texture of Culture. An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory*, New York 2012 (*Semiotics and Popular Culture*), S. 67.

Kulturelle Explosionen würden stets fundamentale Systemreorganisationen in Bezug auf die Struktur, Hierarchien sowie die Räume einer Kultur auslösen. Die Phase nach der Explosion sei jene mit dem höchsten Informationsaustausch, so Anna Maria LORUSSO.⁹ Dies bedeutet, dass normgebende Instanzen eine erhöhte Informationsvermittlung anstrengen müssen, um neue zentrale Codes zu distribuieren, damit sie so breit und adäquat wie möglich implementiert werden können. Ohne Frage stellten die protestantischen Reformationen zumindest auf einer theoretischen Ebene solche kulturellen Explosionen dar, indem Weltsegmente umgedeutet, verworfen oder modifiziert wurden. Das Modell der Semiosphäre greift zu kurz, um den gelebten Glauben und dessen längerfristige Wandlungsprozesse zu beschreiben, da es immer nur den Blick auf eine Perspektive, in diesem Fall die spätmittelalterlich-christliche bzw. reformierte Theologie, erlaubt. Trotzdem eignet es sich gut, um den Wandel nachzuzeichnen, welchen die Theologie der Geister vom 15. zum 16. Jahrhundert vollzog.

2.2 Geister in der spätmittelalterlichen Kosmologie

Mitte des 15. Jahrhunderts schrieb der Kartäusermönch Jakob von Paradies, zu dieser Zeit Rektor der Universität Erfurt, in seinem Traktat *Ain subtil vnd schön büchlin von den abgeschydnen selen oder gaysten vs den liben*, dass die Seelen der Verstorbenen den Lebenden aus drei Gründen erscheinen würden:

Des ersten darumb das hilff geschehe den menschen die etwas betriebnuß von den selen nemen. Auch darumb das den selen die do erschinen geholffen werde. [...] Zuo dem drytten von warnung wegen der glaubigen menschen dz sy ir leben besseren.¹⁰

Im Jahr 1569 hielt der Zürcher Pfarrer und späterer Antistes Ludwig Lavater in seinem *Gespensterbuch* fest, „[d]aß die Gspänst vnd andere wunderbare ding / nit seelen der menschen / sonder eintweders guote oder böse engel / oder sunst warnungen von Gott seyend.“¹¹ Zwischen diesen beiden Zitaten liegen nicht nur fast 100 Jahre und 500 km, sondern auch die protestantische Reformation. Im Zuge dieses Prozesses brachen Zürcher Geistliche wie Ludwig Lavater mit zahlreichen Traditionen der altgläubigen Kirche und versuchten, ein neues Glaubenssystem zu etablieren. Doch welche theologischen Änderungen stehen zwischen von Paradies und Lavater?

9 Lorusso, Anna Maria: *Cultural Semiotics. For a Cultural Perspective in Semiotics*, New York 2015 (*Semiotics and Popular Culture*), S. 93.

10 Paradies, Jakob von: *Ain subtil vnd schön büchlin von den abgeschydnen selen oder gaysten vss den liben*, Esslingen: Konrad Fyner, um 1478, zit. nach der Edition von Fasbender: *Von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener*, S. 32–100, hier S. 33.

11 Lavater: *Von Gspänsten*, fol. 50v.

Um die Schrift des Erfurter Kartäusers historisch zu verorten, sei kurz auf zwei Elemente hingewiesen, welche die spätmittelalterliche Frömmigkeit erheblich formierten: das Ablasswesen und das Fegefeuer. Das Ablasswesen war ein System, welches darauf beruhte, „dass einige Grundannahmen über die Sünde und das Ewige Leben miteinander verknüpft“ wurden.¹² Zu diesen Grundannahmen gehörte die Vorstellung, dass Sünden eine Wiedergutmachung in Form von *guten Werken* verlangten.¹³ Um sich einen Platz im Himmelreich zu sichern, konnte man bereits zu Lebzeiten vorsorgen. Indem die Menschen Wallfahrten unternahmen, Messen stifteten, Almosen verteilten oder Spenden für den Bau von Kirchen entrichteten, konnten sie das eigene Sündenkonto aufbessern. Beliebte waren sogenannte *Seelgerüstiftungen*, die nach dem eigenen Hinscheiden garantieren sollten, dass die Geistlichen in einem bestimmten periodischen Zyklus eine Heilige Messe für das Seelenheil des Stifters abhielten.¹⁴ Zudem nahm man an, dass es einen vom Papst verwalteten kollektiven *Schatz an Verdiensten* gab.¹⁵ Damit einher ging die Vorstellung, dass Menschen stellvertretend für die Sünden anderer Personen büßen konnten. Diese sogenannte *Interzession* hatte eine Loslösung der eigenen Sünden von der Buße zur Folge: „Die Abbüßung geschah also am Büßer vorbei“, so ANGENENDT. Dies bedeutete, dass die vom Christentum geforderte Reue Gefahr lief zu entfallen.¹⁶

Das Ziel des Ablasses war, potenzielle Strafen im Fegefeuer abzuwenden. Das Fegefeuer war in der spätmittelalterlichen Vorstellungswelt ein jenseitiger Zwischenort, in welchem die Seelen von Sündern gereinigt wurden, bevor sie in den Himmel fahren konnten. Wie GORDON und MARSHALL festhalten, waren zwei Ideen grundlegend

12 MacCulloch, Diarmaid: Die Reformation, 1490–1700, München 2008, S. 174. Zur Entstehung und Geschichte des Ablasses vgl. Laudage, Christine: Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2016 und Angenendt, Arnold: Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik, in: Rehberg, Andreas: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, Berlin 2017 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 132), S. 31–44. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass das Ablasswesen auch im Spätmittelalter nicht unumstritten war. Vgl. Angenendt: Die historische Entwicklung des Ablasses, S. 41 f.

13 MacCulloch: Die Reformation, S. 174 f. Vgl. dazu auch Jezler, Peter: Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, hrsg. von der Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum, Zürich 1994, S. 13–26.

14 Vgl. dazu Rippmann, Dorothee: Über die Gräber gehen und Gott für die selben Seelen bitten. Stiftungen zum Totengedenken in der Kleinregion Bischofszell, in: Steiner, Hannes (Hg.): Wer sanct Pelayen zue gehört ... Beiträge zur Geschichte von Stift und Stadt Bischofszell und Umgebung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Frauenfeld 2016 (Thurgauer Beiträge zur Geschichte 154), S. 149–176 und Hugener, Rainer: Buchführung für die Ewigkeit. Totengedenken, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter, Zürich 2014.

15 Jezler: Jenseitsmodelle, S. 22.

16 Angenendt: Die historische Entwicklung des Ablasses, S. 36.

für die Bedeutung der Toten im Spätmittelalter: einerseits die Vorstellung, dass manche Menschen nach ihrem Tod nicht direkt in den Himmel fahren konnten, da sie einer Katharsis bedurften, andererseits aber, dass die Lebenden durch bestimmte Handlungen die Sündenstrafen der Verstorbenen mindern und damit einhergehend die Qualen der Seelen im Fegefeuer lindern konnten.¹⁷ Der Glaube an das Fegefeuer suggerierte, dass es sich um ein offenes, nie abgeschlossenes System handelte und die Menschen selbst nach dem Tod nicht ganz verloren waren, sondern auf die Hilfe der Lebenden hoffen durften. Da die Kirche „die Gebete, die Almosen, die Messen und die Opfertgaben“ verwaltete, habe sie mit der Erfindung des Fegefeuers eine „Quelle unschätzbaren Macht- und Geldgewinns“ erschaffen, so LE GOFF.¹⁸ Dies trug zu einer stetigen Vermehrung des Kirchenschatzes und der prächtigen Ausstattung sowohl der Klöster als auch der Kirchen bei.¹⁹

Wie fügen sich nun Geister in dieses Glaubenssystem ein? Die basalste Funktion von Geistern war die eines Heilszeichens für die christliche Gemeinde. In diesem Zusammenhang schreibt Jakob von Paradies, dass der Mensch die jenseitigen Dinge „anderst nit verstand denn durch sichberliche zaichen“.²⁰ Wiederkehrende Seelen bestätigten die von der Kirche propagierte Jenseitstopografie sowie die Effizienz der guten Werke. Jean-Claude SCHMITT kommt in seiner Untersuchung zu Geistergeschichten im Mittelalter zum Ergebnis, dass das Fegefeuer ab dem 13. Jahrhundert immer häufiger in Predigtexempla erwähnt wird, wenn es um die Erscheinung von Geistern ging. In diesen Geschichten erscheinen fortan zudem nicht mehr nur die Seelen von Königinnen und Königen bzw. anderen großen Persönlichkeiten, sondern auch von einfachen Menschen. Diese Armen Seelen bitten die Hinterbliebenen um Messen, Gebete und Almosen, welche diese entrichten sollen, damit sie von der Pein befreit werden können.²¹ Während solche Geistergeschichten die Existenz des Fegefeuers stets aufs Neue bestätigten, sollten sie gleichzeitig auch dazu animieren, gute Werke für die Verstorbenen zu leisten. Denn damit die Hinterbliebenen überhaupt Kenntnis davon gewinnen konnten, ob die Verstorbenen sich im Fegefeuer befanden und der Hilfe bedurften, mussten sie mit den Lebenden in Kontakt treten und ihnen ihren Zustand mitteilen.

17 Gordon/Marshall: *Placing the Dead*, S. 3. Vgl. auch Othenin-Girard, Mireille: Der Dank der Toten. Zur Vorstellung von wechselseitigen Hilfeleistungen zwischen Lebenden und Verstorbenen im Spätmittelalter, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 92 (1998), S. 165–190.

18 Le Goff, Jacques: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, S. 301.

19 Rippmann: *Über die Gräber gehen*, S. 152.

20 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 42.

21 Schmitt, Jean-Claude: *Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter*, Stuttgart 1995, S. 141.

Dieses Bild bedarf jedoch einer Differenzierung, denn von Paradies deutete nicht jeden Geist als Seele einer verstorbenen Person. So unterscheidet er einerseits fünf verschiedene Arten von Geistern: gute und böse Engel sowie Seelen aus dem Himmel, der Hölle und dem Fegefeuer, andererseits vier Jenseitsorte, nämlich Himmel, Hölle, Fegefeuer und *limbus puerorum*²². Er stützt sich dabei auf Aristoteles' *De Anima*, auf Gregor von Tours' *Dialogi* und auf unterschiedliche Viten- und Exempelsammlungen.²³ Teilweise referiert er auf alltägliche Erfahrungen.²⁴ Die Heilige Schrift zieht er vergleichsweise selten heran. Die Existenz des Fegefeuers untermauert er jedoch mit zwei Bibelzitataten. Zum einen verweist er auf das Gleichnis des Paulus über die Reinigung, wonach einige Materien schneller verbrennen würden als andere (1 Kor 3,12–15): „durch die wir <t> verstanden. das ain sel lenger gerainiget wirt. denn die ander durch dz feür.“²⁵ Zum anderen sage Christus in Mt 12,32: „[W]er in den hailigen gaist sündet wirt im nit verziehen weder in diser werlt noch in der künftigen.“²⁶ Diese Bibelstellen sprächen dafür, so von Paradies, dass leichtere Sünden – im Gegensatz zu den Todsünden – nach dem Ableben der Menschen gebüßt werden könnten.²⁷ Anschließend zieht er zahlreiche Exempla von Augustinus und Gregor von Tours heran, die als weitere Beweise für die Existenz des Fegefeuers fungieren sollen.

Über die Erscheinung der Seelen schreibt er weiter, dass sowohl die guten wie auch bösen Geister zu unterschiedlichen Zwecken zu den Lebendigen gesandt würden: die Seelen der Verdammten, um die Menschen abzuschrecken, die der Seligen hingegen, um sie zu trösten.²⁸ Somit erachtete er es als möglich, dass auch Seelen aus der Hölle und dem Himmel erscheinen könnten, und nicht nur jene aus dem Fegefeuer. Letztere kämen aus den bereits oben erwähnten drei Gründen in das diesseitige Reich zurück: zum Trost und zur Warnung der Hinterbliebenen, und um diese um Hilfe zu bitten. Der Kartäuser streicht hervor, dass sowohl die Seelen von Verstorbenen als auch die bösen Geister über keinen eigenen Willen verfügten und diese allein auf Gottes Geheiß erscheinen könnten.²⁹ Es sei jedoch nicht

22 Dabei handelt es sich um den jenseitigen Aufenthaltsort ungetaufter Kinder. Vgl. dazu Hausmair, Barbara: *Break a Rule But Save a Soul: Unbaptized Children and Medieval Burial Regulation*, in: Hausmair, Barbara et al. (Hg.): *Archaeologies of Rules and Regulation. Between Text and Practice*, New York 2018, S. 273–290; Hausmair, Barbara: *Topographies of the Afterlife: Reconsidering Infant Burials in Medieval Mortuary Space*, in: *Journal of Social Archaeology* 17/2 (2017), S. 210–236 und Almond, Philip C.: *Afterlife. A History of Life after Death*, London 2016, S. 29–34.

23 Fasbender: *Wiederkehr der Seelen*, S. 35.

24 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 54 und 62.

25 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 45.

26 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 45.

27 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 45.

28 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 55.

29 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 56 f.

verboten, Gott darum zu bitten, die Toten erscheinen zu lassen. Denn der Mensch könne nur durch die Offenbarung Gottes zum Wissen gelangen, wie es einer verstorbenen Person gehe.³⁰

Diese Bitte erhöre Gott nur, so von Paradies weiter, wenn es sich bei den Bittstellenden um Christen handle. Von Paradies ist überzeugt, dass den „vnglößigen“ – seines Erachtens „haiden“ und „iuden“ – keine Seelen aus dem Fegefeuer erscheinen könnten, da sie aufgrund ihres falschen Glaubens der drei oben erwähnten Funktionen von Geistererscheinungen gar nicht bedürften. Auch den Ungläubigen würden Geister erscheinen, allerdings handle es sich dabei um den Teufel und nicht um die Seelen Verstorbener.³¹ Das Ziel war hier denn auch primär die Bestrafung und nicht die Unterrichtung. Der Glaube an wiederkehrende Seelen – deren tröstende, didaktische und soteriologische Funktionen – wurde somit selbstreflexiv zu einem Spezifikum des Christentums gemacht. Kultursemiotisch gesprochen fehlt den *Ungläubigen* aus der Sicht des Kartäusers die Systemreferenz, also das Wissen um sogenannte Arme Seelen im Fegefeuer und damit auch die Bedeutsamkeit ihres Erscheinens. Dieses Wissen ist jedoch unabdingbar, damit die Geister überhaupt als Zeichen Gottes erkannt werden können. Auch den Christen würden manchmal der Teufel oder andere böse Geister erscheinen, die sich nach Ansicht Jakobs von Paradies in einem Mittelteil der Luft aufhielten, der besonders kalt und finster sei. Diese erschienen, um die Gläubigen zu versuchen.³²

Hinsichtlich der Erscheinungsform der Geister schreibt von Paradies, dass sich Geister auf unterschiedliche Weise zeigen würden, und nicht nur in sichtbarer Gestalt.³³ Sie würden sich auch bemerkbar machen durch „gedön. stim oder strampfung³⁴. oder schlag. werfung. pfsung³⁵ oder nyessung. süfzen wainung. oder als zemenklopfung der hend das sy die menschen vfmerckent machen, zefragen vnd zeantwurten“.³⁶ Andere Geister von Verstorbenen würden Stühle und Bänke über den Haufen werfen und einen äußerst destruktiven Charakter an den Tag legen:

30 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 56.

31 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 33.

32 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 52.

33 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 58. Zur Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Geistern vgl. auch ausführlich Göttler, Christine: Preface. Vapours and Veils: The Edge of the Unseen, in: Göttler, Christine/Neuber, Wolfgang (Hg.): Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture, Leiden, Boston 2008 (Intersections 9), S. xv–xxvii.

34 „heftiger Tritt mit der flachen Fusssohle auf den Fussboden als Ausdruck der Ungeduld und des Zornes“, vgl. ‚Strampf‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 11, Sp. 2263.

35 „einen zischenden, pfeifenden Ton von sich geben“, vgl. ‚pfsen‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 5, Sp. 1184.

36 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 58 f.

In etlichen klöstern. kürchhöfen. kürchen oder hüsern. welche selen sich zuo zitten nit aun laidigung vnd betrübnißz erschreckenlich erzaigent doch nit sichberlich. Stain. häfen. oder ander ding werffent. vnd schrannen vnd bänck vmkörent etc. Ire wort hört man auch nit. man sicht sy auch nit. vnd thuond doch sölliche grosse ding das zuo zitten die menschen gedrunge werdent zuo verlassen lustbär wonunge vnd stete nit an grossen mercklichen schaden den sy fürchtent.³⁷

Von Paradies kenne selbst viele Fälle solcher Poltergeister³⁸, bei denen die Unruhen trotz „etlich gebett“ und „sunderlich opfer“ nicht aufgehört hätten.³⁹ Dieser Punkt ist deshalb wichtig, da Geister in spätmittelalterlichen Predigtexempla meist als klar identifizierbare Gestalten erscheinen. Ronald FINUCANE, der sich in seiner Untersuchung zu Totenerscheinungen auf ca. 100 Erzählungen aus dem 13. Jahrhundert stützt,⁴⁰ schreibt, dass die Geister in über drei Viertel der Beispiele klar identifiziert werden könnten.⁴¹ Auch LECOUTEUX hält fest, dass für das Mittelalter nur sehr wenige Erzählungen bekannt sind, die von Poltergeistern handeln.⁴² In seiner Geschichte der Poltergeister führt er einige wenige Geschichten an.⁴³ Besonders autobiografische Darstellungen des Spätmittelalters würden unsichtbare Geister erwähnen, während die Geister bei Erzählungen aus zweiter Hand oft klar erkennbar seien, so SCHMITT: „Der Tote ist also um so deutlicher wahrnehmbar, je größer der Bekanntheitsgrad des betreffenden Erscheinungsberichts ist.“⁴⁴ Vermutlich zirkulierten deshalb so wenig Geschichten über Poltergeister, da diese schwieriger identifiziert werden konnten als kommunizierfähige Gestalten – sie konnten somit den vorgesehenen didaktischen Zweck nicht erfüllen. Predigtexempla widerspiegeln nur bedingt den gelebten Glauben, und unsichtbare Spukphänomene gehörten ebenfalls zur alltäglichen Erfahrung, dies bezeugt auch das Traktat von Jakob von Paradies.

Die Unterscheidung zwischen guten und bösen Geistern war zentral für die christliche Theologie des Spätmittelalters. Basierend auf der Bibelstelle, wonach Satan sich sogar in einen Engel des Lichts verwandeln könne (2 Kor 11,14) und es die Aufgabe von Kirchendienern sei, die Geister zu unterscheiden (1 Joh 4,1), wiesen die Geistlichen darauf hin, dass bei Geistererscheinungen in jedem Fall eine Unterscheidung der Geister vorgenommen werden müsse. Die sogenannte *discretio spirituum* bestand

37 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 32.

38 Diesen Begriff sollte erst Martin Luther prägen, das Phänomen war selbstverständlich älter.

39 Paradies: Ain subtil vnd schön büchlin, S. 32.

40 Finucane: *Appearances of the Dead*, S. 59 f.

41 Finucane: *Appearances of the Dead*, S. 84.

42 Lecouteux, Claude: *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*, Köln 1987, S. 107.

43 Lecouteux, Claude: *The Secret History of Poltergeists and Haunted Houses*, Rochester 2012, S. 41–60.

44 Schmitt: *Wiederkehr der Toten*, S. 213.

aus einem konkreten Fragenkatalog, den die Priester bei Geisterscheinung anwenden sollten.⁴⁵ Es handelte sich um eine pluralistische Form der Befragung (*probare*), die auf unterschiedlichen Gegenüberstellungen basierte: „natural/supernatural, divine/demonic, and genuine/simulated.“⁴⁶ Somit diente die bereits oben erwähnte Befragung des Geistes nicht nur dazu, zu erfahren, wie der Seele geholfen werden könne, sondern sie hatte auch die Funktion herauszufinden, ob es sich denn tatsächlich um eine wohlwollende Arme Seele handelte. Geister korrekt voneinander unterscheiden zu können, gehörte zur geistlichen Praxis und galt als göttliche Gabe, welche die Priester durch die Weihe erhielten.⁴⁷

Auch von Paradies weist darauf hin, dass ein Geistlicher am besten für eine solche Befragung geeignet sei, auf die er sich mit Fasten, Beten und Messenlesen vorbereiten soll.⁴⁸ Bei der *discretio spirituum* müssten mehrere Unterscheidungsmerkmale beachtet werden. Zum einen weise ein kurzer Schrecken, den ein Mensch bei einer Erscheinung erfahre, darauf hin, dass es sich um eine gute Seele handle. Dieser Schrecken halte nicht lange an und weiche später einem Wohlgefühl, während es beim Teufel gerade umgekehrt sei.⁴⁹ Würden sie in tierischer Form erscheinen, so handle es sich bei Löwen, Bären, Fröschen oder schwarzen Katzen und Hunden oft um den bösen Geist, gute Geister hingegen würden sich oft in Gestalt einer Taube oder als Jungfrau Maria zeigen.⁵⁰ Weiter würden die Stimme – „wunnsam⁵¹. süß. senft. demütig lieplich“ bzw. „grimig, schrecklich. fluochlich. oder sust grusam vnd scheltberich“⁵² – und das Verhalten stark darauf hinweisen, ob der Geist jemandem gut gesinnt sei oder nicht.⁵³ Schloss ein Priester erst einmal aus, dass es sich um einen bösen Geist handelte, bestand der zweite Schritt darin, den Geist zu befragen, „als Welchs menschen sele er gewesen sie. Vnd warumb er kommen sy. was er beger. Ob er hilff beger in messen in almuosen. oder wie vil meß. iii. iiii. vi. oder vii. etc.“⁵⁴ Von Paradies umgeht das

45 Zu diesem Thema vgl. Kap. 1, Anm. 37.

46 Caciola/Sluhovski: *Discernment of Spirits*, S. 2.

47 Cameron: *Angels, Demons*, S. 17. Vgl. dazu auch 1 Kor 12,10, so gehört zu den geistlichen Ämtern auch die Gabe, Geister zu unterscheiden.

48 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 63 f.

49 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 68.

50 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 68 f. Mit Ausnahme von Taube und Lamm kann sich der Teufel gemäß der christlichen Theologie in sämtliche Menschen und Tiergestalten verwandeln. Vgl. dazu Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation*, München 1991 (Kulturgeschichtliche Forschungen 13), S. 129.

51 „herrlich, angenehm, wunderbar“, vgl. ‚wunnsam‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 333.

52 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 69.

53 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 69 f.

54 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 65.

biblische Verbot der Totenbefragung, indem er darauf hinweist, dass sie erlaubt sei, sofern sie nicht leichtfertig oder aus Eitelkeit geschehe. Mehr noch: Werde ein Geist befragt, um die Wahrheit herauszufinden, geschehe dies sogar „vmb gottes ere“.⁵⁵ Solange die Absicht der Befragung darin liegt, die Toten zu erlösen, falle dies seiner Meinung nach also nicht unter das biblische Verbot.

Die Pein der Seelen im Fegefeuer könne auf unterschiedliche Weise gelindert werden: durch Fasten, Beten, das Entrichten von Almosen und Opfer des Altars. Bezugnehmend auf Gregor von Tours erachtet der Kartäuser das Lesen von Messen jedoch als das wirksamste Mittel.⁵⁶ Gute Taten allein würden aber nicht ausreichen, denn der Ablass sei nur bei jenen Menschen wirksam, die „warlich gerüwt vnd gebicht habent“.⁵⁷ Wie auch für die Erlösung der Armen Seelen gab es im Spätmittelalter ein Repertoire an ritualisierten Handlungsabläufen gegen Angriffe durch den Teufel oder die bösen Geister. So ist sich von Paradies sicher, dass die bösen Geister durch lautes Beten und Vorlesen aus dem Evangelium sowie die Anrufung der Heiligen vertrieben werden könnten.⁵⁸ Der Exorzismus böser Geister war im Spätmittelalter wie die Unterscheidung der Geister im Allgemeinen ebenfalls allein den Priestern vorbehalten.⁵⁹

Wie sieht zusammenfassend die Semiosphäre aus, die sich im Traktat von Jakob von Paradies widerspiegelt? Geister konnten auf unterschiedliche Weise gedeutet werden, als Seele aus dem Himmel, der Hölle, dem Fegefeuer oder als guter bzw. böser Engel. Er erwähnt somit fünf verschiedene Codes. Die Systemreferenz bilden hauptsächlich Schriften anderer Theologen sowie Predigexempla und die Heilige Schrift. Die Tradition spielt bei ihm demnach eine zentrale Rolle. Dass er hilfsbedürftige Seelen und gute Werke durch die Lebenden akzentuiert, zeigt, dass die Deutung von Geistern als arme Seelen als zentraler Code gelten kann. Die Grenze der eigenen Kultur zur Gegenkultur wurde über die Funktion der Geister gezogen: Für alle, die nicht Teil der christlichen Gemeinde waren, verlor der Geist seine soteriologische Funktion und erschien lediglich zum Zweck der Strafe. Die vorreformatorische Semiosphäre in Bezug auf die Deutung der Geister kann zusammenfassend wie folgt visualisiert werden:

55 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 56.

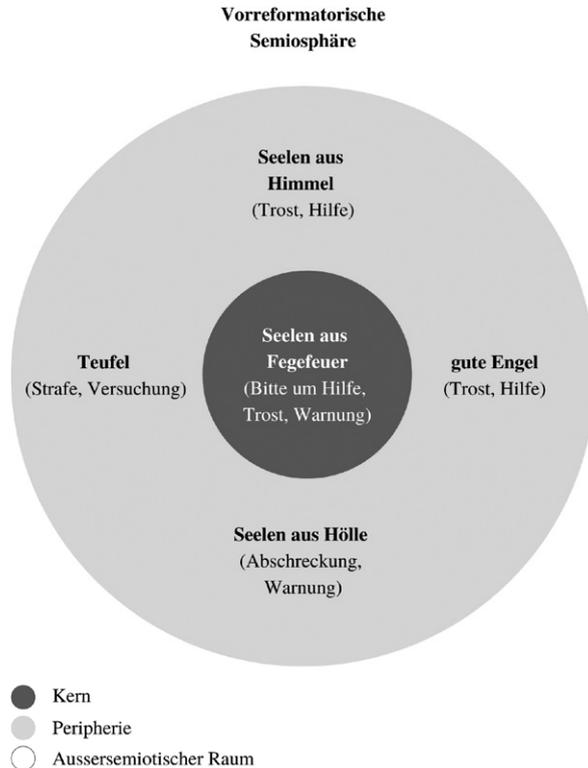
56 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 76. Dies stimmt zumindest mit den Ergebnissen der Studie von Othenin-Girard zusammen, die anhand von Basler Jahrbüchern aufzeigen konnte, dass das Lesen der Messe wohl das zentralste Element der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit war. Vgl. dazu Othenin-Girard, Mireille: *Ländliche Lebensweise und Lebensformen im Spätmittelalter. Eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchung der nordwestschweizerischen Herrschaft Farnsburg, Liestal 1994* (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 48), S. 29.

57 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 84.

58 Paradies: *Ain subtil vnd schön büchlin*, S. 41.

59 Zur Geschichte des Exorzismus im Spätmittelalter vgl. Young, Francis: *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Cham 2016 (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic).

Abb.1 Die vorreformatorische Semiosphäre in Bezug auf die Deutung von Geistern, eigene Darstellung.



Auch die Reaktion auf die Geister war klar geregelt. Mit der Befragung der Geister und den entsprechenden Praktiken präsentierte von Paradies ein Regelsystem, über welches die Geistlichen ein Handlungsmonopol verfügten. Die Geister, wie sie von Jakob von Paradies beschrieben wurden, waren eingebunden in tiefgreifende Konzeptionen von einer scheinbar ungestörten Reziprozität zwischen den Wünschen und Nöten sowohl der Lebenden als auch der Toten.

2.3 Theologische Re-Formationen

In der Umdeutung von Geistererscheinungen im Zuge des Reformationsprozesses spiegeln sich zentrale dogmatische Konzeptionen der protestantischen Lehre wider. Da der vormoderne Geisterglaube mit grundlegenden soteriologischen Deutungs- und Handlungsnormen verknüpft wurde, war er in Bezug auf dogmatische Veränderungen so sensibel für Erschütterungen. Obwohl die Negierung des Fegefeuers in der Forschung als „the most radical and complete of all the disjunctures brought about

the Reformation in the sixteenth century“⁶⁰ gilt, wird im Folgenden gezeigt, dass nicht eine einzige dogmatische Veränderung, sondern ein Komplex von mehreren Akzentverschiebungen dazu führte, dass das von Jakob von Paradies beschriebene Deutungs- und Handlungssystem mit der inneren Logik des reformierten Weltbildes unvereinbar war.

Um zu verstehen, weshalb die reformierten Theologen die Kosmologie reorganisierten, muss an der Systemreferenz angesetzt werden. Als basales Konzept der protestantischen Theologie kann die Distinktion zwischen der Tradition und dem Wort Gottes angesehen werden.⁶¹ Mit dem Begriff der *Tradition* ist hier die „Weitergabe oder Überlieferung von Wissen, Normen, Regeln und Fertigkeiten einer Gemeinschaft oder Kultur“ gemeint.⁶² Aus semiotischer Sicht wird bei der Tradition die ursprüngliche Systemreferenz verschleiert und stets mit neuen Bezugspunkten akkumuliert und dadurch neu geformt. Die Kernidee der Reformation bestand hingegen in der Rückbesinnung auf die Heilige Schrift als alleinigen Referenzpunkt. Sämtliche menschliche Zusätze, die sich im Laufe der Jahre gebildet hatten und welche die Aussage der Heiligen Schrift transzendierten, sollten die wahre Offenbarung Gottes verdunkelt haben, die dadurch Gefahr lief, in Vergessenheit zu geraten.⁶³ Offenbarungsreligionen ziehen, so Jan ASSMANN, eine klare Grenze zwischen Religion und Kultur, wobei diese einen „Verzicht auf kulturelle Formen und Entwicklungen“ fordern, „die ein Vergessen der offenbarten Wahrheiten fördern könnten [...]“.⁶⁴ Auch Aleida ASSMANN hält fest, dass die Protestanten gegen das Vergessen ankämpften, welches sich durch die zeitliche Entfernung der biblischen Zeit und der Gegenwart unweigerlich einstellte.⁶⁵

60 Marshall: *Beliefs and the Dead*, S. 4.

61 Zum Spannungsverhältnis zwischen Tradition und *sola scriptura* vgl. Headley, John M.: *The Reformation as Crisis in the Understanding of Tradition*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 78 (1987), S. 5–23; Liebig, Heinz: *Sola scriptura – Die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition*, in: Ratschow, Carl-Heinz (Hg.): *Sola scriptura*. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg, Marburg 1977, S. 81–95.

62 Klinkhammer, Gritt: ‚Tradition‘, in: *Metzler Lexikon Religion*. Gegenwart – Alltag – Medien, 4 Bde., Bd. 3, Stuttgart 2005, S. 519 ff., hier S. 519.

63 Sandl, Marcus: *Interpretationswelten der Zeitenwende. Protestantische Selbstbeschreibung im 16. Jahrhundert zwischen Bibelauslegung und Reformationserinnerung*, in: Eibach, Joachim/Sandl, Marcus (Hg.): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003 (Formen der Erinnerung 16), S. 27–46, hier S. 27.

64 Assmann, Jan: ‚Gedächtnis. I. Religionswissenschaftlich‘, in: *Religion und Geschichte in Gegenwart Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08193, letzter Zugriff: 03.05.2021.

65 Assmann, Aleida: *Zur Metaphorik der Erinnerung*, in: Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a. M. 1991, S. 13–35, hier S. 22.

Die Zeit gilt als der Nährboden für menschliche Traditionen, und wo diese sprießen, wird Gottes Wort aus Sicht der Protestanten als *Urtext* überwuchert und verballhornt.

Mit der Reformation sollte nun an den potenziell in Vergessenheit geratenen Urtext und somit auch an den Ursprung des Christentums erinnert werden. Mehr noch: Das bisherige kulturelle Gedächtnis der Christenheit, bestehend aus Festen, Riten, Texten, Normen und Werten,⁶⁶ die in der Bibel keine Grundlage besaßen, mussten gemäß den Protestanten korrigiert werden, indem sie das eigentliche und ursprüngliche Gedächtnis des Menschen wiederherstellten. Da die Heilige Schrift in der Bevölkerung vor den einsetzenden Reformationsprozessen vorwiegend mündlich tradiert worden war, sei eine „wirkliche und wirksame Entgegensetzung von Schrift und Tradition unmöglich“ gewesen, so Siegfried WIEDENHOFER.⁶⁷ Dabei konnte erst „der Rückgriff auf die Christusbotschaft als normativ verstandener Referenzhorizont [...] eine legitime Grundlage für das Abweichen von der Tradition bilden“, wie Thomas FUCHS schreibt.⁶⁸ Dies bedeutete, dass mit der Reformation sämtliche Ideen und Traditionen, aber auch die Schriften der Kirchenväter, die in der spätmittelalterlichen Theologie wie auch später einen hohen Stellenwert genossen, sorgsam mit der Heiligen Schrift abgeglichen wurden. Dabei ist wichtig zu erwähnen, dass die Reformatoren sich nicht gegen die gesamte Tradition oder die Schriften der Kirchenväter wandten, sondern nur diejenigen Ideen verwarfen, die der Bibel widersprachen oder nicht auf ihr gründeten.⁶⁹

Genau dieser Abgleich mit der Heiligen Schrift führte dazu, dass reformierte Theologen das Fegefeuer negierten. Für Huldrych Zwingli stand fest, „[d]as nach diesem zyt kein fähfür in der gschrift erfunden wirt“.⁷⁰ Hinsichtlich der Position Zwinglis ist besonders ein Brief aus dem Jahr 1525 aufschlussreich, der an den Urner Landschreiber Valentin Compar adressiert war und in welchem er im vierten Teil detailliert auf das Fegefeuer eingeht.⁷¹ Compar, Verfechter der altgläubigen Lehre

66 Assmann: ‚Gedächtnis. I. Religionswissenschaftlich‘.

67 Wiedenhofer, Siegfried: Das Alte und das Neue. Tradition zwischen Humanismus und Reformation, in: Rhein, Stefan (Hg.): Melanchthonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988, Siegmaringen 1988 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 1), S. 29–45, hier S. 37.

68 Fuchs, Thomas: Reformation, Tradition und Geschichte, in: Eibach, Joachim/Sandl, Marcus (Hg.): Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003 (Formen der Erinnerung 16), S. 71–89, hier S. 75.

69 Campi, Emidio: Das theologische Profil, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017, S. 449–494, hier S. 455.

70 Zwingli, Huldrych: Voten Zwinglis an der Berner Disputation, 6.–25. 01. 1528, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 6.1, Zürich 1961 (Corpus Reformatorum 93.1), S. 243–568, hier S. 243.

71 Zwingli, Huldrych: Eine Antwort, Valentin Compar gegeben, 27. 04. 1525, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 4, Leipzig: Hensius 1927 (Corpus Reformatorum 91), S. 48–159.

und wichtige Persönlichkeit in Uri im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts,⁷² hatte vorgängig Zwinglis Schlussreden in einem nicht mehr erhaltenen Schreiben angegriffen und gleichzeitig die altgläubige Lehre verteidigt.⁷³ Sich auf die Bibel stützend hält Zwingli fest, dass die Seelen der Verstorbenen „eintweders imm himel oder in der hell“ seien. Valentin Compar stellt er anschließend folgende Frage: „Woltest aber du wenen, das gott sich selbs lügenhafft gemacht hett, so er nun zwey ort zeigt, und demnach ein anders ouch anzeigte?“⁷⁴ Für Zwingli ließ sich dieser Widerspruch nicht auflösen: Weshalb sollte Gott in der Bibel von zwei Jenseitsorten – Himmel und Hölle – sprechen und dann plötzlich von einem dritten? Diese Negierung des Fegefeuers durch die Protestanten hätte rein theoretisch zur Folge gehabt, so PARISH, dass Geister den Menschen nicht mehr hätten erscheinen können.⁷⁵ DAVIES bewertet die Abschaffung des Fegefeuers gar als „fatal blow to the theological and popular rationale for ghosts.“⁷⁶ Dies stimmt so jedoch nur teilweise. Wie wir gesehen haben, galt im Spätmittelalter auch die Erscheinung von Geistern aus der Hölle und dem Himmel als möglich. Die Negierung des Fegefeuers allein hätte also nicht gegen die mögliche Erscheinung von Totengeistern gesprochen.

Ein ebenfalls großes Problem stellte für die Reformatoren nämlich das biblische Verbot der Totenbefragung (5 Mo 18,11) und somit der Umgang mit den Geistern dar. NEUBER schreibt, wie bereits oben erwähnt, dass die Protestanten mit diesem Verbot die „dogmatischste Haltung“ eingenommen hätten, was den Geisterglauben anbelangte.⁷⁷ EVENER geht gar davon aus, dass nicht etwa die Negierung des Fegefeuers ausschlaggebend gewesen sei für die Diskussion über die Erscheinungen der Geister, sondern umgekehrt die Negierung von Geistererscheinungen zur Abschaffung des Fegefeuers geführt habe.⁷⁸ In Bezug auf Luthers Haltung in den frühen 1520er-Jahren hält er fest: „Here, it is important to underline that Luther was uncertain about souls' post-mortem condition, not about the demonic origins of the wandering spirits.“⁷⁹ Dies würde also bedeuten, dass Luther die Erscheinung von Totengeistern fast eine Dekade vor seiner Schrift *Ein Widerruf vom Fegefeuer* (1530) für unmöglich hielt. Diese Interpretation entkoppelt die protestantische Dämonisierung von Geistern von der Absage an das Fegefeuer.

72 Stadler, Hans: ‚Compar, Valentin‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 09. 03. 2000, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D42358.php>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

73 Litz, Gudrun: Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 35), S. 27.

74 Zwingli: Antwort, S. 157.

75 Parish: Ghosts and Apparitions, S. 157.

76 Davies: The Haunted, S. 104.

77 Neuber: Theologie der Geister, S. 26.

78 Evener: Wittenberg's Wandering Spirits, S. 534.

79 Evener: Wittenberg's Wandering Spirits, S. 538.

Doch wie sah das Argument der reformierten Theologen aus? Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger, der sich in mehreren Schriften zu Geistern äußert,⁸⁰ bringt das Verbot der Totenbefragung denn auch als zentrales Argument gegen den Totengeisterglauben vor.⁸¹ Lavater hingegen führt als erstes Argument gegen die Erscheinung von Seelen an, dass diese nach dem Tod entweder in den Himmel und die Hölle kämen, weshalb sie nicht auf der Erde wandeln könnten. Das Verbot der Totenbefragung nimmt allerdings auch bei ihm eine wichtige Rolle ein:

Vß disem verstand wir wol daß Gott der Herr vßbruckenlich / ernstlich / vnnd by grosser straaff verbotten hatt daß wir nichts von den todten erforschen vnd lernen söllind: er selbs wil vnser überflüssiger leerer syn. [...] So schickt Gott die seelen nit daß sy vns leerind.⁸²

Das Verbot der Totenbefragung war sicherlich ein weiterer zentraler Beweisgrund, der gegen die Erscheinung von Gespenstern sprach. Mit diesem Argument versperrten die Reformatoren allerdings nicht nur den Seelen aus dem Fegefeuer den Weg ins Diesseits, sondern auch jenen aus dem Himmel und der Hölle. Dem Argument, dass es dem allmächtigen Gott doch möglich sein sollte, die Seelen erscheinen zu lassen, entgegnet Lavater:

Das erstlich fûrgeworffen wirt / Gott syend alle ding möglich. Darwider sind wir gar nit. Es ist nit on / es möchte Gott die seelen vß der hell bescheiden wohin er wölte / vnnd sy bruchen die menschē zuo leeren / ztrösten / zwarnen / zstraffen / aber diewyl wir kein ort od' exempel in d'gschrift habēd / daß etlich von todtē kōmen / die ander lüt der gstat gleert oder gwarnt / od' dz die gläubigē von der abgestorbnen seelen etwas gelernet oder erforschet habind / so könnend wir nit darauf gründē oder setzen. Vß der allmōchtigkeit Gottes sol man nit alles schliessen. Er thuot nit wider sin wort / vnd wid' sich selbs.⁸³

Es ergibt für ihn also schlichtweg keinen Sinn, dass Gott Geister zu den Menschen schickt, wenn er in seinem Wort doch verbietet, mit ihnen zu kommunizieren und es keine biblischen Exempel solcher Befragungen gibt. Die Phänomene der Welt und das Wort Gottes stünden in diesem Fall in einem Widerspruch, der nicht aufgelöst werden könne.

Auch die sogenannte Rechtfertigungslehre und damit verknüpfte soteriologische Vorstellungen trugen zur Umdeutung der Geister bei. Obwohl sich die protestantischen Gruppierungen hinsichtlich der Rechtfertigungslehre durchaus

80 Vgl. Bullinger, Heinrich: Bekanntnuss des waaren Glaubens, Zürich 1566, Kap. 26; Bullinger, Heinrich: Haussbuoch, Zürich 1558, 39. Predigt; Bullinger, Heinrich: Gegen die schwarzen Künste, Traktat 1571, eingeleitet und ediert von Rainer Henrich, in: Heinrich Bullinger. Schriften zum Tage, hrsg. von Bächtold, Hans Ulrich/Jörg, Ruth/Moser, Christian, Zug 2006, S. 287–305.

81 Bullinger: Bektanntnuss, fol. 63v.

82 Lavater: Von Gespänsten, fol. 67v.

83 Lavater: Von Gespänsten, fol. 66v.

uneinig waren,⁸⁴ kann sie am einfachsten zusammengefasst werden als die Schuldbeziehung zwischen Mensch und Gott. Die Protestanten waren davon überzeugt, dass der Gnadenakt Gottes nicht durch menschliches Handeln herbeigeführt werden könne. Gottes Gnade sei vielmehr als ein Geschenk anzusehen.⁸⁵ Dem Ablasssystem und der damit verbundenen Vorstellung eines Sündenerlasses durch gute Werke entzogen sie damit die Berechtigung. Für Zwingli konnte ein Mensch nur durch den Glauben selig werden: „So nun der mensch uß dem glauben sälligkeit und ewigs läben erlangt, so gschicht ye sölichs nit uß wercken. Luog, luog, wie schnäll verlöscht das fägghür!“⁸⁶ Aus diesem Grund seien sämtliche Seelgeräte, Totendienste und andere Rituale in Bezug auf das Seelenheil der Toten obsolet.⁸⁷ Die Ökonomisierung der Sünde und die damit verbundene unersättliche Gier der altgläubigen Kirche bildete fortan einen zentralen Vorwurf der reformierten Theologen. Zudem stellte sich auch hier die Frage, weshalb Gott den Menschen Geister erscheinen lassen sollte, die um Erlösungshandlungen baten, wenn solche Werke gar nicht selig machen könnten.

Was bedeuteten diese drei wichtigen Ideen für den Totengeisterglauben? Erscheinungen der Seelen von Verstorbenen und ihre Implikationen unterliefen die Eigenlogik der Heiligen Schrift; dies bedeutete aber keinesfalls, dass die Theologen das Phänomen an sich verwarfen. Ausgehend von der Bibel galt jegliche Verdrehung der Wahrheit – also des Wortes Gottes – als Werk des Teufels, war es doch seine Aufgabe, Zweifel und Unwahrheit unter die Christen zu streuen. Für die reformierten Theologen mussten jene Geister, die mit den Lebenden der Hilfeleistungen wegen kommunizierten, folglich Werke des Teufels sein. Dazu schreibt Bullinger:

Das aber gesagt wirt von den geisteren vnd seelen der abgestorbnen / welche etwan den läbendigen erschnend / vnd von jnen etliche dienst begärend / durch welche sy vß der pyn erlößt werdind / rächnēd wir sömliche erschnungen vnder die künst vnd betrüg deß bösen fyends / welcher / wie er sich vstaltē kan in einen engel deß liechts / also wāndt er stāts allē flyß an / daß er vnseren glauben anfächte / vñkere oder in zweyfel füre.⁸⁸

Der Signifikant, also die Erscheinung des Geistes, blieb bestehen, nur das Signifikat des Zeichens änderte sich. Während die Reformatoren den Code *Geist – Arme Seele* entsemiotisierten, setzten sie die ehemals periphere Deutung als Teufelsgespenst ins Zentrum ihrer Semiosphäre. Der Widerspruch, der sich zwischen der Erscheinung

84 Vgl. dazu ausführlich Hamm, Berndt: Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83/1 (1986), S. 1–38.

85 Campi: Theologisches Profil, S. 459.

86 Zwingli: Antwort, S. 153.

87 Zwingli: Voten, S. 243.

88 Bullinger: Bektanntnuss, fol. 63v.

und der Mitteilung von Geistern sowie dem Inhaltswert der Heiligen Schrift auftrat, konnten sie also nahtlos in die Idee der teuflischen Pervertierung überführen. Aber auch die Bewältigung des Phänomens ergab aufgrund dieser Überlegungen keinen Sinn mehr: Wallfahrten, Messen und Gebete für die Verstorbenen würden vergeblich ausgeführt, denn niemand könne mit äußeren Werken zum eigenen Seelenheil beitragen, geschweige denn stellvertretend für eine andere Person.

Die altgläubige Kirche sah sich nun mit dem Vorwurf konfrontiert, als rechte Hand des Teufels aktiv zur Verkehrung des „wahren“ Glaubens beizutragen. Das Fegefeuer sei zu finanziellen Zwecken erfunden worden, so Zwingli, indem die „gytigen pfaffen [...] den heiligen worten gottes einen andren sinn ggeben [sic!] [habend]“.⁸⁹ Die reformierten Theologen entsemiotisierten demnach altgläubige Deutungs- und Handlungsnormen und proklamierten dadurch gleichzeitig eine „irrig“ Gegenkultur, die es nun mit allen Mitteln als eine diabolische zu bekämpfen galt. Sie setzten Tradition und teuflische Verkehrung dem Wort Gottes und der göttlichen Wahrheit entgegen. Ob eine Idee in die erste oder zweite Kategorie fiel, entschieden sie allein über den Rückgriff auf die Heilige Schrift, und dies auf einer logischen wie inhaltlichen Ebene. Einerseits diabolisierten die reformierten Theologen Widersprüche zwischen Weltdeutung bzw. -handlung und Inhalten der Bibel, andererseits stellte die Bibel selbst explizite Verbote bereit, ebenso wie den Hinweis auf falsche Propheten, die das Wort Gottes korrumpierten. LÖHDEFINK spricht in diesem Zusammenhang von einer „traditionssprengende[n] Eigendynamik, da die Schrift nicht nur das Korrektiv für den Geltungsanspruch der Tradition darstellt, sondern die teuflische Pervertierung der Tradition selber ankündigt“.⁹⁰ Das reformierte Gespenst war also sicherlich kein „säkularisierte[s]“⁹¹, denn auch Zwingli und Bullinger glaubten an Geistererscheinungen, allerdings hielten sie diese für Teufelsgespenster und nicht für die Seelen von Verstorbenen.

Die Frage nach der Charakterisierung des zwinglianischen Geisterglaubens ist aufgrund der spärlichen Quellenlage nur schwer zu beantworten. Zwingli äußerte sich im Vergleich zu Luther, den die Idee des teuflischen Poltergeistes über Jahre hinweg intensiv umtrieb⁹², kaum zu Geistererscheinungen. In der Gegenüberstellung dieser beiden Theologen offenbart sich jedoch ein wichtiger Unterschied, zumindest wenn es um polternde Geister geht. In einer Predigt aus dem Jahr 1522 und der Kirchenpostille aus demselben Jahr legt Luther ausführlich dar, wie sich jemand verhalten soll, der vom Teufel heimgesucht werde:

89 Zwingli: Antwort, S. 156.

90 Löhdefink, Jan: Zeiten des Teufels. Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit in frühreformatorischen Flugschriften (1520–1526), Düsseldorf 2016 (Beiträge zur historischen Theologie 182), S. 75.

91 Othenin-Girard: Helfer und Gespenster, S. 188.

92 Vgl. dazu Evener: Wittenberg's Wandering Spirits.

Wenn dyr nu eyn pollter geyst fur kompt, so achte seyn nicht und sey gewiß, das der teuffel ist, unnd stossz yhn mitt dießem spruch Abraham ‚Sie haben Mosen und die propheten‘.⁹³ Jtem mit dem gepott Gottis Deutro: 18: ‚Du sollt nichts von den todten forschen‘: So wirt er sich bald drollen, drollet er sich nicht, ßo laß yhn polltern biß ers müde wirtt, unnd leyde umb Gottis willen ynn festem glawben seynen muorwillen.⁹⁴

Die Handlungsanweisung lautet also, dass der Mensch Teufelsgespenster ignorieren soll; in hartnäckigen Fällen könne ein Poltergeist mit dem Wort Gottes vertrieben werden. In keinem Fall dürfe man sich in ein Gespräch mit dem Teufel verwickeln lassen. Für Luther haben Gespenster keine andere Bedeutung, als dass sie versuchen, die Menschen vom rechten Weg abzubringen. Es könne zwar sein, so Luther, dass Gott Gespenster zur Versuchung aussicke, allerdings weist er auf die eigenständige Wirkungsmacht des Teufels hin. „Jsts aber seyn eygen spiell“, so soll das Gespenst verachtet werden, denn er glaube nicht, dass Gott diese zur Strafe aussende – vielmehr sei es „yhr eygener mutwill, die menschen vorgebens zuschrecken [...]“.⁹⁵

Zwingli hingegen hebt in dem Epilog zu seinem Traktat *Ad illustrissimum Cattorum principem Philippem sermonis de providentia dei anamnema* (1530) Gott als alleinigen Urheber der Zeichen in den Vordergrund. Gott sende den Menschen gute Engel zum Trost, und erschrecke sie mit Teufeln und Gespenstern („daemoniorum ac lemorum“⁹⁶), damit der Mensch den Ermahnungen Gottes gegenüber nicht unachtsam werde.⁹⁷ Während Luther Gott als Zeichensender im Hinblick auf die Erscheinung von

93 Er bezieht sich auf Lk 16,27–31, wonach ein reicher Mann Abraham bittet, Lazarus von den Toten auferstehen zu lassen, worauf dieser ihm dies abgeschlagen habe mit dem Argument, dass die Menschen bereits Moses und die Propheten hätten. Vgl. dazu Luther, Martin: Weihnachtspostille 1922, zitiert nach D. Martin Luthers Werke, Weimar 1883–1929 (WA 10.I.1.), S. 587.

94 Luther: Predigt 1522 (WA 10.III), S. 197.

95 Luther: Weihnachtspostille 1922 (WA 10.I.), S. 586.

96 Wächli übersetzt dieses Wort mit „Totengeist“, vgl. Wächli: Zürich und die Geister, S. 237. Allerdings ist hier wohl eher von der Bedeutung ‚Gespenst‘ bzw. ‚Nacht- und Spukgeist‘ auszugehen, hielt Zwingli doch die Erscheinungen von Totengeistern für unmöglich. Vgl. dazu Menge, Hermann: Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch, Teil 1, Berlin, München, Wien u. a. ²⁴1994, S. 431. Die genaue Etymologie dieses Lexems ist dunkel; bereits in der Antike war es polysem. Vgl. Thaniel, George: ‚Lemures and Larvae‘, in: The American Journal of Philology 94/2 (1973), S. 182–187. Einen weiteren Hinweis könnte das Traktat zu Geistern von Pierre Le Loyer bieten, in welchem er die Nomenklatur der unterschiedlichen Geister erklärt. Zum Begriff *lemures* schreibt er: „Les Lemures sont aussi Diables / Larues nuisantes qui apparoissent de nuict en forme de diuerses bestes, & le plus souuent en figure d’hommes morts.“ Le Loyer, Pierre: Quatre livres des spectres ou apparitions et visions d’espirits, anges et demons, se monstrans sensiblement aux hommes, Paris: Gabriel Buon 1586, S. 16.

97 Zwingli, Huldrych: *Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia dei anamnema*, 20. August 1530, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 6.3, Zürich 1983 (Corpus Reformatorum 93.3), S. 64–230, hier S. 228.

Geistern in den Hintergrund rückt und den Teufel als Handelnden hervorhebt, wird in Zwinglis Theologie Gott als alleiniger Zeichensender akzentuiert. Das zwinglianische Gespenst ist demnach auf eine göttliche Kommunikation hin semiotisiert, während das lutherische keine intrinsische göttliche Bedeutung aufzuweisen scheint. Diese erhöhte göttliche Semiotisierung der Welt zog sich durch die gesamte Theologie Zwinglis und schlug sich auch in seinem rein symbolischen Sakramentsverständnis nieder, in dem er sich im Vergleich zu anderen protestantischen Theologen radikaler zeigte.⁹⁸

Mit der Rückbindung der Systemreferenz an die Heilige Schrift kam es zusammenfassend zu mehreren Änderungen, die den Geisterglauben tangierten. Erstens konnte die Existenz des Fegefeuers nicht verifiziert werden, da Gott in der Bibel nach Zwingli nur zwei Jenseitsorte, nämlich Himmel und Hölle, angezeigt habe. Dies machte zumindest die Erscheinung von Geistern aus dem *purgatorium* unwahrscheinlich. Zweitens war für die reformierten Theologen das biblische Verbot der Totenbefragung zentral. Gott konnte in seinem Wort nicht verbieten, sich mit Toten zu unterhalten, und gleichzeitig Seelen von Verstorbenen erscheinen lassen, welche die Menschen zu Gesprächen animierten. Drittens galten jegliche Erlösungshandlungen als unnützlich, da der Mensch nur durch wahre, innere Buße selig werden könne. Dass so viele Geister erscheinen sollten, die angaben, auf die Hilfe der Lebenden angewiesen zu sein, machte die ganze Sache für die Reformatoren verdächtig. Infolgedessen verstanden reformierte Theologen Gespenster als Werk des Teufels, der wiederum als göttliches Zeichen fungierte. Das zwinglianische Verständnis von der Welt als einer mit göttlichen Zeichen durchdrungenen war sicherlich maßgebend für die reformierte Kosmologie, wie die Funktion der Geister in Lavaters *Gespensterbuch* anschaulich zeigt. Dieses Traktat war Teil eines intensiv geführten Diskurses über die Geistererscheinungen, die sich unter der zweiten Generation der Reformatoren verstärkte.

2.4 Ludwig Lavater und der Gespensterdiskurs um 1570

Im Jahr 1569, mehrere Jahrzehnte nach den ersten gewaltsamen Wellen der offiziellen Kirchenspaltung, erschien in Zürich ein Traktat mit dem Titel *Von Gespänsten, Vngbüren, Fälen vnd andere wunderbaren Dingen*. In der Forschung gilt diese Schrift Ludwig Lavaters als Musterbeispiel für den protestantischen Geisterglauben.⁹⁹ Bei der

98 Cameron: *European Reformation*, S. 185.

99 Davidson, Jane P.: *Early Modern Supernatural. The Dark Side of European Culture, 1400–1700*, Santa Barbara 2012 (Praeger Series of the Early Modern World), S. 150. Cameron schreibt dazu: „The Protestant stance on ghosts received its definitive statement from the Zurich theologian Ludwig Lavater [...]“ Cameron: *Enchanted Europe*, S. 188.

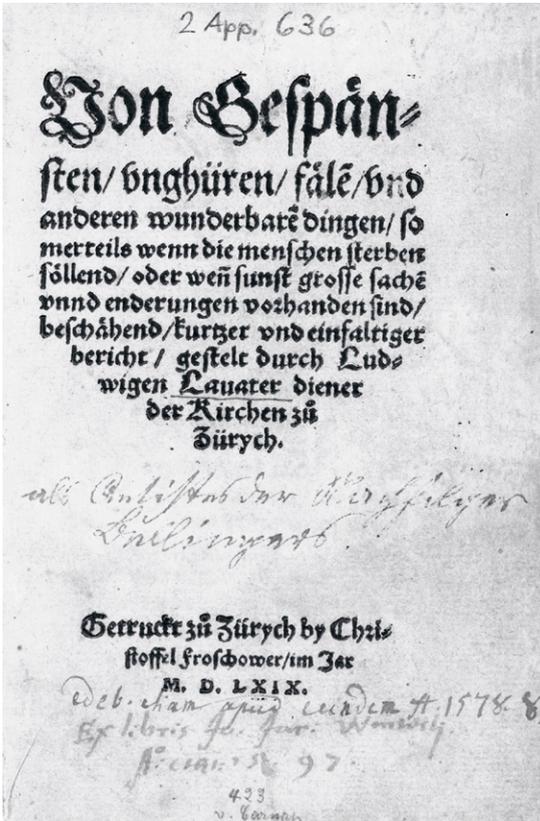


Abb. 2 Lavater, Ludwig: Von Gespänsten, Unghüren, Fälen und anderen wunderbaren Dingen, Zürich 1569, Titelblatt, ZBZ II App 636, <https://doi.org/10.3931/e-rara-4155/> Public Domain Mark.

über 120 Folioseiten umfassenden Abhandlung handelt es sich um die erste systematische und ausführliche Darstellung der reformierten Theologie der Geister. Das in dieser Schrift festgelegte Deutungs- und Handlungssystem, welches bis in das 18. Jahrhundert hinein gültig war, provozierte ab 1570 eine hitzige Diskussion über den Umgang mit Spukphänomenen. Nachfolgend wird den Entstehungsumständen der Schrift nachgegangen und aufgezeigt, aus welchem geistigen Klima das Werk hervorging. Zudem wird geklärt, weshalb sich der Diskurs über Gespenster erst ab dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts intensivierte.

Das Traktat ist in insgesamt drei Teile gegliedert, wobei es ihm im ersten Teil um die Phänomenologie der Geister und eine Beweisführung geht, dass Gespenster tatsächlich existieren und den Menschen erscheinen. Zu Beginn schließt Lavater all jene Phänomene aus, die fälschlicherweise für Gespenster gehalten würden. So würden sich besonders furchtsame, melancholische und alkoholisierte Menschen Gespenster bloß einbilden. Die Annahme, ein Gespenst gesehen oder gehört zu haben, könnte zudem auch einer verminderten Sehkraft bzw. einem schlechten Gehör geschuldet sein.

Weiter seien angebliche Geistererscheinungen manchmal auf natürliche Ursachen wie Rauch zurückzuführen.¹⁰⁰ Wohl wegen dieser Eingangskapitel wird Lavater von der Forschung als Theologe mit „skeptische[r] Haltung“¹⁰¹ bezeichnet, der sich mit einer „rational-protestantische[n]“¹⁰² Argumentation vehement gegen den Aberglauben der altgläubigen Kirche gewehrt habe. Wie bereits im Zusammenhang mit Zwingli und Bullingers Position erwähnt, wäre es sicherlich vermessen, eine Sichtweise, die sich auf die Bibel stützt und das Wirken des Teufels in der Welt explizit bekräftigt, im heutigen Sinne als rational zu bezeichnen. Zudem reicht ein Blick auf die Schriften katholischer Autoren, um zu sehen, dass auch sie nicht jedes Gespenst unreflektiert für Arme Seelen hielten. Renward Cysat (1545–1614), Apotheker¹⁰³ und Stadtschreiber von Luzern¹⁰⁴ kritisiert zu Beginn des 17. Jahrhunderts in seinen *Collectanea*¹⁰⁵ den „gmein pöffel“, der sich von „wunderbarlichen nachtgespensten [...] bethören“ lasse und solche „ynbildungen vnd berednussen“ als wahr ansehe. Für ihn stellt nicht wie für die reformierten Theologen die katholische Lehre die Negativfolie dar, sondern der „paganismo“ und das „heidenthumb“.¹⁰⁶ Auch der Kapuzinermönch Noël Taillepied (1540–1589), einer der erbittertsten Gegner Lavaters, weist in seinem Traktat zu Gespenstern darauf hin, dass manchmal fälschlicherweise natürliche Phänomene

100 Lavater: Von Gespänsten, Kap. I und II.

101 Wilpert, Gero von: Die deutsche Gespenstergeschichte. Motiv, Form, Entwicklung, Stuttgart 1994, hier, S. 78.

102 Moeller, Kathrin: ‚Ludwig Lavater‘, in Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, 20. 09. 2007, <https://langzeitarchivierung.bib-bvb.de/wayback/20190716090608/https://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/personen/artikel/lavater-ludwig/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

103 Als Kind besuchte er die Klosterschule und konnte neben seiner Muttersprache Deutsch auch fließend Französisch, Italienisch, Griechisch und Lateinisch. Nach dem Tod seines Vaters konnte er sich die Schule jedoch nicht mehr leisten, weshalb er eine Ausbildung zum Apotheker machte. Vgl. Karbacher, Daniel/Keller, Anne: ‚Renward Cysat (1545–1614)‘, in: Schenda, Rudolf (Hg.): Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Studien zur Produktion volkstümlicher Geschichte und Geschichten vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert, Bern, Stuttgart 1988, S. 139–160, hier S. 141.

104 Glauser, Fritz: ‚Renward Cysat‘, in Historisches Lexikon der Schweiz Online, 15. 03. 2005, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11751.php>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

105 Seine Kollektaneen umfassen insgesamt 22 handschriftliche Notizen, die er später zu einer Chronik verarbeiten wollte. Auszüge aus diesen wurden von Josef Schmid ediert. Vgl. Cysat, Renward: *Collectanea Chronica und denkwürdige Sachen pro Chronica lucernensi et Helvetiae*. Hrsg. von Josef Schmid, Luzern 1961 (Quellen und Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und der Innerschweiz).

106 Cysat: *Collectanea*, S. 591. Zu Cysat und Geistern vgl. Hugener, Rainer: Geister, Wunder, Alltag. Renward Cysats Bericht zu den Gespenstererscheinungen im Kloster Seedorf (1608). Kommentar und Edition, in: *Der Geschichtsfreund* 161 (2008), S. 97–187.

für Geister gehalten oder diese gar nur eingebildet würden.¹⁰⁷ Lavater *rationalisierte* die altgläubige Vorstellungen nicht; seine Absicht lag doch gerade darin zu zeigen, dass es Gespenster gibt. Zuerst galt es jedoch, in den ersten Kapiteln auf mögliche Fehlinterpretationen hinzuweisen und diese aus dem Weg zu räumen, damit er sich anschließend und im Detail mit dem eigentlichen Problem auseinandersetzen konnte.

Auch dass Lavater zum Beweis der Existenz von Teufelsgespenstern auf Exempla von Gregor von Tours und andere frühmittelalterliche Autoren referiert, die selbst an die Erscheinung von Totengeistern glaubten, hat in der Forschung für Irritation gesorgt. Es ist keinesfalls unlogisch – wie STEVENS behauptet¹⁰⁸ –, dass der Zürcher Pfarrer sich mittelalterlicher Exempla bedient und gleichzeitig verneint, dass Arme Seelen erscheinen können. Dass tatsächlich Gespenster erscheinen, steht nämlich gar nicht zur Diskussion, sondern lediglich deren Deutungen als Totengeister. Lavater möchte zeigen, dass der Teufel sich als Arme Seele ausgibt und sogar die frommsten Männer in der Geschichte hat täuschen können. Wie bereits erwähnt, negierte Lavater wie andere Protestanten an keiner Stelle, dass Gespenster in Gestalt der Toten erschienen – nur hatten die von ihm zitierten Autoren und Kirchenväter diese Phänomene seiner Meinung nach falsch interpretiert.

Die seiner Ansicht nach richtige Deutung legt Lavater im zweiten Hauptteil seines Traktats dar, indem er sich nochmals vehement gegen die Fegefeuerlehre ausspricht. Die Lehre der „Papisten“ habe viel Irrtum in die Welt gebracht, und man habe „nach vnd nach von der gschriff gelassen / vnd die menschen satzungen vnd gebott erhebt / vnd mer vff die selben gebuwen dann vff das wort Gottes [...]“.¹⁰⁹ In der Folge seien etliche irrümliche Zeremonien der Kirche wie das Lesen von Messen und Wallfahrten etc. entstanden, um Geister zu erlösen.¹¹⁰ Mit den in Kap. 2,3 dieser Arbeit erwähnten Argumenten legt er ausführlich dar, dass Gespenster nicht etwa die Seelen von Verstorbenen seien, sondern entweder gute oder böse Engel. Er hält jedoch fest, dass es sich dabei mehrheitlich um Werke des Teufels handle, der im Auftrag Gottes ausgesandt werde, um die Gläubigen in Versuchung zu führen und die Ungläubigen zu bestrafen. In diesem letzten Punkt stimmt Lavater mit von Paradies überein, es zeigen sich aber zwei wichtige Änderungen: Zum einen werden fast ausnahmslos sämtliche Geister, vor allem diejenigen, die sich als hilfsbedürftige Seelen ausgeben, als Teufelsgespenster interpretiert. Was die Adressat*innen betrifft, gehören die Personen, die dem alten Glauben anhängen, fortan ebenfalls zur Gruppe der Falschgläubigen.¹¹¹ Damit ging zum anderen auch eine Modifizierung der Reaktion

107 Taillepied, Noël: *Psychologie, ou Traité de l'apparition des esprits*, Paris 1588, hier Kap. 3–5.

108 Stevens: Ludwig Lavater, S. 143.

109 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 58r.

110 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 58v.

111 Vgl. dazu ausführlich Kap. 3.3.3.

auf das Gespenst einher, was Lavater im dritten Teil diskutiert. Gespenster dürften auf keinen Fall befragt, erlöst oder gebannt werden; erlaubt war einzig und allein das Gebet zu Gott und die wahre Buße.¹¹²

Bereits ein Jahr nach seinem Erscheinen wurde das *Gespensterbuch* ins Lateinische übersetzt; diese diente als Vorlage für eine englische, niederländische und italienische Ausgabe.¹¹³ Ungeachtet der Frage, ob sich William Shakespeare (1564–1616) tatsächlich von Lavaters Traktat für seine Tragödie *Hamlet* hat inspirieren lassen oder nicht,¹¹⁴ hat die Schrift des Zürcher Pfarrers die Diskussion um die Erscheinung von Geistern in den nachfolgenden Jahrzehnten, ja noch im 18. Jahrhundert, maßgeblich beeinflusst.¹¹⁵ Die Katholiken ließen mit ihrer Antwort nicht lange auf sich warten. Bereits im Jahr 1571, als das Traktat mit der Übersetzung ins Lateinische eine überregionale Verbreitung erfuhr, kritisierte der Jesuit Jean Maldonat (1533–1583) in seiner Abhandlung *Traicté des anges et demons* die Ansicht von „Lauather & les autres Caluinistes“.¹¹⁶ Umfangreicher waren die Schriften des Rechtsgelehrten Pierre Le Loyer (1550–1634) sowie von Noël Taillepied. Le Loyer nimmt in seinem Traktat zu Gespenstern¹¹⁷ explizit Stellung zu Lavaters *Gespensterbuch*. Auf knapp 980 Seiten greift er die protestantische Doktrin an, verteidigt die Fegefeuerlehre und bekräftigt, dass die Toten den Menschen tatsächlich erscheinen könnten. Er nennt Lavater direkt beim Namen und widmet die Kapitel VII und VIII gänzlich der Widerlegung seiner Argumente.¹¹⁸ Anders als Lavater interessiert sich Le Loyer weniger für theologische Fragen als vielmehr für die Sinneswahrnehmungen und -täuschungen.¹¹⁹ Taillepied hingegen, dessen bereits oben erwähntes Traktat zwei Jahre nach Le Loyers

112 Lavater: Von Gespänsten, fol. 106v–111r.

113 Zu den unterschiedlichen Ausgaben vgl. Landwehr: Ludwig Lavaters Gespensterbuch, S. 49–54.

114 Büsser, Fritz: Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung, 2 Bde., Bd. 1, Zürich 2004, hier, S. 217.

115 So schreibt beispielsweise Dover Wilson im Vorwort zur englischen Edition im Jahr 1929, Lavaters *Gespensterbuch* sei „one of the principal source-books for Elizabethan spiritualism“ gewesen. Vgl. Dover Wilson, J.: Introduction. The Ghost-Scenes in Hamlet in the Light of Elizabethan Spiritualism, in: Dover, Wilson J./Yardley, May (Hg.): Lewes Lavater: Of Ghostes and Spirites Walking by Night 1572, Oxford 1929, S. vii–xxviii., hier S. viii. Rieger schreibt, dass Lavaters Buch noch 1711 als maßgebliche Referenz für ein Traktat über Geister gedient habe, vgl. Rieger: Teufel im Pfarrhaus, S. 19.

116 Maldonat, Jean: *Traicté des anges et demons*, Paris 1605, S. 182r. Als Theologieprofessor hielt er im Jahr 1571 und 1572 am Collège de Clermont in Paris eine Vorlesungsreihe über Dämonologie; diese wurde erst spät, nämlich 1605 und 1616 auf Französisch in Paris herausgegeben. Vgl. dazu auch Chesters: *Ghost Stories*, S. 83 f.

117 Le Loyer, Pierre: *Quatres Livres des Spectres ou Apparitions et Visions d’Esprits, Anges et Demons se monstrans sensiblement aux hommes*, Paris 1586.

118 Finucane: *Appearances of the Dead*, S. 98.

119 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 214 f.

Abhandlung gedruckt wurde, lehnt sich sehr stark an das Traktat des Zürcher Pfarrers an.¹²⁰ Er pflichtet Lavater zwar bei, dass sich besonders furchtsame oder melancholische Menschen häufig Geister einbilden würden. Nichtsdestotrotz hält auch er die Erscheinung von Geistern für möglich, darunter auch die Wiederkehr der Seelen Verstorbener. Er behauptet gar, dass die Annahme, die Seelen kämen nach dem Tod entweder in den Himmel oder in die Hölle, ein Novum sei.¹²¹ Im Jahr 1591 publizierte der protestantische Theologe Johann von Münster (1560–1632) ebenfalls eine Schrift zu Geistern mit dem Titel *Ein christlicher vnderricht von den Gespensten / Welche bey Tag oder Nacht den Menschen erscheinen*.¹²² Diese Beispiele zeigen: Geister, und die Frage, wie sie zu deuten und zu bewältigen seien, trieben die Gelehrten im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts um. Geister waren nun, um es mit den Worten Stuart CLARKS auszudrücken, „theologically compromised“.¹²³

Doch weshalb veröffentlichte Ludwig Lavater um 1570 ein Buch über Gespenster – über 30 Jahre nachdem Zwingli sich bereits öffentlich gegen die Fegefeuerlehre ausgesprochen hatte? Sowohl OTHENIN-GIRARD wie auch RIEGER gehen davon aus, dass das Traktat Lavaters als eine Art Replik auf die Abschlussitzung des Trienter Konzils (1543–1563) zu verstehen sei, im Rahmen derer die Existenz des Fegefeuers noch einmal bekräftigt worden war.¹²⁴ Es ist allerdings eher unwahrscheinlich, dass Lavater sechs Jahre nach dem *Concilium Tridentinum* ein Dekret auf- und angreifen wollte. Die Tatsache, dass er das Traktat auf Deutsch und nicht in der Gelehrtensprache Latein verfasste, unterstreicht dies zusätzlich. Sowohl dem Inhalt nach als auch im Kontext seines Opus gesehen, handelt es sich um eine Schrift, welche dem reformierten „gemeinen man“ nahelegen sollte, wie mit

120 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 209.

121 Finucane: *Appearances of the Dead*, S. 100.

122 Münster, Johann von: *Ein christlicher vnderricht von den Gespensten / Welche bey Tag oder Nacht den Menschen erscheinen*, Bremen 1591. In der Einleitung begründet er seine Entscheidung, diese Schrift zu verfassen, damit, dass er bisher kein deutschsprachiges Werk kenne, dass sich dem Thema der Geister gewidmet habe. In der Vorrede schreibt er, dass ihm das Werk Lavaters vor der Abfassung seiner Schrift nicht bekannt gewesen sei.

123 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 209.

124 Othenin-Girard: *Helfer und Gespenster*, S. 190; Rieger: *Teufel im Pfarrhaus*, S. 19. Aus dem am 3./4. Dezember 1563 festgelegten *Decretum de purgatorio* ging folgende Bestimmung hervor: „[...] so befiehlt der heilige Kirchenrath den Bischöfen, sorgfältig dahin zu streben, daß von den Gläubigen Christi die gesunde, von den heiligen Vaetern und heiligen Concilien überlieferte Lehre vom Fegfeuer geglaubt, beybehalten, gelehrt und ueberall geprediget werde.“ *Decretum de purgatorio* (1563), zit. nach der deutschen Übersetzung in: Ebertz, Michael N.: *Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung*, in: Hölscher, Lucian (Hg.): *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007 (*Geschichte der Religion in der Neuzeit* 1), S. 233–258, hier S. 239.

Gespenstern umzugehen sei. Das kleine, handliche Format des Oktavbüchleins mit einer Größe von $15,2 \times 10$ cm könnte ein Indiz dafür sein, dass das Buch als Handreiche für Prediger gedacht war. Vergleichen wir diese Schrift mit den gedruckten Predigten Lavaters, zeigt sich eine hohe Übereinstimmung in Aufbau und Länge der jeweiligen Kapitel.¹²⁵ So konnten einzelne Passagen bzw. Kapitel problemlos in die in der Volkssprache gehaltenen Predigten integriert werden. Trotzdem: Im Vorwort weist er darauf hin, dass das Buch eventuell auch von Personen gelesen werden könnte, die nicht dem reformierten Glauben anhängen.¹²⁶ Obwohl Lavater das Buch hauptsächlich an die eigene Glaubensgemeinschaft richtete, erhoffte er sich wohl auch eine breitere Rezeption und Diskussion.

Auch wenn er sich an manchen Stellen mit scharfen Worten gegen die Lehre der „Papisten“ wendet, ist der Ton des Traktats im Grundsatz nicht polemisch gehalten. Lavater ging es als Seelsorger in erster Linie um das Seelenheil der Menschen und die Gefahr, die eine Verkennung der Zeichen Gottes mit sich brachte. Dies wiederum kann nur vor dem Hintergrund der Reformen in Zürich verstanden werden, welche den Einbezug von Laien in die Bibelauslegung sicherstellen sollten. Mit der Eröffnung der *Prophezei* im Jahr 1525 legte Zwingli den Grundstein für die Ausbildung der zürcherischen Theologen sowie für die öffentliche Bibelauslegung.¹²⁷ Die Chorherren sowie die Studenten versammelten sich regelmäßig zur öffentlichen Bibelauslegung in den Ursprachen, anschließend hielten die Stadtpfarrer einen Gottesdienst in der Volkssprache ab.¹²⁸ Dies war letztendlich auch das Ziel des *Gespenssterbuches* wie auch der anderen gedruckten Texte, die aus der Feder Lavaters stammen: Es ging ihm darum, den Laien zu veranschaulichen, was diese in Not-situationen selbst tun konnten, ohne den Umweg über die geistlichen Autoritäten nehmen zu müssen. Es war Lavaters größtes Anliegen, dass auch ungelehrte Personen die Zeichen Gottes in Zukunft selbst korrekt interpretieren und im reformierten Sinne darauf reagieren konnten.

Warum aber war es so wichtig, dass die Bevölkerung adäquat auf Spukphänomene reagieren konnte? Lavater glaubte – wie sämtliche andere Geistliche am Zürcher Chorherrenstift zu dieser Zeit –, in außergewöhnlichen Phänomenen die meist zornige Handschrift Gottes zu erkennen, und dazu gehörten auch Gespenster. Als Diener Gottes sah er es als seine Pflicht an, die christliche Gemeinde

125 Vgl. dazu ausführlich Szarka, Eveline: „Erschynungen / wunderen vnd zeichen.“ Zur Funktion der Geister in Ludwig Lavaters ‚Gespenssterbuch‘ (1569), unveröffentl. Masterarbeit an der Universität Zürich, Zürich 2015, S. 41.

126 Lavater: Von Gespänsten, fol. aa4v–aa5r.

127 Büsser: Heinrich Bullinger, Bd. 1, S. 219 f.

128 Campi, Emidio: Die Reformation in Zürich, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017, S. 71–133, hier S. 89.

auf diese Zeichen aufmerksam zu machen. Im Jahr 1556 veröffentlichte Lavater einen Katalog von Kometen, die er als göttliche Zeichen verstand.¹²⁹ Im Jahr 1564 wurde die bereits erwähnte Predigt zur Pest gedruckt, die zeitlich mit der Epidemie in Zürich 1564/65 zusammenfiel, und der seine erste Frau Margreth und sein Sohn Bernhard zum Opfer fielen.¹³⁰ 1571 folgte der Druck der Predigt zu *Thüwre und Hunger*¹³¹ – dies als Antwort auf die verheerende Hungersnot, unter denen die Menschen zu dieser Zeit zu leiden hatten.¹³² In sämtlichen Drucken gibt der Schwiegersohn Bullingers dem „gemeinen man“ klare Handlungsanweisungen, wie bestimmte Phänomene zu lesen seien und was Gott den Menschen mit diesen Zeichen mitteilen möchte.

Ludwig Lavater beteiligte sich rege am Diskurs um Wunderzeichen in der Limmattadt, wie er am stärksten in Johann Jakob Wicks 25 Foliobände umfassenden *Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587*,¹³³ kurz *Wickiana* genannt, seinen Ausdruck fand. Wick war neben Lavater von 1557 bis zu seinem Tod zweiter Archidiakon unter Antistes Bullinger. In der *Wickiana* ist auch ein Bericht Lavaters zu einer Wundergeburt aus Tirano enthalten, die er als böses Vorzeichen deutete.¹³⁴ Auch Bullinger trug zu dieser umfassenden Kollektion bei und sammelte fleißig Berichte über *portenta*, also göttliche Wunderzeichen.¹³⁵ Lavater unterstützte zudem auch den Basler Theologen Conrad Lycosthenes (1518–1561) bei der Verfassung

129 Lavater, Ludwig: *Cometarum omnium fere catalogus*, Zürich 1556.

130 Büsser: Heinrich Bullinger, Bd. 1, S. 75.

131 Lavater, Ludwig: *Von Thüwre und Hunger*, Zürich 1571.

132 Die Teuerungskrise des Jahres 1570/71 ist auf die Klimaverschlechterung zurückzuführen. So ist ab Mitte der 1560er-Jahre ein Temperaturrückgang von 1,7 Grad verzeichnet worden, der Sommer sei regnerisch und wechselhaft gewesen. Vgl. Ulbricht, Otto: *Extreme Wetterlagen im Diarium Heinrich Bullingers*, in: Behringer, Wolfgang/Lehmann, Hartmut/Pfister, Christian (Hg.): *Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“*, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), S. 149–178, S. 151.

133 Die Bände befinden sich in der Zentralbibliothek Zürich, Handschriftenabteilung, Signaturen Ms F 12–35. Diese Sammlung umfasst zahlreiche handschriftliche Berichte, 500 Flugschriften und ca. 400 Flugblätter. Insgesamt 1028 kolorierte Federzeichnungen von ca. sechs unterschiedlichen Künstlern ließ Wick für seine Sammlung anfertigen. Vgl. Senn, Matthias: *Die Wickiana. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert. Texte und Bilder zu den Jahren 1560 bis 1571*, Künstnacht 1975, S. 14 und 25.

134 ZBZ Ms F 17, Bericht Ludwig Lavaters von einer Wundergeburt, 1568, Bl. 283a–284.

135 Vgl. dazu Mauelshagen, Franz: Bullinger, der Prodigiensammler, in: Campi, Emidio/Bächtold, Hans/Weingarten, Ralph (Hg.): *Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504–1575). Katalog zur Ausstellung im Grossmünster Zürich 2004*, Zürich 2004, S. 37–41; Mauelshagen, Franz: *Die „portenta et ostenta mines lieben Herren vnsers säligen ...“*. Nachlassdokumente Bullingers im 13. Buch der *Wickiana*, in: *Zwingliana* 28 (2001), S. 73–117.

eines Überblickswerks über Wunderzeichen.¹³⁶ Das *Gespensterbuch* ging demnach aus dem Wunderzeichendiskurs hervor, in Rahmen dessen sich Geistliche wie Wick und Bullinger intensiv mit den göttlichen Kommunikationsabsichten und adäquaten Reaktionen der Menschen auf diese Zeichen beschäftigten.

Lavater hat den Geisterglauben weder neu erfunden noch negiert. Die Bewertung der Reinterpretation von Geistern muss immer vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Diskurses stattfinden. Teufelsgespenster spielten in der reformierten Theologie eine wichtige Rolle, weil dem personifizierten Widersacher Gottes als göttliches Zeichen eine noch zentralere Funktion als zuvor zukam. Lavater dämonisierte Geister nicht einfach, da er und andere Theologen sich mit dem Problem eines abweichenden „Volks Glaubens“ konfrontiert sahen, wie beispielsweise MCKEEVER schreibt¹³⁷; vielmehr überführte er sie völlig nahtlos in ein Weltbild, das von Gottes Nachrichten durchzogen war. Der Impuls kam von einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift. Bei der Wunderzeichendeutung handelte es sich nicht um einen „Volks glauben“, den die Geistlichen gezwungenermaßen instrumentalisierten, sondern er war Teil eines Gelehrten diskurses. In diesem Sinne wurde auch die Umdeutung von Gespenstern nicht *von unten* provoziert, sondern sie entsprang einem allgemeinen Klima, in dem die Reformatoren die vielfältigen teuflischen Versuche zum Brennpunkt des menschlichen Weltringens erhoben.

Der Reformationsprozess ist zudem nicht als klare Zäsur zu verstehen, sondern als ein Prozess, der mehr Kontinuitäten als Brüche aufweist. Wie GORDON zu Recht bemerkt, waren die Protestanten darum bemüht, spätmittelalterliche Glaubensinhalte in neue Sinnhorizonte zu integrieren: „Very real theological change in the sixteenth century must be set against degrees of continuity.“¹³⁸ Schon Jakob von Paradies deutet manche Gespenster als von Gott gesandte Nachrichten, um die Gläubigen zu versuchen und Ungläubige zu bestrafen. Die Deutung eines Geistes als Teufelswerk war denn auch im 15. Jahrhundert möglich. Ebenfalls weiterhin als möglich erachtet wurde die Erscheinung von guten Engeln. Was wir anhand des Traktats von Lavater beobachten können, ist jedoch eine Art *Gravitationskollaps*. Die ehemals periphere Deutung von Gespenstern als Teufelswerk wurde ins Zentrum der reformierten Semiosphäre gelegt, während die Theologen die ursprünglich zentrale Deutung als arme Seele sowie jene als Höllen- und Himmelsgeister entsemiotisierten, wie die folgende Darstellung zeigt:

136 Der Basler Gelehrte bedankt sich im Vorwort seines Buches dafür, dass Lavater, ein *vetus amicus*, ihn mit Berichten über Wunderzeichen versorgt hat. Vgl. Lycosthenes, Conrad: *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, Basel 1557, hier fol. b2r.

137 McKeever: *Ghost in Early Modern Protestant Culture*, S. 119.

138 Gordon: *Malevolent Ghosts*, S. 95.

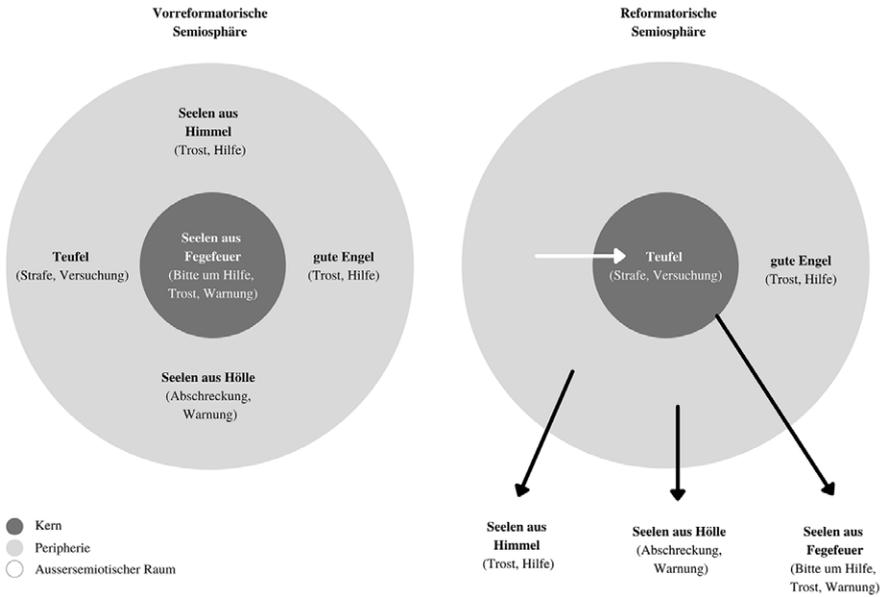


Abb. 3 Die vorreformatorische und reformatorische Semiosphäre in Bezug auf die Deutung von Geistern, eigene Darstellung.

Man sprach dem Gespenst zudem jegliche individuelle Kommunikationsmacht ab, und semiotisierte es vollständig zu einem göttlichen Zeichen. Es kam zumindest auf einer normativen Ebene zu einer kulturellen Explosion. Eine weitere wichtige Neuerung war, dass die Bewältigungshoheit durch die Kirche abgeschafft wurde. In vorreformatorischer Zeit waren die Handlungsoptionen im Zusammenhang mit Spukphänomenen im höchsten Maße institutionalisiert. Nur die Priester sollten mit den Geistern kommunizieren und entsprechende Erlösungshandlungen bestimmen. Auch die Austreibung von Geistern oblag allein den Geistlichen. Aus Sicht der reformierten Theologen sollten die Menschen in einem neuen Zeitalter, in dem Gott ohne Zwischenschaltungen zum Sünder sprach, jedoch selbst imstande sein, Spukphänomene zu bewältigen. Mit dem Gebet und der Buße sollte es den Menschen fortan ohne klerikale Unterstützung – und ohne finanzielle Aufwände – möglich sein, adäquat auf Spukphänomene zu reagieren.

2.5 Zwischenfazit

Anhand des Traktates des Kartäusermönchs Jakob von Paradies aus der Mitte des 15. Jahrhunderts lässt sich die vorreformatorische Perspektive in Bezug auf den Geisterglauben beispielhaft ausarbeiten. Dabei zeigt sich, dass Geister häufig für die Seelen von Verstorbenen gehalten wurden, die den Lebenden aus hauptsächlich drei Gründen erscheinen: um sie zu trösten, um Hilfe zu bitten, und als Warnung vor Ver-sündigung. Die Seelen der Verstorbenen, die aufgrund ihres sündhaften Lebens im Fegefeuer gefangen waren, bedurften der Hilfe der Lebenden, die im Glauben dieser Zeit mittels guter Werke stellvertretend für ihre Sünden büßen konnten. Zu diesen guten Werken gehörten beispielsweise Wallfahrten, Gebete für die Verstorbenen, das Lesen von Messen oder aber Stiftungen an die Kirche. Der Ablasshandel war für die Kirche eine enorm wichtige Finanzquelle. Gemäß von Paradies konnten aber auch andere Arten von Geistern erscheinen: gute Seelen aus dem Himmel, böse aus der Hölle sowie Teufelsgespenster. Ein zentraler Punkt ist dabei das Selbstverständnis des Zeichensystems der eigenen Kultur: Den Anhängern einer anderen Kultur – Ungläubigen – würden keine Arme Seelen zum Trost oder zur Warnung erscheinen, weil sie außerhalb der christlichen Gemeinschaft stünden und ihnen das Seelenheil somit im Vornherein verwehrt sei. Die Unterscheidung zwischen bösen und guten Geistern war den Geistlichen vorbehalten, welche angeblich über die göttliche Gabe der *discretio spirituum* verfügten. Handelte es sich um gute Geister, sollten die Lebenden entsprechend gute Werke vollführen, böse Geister hingegen exorzieren lassen. Die Deutungs- und Bewältigungskompetenzen lagen somit bei der Kirche.

Mit der Reformation im 16. Jahrhundert erfuhr der Geisterglaube eine Umdeutung, die im Grunde genommen auf der Festlegung der Heiligen Schrift als alleiniger Systemreferenz der Welt basierte. Sämtliche Traditionen und Glaubensinhalte, die nicht in der Bibel belegt waren oder dieser gar widersprachen, wurden entsemiotisiert. Drei verschiedene Akzentverschiebungen führten dazu, dass der Totengeisterglaube in der reformierten Theologie keinen Platz mehr fand: Die Negierung des Fegefeuers machte zumindest die Erscheinungen von Seelen aus dem *tertius locus* unwahrscheinlich, nicht aber jene aus der Hölle und dem Himmel. Das biblische Verbot der Totenbefragung war ein noch zentralerer Punkt, wenn es um die Umdeutung von Geistern ging. Gott habe in der Heiligen Schrift verboten, mit den Toten zu kommunizieren, weshalb es unwahrscheinlich sei, dass Gott die Seelen von Verstorbenen erscheinen lasse, damit die Menschen diese auf ihre Erlösung hin befragen konnten. Schließlich stand der altgläubige Totengeisterglaube im Konflikt mit der protestantischen Rechtfertigungslehre. Nur der wahre innere Glaube mache selig, nicht aber äußere Werke, finanzielle Zuwendungen oder Gebete für die Verstorbenen. Schon gar nicht könne man für die Schuld einer anderen Person eintreten. Dieser Komplex von Widersprüchen mit der Heiligen Schrift führte dazu, dass Geister fortan mehrheitlich für

das Werk des Teufels angesehen wurden, die den Gläubigen erschienen, um sie zu versuchen, und den Ungläubigen, um diese zu strafen.

Im Gegensatz zu anderen protestantischen Konfessionen wird im Reformiertentum eine erhöhte Semiotisierung der Welt in Bezug auf Gottes Nachricht erkennbar. Sämtliche Phänomene, darunter auch Gespenster, verstanden Zwingli und Bullinger als Mitteilungen Gottes. Der erste, der den reformierten Geisterglauben konzis darstellte, war der Zürcher Archidiakon und spätere Antistes Ludwig Lavater. Neben der Deutung von Geistern als Teufelswerk bot er eine klare Anleitung, wie die Bevölkerung sich bei Spukphänomenen zu verhalten hatte. Frauen und Männer, denen Gespenster erschienen, sollten diese Phänomene fortan eigenständig korrekt – also in reformiertem Sinne – deuten und bewältigen können, ohne den Umweg über die Kirche. Die Geisterbewältigung wurde weitgehend entinstitutionalisiert. Obwohl vermutlich als Handreichte für Prediger gedacht, wurde das *Gespensterbuch* schnell zu einem überregionalen Bestseller, der Gegenentwürfe von katholischer Seite provozierte. Einig war man sich, dass Geister auch bloß eingebildet sein konnten und dass es dem Teufel möglich war, in Gestalt der Toten zu erscheinen, allerdings hielten die Katholiken an der Erscheinung der Seelen fest. Der reformierte Geisterglaube brachte somit zwei Neuerungen mit sich: Der zentrale Code der Armen Seele wurde aus dem eigenen Weltbild ausgestoßen, und der vormals periphere Code des Teufels ins Zentrum der reformierten Semiosphäre gesetzt. Zudem war jegliche Interaktion mit den Geistern untersagt, erlaubt war nur die Hinwendung zu Gott. Das *Gespensterbuch* ist als Teil des Wunderzeichendiskurses anzusehen, welcher sich ab 1570 intensivierte, und nicht als eine Notlösung, die auf Druck von unten her entstanden war, weil die Bevölkerung weiterhin an Totengeister glaubte. Das Werk Lavaters lässt auf einer übergeordneten Ebene ein mühevolleres Ringen um die korrekte Weltdeutung und -handlung offenbar werden, welches das 16. Jahrhundert – und auch das 17. Jahrhundert – grundlegend beherrschte.

3 Gottes Werk und Teufels Beitrag. Gespenster in der reformierten Theologie

3.1 Einführung

Mit den dogmatischen Veränderungen im Zuge des Reformationsprozesses überführten Theologen Spukphänomene in neue Deutungs- und Handlungshorizonte. Während im letzten Kapitel der Umdeutungsprozess im Fokus stand, wird nachfolgend das Teufelsgespenst als göttliches Zeichen in seiner Tiefenstruktur analysiert. Um diese zu verstehen, ist es unerlässlich, vorab die reformierte Kosmologie und deren innere Logik zu umreißen. Da reformierte Theologen Geister fortan als Wunderzeichen verstanden, liegt es nahe, die reformierten Deutungs- und Handlungsnormen mittels Anleihen aus der linguistischen Semiotik zu analysieren. Für diese Studie soll die binäre Definition eines Zeichens (Zeichenausdruck und -inhalt) im Sinne Ferdinand DE SAUSSURES genügen. Gemäß dem französischen Sprachwissenschaftler besteht ein Zeichen jeweils aus einem Lautbild (*Signifikant*) und einer damit verbundenen Vorstellung (*Signifikaten*). Diese Struktur der Zeichen ist arbiträr, dies bedeutet, es besteht keine natürliche Verbindung zwischen Laut- bzw. Schriftbild und Inhalt.¹

Verstehen wir die Schöpfung als Text, der gelesen werden kann, kann dieses System auch auf außerlinguistische Phänomene angewendet werden. Phänomene wie Kometen, Regenbögen oder Gespenster werden als *Signifikanten* verstanden, die mit spezifischen Bedeutungen (*Signifikaten*) verknüpft werden. Hierbei interessieren nicht nur die einzelnen Zeichen, sondern die gesamte reziproke Kommunikationskonstellation zwischen Gott und Mensch, somit auch die Sender und Empfänger der Zeichen. In diesem Gefüge ist die Sprachabsicht oder Illokution Gottes von zentraler Bedeutung. Im Rahmen der Sprechakttheorie versteht John SEARLE die Illokution als sprachliches Handeln²; als Beispiel sei hier die Bitte oder die Warnung angeführt. So gilt es herauszuarbeiten, welche unterschiedlichen kommunikativen Absichten Gott mit den jeweiligen Wunderzeichen im Glauben dieser Zeit verfolgte.

Der frühneuzeitliche Wunderzeichendiskurs im Spezifischen und die göttliche Kommunikation im Allgemeinen sind bisher noch nicht eingehend aus einer semiotischen Perspektive her untersucht worden.³ Franz MAUELSHAGEN hat mit seinem

1 Nöth: Handbuch der Semiotik, S. 74.

2 Nöth: Handbuch der Semiotik, S. 337.

3 Die Arbeiten konzentrieren sich hauptsächlich auf das Medium des Flugblattes, vgl. Klug, Nina-Maria: Das konfessionelle Flugblatt 1563–1580. Eine Studie zur historischen Semiotik und Textanalyse, Berlin 2012 (*Studia linguistica Germanica* 112); Messerli, Alfred: Angst und

„moraltheologische[n] Kausalmodell“⁴ zum Zürcher Wunderzeichendiskurs im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts wichtige Vorleistungen erbracht, auf die später näher eingegangen wird. Dieses Desiderat ist umso überraschender, als die Kommunikation zwischen Gott und Mensch mittels Schöpfung mit dem Ziel der Buße und Hinwendung zum „wahren Glauben“ den Kern der reformierten Theologie der Frühen Neuzeit bildete und auch in anderen Konfessionen einen wichtigen Stellenwert einnahm.

Aus diesem Grund ist das erste Teilkapitel der reformierten Semiosphäre gewidmet. Dabei wird der Frage nachgegangen, wie reformierte Theologen die Schöpfung semiotisierten und in welche Lebensbereiche die Heilige Schrift als absolute Systemreferenz eingriff. Erst die Trennung der Phänomene in ihre Ausdrücke und Inhalte lässt es zu, das Verhältnis dieser beiden Komponenten zueinander zu untersuchen und damit die unterschiedlichen Bedeutungen von Gespenstern aufzufächern und zu kontextualisieren. Zudem gilt es, die wichtigsten Terminologien zu diskutieren, die den Diskurs um Gespenster beherrschten: Welche Phänomene galten als natürlich, als wunderbar oder übernatürlich? Unter welche dieser Kategorien fielen Gespenster? Wo und wie wurden Gespenster in der Schöpfung lokalisiert, klassifiziert und hierarchisiert? Sowohl die Deutung wie auch die Bewältigung von Gespenstern war zudem stark vom Begriff des *Aberglaubens* geprägt, weshalb vorgängig geklärt werden muss, welche Bedeutung er für die reformierten Theologen hatte. Im zweiten Teilkapitel wird der Blick auf das Gespenst als Teil dieses kosmologischen Kommunikationsmodells geschärft. Wie sollte die Bevölkerung Gespenster deuten und bewältigen? Wieso waren diese Deutung und Bewältigung gemäß den Theologen so umstritten und ambivalent? Da diese Deutungs- und Handlungsnormen bis in das 18. Jahrhundert gültig waren, geht es nachfolgend nicht so sehr darum, einen historischen Wandel zu beschreiben, als ein System zu skizzieren. Dazu werden Traktate und Predigten reformierter Geistlicher aus dem 16. und 17. Jahrhundert konsultiert.

3.2 Reformierte Deutungs- und Handlungsnormen

3.2.1 Deutungskongruenzen: Heilige Schrift und Schöpfung

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ (Joh 1,1–3). Das Wort Gottes und die Schöpfung

Wunderzeichen in Einblattgedrucken, in: *Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilengesellschaft* 31/3 (1988), S. 182–197.

4 Maelshagen, Franz: *Wunderkammer auf Papier. Die „Wickiana“ zwischen Reformation und Volksglaube*, Epfendorf 2011 (Frühneuzeit-Forschungen 15), S. 35–46.

sind untrennbar miteinander verwoben; dies ist die Kernaussage des Johannesevangeliums, welches die Protestanten im 16. Jahrhundert zu einem ihrer wichtigsten Texte erkoren.⁵ Diese dachten sich die Verknüpfung von Schöpfung und dem Wort Gottes dabei keinesfalls bloß als eine metaphorische: Auch wenn manche Menschen versuchen würden, die „heimlichkeiten der schöpfung vñ der natur“ zu erforschen, so Bullinger, könnten sie im Wort Gottes bereits alles finden, was über die Schöpfung zu wissen sei: „Wir aber ergreifend einfaltig durch den glaubē / das die wält auß nüt vñ auß keiner vorgendē materi / sonder durch dz wort Gottes vō Gott erschaffen seye [...]“⁶ Dabei zählte er nicht nur die physische Natur in Form von Menschen, Tieren und Pflanzen zur Schöpfung, sondern auch eine metaphysische Sphäre, die unsichtbare Entitäten wie gute Engel und Teufel umfasste.⁷ Bevor nachfolgend eingehend die unterschiedlichen göttlichen Zeichen analysiert werden, wird das Verhältnis zwischen der Heiligen Schrift und der Schöpfung als zwei unterschiedlichen Medien ausgelotet, um die Frage zu klären, weshalb für Gott aus Sicht der Reformatoren das Bedürfnis bestand, mittels Zeichen mit der Menschheit zu kommunizieren.

Sämtliche Geschöpfe und Phänomene der Welt habe Gott, so Bullinger, nicht um ihrer selbst willen erschaffen, sondern letztendlich für die Menschen, damit diese den allmächtigen Schöpfer in den Kreaturen, Elementen und Läufen der Welt erkennen könnten:⁸

Darum alles das da läbt / das läbt vnd sträbt in Gottes fürsähung vnd erhaltung: alle elementa / das himmels louff / der brunnen quell / vnd wasseren oder flüssen rünß / die wunder des Meers / der erden fruchtbarkeit und gewächß / der zyten enderung und abwächsel / die witterung / die vfkummen vnd fürgeng ouch abgäng der künigrychen vñnd regierungen / die straaffen / der pestilenz / der thüre vnd kriegien / vnd alles der glychen / stadt in der fürsähung vñnd verwaltung Gottes. Vnd züget nit nun die geschriff / sunder ouch die täglich erfahrung / das Gott alles wol vnd rächt regiere.⁹

Die Phänomene der Welt, ihre spezifischen Erscheinungsformen und Veränderungen, basieren für ihn also auf einer göttlichen Providenz, die unmittelbar an das Wort Gottes gekoppelt ist. Die Welt bestehe nicht aus sich selbst, so Bullinger, der gesamte Lauf der Natur wirke durch das Eingreifen Gottes.¹⁰ Diese Deutung lässt keine Zufälle und Aberrationen im Lauf der Welt zu; vielmehr erscheint die gesamte Welt als ein von Gott bestimmtes, schicksalhaftes System von Phänomenen, die alle perfekt aufeinander abgestimmt sind und allein der menschlichen Gotteserkenntnis dienen.

5 MacCulloch: Die Reformation, S. 14.

6 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCLXIIr.

7 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCLXVIIv.

8 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCLXIIv.

9 Bullinger, Heinrich: Summa christenlicher Religion, Zürich 1556, fol. 28r.

10 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCLXIIIr.

Zudem gelten Entitäten wie gute Engel oder Teufel als willenlose Geschöpfe, die einzig dem Zweck dienen, den göttlichen Willen durchzusetzen.

Aus der Sicht Bullingers erschuf Gott die Welt, damit die Menschen in der Natur und in allen Geschöpfen die Wirkung Gottes erkennen können; deshalb bestehe die Aufgabe des Menschen in der Deutung der Welt im Sinne des göttlichen Wortes. Vor diesem Hintergrund eröffnet die Verbindung zwischen göttlichem Wort und der Schöpfung eine Analogie, die zweifacher Natur ist. Einerseits wird die Welt analog zur menschlichen Sprache im übertragenen Sinn als ein zu entziffernder Text aufgefasst, in welchem wie in einem Buch gelesen werden kann,¹¹ andererseits erfährt diese Entzifferung eine strikte Rückbindung an ein ganz konkretes Buch: die Bibel. Wenn Gott mittels Schöpfung als ein „second book of God“¹² zu den Menschen spricht, ganz wie er dies mittels Heiliger Schrift tut, so werden diese beiden *Texte* als absolut kongruent gedacht.¹³ Die göttlichen Zeichen der Welt, welche die Menschen zu lesen und zu begreifen hätten, seien eine „kundschaft vnd ein sigel deß worts“, so Lavater.¹⁴ Die übereinstimmenden Texte erscheinen jedoch in unterschiedlichen Medien, die wiederum hierarchisiert sind, da die Schöpfung an das Wort Gottes zurückgekoppelt ist. Die Schöpfung wird dem reformatorischen Verständnis nach also dahingehend semiotisiert, dass die Bedeutungen sämtlicher Phänomene mit den Aussagen der Heiligen Schrift übereinstimmen. Wie MAUELSHAGEN richtigerweise festhält, kommt es in der „theologische[n] Naturdeutung [...] darauf an, die Verbindung zwischen beiden Äußerungsformen Gottes herzustellen, wobei die Bibel den Maßstab abgibt“.¹⁵ Für die reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts war die gesamte Schöpfung ein kosmischer Kommunikationsraum, in dem sich Gott den Menschen täglich offenbarte.

11 Zur Metapher des *Buchs der Natur* vgl. Schiemann, Gregor: Die Sprache der Natur – Über das Schicksal einer Metapher und ihre Relevanz in der Umweltdebatte, in: Marx, Bernhard (Hg.): *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010 (Erkenntnis und Glaube 42), S. 101–119; Von Greyerz, Kaspar: *Religion und Natur in der Frühen Neuzeit. Aspekte einer vielschichtigen Beziehung*, in: Ruppel, Sophie/Steinbrecher, Aline (Hg.): „Die Natur ist überall bey uns“. *Mensch und Natur in der Frühen Neuzeit*, Zürich 2009, S. 41–58; Harrison, Peter: *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge 1998, S. 193–204; Rothacker, Erich: *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn 1979.

12 Jorink, Eric: *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*, Leiden 2010 (Brill's Studies in Intellectual History 191), S. X.

13 „Gottes Bücher stimmen überein“, so der Titel eines Kapitels in Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 82011, S. 68.

14 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 111r.

15 Mauelshagen, Franz: *Verbreitung von Wundernachrichten als christliche Pflicht*, in: Mauelshagen, Franz/Mauer, Benedikt (Hg.): *Medien und Weltbilder im Wandel der frühen Neuzeit*, Augsburg 2000 (Documenta Augustana 5), S. 133–154, hier S. 153.

Nun stellt sich aber unweigerlich die Frage: Wenn die Heilige Schrift für Lavater und andere Reformatoren den Willen Gottes bereits klar und deutlich vermittelt, weshalb muss sich Gott zeitgleich der Schöpfung bedienen? Für die reformierten Theologen war die wichtigste Funktion der Schöpfung eine mnemotechnische, die nur vor dem Hintergrund des Spannungsverhältnisses zwischen der Tradition und Schrift zu verstehen ist. Wie bereits im Rahmen der reformierten Traditionskritik erwähnt, fand mit der Reformation ein Rückgriff auf die Bibel als Systemreferenz der Welt statt. Als absolute und in sich stimmige Einheit habe Gott geboten, „daß man sinem wort nüt sölle zuo / noch von thun“.¹⁶ Gott kommuniziere mit den Menschen mittels Schöpfung, so Bullinger, damit sie „die verheissungen Gottes erneüwerind vnd erfrischind“.¹⁷ Die Schöpfung fungiert nicht nur als Abbild der Heiligen Schrift, sondern gleichzeitig als Erinnerungsmedium an die göttliche Offenbarung. So schreibt auch Lavater: „Dann [Gott] von yewälten har nit nun mit worten / sonder mit wunderbaren sachen die sinen gwarnet hatt.“¹⁸ Die Mitteilung Gottes erfährt eine Potenzierung, indem sie mittels unterschiedlicher, „hierarchisch gestaffelt[er]“¹⁹ Medien – wie später gezeigt wird auch durch die Predigt und den Druck – kanalisiert und vermittelt wird.

Um die Phänomene als göttliche Zeichen zu erkennen und diese analog zum Wort Gottes zu deuten, bedarf es einer Alphabetisierung und eines „Sinnzugang[s] durch Schrift und Buch“.²⁰ Wer das Wort Gottes nicht kenne, so Bullinger, gehe durch die Welt „wie ein blinder vnd vsinniger mensch.“²¹ Dies korreliert stark mit der Verbildlichung der Offenbarung Gottes als Licht der Welt, das sämtliche Dunkelheit und somit auch Falschheit verdrängt und die immerwährende Wahrheit eröffnet.²² Die Zeichen Gottes richtig zu verstehen, war das wichtigste Anliegen im Selbstverständnis der reformierten Theologie der Frühen Neuzeit, denn diese Fähigkeit trennte die Gläubigen von den Ungläubigen, das Wahre vom Falschen, das Göttliche vom Teufelischen: „What condemns the ungodly“, so GORDON, „is their failure to discern the true signs God has placed in the world.“²³ Die Entzifferung dieser Zeichen, die je nach Erscheinungsform und -frequenz unterschiedliche Signifikate aufwiesen, war keinesfalls selbsterklärend, sondern folgte konkreten Regeln, die erlernt werden mussten.

16 Bullinger: Bekanntnuss des waaren Gloubens, fol. 1r.

17 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCCXCVIr.

18 Lavater: Von Gespänsten, fol. 103r.

19 Mauelshagen: Verbreitung von Wundernachrichten, S. 153.

20 Blumenberg: Lesbarkeit der Welt, S. 10.

21 Bullinger: Haussbuoch, fol. 1r.

22 Lavater: Von Gespänsten, fol. aa4r. Vgl. auch Walsham: Reformation and Disenchantment, S. 505.

23 Gordon: God Killed Saul, S. 176.

3.2.2 Natürliche, wunderbare und übernatürliche Phänomene

Es ist unbestritten, dass das Wunderbare in der protestantischen Theologie der Frühen Neuzeit einen zentralen Stellenwert einnahm.²⁴ Ja mehr noch – die Reformation habe zu einer Intensivierung der Beschäftigung mit Wunderzeichen geführt, so WALSHAM: „Protestant theology placed renewed emphasis on the sovereignty and majesty of God and his constant providential intervention in temporal affairs.“²⁵ Die reformierten Theologen semiotisierten die Phänomene der Welt auf unterschiedliche Weise: Nicht nur fassten sie bestimmte Phänomene als bedeutsamer auf als andere, auch die Bedeutung an sich variierte dabei stark. Im Folgenden wird diese Systematisierung der Phänomene anhand der zeitgenössisch verwendeten Begrifflichkeit des Natürlichen, Wunderbaren und Übernatürlichen dargelegt, um zu verstehen, wie sich Gespenster in dieses System einfügten. In einem zweiten Schritt werden die Besonderheiten der reformierten Weltdeutung aufgezeigt. Sowohl die Systematisierung der Zeichen als auch die Besonderheiten der frühneuzeitlichen Semiotik sind zentral im Hinblick auf die Funktion der Gespenster, wie sie in Kap. 3.3 näher erläutert wird.

Um zu erläutern, was reformierte Theologen unter einem *natürlichen* Phänomen verstanden, werden nachfolgend die Schriften des Pfarrers Bartholomäus Anhorn von Hartwiss herangezogen, der sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts eingehend mit Wunderzeichen befasste. Zu den natürlichen Zeichen zählt er beispielsweise Sonne und Mond sowie das Firmament, „daß auß denselben die Weißheit / Güte vnd Allmacht Gottes sonderbar erkeñt / gelobt vnd gepriesen werden soll [...]“.²⁶ Es sei erlaubt, ja gar das Gebot Gottes, aus dem allgemeinen Lauf der Dinge zukünftige Witterungen, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Erde vorauszusagen. Den natürlichen Phänomenen soll man jedoch keine besondere Bedeutung zumessen, denn sie bezeugten lediglich die göttliche Schöpfungsmacht. Neben den natürlichen Zeichen unterscheidet Anhorn zwischen wunderbaren Phänomenen, die „nicht nach dem gemeinen Lauf der Natur“²⁷ erfolgen, und „[g]öttliche[n] Wunderwerk[en]“.²⁸ Die Differenzierung in Phänomene, die nach den allgemein bekannten Regelmäßigkeiten auftreten, und jene, die aus dieser Regel fallen, geht auf die Lehre von

24 Vgl. dazu auch Soergel, Philip: *Miracles and the Protestant Imagination. The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*, New York 2012 (Oxford Studies in Historical Theology).

25 Walsham, Alexandra: *Sermons in the Sky. Apparitions in Early Modern Europe*, in: Parish (Hg.): *Superstition and Magic*, S. 163–168, hier S. 165.

26 Anhorn: *Magiologia*, S. 162.

27 Anhorn: *Magiologia*, S. 608.

28 Anhorn: *Magiologia*, S. 604.

Augustinus und Thomas von Aquin zurück.²⁹ Unter dem frühneuhochdeutschen Lexem *gemein* verstand man, dass etwas, „weit verbreitet, allgemein, üblich, göltig, bekannt; gewöhnlich, gängig“ war.³⁰ Weil Gott stetig über die Gestirne, Jahreszeiten, das Wetter oder Lebewesen bestimme, seien besonders jene Vorkommnisse als bedeutsam hervorzuheben, die selten geschähen. Zur Bestimmung dessen, was die Protestanten für *natürlich* oder *wunderbar* hielten, diente demnach keine im heutigen Sinne naturwissenschaftliche Erklärung, sondern die Frequenz bestimmter Ereignisse. Dies zeigt sich schon anhand des oft verwendeten Adjektivs „seltzam“³¹, das etymologisch einen Zusammenzug der neuhochdeutschen Wörter *selten* und *sehen* darstellt und ursprünglich ‚selten zu sehen‘ bedeutete.³² Wunderzeichen geschahen zwar innerhalb der natürlichen Grenzen; im Gegensatz zu alltäglichen Begebenheiten galten diese jedoch als besonders bedeutsam, da sie die Menschen aufgrund ihrer seltenen Erscheinung aufmerken ließen.

Seltene Phänomene als wunderbar einzustufen, ist in der Auslegung selbstverständlich äußerst dehnbar, und auch protestantische Theologen konnten sich uneinig darüber sein, wie glaubwürdig bestimmte Phänomene waren.³³ Trotzdem festigten sich im Wunderzeichendiskurs Gemeinplätze zur Differenzierung von wunderbaren und natürlichen Begebenheiten. Dabei konnten die Phänomene positiv und negativ konnotiert sein. Als anthropomorph gedachter Kommunikationsteilnehmer vermittelte Gott den Menschen unterschiedliche Emotionen: seine Güte und Barmherzigkeit, aber auch seine Irritation und seinen Zorn. Während beispielsweise Regenbögen als Zeichen der Gnade Gottes gedeutet wurden, galten Kometen, Nordlichter, blutige Sonnen, Kriege, Pest, Hungersnöte, Feuersbrünste, Überschwemmungen, Erdbeben sowie sogenannte *Wundergeburten*³⁴, aber auch der Anstieg von Hexerei als Ausdruck des göttlichen Zorns.³⁵ Wie das Frontispiz aus Anhorn's Traktat zu den Zorn-Zeichen Gottes veranschaulicht, gehörten die „Larva Sathana“, also die Teufelsgespenster, ebenfalls zu ihnen.

29 Daston, Lorraine: *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, in: Parish (Hg.): *Superstition and Magic*, S. 108–131, hier S. 110 f.

30 ‚gemein‘, in: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch Online, http://fwb-online.de/go/gemein.s.4adj_1619695890, letzter Zugriff: 03.05.2021.

31 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 90v.

32 Seebold, Elmar: *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, New York 2002, S. 841.

33 Walsham: *Providence*, S. 176 f.

34 Zu den Wundergeburten vgl. Ewinkel, Irene: *De monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (Frühe Neuzeit 23) und Spinks, Jennifer: *Monstrous Births and Visual Culture in Sixteenth-Century Germany*, London 2009 (Religious Cultures in the Early Modern World 5).

35 Cunningham, Andrew/Grell, Ole Peter: *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge 2001, S. 89.

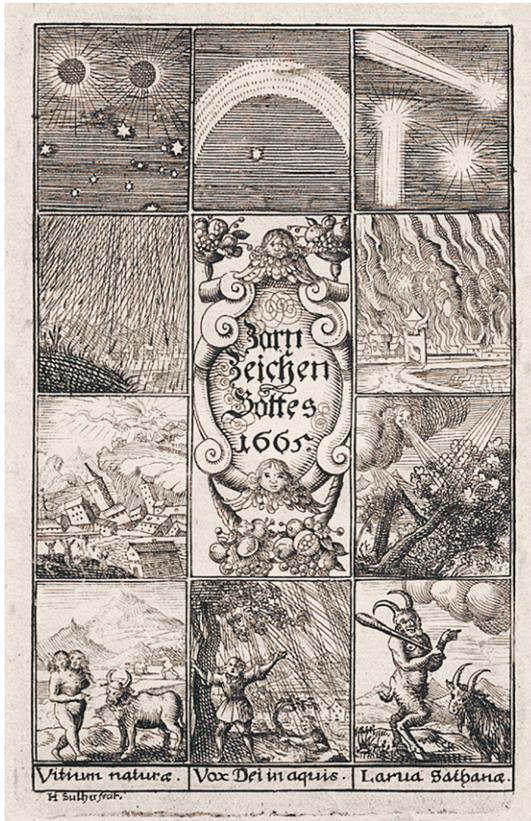


Abb. 4 Anhorn von Hartwiss, Bartholomäus: Zorn-Zeichen Gottes, Basel 1665, Frontispiz, KBG Ba 12 (1), <https://doi.org/10.3931/e-rara-72455/> Public Domain Mark.

Gott allein sei es möglich, sich außerhalb der natürlichen Ordnung auf eine übernatürliche Art mitzuteilen, wie Anhorn schreibt: „Wann ein Werk die Kräfte eines Geschöpfts / vnd der Natur selber übersteiget / so ists ein Wunderwerk.“³⁶ Zu diesen genuinen Wundern zählt er Beispiele aus der Bibel auf, so die Verwandlung des Stabs Aarons in eine Schlange.³⁷ Es sei keinen Geschöpfen möglich, wirkliche Wunderwerke zu vollführen, dies liege in der Kraft Gottes allein.³⁸ Aus diesen Gründen, so Lavater, sei stets Vorsicht geboten: Sämtliche Wunderzeichen, die „vns vom schöpffer abführend vff die creaturen“, seien für verdächtig zu halten und zu verwerfen.³⁹ Allerdings betonten reformierte Theologen, dass Gott kaum mehr genuine übernatürliche Wunder erwirke; diese seien besonders häufig in apostolischer Zeit geschehen, um die

36 Anhorn: Magiologia, S. 602.

37 Anhorn: Magiologia, S. 603.

38 Anhorn: Magiologia, S. 604.

39 Lavater: Von Gespensten, fol. 111r.

christliche Lehre zu etablieren.⁴⁰ Mit diesen Argumenten entlarvten sie jene scheinbar wunderbaren Phänomene, die eine sakrale Wirkung mit menschlichem Handeln verbanden, als teuflischen Trug. Die von der katholischen Kirche propagierten und in den Augen der Protestanten falschen Wunder wurden zu einem distinktiven Merkmal im Rahmen der protestantischen Identitätsbildung.⁴¹

Die reformierte Weltdeutung der Frühen Neuzeit wies vier Besonderheiten auf, die für die Interpretation von Spukphänomenen zentral waren und die nachfolgend näher erläutert werden. Erstens wurden Schöpfung und menschliches Handeln als eng miteinander verknüpft gedacht, wie WALSHAM festhält:

The disposition to see prodigies sprang from a theocentric view of the universe, an intensely moralistic cosmology. It rested on the premiss that the physical environment and human conduct were closely attuned: aberrations in the natural order literally incarnated the spiritual chaos and anarchy created by sin.⁴²

Der Glaube, dass Gott sich den Menschen stetig mit Wunderzeichen mitteilen müsse, basierte im Selbstverständnis der protestantischen Theologen auf einer „gestörte[n] Kommunikation mit Gott“.⁴³ Gott strafe oder warne die Menschen mit bestimmten Phänomenen, um sie auf ihre Sünden aufmerksam zu machen und auf den Weg der Besserung zu führen. Die Sündhaftigkeit der Welt musste Gott vor Augen führen, so die Annahme, dass die Heilige Schrift noch nicht sämtliche Herzen erhellt hatte und die Menschen einer Erinnerung bedurften. Die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen stellt sich in dieser Konstellation keinesfalls als eine einseitige dar. Der Mensch ist nicht etwa ein passiver Zeicheninterpret, sondern er greift mit seinem Handeln aktiv in diese Kommunikation mit ein. Jede menschliche Handlung ist nämlich eine Mitteilung an Gott, der sich im Fall einer zufriedenstellenden, mit der Bibel kongruenten Handlung gütig zeigt, im Falle einer Abweichung hingegen als zorniger Vater. In diesem kosmologischen Weltbild fungieren Gott und die Menschen in einer reziproken Kommunikationskonstellation gleichermaßen als Sender und Empfänger, wobei Bußreaktionen vonseiten der Menschen die göttlichen Strafaktionen mindern sollen. Die Einführung des gemeinen Gebets im Jahr 1571⁴⁴ sowie die Implementierung von Sittenmandaten⁴⁵ sind nur einige Beispiele solcher Maßnahmen mit dem Ziel einer Strafminderung.

40 Cameron: *Enchanted Europe*, S. 206 ff.

41 Parish, Helen L.: „Lying histories faying false miracles“: Magic, Miracles and Medieval History in Reformation Polemic, in: Parish (Hg.): *Superstition and Magic*, S. 100–107, hier S. 100.

42 Walsham: *Providence*, S. 169.

43 Ewinkel: *De monstis*, S. 28.

44 Vgl. Bächtold: *Gegen den Hunger beten*.

45 Nachdem im Jahr 1574 ein Hagelschlag Obstbäume, Kornfelder und Weinberge in und um Zürich zerstört hatte, sah sich der Zürcher Rat genötigt, seine Sittenmandate über das Trinken von

Vor diesem Hintergrund verbanden reformierte Theologen Wunderzeichen mit der Erwartung der Apokalypse. So verweisen zahlreiche Bibelstellen auf etwaige Endzeitzeichen Gottes,⁴⁶ mit denen zeitgenössische Vorkommnisse jeweils abgeglichen wurden. Auch wenn die reformierte Zeichendeutung im 16. und 17. Jahrhundert in ihrem historischen Kontinuum verstanden werden muss – die Deutung unheilvoller Vorzeichen in biblischem Sinne war keinesfalls eine frühneuzeitliche Erfindung –, so ist dennoch die Frage zu stellen, wie die Zeichen im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts „in ihren bisherigen nomina und genera dank neuer Signifikate die religiöse und kulturelle Praxis“⁴⁷ veränderten. Für die Zeit ab 1570 ist ein verstärktes Krisenbewusstsein festzumachen, das an einer intensivierten Auseinandersetzung mit den Zeichen der Welt offenbar wird.⁴⁸ Prägend war eine Klimaveränderung, die heute die *Kleine Eiszeit* genannt wird.⁴⁹ Wie eine diesbezügliche Untersuchung zu Zürich zeigt, gingen die Temperaturen zwischen 1564–1576 leicht zurück.⁵⁰ Regenreiche

Alkohol zu erneuern und gleichzeitig die Abgabe von Wein in den Schenken zu beschränken. Damit solle der Alkoholkonsum eingeschränkt werden, was Gott, der mit diesem Zeichen seine Missbilligung über die Moral dieser Zeit kundtat, gütig stimmen sollte. Vgl. Senn, Matthias: Alltag und Lebensgefühl im Zürich des 16. Jahrhunderts, in: Zwingliana 14/5 (1976), S. 251–262, hier S. 254.

- 46 Lk 21,25–26: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne und Mond und Sternen, und auf den Erden wird den Völkern bange sein, und sie werden verzagen vor dem Brausen und Wogen des Meeres, und die Menschen werden vergehen vor Furcht und in Erwartung der Dinge, die kommen sollen über die ganze Erde; denn die Kräfte der Himmel werden ins Wanken kommen.“; Mt 24,29: „Sogleich aber nach der Bedrängnis jener Tage wird die Sonne sich verfinstern und der Mond seinen Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden ins Wanken kommen.“; 2. Petr. 3,12: „[...] die ihr das Kommen des Tages Gottes erwartet und ihm entgegensteht, wenn die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente vor Hitze zerschmelzen“; Joel 2,30–31: „Und ich will Wunderzeichen geben am Himmel und auf Erden: Blut, Feuer und Rauchdampf; die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden, ehe denn der grosse und schreckliche Tag des HERRN kommt.“
- 47 Volp, Rainer: Zeichenkonzeptionen in der Religion von der Renaissance bis zum frühen 19. Jahrhundert, in: Posner, Roland/Robering, Klaus/Sebeok, Thomas A. (Hg.): Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, 2 Bde., Bd. 2, Berlin, New York 2008 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft/Handbooks of Linguistics and Communication Science (HSK) 13/2), S. 1376–1406, hier S. 1396.
- 48 Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 93 f.
- 49 Zur *Kleinen Eiszeit* vgl. Behringer, Wolfgang: „Kleine Eiszeit“ und Frühe Neuzeit, in: Behringer, Wolfgang/Lehmann, Hartmut/Pfister, Christian (Hg.): Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), S. 415–508; Behringer, Wolfgang: Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit zur globalen Erwärmung, München 2020.
- 50 Ulbricht: Extreme Wetterlagen, S. 151.

und kältere Sommer führten zu Missernten; zusammen mit der erhöhten Nachfrage hatte dies Engpässe, Teuerungen und schließlich Hungersnöte zur Folge. Hinzu kam im 16. Jahrhundert ein rasantes Bevölkerungswachstum, und die damit verbundene erhöhte Nachfrage nach Nahrungsmitteln trieb das Preisniveau in die Höhe.⁵¹ Wie im Diarium von Heinrich Bullinger nachzulesen ist, empfand der Vorsteher der Zürcher Kirche die Wetterverhältnisse als „wunder unstat“⁵² und äußerst bedrohlich.⁵³ In Zürich wütete in der Mitte der 1560er-Jahre wie andernorts in Europa zudem eine Pestepidemie, der zahlreiche Menschen zum Opfer fielen, darunter auch Angehörige von Heinrich Bullinger und Ludwig Lavater.⁵⁴ Überregionale Konfessionskriege erschütterten das Bewusstsein der Menschen, so etwa die langanhaltenden französischen Religionskriege in den 1560er-Jahren oder das Massaker der Bartholomäusnacht in Paris 1572.⁵⁵ Um der subjektiv empfundenen Krisenzeit einen Sinn zu verleihen, wandten sich reformierte Theologen vermehrt der Schöpfung zu, um darin die versteckte Handschrift Gottes zu suchen und hinter den Ereignissen ein Muster zu erkennen. Dieses schicksalhafte Kausalsystem stiftete Sicherheit: Nichts geschah zufällig, alles folgte einem übergeordneten Plan.

Wunderzeichen galten als Vorzeichen für das nahende Ende⁵⁶, dabei spielten Sünden eine zweifache Rolle. Einerseits bestätigten Wunderzeichen die kollektive Sündhaftigkeit der Welt, denn ihr Erscheinen wurde ja als Folge der Versündigung angesehen. Gleichzeitig gilt eine intensivierete Sündhaftigkeit in der Bibel ebenfalls als Zeichen der Endzeit.⁵⁷ Allerdings ist es schwierig zu sagen, wie akut diese Endzeiterwartung tatsächlich war. Dass die Zürcher Reformatoren davon absahen, den genauen Zeitpunkt der Apokalypse festzulegen, deutet MAUELSHAGEN als Hinweis darauf,

51 Trepp, Anne-Charlott: Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 28.

52 Zit. nach Ulbricht: Extreme Wetterlagen, S. 157.

53 Vgl. dazu die Auszüge aus Bullingers Diarium, zit. nach Ulbricht: Extreme Wetterlagen, S. 157: „50 Schnee gefallen, daß glichen kein man nie verdenken mocht; So wuchs der see vil höher, denn man in ie gesehen hat; (Überschwemmung) größer und schüchlicher dann vor ie [...]“

54 Senn: Alltag und Lebensgefühl, S. 254 f. Zur Pest in Basel vgl. Hatje, Frank: Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert, Basel, Frankfurt a. M. 1992.

55 Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 93.

56 Zum Apokalypse-Verständnis in der frühneuzeitlichen protestantischen Theologie vgl. Backus, Irena: Reformation Readings of the Apocalypse. Geneva, Zurich, and Wittenberg, Oxford 2000 (Oxford Studies in Historical Theology) sowie Cunningham/Grell: The Four Horsemen.

57 2 Tim 3,1–4: „Das sollst du aber wissen, dass in den letzten Tagen schlimme Zeiten kommen werden. Denn die Menschen werden viel von sich halten, geldgierig sein, prahlerisch, hochmütig, Lästere, den Eltern ungehorsam, undankbar, gottlos, lieblos, unversöhnlich, schändlich, haltlos, zuchtlos, dem Guten feind, Verräter, unbedacht, aufgeblasen. Sie lieben die Ausschweifungen mehr als Gott; [...]“

dass sie vielmehr für eine allgemeine Wachsamkeit plädierten als einen unmittelbar bevorstehenden Weltuntergang zu propagieren.⁵⁸ Trotzdem sollte davon abgesehen werden, die Endzeiterwartung des 16. Jahrhunderts als bloßes Mittel zur „Einschärfung konformen Verhaltens“⁵⁹ zu interpretieren. Theologische Ideen und die Implementierung damit verbundener Normen mussten sich keinesfalls ausschließen; sie gingen vielmehr zusammen. Da die Apokalypse jederzeit und unerwartet eintreten konnte, war es für die Reformatoren umso wichtiger, dass die Bevölkerung sich aktiv um ihr Seelenheil bemühte.

Wie verbreitet war dieser Glaube an die Natur als bußtheologisches Gebilde? Er wurde sicherlich nicht ausschließlich von den Geistlichen getragen, wie die folgenden Beispiele zeigen. Trotzdem offenbart sich ein Unterschied zwischen Theologen und Ärzten bzw. Chirurgen. Alternative Interpretationen beim Lesen im Buch der Natur, vornehmlich die des Zürcher Stadtschreibers Jakob Ruf (1505–1558) wie auch des Naturforschers und Arztes Conrad Gessner (1516–1565), lassen den Blick auf eine offenere Naturbetrachtung zu. Auch Ruf, Autor eines Hebammenbüchleins⁶⁰, beschäftigte sich mit Wundergeburten oder Kometen. Er verstand die Natur – wie Zwingli – letztendlich als Ausdruck des göttlichen Wortes; trotzdem verzichtete er beispielsweise in einem Flugblatt zu einer Schaffhauser Wundergeburt aus dem Jahr 1543 auf den Bußaufruf und appellierte stattdessen an die städtischen Behörden, eine fundiertere Ausbildung der Mediziner sicherzustellen.⁶¹ Zudem merkt er an, dass körperliche Abnormitäten auch „nach dem ganz gewöhnlichen Lauf der Natur“ geschehen könnten und erklärte dies anhand der Funktionsweise der Gebärmutter.⁶² Anders als die Theologen ab 1570 bemühte sich Ruf, Aberrationen in der Natur nicht als bloßes Wunderzeichen Gottes zu verstehen, sondern tiefer in die genauen Abläufe in der Natur einzudringen und nach weiteren Ursachen zu forschen. Auch der Arzt Conrad Gessner appellierte an eine Naturbetrachtung, nicht nur um Gottes, sondern

58 Vgl. dazu ausführlich das Kapitel zur Apokalyptik in Zürich bei Maelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 90–106. Auch Büsser schreibt, dass in der Apokalyptik Bullingers primär der Seelsorger zur erkennen sei. Vgl. Büsser, Fritz: H. Bullingers 100 Predigten über die Apokalypse, in: Zwingliana 27 (2000), S. 117–131, hier S. 129 f.

59 Leppin, Volker: Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69), S. 254.

60 Rueff, Jakob: Ein schoen lustig Trostbuechle von den empfangknussen und geburten der menschen [...]. Zürich 1554. Zu Jakob Rufs Biografie und Gesamtwerk vgl. Keller, Hildegard E. (Hg.): Jakob Ruf. Leben, Werk und Studien. 5 Bde., Zürich 2008.

61 Steinke, Hubert: Flugblatt von der Schaffhauser Wundergeburt, in: Keller, Hildegard Elisabeth (Hg.): Jakob Ruf. Leben, Werk und Studien, Bd. 2, Kritische Gesamtausgabe Teil I, Zürich 2008, S. 415–422, hier S. 417.

62 Steinke: Schaffhauser Wundergeburt, S. 425.

auch um der Schöpfung selbst willen.⁶³ Gessner, der zum engen Kreis um Ludwig Lavater und Johann Jakob Wick gehörte,⁶⁴ revolutionierte mit seiner *Historia animalium* (1551–1558)⁶⁵ die bisherigen Tierbücher seiner Zeit. Zwar bestand in der Frühen Neuzeit keine Dichotomie zwischen Theologie und Erforschung der Schöpfung, und doch betrachtete Gessner die Geschöpfe Gottes nicht nur in ihrer Bedeutung, sondern trachtete auch danach, sie möglichst genau in ihrem Ausdruck zu beschreiben.⁶⁶ Diese Beispiele zeigen, dass Naturforschung und Glaube zwar immer zusammengingen, aber belegen zugleich, dass die Gelehrten durchaus andere Schwerpunkte setzten. Insgesamt dürften aber sämtliche Gelehrten in der frühneuzeitlichen Schweiz davon ausgegangen sein, dass Gott mittels Schöpfung mit der Menschheit kommunizierte.

Als zweite Besonderheit der reformierten Weltdeutung ist die chronologische Verweisfunktion jener Zeichen zu nennen, die oft an eine spezifische Lokalität gebunden sind – ein Aspekt, der in der heutigen Semiotik nur am Rande untersucht wird.⁶⁷ Zeichen können nicht nur eine gegenwärtige Bedeutung in sich tragen, sondern auch auf Vergangenes oder Zukünftiges verweisen. Als Zeichen, die auf vergangene Ereignisse referieren, nennt Bullinger beispielsweise Merkzeichen, also Steine, die von Joshua im Jordan aufgerichtet worden waren, damit sie die Nachkommen daran erinnerten, was „vor zeyten da beschähen wäre“.⁶⁸ Zudem gingen die reformierten Theologen davon aus, dass sich besonders traumatische und gewaltsame Begebenheiten in die Orte einschreiben und als eine Spur gelesen werden könnten. Anhorn schreibt beispielsweise, dass Gespenster häufig an jenen Orten erscheinen würden,

63 Leu, Urs: Conrad Gesner als Theologe. Ein Beitrag zur Zürcher Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts, Bern 1990 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 14), S. 38.

64 Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 23.

65 Gessner, Conrad: *Historia animalium*, 5 Bde., Zürich 1551–1587.

66 Sinnbildend dafür ist seine Beschreibung des Nordlichts von 1560 (vgl. weiter oben), welches ebenfalls in die *Wickiana* eingereiht wurde. Vgl. dazu Gutwald, Thomas: Prodigium hoc cum nostro seculo inusitantum sit ... Das Nordlicht vom 28. Dezember 1560 als Gegenstand vernetzter Wahrnehmung durch frühneuzeitliche Informationssysteme, in: Harms, Wolfgang/Messerli, Alfred (Hg.): Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700), Basel 2002, S. 239–261. In der Forschung gilt diese Schrift als erste akkurate und zuverlässige Beschreibung eines Nordlichts, vgl. Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 79–82. Zu diesem Nordlicht vgl. auch Schwarte, Wiebke: Nordlichter. Ihre Darstellung in der *Wickiana*, Münster 1999.

67 Spuren oder Vorzeichen werden hauptsächlich unter die Anzeichen gefasst, und zwar unter natürliche Zeichen ohne Senderintention, vgl. Kamlah, Andreas: Semiotische Aspekte der Physik, in: Posner, Roland/Robering, Klaus/Sebeok, Thomas (Hg.): *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 3, Berlin, New York 2008, S. 2587–2606. Nöth untersucht im Hinblick auf die Zeit bloß konkrete Zeitangaben wie Gedenktage oder andere Daten. Nöth: *Handbuch der Semiotik*, S. 289 f.

68 Bullinger: *Haussbuoch*, fol. CCCXCVv.

„auff welchen grosse blutige Schlachten geschehen [...]“.⁶⁹ Bei solchen Spuren sind Zeit und Raum untrennbar miteinander verknüpft, indem Phänomene an spezifischen Orten auf vergangene Ereignisse hinweisen, die dort vorgefallen sind.⁷⁰ Semiotisch gesprochen ist eine Spur ein Zeichen, bei dem Signifikat und Signifikant auf der chronologischen Ebene divergieren, auf der räumlichen hingegen zusammenfallen. Als Beispiel für jene Zeichen, die auf die Zukunft verweisen, können Vorzeichen des Krieges angeführt werden. Nach Lavater höre man vor Kriegen oft das Rattern der Waffen in den Zeughäusern oder ein Heeresgeschrei.⁷¹ Dabei wisse Gott, so Bullinger, „alle ding [...] ee dann sie geschähend / vnd alles gegenwirtiglich vor augen hat das da ist / gewesen ist / vnd noch sein wirt. Dann dem wüssen Gottes ist es alles gegenwirtig / nützit vergangen / noch zuokünfftig“.⁷² Seine Allwissenheit demonstrierte Gott im Glauben jener Zeit demnach anhand von Zeichen, deren Signifikate sich auf einer anderen Zeitebene befanden als die Signifikanten.

Zeichen können drittens aber nicht nur auf Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges hinweisen, sondern alle drei Verweiskfunktionen im Sinne einer Polysemität auf einmal in sich vereinen; diese Form der Weltdeutung war in der Frühen Neuzeit besonders prävalent. MAUELSHAGEN legt in seiner Studie zur *Wickiana* dar, dass dem reformierten System von Wunderzeichen ein „moraltheologische[s] Kausalmodell“ zugrunde lag, wobei die Zeichen eine retrospektive, aktuelle und prospektive Referenz aufwiesen. In einer retrospektiven Referenz wiesen Wunderzeichen auf vergangene Sünden hin.⁷³ Im gegenwärtigen Sinne strafte Gott die Menschen mit Wunderzeichen und offenbarte ihnen seinen Zorn über vergangene Sünden. Gleichzeitig wurden sie auch als Zeichen seiner Gnade gedeutet, welche die Menschen daran erinnern sollten, dass nichts ohne sein Wissen geschehe.⁷⁴ Auf einer prospektiven Ebene schließlich kündigten sie weitere Strafen Gottes an, denen wiederum retrospektive wie aktuelle Signifikate immanent waren.⁷⁵ Dieses Modell sei anhand eines Beispiels kurz erläutert: In einem Bericht aus der *Wickiana* wird das berühmte Nordlicht aus dem Jahr 1560 als Vorbote der Apokalypse (prospektiv), als Zorn und Strafe (aktuell) und als Folge menschlicher Sünden (retrospektiv) gedeutet.⁷⁶ Diese Polysemität gilt es stets zu beachten, wenn es weiter unten um die Funktionen des Gespensts geht.

69 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 331.

70 Vgl. dazu auch Kap. 5.3.

71 Lavater: Von Gespänsten, fol. 90r.

72 Bullinger: Haussboch, fol. CCLXVr.

73 Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 36 f.

74 Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 37–42.

75 Mauelshagen: Wunderkammer auf Papier, S. 42 ff.

76 ZBZ Ms F 12, Berichte vom Nordlicht, 1561, Bl. 135–136.

Eine vierte Besonderheit stellte schließlich die Unterteilung in Primär- und Sekundärursachen dar. Man verknüpfte mehrere Phänomene sinnstiftend miteinander, und zwar so, dass sie eine Art Kausalkette bildeten. Als Beispiel seien hierfür Krankheit und Hexerei angeführt. Krankheiten deuteten frühneuzeitliche Gelehrte unter anderem als unmittelbare Strafe und Versuchung Gottes.⁷⁷ Aber auch eine durch Verhexung verursachte Krankheit erachteten sie als möglich, wobei sie diese wiederum auf einen handelnden Gott zurückführten, der die Menschen mittels Behexung strafen oder versuchen wollte.⁷⁸ Pestepidemien fassten reformierte Theologen beispielsweise als Zornzeichen Gottes auf, führten sie manchmal aber auch auf das Wirken angeblicher Hexen zurück, wie ein Beispiel aus der *Wickiana* zeigt. In einem Bericht zu den Genfer Hexenverfolgungen aus dem Jahr 1571 schreibt der Zürcher Theologe Josias Simmler (1530–1576), dass viele Hexen gefunden worden seien, welche die Menschen mit einer bestimmten Salbe verhext hätten. Dies zeige, „daß der zorn gottes billich über unß erbrunnen ist die verangene iar, das er unß durch dise hellische plag gezüchtiget hatt [...]“.⁷⁹ Gott galt zwar in jedem Fall als übernatürliche *prima causa* für Krankheiten, dies schloss jedoch nicht aus, dass daneben innerweltliche Sekundärursachen verhandelt wurden.⁸⁰

Halten wir an dieser Stelle fest: Zu den natürlichen Phänomenen zählten reformierte Theologen Vorkommnisse, denen keine besondere Bedeutung immanent war und die bloß auf die Allmacht Gottes verwiesen. Von diesen natürlichen Phänomenen unterschieden sie die wunderbaren. Aus ihrer Sicht geschahen wunderbare Phänomene zwar innerhalb der Grenzen der Natur, allerdings durchbrachen sie den üblichen Lauf der Dinge. Eine dritte Kategorie bildeten übernatürliche Wunderwerke. Gott allein sei es vorbehalten, Übernatürliches zu wirken, allerdings seien solche genuinen Wunder nur noch selten zu beobachten. Dies bedeutet, dass die Theologen manchen Phänomenen eine höhere Signifikanz zuschrieben, da diese ihnen im wahrsten Sinne des Wortes *merkwürdig* erschienen. Gespenster gehörten zur zweiten Kategorie: Sie erschienen als Geschöpfe Gottes zwar innerhalb der natürlichen Ordnung, allerdings war ihnen eine besondere göttliche Nachricht immanent.

Die reformierte Wunderzeichendeutung wies vier Besonderheiten auf, die für die nachfolgende Untersuchung des Gespensts als göttliches Zeichen zentral sind. Erstens wurden göttliche Zeichen unmittelbar mit dem menschlichen Handeln verknüpft.

77 Bullinger, Heinrich: Bericht der Kranken, Zürich 1535, fol. A4v.

78 Anhorn: *Magiologia*, S. 720.

79 ZBZ Ms F 19, Josias Simmlers Bericht über die Hexenverfolgungen in Genf, 26. 05. 1571, Bl. 239v–240.

80 Lang, Matthias: „Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich ...“ Medizinische und theologische Erklärung der Seuche im Spiegel protestantischer Pestschriften 1527–1650, in: Ulbricht, Otto (Hg.): *Die leidige Seuche. Pest-Fälle in der Frühen Neuzeit*, Köln 2004, S. 133–180, hier S. 154 ff.

So entstand eine reziproke Kommunikationskonstellation. Zweitens waren Lokalität und Temporalität häufig miteinander verknüpft. Drittens waren Zeichen polysem, d. h., sie vereinten mehrere Bedeutungen in sich, darunter auch solche, die auf Vergangenes und Zukünftiges hinwiesen. In dieser reformierten Semiotik wird ein Weltverständnis offenbar, in welchem sämtliche Geschehnisse schicksalhaft angeordnet und miteinander verknüpft sind. Wer die Heilige Schrift verstand, so die Annahme, konnte manchmal einen Blick auf diesen verborgenen göttlichen Plan erhaschen, und zwar immer dann, wenn Gott sich dazu entschied, den bekannten Lauf der Natur zu unterbrechen. Viertens konnte es zu sogenannten Kausalverkettungen kommen, wenn Sekundärursachen wie Geister oder Menschen die göttliche Primärursache verschleierten. Wie weiter unten noch im Detail ausgeführt wird, bildete genau dieses Spannungsverhältnis zwischen dem übergeordneten göttlichen Willen und dem vermeintlich von den Geschöpfen ausgesandten Zeichen die Basis für die Funktion von Teufelsgespensern. Genau diese Sekundärursachen stellten aus Sicht der Reformierten ein Problem dar, da sie von Gott als Zeichensender auf die Geschöpfe abführten. Gott war zwar der alleinige Lenker der Welt, allerdings hatte er sich selbst einen scheinbaren Widersacher erschaffen, der die göttliche Lehre ins Gegenteil verkehrte, diese aber dadurch gleichzeitig bestätigte.

3.2.3 Der Kampf gegen den Aberglauben

Gottes Handschrift zu erkennen, stellte in zweierlei Hinsicht eine Herausforderung dar. Einerseits hatten die Christen aus Sicht der reformierten Theologen aufgrund ihres fehlenden oder pervertierten Wissens über das Wort Gottes angeblich verlernt, die Zeichen Gottes in der Schöpfung richtig zu lesen. Andererseits korrumpierte und fingierte der Teufel viele Phänomene. Der Widersacher Gottes und seine Diener würden stetig falsche Wunderzeichen erschaffen, um die Menschen zu täuschen und vom wahren Glauben abzubringen.⁸¹ Anhorn schreibt, dass der Teufel auch falsche Wunderzeichen erschaffen könne, die von den Menschen fälschlicherweise auf Gott zurückgeführt würden:

Wirkt gleich der Sathan Wunder / ausser der gemeinen Ordnung; so sind es doch keine Wunderwerk / als welche nicht über / noch wider / sonder durch die verborgene Krafft der Natur geschehen / ob wol über und wider den gemeinen Lauf derselben / weilen der Teufel denselben vmb etwas hinderen oder befürderen kan [...].⁸²

81 Dies basiert auf Mt 24,24: „Denn es werden falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, sodass sie, wenn es möglich wäre, auch die Auswählten verführten.“

82 Anhorn: *Magiologia*, S. 606 f.

Der Teufel habe ein gutes Gedächtnis und vergesse nichts, weshalb er sein großes Wissen und die Erfahrung, die er in den letzten 6000 Jahren⁸³ gesammelt habe, geschickt anwenden könne, um die Menschen zu täuschen.⁸⁴ Den einzigen Schutz vor teuflischen Gespenstern und Verblendungen biete letztendlich die Rückkopplung sämtlicher Phänomene an die Heilige Schrift. So ergebe sich gemäß LINDE

[a]us der Bestätigungsfunktion des Wunders gegenüber dem Wort [...] die Interpretationsregel, daß dort, wo das Wunder nicht auf ein begleitetes Wort bezogen ist bzw. eine von diesem abweichende Aussage zu treffen scheint, ihm nicht geglaubt werden darf [...].⁸⁵

Die reformierte Rhetorik, die den einzig *wahren* Glauben für sich beanspruchte, benötigte dazu einen *falschen, teuflischen* Glauben, auf welchem sich dieser Anspruch erst konstituierte. Dies führte dazu, dass Abweichungen von der Norm terminologisch markiert und entsprechend sanktioniert wurden. Im Hinblick auf die Deutung und Bewältigung von Spukphänomenen bedeutet dies, dass die Theologen nicht konforme Verhaltensweisen und Glaubenssätze als *Aberglauben* einstufen.

Dass Lavater bestimmte Deutungs- und Handlungsmuster im Zusammenhang mit Geistern als abergläubisch bezeichnete, aber trotzdem an die Erscheinung von Gespenstern glaubte, galt in der Forschungsliteratur bisher als Widerspruch, dem Historiker*innen mit Irritation begegneten. So schreibt beispielsweise Heinzpeter STUCKI über den Kometenkatalog Ludwig Lavaters sowie sein *Gespensterbuch*: „Lavater wollte mit diesen beiden Schriften [...] zwar den Aberglauben bekämpfen, leistete ihm aber eher Vorschub, da er Kometen als Unheilbringer darstellte und die Existenz gewisser Gespenster nicht in Abrede stellte.“⁸⁶ Ähnlich äußert sich auch Catherine STEVENS in ihrer Untersuchung zum Traktat Lavaters über Gespenster, wenn sie schreibt, dass sich Lavater unter anderem an „popular superstitions“ halten musste, um die Existenz des Gespensts überhaupt erklären zu können.⁸⁷ Diese

83 Anhorn nahm also an, dass die Welt um ca. 4300 v. Chr. entstanden sei. Zu den Diskussionen über das Datum der Welterschöpfung im 17. Jahrhundert vgl. Poole, William: *The World Makers. Scientists of the Restoration and the Search for the Origins of the Earth*, Oxford 2010, S. 42 f.

84 Anhorn: *Magiologia*, S. 607.

85 Linde, Gesche: *Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs*, Tübingen 2013 (*Religion in Philosophy and Theology* 69), S. 620.

86 Stucki, Heinzpeter: *Das 16. Jahrhundert*, in: Flüeler, Niklaus/Flüeler-Grauwiler, Marianne (Hg.): *Geschichte des Kantons Zürich*, 3 Bde., Bd. 2, *Frühe Neuzeit – 16. bis 18. Jahrhundert*, Zürich 1996, S. 172–281, hier S. 242.

87 Stevenson: *Lavater*, S. 147. In dieselbe Falle tappt auch Jason Coy in seiner Untersuchung zu Anhorns *Magiologia*, wenn er schreibt, dass der Bündner Dämonologe die Wahrsagerei zwar für teuflisch halte, gleichzeitig aber schreibe, dass alle Wahrsager Betrüger seien, welche den Aberglauben der „einfachen“ Leute ausnutzen würden. Dies deutet er als einen krassen Widerspruch. Indem er also den Aberglauben und die teuflische Zauberei als Gegensatz und nicht

Aussagen beruhen auf einem ahistorischen Verständnis des Begriffs *Aberglaube*, da dieser nicht lexikalisch-historisch als Quellenbegriff erkannt wurde. Dabei ist dieser Terminus zentral für die reformierte Theologie, und zwar nicht nur im Zusammenhang mit Spukphänomenen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der Begriff *Aberglaube* – „an elusive and slippery term“, wie CAMERON schreibt – in der Vormoderne an keine klare Definition gebunden war. Seit der Antike und bis in die Frühe Neuzeit hinein verwendete man den Begriff fast durchgängig mit negativen Konnotationen, um einen Glauben zu beschreiben, der dem eigenen als *falsch* oder *schlecht* gegenüberstand.⁸⁸ Es handelt sich also um einen flexiblen Begriff, der zwingend vor dem Hintergrund des spezifischen kulturellen Wertesystems, in dem er verwendet wird, definiert werden muss. Um jedoch ganz allgemein zu sprechen, kann Aberglaube „als abgewerteter Gegensatz zu dem als wahr/richtig/maßgebend/wesentlich auftretenden Glauben in Lehre (Bekenntnis) und Praxis (Kult)“ verstanden werden.⁸⁹ Indem spezifische Glaubenssätze als abergläubisch eingestuft werden, versichert man sich zurück, dass der eigene Standpunkt der korrekte ist. Es handelt sich dabei stets um eine Fremdzuschreibung. Wer als abergläubisch bezeichnet wird, ist also unfähig, innerhalb einer (subjektiven) Deutungs- und Handlungskultur normenkonform zu agieren. In der Frühen Neuzeit verstand man unter dem Begriff einen „falsche[n] Glaube[n], Irrglaube[n]“ bzw. eine „vom rechten Glauben abweichende Glaubensvorstellung“; der Begriff diente aus konfessioneller Sicht zur Abgrenzung von anderen christlichen Glaubensrichtungen und aus christlicher Sicht zur Demarkation von nichtchristlichen Religionen.⁹⁰ Im Zuge der Konfessionspolemik des 16. und 17. Jahrhundert fungierte er vornehmlich als ein Kampfbegriff, dessen sich Protestanten bedienten, um die katholische Lehre als negativ oder irrig zu markieren.⁹¹

Der Vorwurf des Aberglaubens fiel nicht nur im Zuge „interreligiöser Polemik“⁹², sondern auch, um den gelebten Glauben der eigenen Kulturgemeinschaft als falsch zu bewerten, sofern sie vom Dogma abwich. Bullinger beschreibt dies wie folgt:

als verwandte Phänomene anerkennt, sieht er einen Widerspruch, wo keiner ist. Vgl. Coy: A Christian Warning, S. 136.

88 Cameron: Enchanted Europe, S. 4.

89 Schild, Wolfgang: ‚Aberglaube und Recht‘, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG) Bd. 1, Berlin 2005, Sp. 8–19, hier Sp. 8.

90 ‚Aberglaube‘, in: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch Online, http://fwb-online.de/go/aberglaube.s0m_1573786808, letzter Zugriff: 05.03.2021.

91 Lotz-Heumann, Ute: The Natural and Supernatural, in: Rublack, Ulrika (Hg.): The Oxford Handbook of the Protestant Reformation, Oxford 2017, S. 688–707, hier S. 689.

92 Gladigow, Burkhard: ‚Aberglaube‘, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 387 f., hier S. 387.

Dann Superstition ist ein falsche Religion / die Gott nit dienet / sonder ein anderen für Gott / oder Gott nicht allein / oder nicht recht vnnd wie es sein sol. Und streckt sich das wörtli superstition auß / auch auff alle weiber fablen / vnd alle torhafftige irrthummen. Dann in teütsch nennend wir die superstition / aberglauben / mißglauben / und mißbrëich.⁹³

Wenn also Aberglaube im Allgemeinen einen *falschen* Glauben umschrieb, bedeutete dies aus Sicht der reformierten Theologen, dass der Glaube von der Heiligen Schrift abwich. Auch wenn das heutige Verständnis dazu verleitet, in Bullingers Aussage einen vernunftkritischen Inhalt zu erkennen, kritisiert er hier primär ein Weltverständnis, das entweder nicht mit den Inhalten der Bibel übereinstimmt oder diese übersteigt. In der Definition Bullingers findet sich die Unterscheidung eines *cultus falsus* und *cultus superfluis* wieder, welche ursprünglich auf die Lehre von Thomas von Aquin zurückgeht. Mit einem *cultus falsus* sind Vorstellungen und Rituale gemeint, die den jeweiligen Glaubensgrundsätzen widersprechen. Einen *cultus superfluis*, also überflüssigen Glauben, würden hingegen jene Menschen vertreten, die zu viele Rituale vollführen und eigentlich unbedeutenden Ritualen und Phänomenen eine besondere Bedeutung beimessen würden.⁹⁴ Dreh- und Angelpunkt für die korrekte Weltdeutung und -handlung bildete in jedem Fall das Wort Gottes. Der Glaube an die Erscheinung von Totengeistern wurde als abergläubisch eingestuft, ebenso damit verbundene Erlösungs- oder Verbannungspraktiken. Der Glaube an die Erscheinung von Teufelsgespänstern galt hingegen nicht als abergläubisch, da diese Deutung mit der reformierten Theologie konform war.

Die Wahrnehmung und Deutung von göttlichen Zeichen war nicht nur erlaubt, sofern sie soteriologisch motiviert war und diese mit den Inhalten der Bibel übereinstimmte, sie gehörte gar zur Pflicht eines jeden Christen. Deshalb stellte neben dem Aberglauben auch der Unglaube ein Problem dar. Ungläubig zu sein bedeutete, wie bereits angedeutet, dass die Systemreferenz gänzlich fehlte, was eine korrekte Deutungs- und Handlungsweise verunmöglichte. Reformierte Theologen kritisierten eine *epikureische* Weltansicht, die ein göttliches Eingreifen in den Lauf der Natur negierte.⁹⁵ Damit waren jene Menschen gemeint, die glaubten, Zornzeichen Gottes wie Erdbeben oder Hagel „seyen Natürlich“ und hätten „ihre Ursachen in der Natur / vnd weiter keine andere Bedeutung.“⁹⁶ Der Glaube wurde also dahingehend quantifiziert,

93 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCLXXVIIIv.

94 Clark: Thinking with Demons, S. 475.

95 Lavater: Von Gespänsten, fol. 103r. Vgl. auch Lavater: Cometarum, fol a3v: Non enim ostendere uult, huiusmodi signa rerum futurarum significationes nullas habere: sed admonet nos, ne, quem admodum impij faciunt, totia secundis naturae causis pendeamus.“ (dt. Gott will nicht zeigen, dass Zeichen keine zukünftige Bedeutung in sich tragen, vielmehr ermahnt er uns, dass wir nicht, wie es die Gottlosen tun, nur den natürlichen Ursachen nachhängen.).

96 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 541.

dass ein bestimmtes Maß an Glauben, nämlich dasjenige, das mit der Heiligen Schrift übereinstimmte, als *wahrer* Glaube galt. Viele Menschen könnten jedoch kein Mittelmaß finden, so Lavater, „sonder syend zuo aberglöubig / vnnd setzind zvil vff sömliche ding / oder sy verachtinds gar. Da seye das aller best / daß man behuotsam seye / vnnd nit zvil noch zwenig thüye“. ⁹⁷ Ungläubige und abergläubische Menschen gehören in dieser Hinsicht zu den liebsten Opfern des Teufels, weil sie sich leichter verführen lassen als solche, die über einen „richtigen“ Glauben verfügen. Während den Ungläubigen jegliches Verständnis für die göttlichen Zeichen abgeht, deuten Abergläubige die Nachricht entweder falsch oder sie sehen Zeichen, wo keine sind. Beide Arten verunmöglichen bzw. verzerren die Erkenntnis Gottes. ⁹⁸

Aberglaube bezieht sich sowohl auf die Interpretationsmuster, indem bestimmten Phänomenen eine Bedeutung zugemessen wird, als auch auf Praktiken. In diesem Hinblick ist es unbedingt wichtig, den Bezug zu den Begriffen des *Unnatürlichen* und dem *Zauberischen* herzustellen. Zu dieser Unterscheidung schreibt CLARK: „The essential criterion of an implicitly idolatrous superstition – a superstition in the spheres of knowledge and practical activity – was that it was faulty *in nature*.“ Dies habe dazu geführt, so CLARK weiter, dass die Begriffe *natürlich* und *abergläubisch* als entgegengesetzt verstanden wurden. ⁹⁹ In der Tat werden abergläubische Praktiken in den Sittenmandaten als „vnnatürlich“ bezeichnet. ¹⁰⁰ Sie gelten nicht deshalb als unnatürlich, weil sie außerhalb der natürlichen Ordnung geschehen, sondern weil sie gegen den Willen Gottes verstoßen. Unnatürlich meint in diesem Sinne immer auch teuflisch. Der Teufel sei nicht nur Unterstützer des Aberglaubens, sondern gleichzeitig der Ursprung desselben. ¹⁰¹ Die Nähe zum Begriff *Zauberei* ist nicht von der Hand zu weisen, allerdings bedarf es auch hier einer Differenzierung. Der Aberglaube und die Zauberei seien, so Anhorn,

zwey / der H. Majestät Gottes höchst widrige / vnd dem Menschen an Leib vnd Seel höchst schädliche Laster / einanderen so nach verwandt / daß sie der alte Lehrer Tertullianus, nicht vnrecht zwo Schwestern genennet hat. ¹⁰²

Abergläubische Deutungen oder Praktiken sind diesem Verständnis nach nicht zwingendermaßen als Zauberei einzustufen, umgekehrt gilt Zauberei jedoch stets als eine

97 Lavater: Von Gespänsten, fol. 123v.

98 So hätten die katholische Lehre vom Fegefeuer und die damit verbundenen Erlösungswerke viel „irthum / aberglauben / schand vnd laster“ verursacht, wie Lavater festhält, sodass „man schier mer darauf gesetzt daß grad vff die heilig gschrift selbs [...]“. Lavater: Von Gespänsten, fol. 47r.

99 Clark: Thinking with Demons, S. 479.

100 Zürcher Rat: Mandat und Ordnungen, Zürich 1628.

101 Lavater: Von Gespänsten, fol. 47r.

102 Anhorn: Magiologia, S. 6.

Form des Aberglaubens. Wenn beispielsweise jemand der festen Überzeugung ist, dass es Unglück bringt, wenn einem ein bestimmtes Tier über den Weg läuft, ist dies für Anhorn zwar abergläubisch, aber an sich keine zauberische Handlung.¹⁰³ Zumindest auf theoretischer Ebene war für die Obrigkeit ein aktives Mitwirken des Teufels und eine grenzüberschreitende Handlung die Voraussetzung dafür, dass sie einen Akt als zauberisch einstufte, wie in Kap. 3.3.2 näher ausgeführt wird.

In der reformierten Schweiz der Frühen Neuzeit legten die Theologen fest, was als Aberglaube galt und was nicht, und zusammen mit der weltlichen Obrigkeit sagten sie diesen ihrer Meinung nach falschen Glaubenssätzen und Handlungen den Kampf an. Das Verbot von abergläubischen Künsten war, wie weiter oben bereits besprochen, ein fester Bestandteil der jeweiligen Sittenmandate und stellte somit ein wichtiges Anliegen der reformierten Obrigkeit dar. Während sie in den Sittenmandaten eher ein allgemeines Verbot formulierten, sollten die Geistlichen der Bevölkerung das Wort Gottes auf Deutsch zugänglich und verständlich machen, damit diese gegen die Lügen des Teufels gewappnet waren und davon absahen, abergläubische Praktiken auszuführen. Um falsche, teuflische Wunder und Betrügereien aufdecken zu können, bedurfte man gemäß Robert ILIFFE eines „adequate understanding of what was *natural*“.¹⁰⁴ Und als natürlich galt, was dem Wort Gottes entsprach. Die Bibel war Ende des 16. Jahrhunderts auf Deutsch auf dem Buchmarkt erhältlich. Traktate und gedruckte Predigten sollten dem „gemeinen man“ vermitteln, wie man bestimmte Phänomene adäquat deutete und bewältigte. Dies strebte auch Lavater mit dem *Gespensterbuch* an. Im Rahmen der reformierten Identitätsbildung, die stark um Transparenz in der Auslegung und Vermittlung biblischer Inhalte bestrebt war, versuchte man sich damit explizit von der katholischen Kirche zu distanzieren, in der die Geistlichen das Verständnis der Heiligen Schrift für sich allein beanspruchten und so die *wahre* Mitteilung Gottes angeblich für ihre Zwecke pervertierten. Doch wenn die Bestrebungen der reformierten Obrigkeit darauf zielten, die Menschen in Glaubenssachen zu alphabetisieren, welche *raison d'être* konnten die Geistlichen in der reformierten Schweiz noch für sich reklamieren?

Bullinger und seine Zeitgenossen beriefen sich auf das von Zwingli begründete Verständnis des Predigeramtes als Prophetenamt und verstanden sich selbst als Mittler zwischen Gott und den Gläubigen und als Autorität in der Auslegung der Bibel.¹⁰⁵

103 Anhorn: *Magiologia*, S. 145.

104 Iliffe, Robert: *Lying Wonders and Juggling Tricks: Religion, Nature, and Imposture in Early Modern England*, in: Force, James E./Katz, David S. (Hg.): *Everything Connects*. In Conference with Richard H. Popkin. *Essays in his Honour*, Leiden 1998 (Brill's Studies in Intellectual History 91), S. 183–210, hier S. 188.

105 Biel, Pamela: *Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575*, Bern 1991 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 15), S. 107.

Sie waren zugleich „Schriftdeuter und Verstärker des göttlichen Heilsplans“.¹⁰⁶ Für Bullinger war die Prophetie keine menschliche Fähigkeit, sondern ein Geschenk Gottes, welches sich aus vier Kompetenzen zusammensetzte. Propheten sollten die Heilige Schrift auslegen, das Böse bekämpfen, für Frömmigkeit und Wahrheit eintreten und das Wort Gottes an die Bevölkerung vermitteln. Mit diesem Amt verbunden war auch die Offenbarung zukünftiger Dinge sowie das Aufdecken jeglichen diesbezüglichen Irrtums und Frevels.¹⁰⁷

Die Zukunftsdeutung aus göttlichen Zeichen darf dabei auf keinen Fall mit der Wahrsagerei gleichgesetzt werden.¹⁰⁸ Das Wissen, über das ein Mensch verfügen durfte und konnte, war aus der Sicht der reformierten Theologen begrenzt. Anhorn schreibt, dass es in der Natur des Menschen liege, Dinge erforschen zu wollen, um durch die Betrachtung vergangener Ereignisse auf mögliche Folgen in der Zukunft zu schließen.¹⁰⁹ Das Bewusstsein eines Menschen für das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige würden demnach als notwendige Orientierungshilfe dienen. Allerdings seien der Weltbetrachtung auch Grenzen gesetzt. Anhorn schreibt in Bezug auf die Kunst und Wissenschaft der Natur, dass Naturbetrachtungen erlaubt seien, sofern sie „in ihren gezimmenden Schranken bleiben“.¹¹⁰ Grenzen überschreite ein Mensch, der

ausser den rechten Gebrauch der natürlichen vnd Göttlichen Zeichen schreitet / dichtet von denselben / was jhme gefället / vnd schreibet den eusserlichen Zeichen dieses oder jenes

106 Bauer; Barbara: Die Krise der Reformation. Johann Jacob Wicks Chronik aussergewöhnlicher Natur- und Himmelserscheinungen, in: Harms, Wolfgang/Messerli, Alfred (Hg.): Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700), Basel 2002, S. 193–236, hier S. 207.

107 Bullinger, Heinrich: De prophetarum officio, Zürich 1532, fol. 2v–3r, nach der Übersetzung von Bolliger, Daniel: Das Amt des Propheten, in: Campi, Emidio et al. (Hg.): Heinrich Bullinger Schriften, Bd. 1, Zürich 2004, S. 11–48, hier S. 12. Zu Bullingers Prophetieverständnis vgl. auch Timmerman, Daniël: Heinrich Bullinger on Prophecy and the Prophetic Office 1523–1538, Göttingen 2015 (Reformed Historical Theology 33).

108 So schreibt beispielsweise Backus: „Eine weitere Auffälligkeit, die von den Bestrebungen der Obrigkeit nach bürgerlicher Stabilität unberührt blieb, betrifft die Beurteilung der prophetischen Bedeutung von Naturphänomenen. Obwohl Wahrsager und Magier jeglicher Couleur aufs Schärfste verurteilt wurden, galten Naturphänomene wie Erdbeben oder Feuersbrünste als Manifestationen der Vorsehung Gottes auf Erden.“ Backus: Reformationskultur, S. 594.

109 „Es findet sich in deß vnsterblichen vnd vernünfftigen Menschen Seele / eine grosse Krafft / nicht allein hohe und wichtige Ding zuverstehen / sonder auch von denselbigen scharffsinnig zu vrtheilen / vnd von zukünfftigen / auß Betrachtung der vergangenen vnd gegenwertigen / nach aller Vmbständen Beschaffenheit vorzusagen / was auß diesen / vnd jenen Begebenheiten und Vrsachen / für Effect vnd Wirkungen / in künfftigen Zeiten vnfehlbarlich erfolgen werden.“ Anhorn: Magiologia, S. 9.

110 Anhorn: Magiologia, S. 164.

zuzürken diejenige sonderbare Krafft zu / welche allein von der H. Fürsehung vnd Regierung Gottes / vnd derselbigen kräftigen Wirkung herkommet.¹¹¹

Die erlaubte, theologische Auslegung von Phänomenen im Rahmen der Prophetie unterscheidet sich hauptsächlich dadurch von der Divination, indem sie soteriologisch motiviert ist. Die Deutung von Zeichen durch *wahre Propheten* ist also stets in das heilgeschichtliche Geschehen eingebettet und unweigerlich mit Versündigung und Buße verbunden. Bei der Divination stehen jedoch „Glück oder Vnglück / Ehr / Reichtumb / Armut / Verachtung / Heurath / Krankheit vnd Tod“, kurz: weltliche und persönliche Schicksale im Vordergrund.¹¹²

Reformierte Geistliche sahen es als ihre Aufgabe an, die *providentia dei* zu entziffern und die wahren von den falschen Zeichen zu unterscheiden. Bullinger und andere protestantische Theologen grenzten sich scharf von sogenannten *falschen Propheten* ab, deren Offenbarungen nicht in der Bibel verankert seien. Der angebliche Anstieg falscher Prophetie war eng mit den Wunderzeichen verknüpft. Die Reformatoren stützten sich hierbei auf Mt 24,24 sowie Mk 13,22, wonach Personen, die sich als Christus ausgaben, und falsche Propheten versuchen würden, fingierte Zeichen und Wunder in die Welt zu bringen, um dadurch sogar die Auserwählten in Irrtum zu führen. Nach Offb 20,7–8 wird der Teufel vor dem nahenden Weltende aus seinem Gefängnis entlassen, um die Menschen in die Irre zu leiten. Der Anstieg von falscher Prophetie und des Irrtums in der Welt war für die Protestanten neben den Wunderzeichen Gottes somit eine weitere Bestätigung für die nahende Apokalypse.¹¹³ Es galt, gegen betrügerische Offenbarungen falscher Propheten anzukämpfen, um die Menschen vor dem Ende der Welt zur Erkenntnis Gottes zu führen. Die Reformierten verstanden sich als Lichtbringer und als Augenöffner in einer durch den Teufel verursachten Dunkelheit und menschlichen Blindheit.¹¹⁴

Es sei der Wille Gottes, so Bullinger, dass die Menschen die Heilige Schrift verstehen und den Gläubigen „nit tunckel“ sei, gleichzeitig müsse die Bibel aber sorgfältig ausgelegt werden, damit sie richtig verstanden werde.¹¹⁵ In diesem Sinne wurde

111 Anhorn: *Magiologia*, S. 163.

112 Anhorn: *Magiologia*, S. 164.

113 Copeland, Clare/Machielsen, Jan: Introduction, in: Copeland/Machielsen (Hg.): *Angels of Light?*, S. 1–16, hier S. 6.

114 Dazu schreibt Lavater: „Dañ besser vnd Gott angenämer werck könnend die diener der kirchen Christi nit thuon / dann so sy die menschen / der notwendigen stucken / darumb vil zancks vnd spans ist / vß göttlichem wort (welches wie der heilig kunig vnnd prophet Daudid spricht / ein kertzen ist vnseren füssen / vnd ein liecht das vnserem wäg zunden sol) grundtlich berichtend / vnd sy vß yrrthum / aberglauben vnnd zwyfel fürend vnnd erlösend“, Lavater: *Von Gespänsten*, fol. aa3r–v.

115 Bullinger: *Hausbuoch*, fol. Xv–XIr.

die Vermittlerfunktion des Klerus im Reformiertentum nicht zugunsten einer gänzlichen Individualisierung vor Gott¹¹⁶ obsolet, sondern neu definiert. Die Deutungsherrschaft über die Heilige Schrift und das *zweite Buch*, die Schöpfung, beanspruchte die reformierte Geistlichkeit für sich, und sie legte die Lese- und Handlungsnormen in der Welt fest. Gleichzeitig bemühte sie sich jedoch darum, die ihrer Meinung nach korrekte Weltdeutung anschaulich zu vermitteln, sodass die Menschen im Zweifelsfall auch ohne Hilfe der Pfarrer *korrekt* deuten und handeln konnten. Sie fungierten als Schlüssel zum Verständnis des göttlichen Wortes, und sollten den Menschen den Weg zu Gott ebnen, den Weg mussten die Gläubigen jedoch selbst beschreiten.

Der Druck und die Predigt waren die wichtigsten Informationskanäle, derer sich die Protestanten bedienten, um neue Deutungs- und Handlungsnormen zu implementieren. Der Druck galt als Geschenk Gottes, mit welchem sein Wort noch schneller vervielfältigt und verbreitet werden konnte als bisher. Für Bullinger geht die Erfindung des Buchdrucks und das nahende Weltende Hand in Hand:

Gott hat dē Truck in disen vnsern letsten zyten / vor dem end der wält / geöffnet / vnd geordnet / daß dardurch noch vor dē Jüngsten tag / schnell durch alle dise wält vßgespreit und verkündet werde das heilig Evangelium [...].¹¹⁷

Der Austausch von Wunderzeichenberichten sorgte unter den Gelehrten auf einer horizontalen Ebene für die Festigung einer reformierten Leseordnung der Welt, während Predigten die ungelehrte Bevölkerung erreichen sollten. Als Sprachrohr Gottes kanalisieren die Geistlichen die Nachrichten Gottes und potenzierten diese mittels Predigt und Druckschriften: „Die Predig des Worts Gottes / ist Gottes Wort.“¹¹⁸ In diesem Sinne kann gesagt werden, dass es sich bei den Wunderzeichenberichten, Traktaten und Predigten der Theologen neben der Heiligen Schrift und der Schöpfung um ein *drittes Buch* Gottes handelte, da diese die Menschen wie die Bibel und Schöpfung ebenfalls an das Wort Gottes im Sinne des reformierten Schriftverständnisses erinnern sollten.

Ob Gott mittels Wunderzeichen vom Himmel herab predigte¹¹⁹ oder die *wahren* Propheten Gottes vor der christlichen Gemeinde standen – der reformierte Geist lebte von der Idee einer absoluten Kongruenz der göttlichen Mitteilung in all ihren Erscheinungsformen. Der reformierte Anspruch nach biblischer Übereinstimmung

116 Zu Reformation und Individualisierung vgl. Walthert, Rafael: Reformation und Säkularisierung, in: Optiz, Peter (Hg.): 500 Jahre Reformation. Rückblicke und Ausblicke aus interdisziplinärer Perspektive, Berlin 2018, S. 201–222.

117 Bullinger, Heinrich: Vermanung an alle Diener des Wortes Gottes und der Kyrchen Jesu Christi, Zürich 1572, hier fol. 37v.

118 Bullinger: Bekanttnuss, fol. iv.

119 Walsham: Sermons in the Sky, S. 164.

aller *Bücher Gottes* mit der alltäglichen Weltdeutung konnte sich nur erfüllen, wenn jeglicher teuflische Aberglaube aus der Welt geschafft war, weshalb sich die selbsternannten wahren Propheten so sehr darum bemühten, neue Deutungs- und Handlungsnormen in Bezug auf Spukphänomene zu implementieren. Auch hierin erkennen wir die Merkmale einer kulturellen Explosion: Die reformierte Obrigkeit zeichnete sich durch eine erhöhte semiotische Tätigkeit aus, indem sie die neuen Codes mittels gedruckter Traktate und Predigten distribuierte und potenzierte. Das Ziel war die Überschreibung einer Semiosphäre mit gleichzeitiger Etablierung einer neuen, welche die Pervertierung der ersteren zu einem wichtigen Konstitutionsmerkmal ihrer selbst machte.

3.3 Das Teufelsgespent als göttliche Nachricht

3.3.1 Absichten des Teufels

In der reformierten Kosmologie war die gesamte Schöpfung von Gottes Allmacht erfüllt. So sollten sämtliche Phänomene auf Erden und am Firmament an die stetige Präsenz Gottes erinnern. Bestimmte Ereignisse und Phänomene wurden hingegen mit einer besonderen Bedeutung versehen, da sie selten geschahen und die Menschen erschreckten. Dieses Repertoire möglicher Kommunikationsmedien wurde ergänzt durch die Erscheinung metaphysischer Entitäten, die eine andere Materialität aufwiesen als Naturphänomene, aber dennoch zur Schöpfung Gottes gehörten und in dieser wirkten. In diesem Kapitel gilt es zu klären, welche Funktionen das Teufelsgespent im Rahmen der oben ausgeführten reformierten Kosmologie übernahm. Die kommunikative Funktion des Teufelsgespents offenbart sich dabei als eine zweifache: Da es dem Teufel unmöglich ist, gegen den Willen Gottes zu verstoßen, handelt er zwar vordergründig gegen den göttlichen Willen, dadurch aber letztendlich wieder im Sinne Gottes. Die Erscheinung und der Zweck gespenstischer Erscheinungen tangieren demnach basale Ideen der Theodizee, die sich mit der Frage beschäftigt, weshalb ein gütiger und gerechter Gott in der Welt Übel und Leid zulässt.¹²⁰ Sie stützt sich auf die oben genannte Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärursachen. Der Widersacher Gottes und seine Diener*innen verfolgen – wenn auch nur scheinbar – eine eigenständige Motivation und erscheinen somit als mutmaßlich selbständig agierende Entitäten, deren Ziel es ist, die Menschen in die Irre zu führen und von Gott zu entfernen. Aufgrund dieser Trennung ist es zwingend nötig,

120 Zur Theodizeefrage in der Theologie Bullingers vgl. Mühling, Andreas: Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, Bern 2001 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 19), S. 34–40.

die teuflischen und göttlichen Intentionen nachfolgend gesondert zu betrachten, da sich die kommunikativen Funktionen des Gespensts als Medium Gottes gerade erst durch diese Distinktion konstituieren.

Der Teufel galt als ein sogenannter *böser Engel*. Mit diesem Begriff, der auf der Angelologie von Augustinus und Thomas von Aquin beruht,¹²¹ unterstrich man seine Vermittlerfunktion in der Überbringung göttlicher Nachrichten. So schreibt Bullinger zum Begriff *Engel*, dass es sich um eine Funktionsterminologie handle: „Das wörtli Engel wirt gehalten für ein benamsung nicht der natur sonder deß ampts [...]. Das heißt eigentlich ein botten oder gesandten [...].“¹²² Und auch Lavater betont mit Verweis auf Hbr 1,14: „engel syend dienstbare geister / die zum dienst vßgesandt werdind [...].“¹²³ Sie würden oft in menschlicher Gestalt erscheinen, damit der Mensch, der in seiner Sinnlichkeit gefangen sei, diese wahrnehmen und die Präsenz Gottes anthropomorphisch erkennen könne.¹²⁴ Zur Entstehung der Engel, deren Beschaffenheit und Wirkungen in der physischen Welt möchte sich Bullinger jedoch nicht äußern,¹²⁵ und tatsächlich stellte dieses Thema auch unter den Protestanten einen Streitpunkt dar.¹²⁶ Wichtig für den Nachfolger Zwingli ist, dass Engel im Dienste Gottes stehen und seine Nachrichten übermitteln.¹²⁷ Er warnt aber eindringlich davor, die Engel zu Göttern zu erheben und sie anzubeten oder ihnen gar zu dienen, denn sie seien lediglich als Boten und nicht als Stellvertreter Gottes zu verstehen.¹²⁸ Während die guten Engel die Menschen beschützen und warnen sollten,¹²⁹ übernahm der Teufel andere Funktionen, die nachfolgend näher diskutiert werden.

Weshalb die Protestanten bei gleichzeitigem Insistieren auf der Heiligen Schrift als alleinigem Offenbarungsmedium eine Angelologie pflegten, beantwortet die Forschung auf unterschiedliche Weise. Wolfgang NEUBER geht beispielsweise davon

121 Zur Angelologie Augustinus' und Thomas von Aquins vgl. Cameron: *Enchanted Europe*, S. 79–102.

122 Bullinger: *Hausсбуoch*, fol. CCCVr.

123 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 87r.

124 Bullinger schreibt, dass die Engel deshalb menschliche Gestalten annehmen, damit es die „blödigkeit fassen mocht“. Bullinger: *Hausсбуoch*, fol. CCCVr. Vgl. auch Gordon: *Malevolent Ghosts*, S. 106.

125 Bullinger: *Hausсбуoch*, fol. CCCVr.

126 Cameron: *Angels, Demons*, S. 36.

127 Bullinger: *Hausсбуoch*, fol. CCCIXr.

128 Bullinger: *Hausсбуoch*, fol. CCCXr.

129 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 86r–88r. Zu Schutzengeln in der Frühen Neuzeit vgl. Marshall, Peter: *The Guardian Angel in Protestant England*, in: Raymond, Joad (Hg.): *Conversations with Angels. Essays Towards a History of Spiritual Communication, 1100–1700*, Basingstoke 2011, S. 295–316; Walsham, Alexandra: *Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England*, in: *Past & Present* 208/1 (2010), S. 77–130.

aus, dass der fehlende Heiligenkult eine Art „Ersatzphänomen“ in Form von Geistwesen herbeigeführt habe.¹³⁰ Nun ist es aber so, dass der Glaube an Geister bzw. Engel (also Boten Gottes) bereits auf eine lange Tradition zurückblickt, und auch im Katholizismus nehmen Engel neben den Heiligen eine distinkte Funktion ein. Wie MARSHALL und WALSHAM festhalten, ging mit dem protestantischen Glauben an Engel kein institutioneller Kult, keine Sakralisierung von Orten bzw. die Etablierung von Wallfahrtsorten einher.¹³¹ An dieser Stelle sei nochmals erwähnt, wie schon bei den Wunderzeichen aufgezeigt wurde, dass die Erscheinung von Engeln gemäß der Bibel möglich ist, weshalb es für die Protestanten fernlag, diesen Glauben zu verwerfen. Wie zudem im vorangehenden Kapitel detailliert ausgeführt wurde, sollte die Schöpfung das Wort Gottes widerspiegeln und daran erinnern, wobei Engel als göttliche Geschöpfe genau diese Aufgabe übernahmen.

Die erste und wichtigste Absicht des Teufels liegt darin, die Menschen zu betrügen. Als Herr der Lügen bezieht er seine Macht aus Falschheit und chaotischen Verhältnissen. Die Lüge gilt im Christentum seit jeher als schweres Vergehen gegen Gott. Augustinus schreibt, dass die Sprache erschaffen worden sei, damit Menschen ihre Gedanken austauschen könnten. Wer jedoch die Sprache zur Täuschung missbrauche, begehe eine schwere Sünde.¹³² Teufel und Lüge werden in christlichen Kontexten nicht ohneinander gedacht. In Bezug auf Gespenster bereitet der Glaube an wiederkehrende Seelen aus dem Fegefeuer, welche mit den Inhalten der Bibel unvereinbar ist, den fruchtbaren Boden, auf dem die teuflische Täuschung gedeihen kann. Der Betrug des Teufels gewinnt dort an Macht, wo sich die Menschen mehr und mehr von der Heiligen Schrift entfernen. Dazu schreibt Lavater:

Daß sich der Tüfel so meisterlich verstellen kan / hatt allerley aberglauben / yrrthumb / vnnd falsche Gottes dienst in die kirchen gebracht. Die Bischoff habend mittler zyt der heiligē gschrift wenig geachtet / habend den Tüfel nit wöllen kennen / da er nit in schwartzer grusammer / sonder in angnämer vnd lieblicher gestalt kommen / habend jn für einen engel deß liechts vfgenommen.¹³³

Seine immense Macht zur Täuschung gehe so weit, dass er sich nicht nur selbst in bestimmte Personen verwandeln, sondern auch selbst „falsche wunder vnd zeichen“ anrichten könne.¹³⁴ Der Teufel nutzt also die falsche Systemreferenz und den Glauben an die Existenz des Fegefeuers aus, um diesen Aberglauben weiter zu stärken. Das

130 Neuber: *Theologie der Geister*, S. 33.

131 Marshall, Peter/Walsham, Alexandra: *Migrations of Angels in the Early Modern World*, in: Marshall, Peter/Walsham, Alexandra (Hg.): *Angels in the Early Modern World*, Cambridge 2006, S. 1–40, hier S. 21.

132 Weinrich, Harald: *Linguistik der Lüge*, München 2016, S. 7 f.

133 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 93v.

134 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 88v.

Fatale an diesem falschen Glauben und der Lüge des Teufels sei, dass sie vom wahren Glauben und der Erkenntnis Gottes ablenken und wegführen würden. Hilfreich seien dem Teufel bei diesen falschen Wundern seine jahrelange Erfahrung sowie seine körperliche Geschwindigkeit, wodurch er die Wahrnehmung der Menschen täuschen könne.¹³⁵ Die Betrügereien des Teufels aufzudecken, werde zusätzlich erschwert, so Lavater, indem er auch Wahrheiten unter seine Lügen mische. Der Pfarrer zieht dabei die Analogie zu einem Mörder, der zuerst das Vertrauen seines Opfers gewinnen möchte:

Hast nie gehört daß mörder vff der straaß mit einem gangen / vnd von einem fromen eerberen läben / darzuo von künfftiger straaß vnnd belonung mit jm geredt habind / vnnd da sich der keins argen zuo jnen versähen / sond' vermeint lybs vnnd läbens sicher zesyn / sy in vnuersähenlich ermürdt habind?¹³⁶

Die Wahrheitsbeteuerung gilt seit der Antike als ein „Lügensignal par excellence“.¹³⁷ Bei der verbotenen Kunst der Wahrsagerei werde der Aberglaube beispielsweise dadurch verstärkt, dass der Teufel den Menschen manchmal die Zukunft korrekt voraussage. Allerdings könne er nur aus dem Lauf der Natur und aufgrund seiner Intelligenz eine Erkenntnis über zukünftige Dinge gewinnen, niemals aber habe er Einsicht in die Providenz Gottes.¹³⁸ Es sei ihm möglich, auf scheinbar wunderbare Weise Wissen über die Gedanken der Menschen zu erlangen und damit ihr Vertrauen zu gewinnen – Wissen, das er durch Äußerlichkeiten wie die Sprache, Gebärden oder andere körperliche Merkmale erwirbt.¹³⁹ Um die List des Teufels in Bezug auf Gespenster zu unterstreichen, ziehen reformierte Theologen die Erzählung von König Saul und der Hexe von Endor (1 Sam 28) heran, wobei letztere den Propheten Samuel herbeischworen haben soll.¹⁴⁰ Dass sich der Teufel sogar in einen Engel des Lichts verwandeln könne (2 Kor 11:14) und es sich bei Samuel um ein Teufelsgespenst handelte, war ein Konsens in der protestantischen Theologie.

Man glaubte nicht nur, dass es dem Teufel möglich sei, seine Form zu verändern und den Menschen in Gestalt von Verstorbenen zu erscheinen, sondern war auch

135 Lavater: Von Gespänsten, fol. 90v.

136 Lavater: Von Gespänsten, fol. 93r–93v.

137 Weinrich: Linguistik der Lüge, S. 72.

138 Anhorn: Magiologia, S. 503.

139 Anhorn: Magiologia, S. 505.

140 Zur Rolle dieser Bibelstelle für die protestantische Theologie vgl. Chan, Mary: The Witch of Endor and Seventeenth-Century Propaganda, in: *Musica Disciplina* 34 (1980), S. 205–214 und Zika, Charles: The Witch of Endor. Transformations of a Biblical Necromancer in Early Modern Europe, in: Kent, Francis Williams/Zika, Charles (Hg.): *Rituals, Images, and Words. Varieties of Cultural Expression in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout 2006 (*Late Medieval and Early Modern Studies* 3), S. 235–259.

davon überzeugt, dass er die Sinneswahrnehmung stören könne.¹⁴¹ Sowohl Lavater als auch Anhorn halten fest, dass der Teufel den Menschen entweder *eusserliche* Gespenster vor die Augen stelle oder aber die Imagination so sehr verwirren könne, dass die Menschen sich bloß einbilden würden, Gespenster wahrzunehmen.¹⁴² Ob der Widersacher Gottes die Menschen nun tatsächlich mit *echten* Gespenstern plagt oder diese nur durch eine Verwirrung der Sinnesorgane hervorruft, spielt letztendlich keine Rolle. Die Unterscheidung zwischen dem, was tatsächlich geschieht oder sich eben nur vor dem inneren Auge abspielt, wird in dem Moment vage, in dem die metaphysische Existenz des Teufels als ontologisch gegeben gedacht wird.¹⁴³ Man glaubte sich also nicht nur der Geschicklichkeit eines geübten Lügners und Gestaltwandlers ausgesetzt, sondern ging auch davon aus, dass der Teufel die Sinneswahrnehmung stören könne – die Differenzierung in falsche oder wahre bzw. innere oder äußere Phänomene war angesichts der scheinbaren Omnipotenz und -präsenz des Teufelstrugs unmöglich.¹⁴⁴

Für die reformierten Theologen bestand eine weitere Absicht des Teufels darin, den Menschen Schaden zuzufügen.¹⁴⁵ Während der Teufel diesem Verständnis nach oft in anthropomorpher Gestalt erscheint, um die Menschen zu betrügen, manifestiert er sich als gewalttätiger Poltergeist, um sie körperlich anzugreifen. Abgesehen vom seelischen Schaden, den er durch seine Anstiftung zur Versündigung anrichte, sei es dem Teufel nämlich möglich, die Menschen „an dem gemüt / an leib / vnnd an guot“ zu schädigen.¹⁴⁶ Auch Lavater weist darauf hin, dass es dem Teufel möglich sei,

141 Vgl. dazu Kap. 5,8.

142 Dazu schreibt Lavater: „Dann kan der tüfel [...] sich für einen Propheten / Apostel / Euangelisten / Bischoff vnd martyrer auch vßgäbē / vnd in jrer gstat erschynen / oder vns dermassen vergalsteren / daß wir vermeinend wir sähind vnd hörind sy.“ Lavater: Von Gespänsten, fol. 88v. Vgl. auch Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 321. In der *Magiologia* führt Anhorn weiter aus, dass alles, was der Teufel anrichtet, entweder ein Augen-Betrug und Verblendung sei oder wahrhaftige Werke, die Menschen mit ihren Sinnesorganen wahrnehmen können. Sie seien in jedem Fall wunderlich, weil sie gegen den gemeinen Lauf der Natur geschehen würden, gleichzeitig aber handle es sich nicht um Wunderwerke, weil der Teufel nicht die Kraft dazu habe. Vgl. Anhorn: *Magiologia*, S. 608.

143 Beecher, David: *Witches, the Possessed, and the Diseases of the Imagination*, in: Haskell, Yasmin (Hg.): *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Turnhout 2011 (*Early European Research* 2), S. 103–138, hier S. 103.

144 Clark, Stuart: *Demons, Natural Magic and the Virtually Real. Visual Paradox in Early Modern Europe*, in: Gunnoe, Charles D./Scholz Williams, Gerhild (Hg.): *Paracelsian Moments: Science, Medicine and Astrology in Early Modern Europe*, Kirksville 2002 (*Sixteenth Century Essays & Studies* 64), S. 223–246, hier S. 238; Clark: *Thinking with Demons*, S. 166.

145 Anhorn: *Zorn-Zeichen*, S. 347.

146 Bullinger: *Haussbuoch*, fol. CCCXIIIv.

einen Menschen zu töten.¹⁴⁷ Oft würden die Teufelsgespenster Haus und Mobiliar beschädigen, indem sie Dinge herumwerfen.¹⁴⁸ So manche Person habe des Teufels wegen „irdische güter vnnd vermögen“ verloren, so Bullinger.¹⁴⁹ Anhorn führt eine Geschichte an, in welcher der Teufel einen Mann aus seinem Fenster habe tragen wollen.¹⁵⁰ Teufelsgespenster würden auch das Vieh aufschrecken oder lähmen.¹⁵¹ Die ungeheure Macht des Teufels wird in den Schriften der Geistlichen jedoch stets durch die Versicherung abgelöst, dass er die Menschen immer nur mit Gottes Erlaubnis schaden könne.¹⁵²

Mit dem Glauben an eine teuflische Beschädigung von Leib und Gut gehe, so Lavater, drittens auch ein Schrecken einher. Heimgesuchte Menschen könnten aus Angst kaum noch schlafen oder würden sogar aus ihren Häusern fliehen, die sie dem Teufel überlassen müssten. Dieser Schrecken könne nach Anhorn im schlimmsten Fall zu Krankheit und Tod führen.¹⁵³ Der Schrecken entstehe nicht nur durch einen tatsächlichen Schaden, sondern schon durch die Antizipation eines solchen. Die Furcht vor dem Teufel ist nicht nur deshalb schlecht, weil die Menschen eigentlich die Strafe Gottes fürchten sollten und nicht etwa seinen Widersacher, sondern, weil sich furchtsame Menschen eher Gespenster einbilden würden als mutige.¹⁵⁴ Lavater hält Frauen und Kinder für besonders schreckhaft, fügt aber hinzu, dass auch tapferere Männer ab und an Freunde für Feinde hielten oder gar orientierungslos würden, wenn sie vom Teufel erschreckt würden: „Das bringt alles die forcht zuo wägen.“¹⁵⁵ Eine allzu furchtsame Person lade in jedem Fall den Teufel zu sich ein, da es diesem eine große Freude sei, wenn man ihn ständig fürchte.¹⁵⁶

Der Teufel galt demnach als ein böser Engel, den Gott aussende, um die Menschen zu betrügen, physischen Schaden anzurichten und Schrecken zu verbreiten. Die Absicht des Teufels war aus Sicht der Theologen an die Erscheinungsform gebunden. Er betrüge die Menschen in sichtbarer und kommunizierfähiger Gestalt, erschrecke und beschädige sie jedoch vor allem als gewalttätiger Poltergeist. Er könne selbst keine genuinen Wunder erschaffen, doch würden ihm seine Erfahrung, sein Geschick und seine Schlaueit dabei helfen, die Menschen in die Irre und von Gott weg zu führen. Als Meister der Lügen und der Illusion seien selbst die frommsten Menschen

147 Lavater: Von Gespänsten, fol. 49v.

148 Lavater: Von Gespänsten, fol. 49v.

149 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCCXVr.

150 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 348.

151 Lavater: Von Gespänsten, fol. 49v und 68v.

152 Lavater: Von Gespänsten, fol. 49v.

153 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 345.

154 Lavater: Von Gespänsten, fol. 4r–6v.

155 Lavater: Von Gespänsten, fol. 4v.

156 Lavater: Von Gespänsten, fol. 105v.

nicht gegen die Angriffe des Teufels gewappnet. Doch worin lag gemäß Lavater und anderen Theologen die Gefährlichkeit dieser diabolischen Absichten? Aus welchem Grund mussten sie die Bevölkerung auf die Intentionen des Teufels hinweisen? Das Problem lag nicht so sehr in der Interpretation solcher Phänomene *per se*, sondern, wie nachfolgend gezeigt wird, in der Reaktion der Menschen.

3.3.2 Zauberei und andere verbotene Praktiken

Die Wahrnehmung von Geistern allein war in religiösem Sinne weder verwerflich noch justiziabel; wer aus Sicht der Geistlichen jedoch Gottes Mitteilung verkannte, sich vom Teufel betrügen und erschrecken ließ, lief Gefahr, sich durch eine falsche Reaktion zu versündigen. Es war ihnen deshalb ein wichtiges Anliegen, die Bevölkerung vor solchen abergläubischen Künsten zu warnen und anschaulich darzulegen, weshalb bestimmte Handlungen verboten waren. Die Untersuchung solcher Praktiken, die unweigerlich mit den Intentionen des Teufels verwoben sind, wirft grundlegende Fragen danach auf, inwiefern bzw. in welchem Umfang die Reformatoren die menschliche Wirkungsmacht in der Welt neu definierten. Die Annahme, dass mit den Reformationsbemühungen ein „Entzauberungsprozess“ in Gang gesetzt, bzw. der Grundstein für die Moderne gelegt worden sei, kritisierten mehrere Historiker*innen zu Recht.¹⁵⁷ Die Macht des Teufels und der Akt der Zauberei galten im Protestantismus nicht nur als Selbstverständlichkeit, sondern sie erfuhren gar eine Intensivierung.¹⁵⁸ Wie SCRIBNER festhält, führte dieses „Aufblühen einer protestantischen Teufelslehre“ im Zuge des 16. Jahrhunderts gar zu einer „wahren Obsession“.¹⁵⁹

Die unterschiedlichen Intentionen des Teufels würden aus Sicht der reformierten Theologen diverse Reaktionen evozieren. Narre er die Lebenden beispielsweise als Arme Seele, indem er in der Gestalt von Verstorbenen erscheine, so wolle er die Menschen in ein Gespräch mit ihm verwickeln. Ließen diese anschließend Messen lesen oder würden sie Wallfahrten unternehmen, um die vermeintlich gepeinigete Seele aus dem Fegefeuer zu befreien, würden sie nicht nur unnütze Handlungen ausführen, sondern den Aberglauben der altgläubigen Kirche weiterhin bestärken. Das größte Problem stellte für die Geistlichen aber bereits die vorgängige Interaktion mit dem Geist selbst dar. Die Befragung und Unterscheidung der Geister liefen aus der Sicht Lavaters dem biblischen Verbot der Totenbefragung zuwider.¹⁶⁰ Er fügt als Beispiel

157 Vgl. Kap. 1, Anm. 21.

158 Walsham: *Reformation and Disenchantment*, S. 508.

159 Scribner: *Religion und Kultur*, S. 390.

160 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 66r–67v.

die Hexe von Endor und den falschen Geist von Samuel heran, um zu unterstreichen, dass jegliche Interaktion mit Geistern als eine Form der „Necromanty“ zu verwerfen sei.¹⁶¹ Dies war ein schwerer Vorwurf. Mit diesem Begriff suggerierte er, dass die Befragenden den Geist aktiv herbeibeschworen und diesen zu divinatorischen Zwecken befragten. Gemäß Bullinger würden die Menschen bei der Beschwörung jedoch lediglich glauben, Macht über die Entität auszuüben, in Wirklichkeit behalte der Teufel stets die Oberhand:

[...] der tusigfaltig listig tüfel lasst sich vom bschwerer mit hohen und selzamen worten und beschwerungen zwingen und pflichten, das er dem tüfel bschwerer zuo hand und willen anstad zuo dienen und ussrichten, was im gebotten wird.¹⁶²

Doch aus welchen Gründen diabolisierten die reformierten Geistlichen die Divination so vehement? Wie bereits oben erwähnt, war für sie das Wissen, über welches die Menschen verfügen durften, begrenzt. Die menschliche Neugierde verleite die Menschen jedoch zu dem Wunsch, das von Gott gegebene Wissen zu übersteigen, so der reformierte Pfarrer Rudolf Gwerb (1597–1675) in seinem im Jahr 1646 gedruckten Traktat über allerhand zauberische Künste.¹⁶³ Wer Divination betreibt, unternimmt diesem Verständnis nach den Versuch, in epistemologische Sphären vorzudringen, die das eigene Raum-Zeit-Wissen transzendieren und die Gott alleine vorbehalten sind. Dazu gehört auch die Absicht, sich bei den Toten über deren Verbleib und allfällige Erlösungsmöglichkeiten zu erkundigen. Auch wer Teufelsgeister in Bezug auf zukünftige Liebschaften oder Reichtümer hin befrage, so der Konsens, betreibe Divination.

„[D]ie Divinatio, oder Warsagung“, so Anhorn in der *Magiologia*, wird „für eine Wissenschaft gehalten [...] / vergangene vnd gegenwertige Ding zuoffenbaren / vnd

161 Lavater: Von Gespänsten, fol. 68r. Während der erste Begriff auf dem altgriechischen Wort *νεκρομαντεία* (*nekromanteia*) (*nekros*: Leiche/*mantéia*: Weissagung) basiert, wurde der zweite davon abgeleitet und als Sammelbegriff für jegliche Arten der Magie verwendet, was nochmals unterstreichen sollte, dass es sich dabei um eine *schwarze* (*niger*: lat. schwarz), also teuflische Kunst handelte. Vgl. Anhorn: *Magiologia*, S. 254 f. Schon Zwingli hielt zu Beginn der 1520er-Jahre fest, dass es sich bei der Befragung und Erlösung angeblicher Toten um eine Teufelskunst handle: „[...] und die lachsner, die us tüfels beschwören anzeigend, mit disem oder jenem werk helfe man dem todten: sust muß er noch so lang lyden; und die fabelpredger, wie die seelen da oder dört erschinen synd; die thünd nüt anders, dann daß sy der welt, die betrogen will syn, bald darzu helfend. Ist ein betrug; und ist der tüfel des betrugs vater; darum ist es ouch tüfelisch.“ Huldreich Zwingli's Werke, 8 Bde., Bd. 1, hrsg. von Melchior Schuler und Johannes Schulthess, Zürich 1828, S. 414.

162 Bullinger: *Gegen die schwarzen Künste*, S. 297.

163 Gwerb: *Bericht*, S. 42.

künftige vorzusagen.¹⁶⁴ Divination bezieht sich demnach nicht nur auf zukünftige Dinge, sondern auch auf vergangene und gegenwärtige Wissensbestände oder die Lokalisierung von Objekten, die dem Menschen auf die übliche Weise nicht zugänglich sind. Zu wahrsagerischen Praktiken zählte man beispielsweise Rituale, mittels derer gestohlene oder verlorene Gegenstände aufgefunden werden sollten.¹⁶⁵ Mit der Schatzgräberei war immer eine Form der Divination verbunden, da dadurch vergrabene Schätze lokalisiert werden sollten. Dies geschah, indem man Geister beschwor, denn gute und böse Geister galten als Wächter verborgener Schätze.¹⁶⁶ Diese sollten dazu gezwungen werden, den Ort eines vergrabenen Schatzes zu offenbaren bzw. dieses freizugeben.¹⁶⁷ Erst mit der Quantifizierung des in der Welt vorhandenen Wissens und der Absteckung unterschiedlicher Wissensbereiche konnte okkultes und verbotenes Wissen als ein solches markiert werden. Aus qualitativer Hinsicht wurde zudem die Motivation hinter der Divination verunglimpft; so würden die Menschen mittels Wahrsagerei versuchen, ihre unmittelbaren, weltlichen Nöte zu bewältigen, statt sich auf ihr eigenes jenseitiges Seelenheil zu konzentrieren.

Ebenfalls untersagt waren sämtliche Praktiken, die vor Gespenstern schützen sollten oder zum Ziel hatten, Geister auszutreiben. Im Gegensatz zu den Erlösungspraktiken und der Geisterbeschwörung war der Zweck solcher Schutz- und Bannzauber die Fernhaltung von Geistern von einem bestimmten Ort und menschliche wie tierische Immunität gegenüber gespenstischen Einflüssen bzw. die Vertreibung bereits eingedrungener Entitäten. Es handelte sich demnach um defensive Maßnahmen, die nichtsdestotrotz als schädlich und teuflisch galten. Lavater erwähnt in diesem Zusammenhang zahlreiche Schutzrituale der katholischen Kirche, so beispielsweise

164 Anhorn: *Magiologia*, S. 302. Zur Geschichte der Divination im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit, allerdings mit Fokus auf das lutherische Deutschland, vgl. Coy, Jason: *The Devil's Art. Divination and Discipline in Early Modern Germany*, Charlottesville, London 2020 (*Studies in Early Modern German History*).

165 Diese Art der Zauberei ist bisher noch nicht gut erforscht, taucht sie in den Quellen doch immer wieder auf und wird auch in den Sittenmandaten jeweils erwähnt, vgl. Zürcher Rat: *Christenlich Ordnung unnd Satzung eines ersamen Radts der Statt Zürich ...*, Zürich 1580. Vgl auch Anhorn: *Magiologia*, S. 767–775.

166 Dillinger, Johannes: „Das Ewige Leben und fünfzehntausend Gulden“ – Schatzgräberei in Württemberg, in Dillinger, Johannes (Hg.): *Zauberer – Selbstmörder – Schatzsucher. Magische Kultur und behördliche Kontrolle im frühneuzeitlichen Württemberg*, Trier 2002, S. 221–297, hier S. 233 f.

167 Zur Schatzgräberei in der Alten Eidgenossenschaft vgl. Schnyder: *Zauberei und Schatzgräberei; Jäggi, Stefan: Alraunenhändler, Schatzgräber und Schatzbeter im alten Staat Luzern des 16. und 18. Jahrhunderts*, in: *Der Geschichtsfreund* 146 (1993), S. 37–113; Stauber, Emil: *Die Schatzgräberei im Kanton Zürich*, in: *Zürcher Taschenbuch* 38 (1915/1917), S. 1–52; Hoffmann-Krayer, Eduard: *Schatzgräberei in der Umgebung Basels*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 7 (1903), S. 1–22.

die Verwendung von Sakramentalien¹⁶⁸ wie Weihwasser oder Salz, oder andere Rituale, im Rahmen derer Menschen und Vieh mit Gebärden und Worten gesegnet wurden, um böse Gespenster zu vertreiben. „München vnnd pfaffen“, die versuchen würden, Geister „vß krafft jres beschweerens / oder der seltzamen characteren“ aus den Häusern in Wälder und Einöden zu bannen, seien Exorzisten und damit Schwarzkünstler.¹⁶⁹ SCRIBNER schreibt jedoch, dass sich die protestantische Geistlichkeit im Alltag nicht primär mit Ritualen der katholischen Kirche beschäftigt habe, wenn es um die Ahndung abergläubischer Praktiken ging. Vielmehr sei sie gegen jene Praktiken vorgegangen, welche die eigenen Pfarrkinder ausführten.¹⁷⁰ Zu diesen Handlungen gehörte beispielsweise das Aufschreiben von Sprüchen (z. B. aus der Heiligen Schrift) auf Papierzettel, die anschließend in den Häusern aufgehängt oder vergraben wurden. Nicht nur Orte, sondern auch Menschen und Vieh sollten geschützt werden, indem man sich Amulette um den Hals hängte oder mit sich trug, um sich vor bösen Einflüssen zu schützen oder um Geister hinwegzubannen.¹⁷¹

Sowohl die Befragung und Beschwörung von Geistern als auch die oben erwähnten Schutz- und Bannmaßnahmen gegen Gespenster fielen unter das Delikt der Zauberei. Zwei Ideen waren wesentlich für die Definition von Zauberei im Rahmen der reformierten Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts: zum einen die Vorstellung von grenzüberschreitendem Handeln, wie oben im Zusammenhang mit Divination bereits erwähnt wurde. So schreibt Gwerb: „Zauberei ist / wenn mañ gwüssen worten / geschöpfften oder wercken / ein sölche krafft zu mißt / die weder Gott / noch die natur / den-selbigen eyngepflanztet oder gegeben haben [...]“.¹⁷² Im Zentrum der Definition von Zauberei standen also konkrete Fragen nach Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Einwirkung in den Lauf der Welt. Zweitens war damit die Vorstellung verbunden, dass bei zauberischen Praktiken der Teufel involviert sein müsse – entweder in Form eines unwissentlich oder aber wissentlich geschlossenen Paktes mit ihm.¹⁷³ Bevor wir uns diesen beiden Punkten weiter unten näher widmen, müssen wir an dieser Stelle jedoch zuerst die Terminologien und Systematisierung der Zauberei klären.

168 Im Gegensatz zu den Sakramenten Wein und Brot, die ausschließlich in der Liturgie zum Einsatz kamen, waren Sakramentalien geweihte Gegenstände, die im Alltag zur verwendet wurden, um die Heilwirkung des Sakraments zu verlängern. Dazu gehörten beispielweise Kerzen, Weihwasser, Salz, Wasser, Brot, Palmzweige, Kräuter etc. Vgl. Scribner: *Magie und Aberglaube*, S. 257 f.

169 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 120r.

170 Scribner: *Religion und Kultur*, S. 355 f.

171 Anhorn: *Magiologia*, S. 790. Bullinger: *Gegen die schwarzen Künste*, S. 295. Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 69v.

172 Gwerb: *Bericht*. S. 41.

173 Anhorn: *Magiologia*, S. 253.

Anhorn unterscheidet insgesamt drei Gattungen der Zauberei:

1. „*Magia divinatoria*“ oder wahrsagerische Zauberei
2. „*Magia praestigiatoria*“ oder zauberische Verblendung
3. „*Magia operatrix*“ oder wirkende Zauberei¹⁷⁴

Vereinfacht gesagt wird bei der ersten Gattung, der Divination, nicht *per se* etwas erwirkt. Vielmehr geht es darum, sich ein Wissen anzueignen, das einem auf natürliche Weise nicht zugänglich ist. Unter die zweite Gattung werden Handlungen subsumiert, die andere Menschen blenden sollten. Bei der dritten Gattung soll hingegen die Physis manipuliert werden. Basierend auf der Intention des Zaubersers bzw. der Zauberin werden in der Frühen Neuzeit zudem zwei Oberkategorien der Zauberei unterschieden: die „*benefica magia*“ bzw. Hilfszauber¹⁷⁵ und die „*Incantatio malefica*“ bzw. der Schadenszauber.¹⁷⁶ Lachsner*innen waren jene Personen, die eine Form des Hilfszaubers betrieben, Hexen bzw. Hexer hingegen solche, die anderen Menschen auf zauberische Art und Weise Schaden zufügen wollten. Während die Wahrsagerie stets eine Form des Hilfszaubers darstellte, gehörten bestimmte Arten des Hilfszaubers sowie des Schadenszaubers zur wirkenden Zauberei.¹⁷⁷ Die zauberische Verblendung wird unter den Schadenszauber subsumiert.¹⁷⁸ Die drei Gattungen der Zauberei können wie folgt zusammengefasst werden:

Tab 1 Gattungen der Zauberei in der reformierten Theologie, eigene Darstellung.

<i>benefica magia</i> Hilfszauber/Lachsnerie Impliziter/heimlicher Teufelspakt		<i>malefica magia</i> Schadenszauber/Hexerei Expliziter/öffentlicher Teufelspakt	
<i>magia divinatoria</i> wahrsagerische Zauberei	<i>magia operatrix</i> wirkende Zauberei		<i>magia praestigiatoria</i> zauberische Verblendung
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Lokalisierung verlorener Gegenstände ▪ Lokalisierung vergrabener Schätze ▪ Herausfinden, wer einen verhext hat ▪ etc. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Wiedererlangung verlorener Gegenstände ▪ Schutz vor Geistern und Hexen ▪ Gespensterbannung ▪ Heilung ▪ etc. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Krankheitszauber ▪ Impotenzzauber ▪ Wetterzauber ▪ Geister anzaubern ▪ etc. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tierverwandlung ▪ Unsichtbarmachung ▪ etc.

174 Anhorn: *Magiologia*, S. 272.

175 Anhorn: *Magiologia*, S. 767.

176 Anhorn: *Magiologia*, S. 720.

177 Anhorn: *Magiologia*, Kap. 7.

178 Anhorn: *Magiologia*, S. 544–600 und Kap. 5.7.

Der frühneuzeitliche Geisterglaube tangierte alle drei Gattungen der Zauberei: Die Geisterbeschwörung oder -befragung gehörte zur Divination¹⁷⁹. Der Schutz vor Geistern und deren Austreibung wurden zur wirkenden Zauberei gezählt, ebenso wie das Anzaubern von Gespenstern, allerdings galten die ersten beiden Praktiken als Hilfszauberei, die dritte hingegen als Schadenszauberei. Zudem galt es als möglich, dass sich Menschen mithilfe des Teufels unsichtbar machen konnten. In diesen Fällen war es für die Betroffenen unklar, ob es sich um echte Gespenster handelte oder bloß um unsichtbare Menschen. In der Vormoderne war auch der Hilfszauber untersagt. Die Intention spielte also keine Rolle.

Der Hilfszauber war wie der Schadenszauber hauptsächlich aus drei Gründen untersagt: Wie bereits erwähnt, wollte man erstens mit dem Schutz vor Geistern oder der Geisterbannung weltlichen Nöten begegnen, anstatt sich auf das eigene Seelenheil zu fokussieren. Zweitens stellte die rituelle Natur der Praktik einen Stein des Anstoßes dar. Oft handelte es sich dabei nämlich um eine Kombination von formalisierten Handlungen mit Einbezug bestimmter Materialien und verbaler Äußerungen. Bei der Behandlung von Krankheiten sei beispielsweise gegen die Verwendung von Kräutern allein nichts einzuwenden, so Bullinger, da man dabei jedoch „bestimte wort [...] gebrucht, krüzle machet und malet, character gebrucht [...]“, handle es sich bei diesen Ritualen um „schwartzenkunst“.¹⁸⁰ Auch Anhorn kritisiert den rituellen Charakter solcher Handlungen:

[Zauberer] schreiben gewissen Steinen vnd Wurzlen grosse Krafft zu: Aber die Vmbstände / Ceremonien vnd Wort / mit welchen solche gesamlet vnd gegraben werden müssen / machen die ganze Cur vnd Heilung verdächtig.¹⁸¹

Nicht die verbale Äußerung an sich galt als verwerflich, sondern vielmehr der formalisierte Ablauf der Handlung sowie die Intention dahinter, was auch erklärt, wieso die Theologen auch jene Praktiken, die „mit stillschweigen“ durchgeführt wurden, zu den zauberischen Künsten zählten.¹⁸² Drittens ging mit diesen Ritualen die Erwartung einer automatischen Wirkung (*ex opere operata*) einher. In vorreformatorischer Zeit war der Glaube weit verbreitet, dass die Menschen an einer göttlichen Kraft teilhaben und diese auf Personen oder Objekte übertragen konnten. Die sakrale Kraftübertragung verlief dabei direkt und unmittelbar, beispielsweise durch körperlichen Kontakt oder indem man Segensworte sprach.¹⁸³ Die Protestanten brachen radikal mit diesen Vorstellungen. Fortan galt es als unmöglich, dass Menschen mittels Worte und Rituale eine automatische

179 Das Herbeizitiere eines Geistes ist im Grunde genommen eine Form der wirkenden Zauberei, die anschließende Befragung ist der eigentliche divinatorische Akt.

180 Bullinger: Gegen die schwarzen Künste, S. 295.

181 Anhorn: Magiologia, S. 750.

182 Anhorn: Magiologia, S. 786.

183 Vgl. dazu auch Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009, S. 398 f.

Heilwirkung aktivieren konnten.¹⁸⁴ Wie HAMM festhält, gibt es im reformatorischen Verständnis „keine von Gott verliehene [...] sakrale virtus, die von ihm auf Personen oder Dinge übertragen würde und in ihnen als Kraft der Heiligen und Priester, als Kraft des Sakraments oder als Kraft des Wortes habituell-inhärent enthalten wäre [...]“¹⁸⁵

Verbal- und schriftsprachliche Rituale und deren erwünschte Wirkung in der physischen Welt nahmen im Diskurs um Zauberei eine zentrale Stellung ein. Besonders die Verwendung des göttlichen Namens oder der Heiligen Dreifaltigkeit mit der Erwartung einer automatischen Wirkung hielten die Reformierten für eine schwere Sünde:

Denn Gott suchet mit der Offenbarung seines heiligen Worts vnd Namens nicht / daß wir dem blossen Auß-sprechen derselben / ein sonderbare Krafft [...] abergläubiger weise zuschreiben / sonder daß wir auß demselbigen seinem Wort / jhne / den wahren Gott recht erkennen / vnd bey ihm allein in allen Nöthen Hilff vnd Rath suchen lernen. Wer das H. Wort Gottes zu einem anderen Zweck vnd End brauchet / der mißbrauchs [...].¹⁸⁶

Segens- und Bannsprüche gegen Gespenster seien also gänzlich ineffektiv, denn es sei weder „Krafft noch Wirkung in den blossen Worten / lähren Zeichen vnd lächerlichen Ceremonien vnd Geberden [...]“, und noch kein Mensch habe je „Worten eine wirkende Krafft / eingiessen können“.¹⁸⁷ Die Funktion von Worten, Gebärden und Ritualen sei nach Bullinger lediglich eine semiotische: Das einzige, was Wörter könnten, sei „verkünden, bedüiten, anzeigen [...]“.¹⁸⁸ Die Sprache sei zwar ein Geschenk Gottes, so Gwerb, allerdings diene sie lediglich der Kommunikation und basiere auf einer Übereinkunft zwischen den Menschen;¹⁸⁹ er verweist also auf die Arbitrarität der Sprache. Worte ergäben nur zwischen zwei kommunikationsfähigen Wesen Sinn. Eine unempfindliche, „todte Creatur“¹⁹⁰ – worunter er alles außer Menschen und Tiere fasst – hingegen könne weder mit Worten noch mit anderen Zeichen zu einer Handlung bewegt werden:

Den̄ was vber die natürlichen vnd leiblichen Creaturen vnd Geschöpfft etwas würcken sol / das muß Elementarischer vnd Leiblicher natur seyn / vnd sein würckung durch krafft der qualitäten vnd natürlichen eigenschafften vollbringen.¹⁹¹

184 Scribner: Religion und Kultur, S. 382 f.

185 Hamm, Berndt: Augustins Auffassung von der Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und die reformatorische Medialitätsproblematik, in: Haberer, Johanna/Hamm, Berndt (Hg.): Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 45–64, hier S. 57.

186 Anhorn: Magiologia, S. 787.

187 Anhorn: Magiologia, S. 787 f.

188 Bullinger: Gegen die schwarzen Künste, S. 294.

189 Gwerb: Bericht, S. 237.

190 Gwerb: Bericht, S. 238.

191 Gwerb: Bericht, S. 239.

Die reformierten Theologen trennten demnach eine natürliche, elementare Wirkungsebene strikt von einer semiotischen ab. Dies stellte keinesfalls eine Neuerung dar, vielmehr beriefen sich die Reformierten hier auf die augustinische Semiotik der Magie: „[...] the index of magicality, for Augustine, remains fundamentally similar to the index of superstition: it is the presence of signs that cannot possibly do what they claim to do by the powers they claim to use [...]“¹⁹² Diese Ansicht über die Arbitrarität der Zeichen ist exemplarisch für die reformierte Theologie und spiegelt sich bereits in den langjährigen Kontroversen über die Natur des Abendmahls wider,¹⁹³ die sowohl die Theologie Zwinglis wie Bullingers prägten und charakterisierten.¹⁹⁴ Dabei zeigt sich, dass die zwinglianische Bewegung im Gegensatz zur lutherischen oder calvinistischen eine absolute Semiotisierung menschlichen Handelns propagierte.¹⁹⁵ Die Argumentation der reformierten Geistlichen stellte sich jedoch als eine Gratwanderung dar. So mussten sie doch rechtfertigen, inwiefern der klerikale Segensspruch in der Kirche überhaupt sinnvoll war und eine Wirkung entfalten konnte. Dazu schreibt Bullinger, dass das Segnen durch die Geistlichen lediglich eine kommunikative Handlung darstelle, die keine automatische Wirksamkeit entfalten könne. Sie könne durchaus wirksam sein, nicht aber wegen der verbalen Äußerung an sich, sondern durch den Willen und die Kraft Gottes.¹⁹⁶ Auch hier standen die reformierten Theologen also für eine unidirektionale Sakralwirkung von Gott auf den Menschen ein. Letztere konnten der Sakralität nicht materiell habhaft werden und für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren; sie konnten lediglich kommunizieren und darauf hoffen, dass Gott sie an seiner Heilswirkung teilhaben ließ.

Nun stellt sich die berechtigte Frage, weshalb die reformierten Theologen Schutz- und Bannpraktiken im Zusammenhang mit Gespenstern als zauberisch einstufen, wenn sie ihrer Meinung nach doch gar nicht wirkten. Zum einen waren zauberische Künste für sie auf zweifache Weise gotteslästerlich: Erstens missbrauche der Mensch die Namen Gottes für persönliche Zwecke und erhoffe sich dadurch eine unmittelbare Wirkung. Zweitens würde er sich mit dieser Handlung selbst zu einem Gott erheben. Der Mensch, dem die Kraft mit Ritualen auf die physische Welt einzuwirken, verwehrt sei, der aber trotzdem versuche, die Welt zu manipulieren oder sich verbotenes Wissen anzueignen, „machtet sich zum Gott / wie Lucifer: will Gott gleich vnd ähnlich

192 Fanger, Claire: *For Magic: Against Method*, in: Page, Sophie/Rider, Catherine: *The Routledge History of Medieval Magic*, London, New York 2019, S. 26–36, hier S. 28.

193 Cameron: *Reformation*, S. 188–193.

194 Gordon: *God Killed Saul*, S. 172.

195 Zu Zwinglis Verständnis der Eucharistie als Zeichen vgl. Courvoisier, Jaques: *Vom Abendmahl bei Zwingli*, in: *Zwingliana* 11/7 (1962), S. 415–426. Vgl. auch Gordon: *Kirchenzucht*, S. 71.

196 Bullinger: *Gegen die schwarzen Künste*, S. 294.

sey[n] [...]“.¹⁹⁷ Zum anderen würde man mit solchen Handlungen einen indirekten oder direkten Pakt mit dem Teufel abschließen. Die Differenzierung zwischen impliziten bzw. expliziten Pakt mit dem Teufel war üblich, wenn es um die Distinktion zwischen Lachsnerei und Hexerei ging. Bei der Lachsnerei oder dem Hilfszauber ging der oder die Praktizierende – so die Annahme – durch die durchgeführte Handlung quasi stillschweigend einen Bund mit dem Teufel ein, indem er oder sie sich auf diese teuflische Kunst einließ.¹⁹⁸ Angebliche Hexen sollen hingegen in einem performativen Akt einen explizit ausgesprochenen Pakt mit dem Teufel geschlossen haben.

Paradoxerweise konnte die Zauberei aus Sicht der Theologen wirksam sein, obwohl die menschliche Handlung an sich es nicht war. Wer zum Schutz vor Gespenstern Bündel in die Türschwellen legte, Gespenster in den Wald zu bannen versuchte oder Geister beschwor, konnte mit seinem Vorhaben tatsächlich erfolgreich sein. Zauberei wirke nämlich stets durch die Kraft des Teufels, der dies wiederum auf Erlaubnis Gottes tue, so Bullinger:

Fragst, wess und wannen doch die krafft seye, mit deren die zauberer und häxen wükend? [...] Dess tüfels und uss dem tüfel ists, doch nütt als uss imm, das er für sich selbs sömlichs vermöge, sonder uss verhengnuss goz, welcher uss gwüssen ursachen und uss sinem grechten gricht sömlichs zuo lasst und den tüfel gebrucht als sinen nachrichter siner grichten.¹⁹⁹

Wie Lavater festhält, werde das Gespenst mit einer abergläubischen Handlung manchmal tatsächlich scheinbar vertrieben, doch dies tue der Teufel nur, um die Menschen in ihrem Aberglauben zu stärken.²⁰⁰ Gernler führt in diesem Zusammenhang aus, dass der Widersacher Gottes eine Art „Schein-krieg mit sich selbst oder seinen Geisteren“ führe, um die Personen im Glauben zu lassen, dass die Praktiken tatsächlich wirksam seien.²⁰¹ Die Menschen seien ungeduldig und könnten den Schrecken und die Unruhe, die ein Gespenst verursache, nicht lange aushalten, weshalb sie also zu verbotenen Mitteln greifen würden, um die Plage zu beenden. Die kurzzeitige, weltliche Hilfe durch den Teufel ziehe jedoch fatale Folgen nach sich – nämlich die ewige Pein durch den Feind Gottes.²⁰²

197 Gwerb: Bericht, S. 149.

198 Anhorn: Magiologia, S. 777 f.: „Daher nicht allein alle / die solche Mittel an anderen brauchen / sondern auch die / welche dieselbigen an sich selber brauchen lassen / mit dem läidigen Teufel in heimlicher / theils fürsezlicher / theils bey den vnbedachtsamen / vnwissender / vnd nicht wol betrachteter Gemeinschaft vnd Verständnuß stehen; in deme sie wider Gottes Willen vnd Befehl / diesen widernatürlichen / vnerlaubten / abergläubigen vnd zauberischen Mitlen / krafft zuschreiben / Glauben zustellen / vnd sich also wider Gott versündigen.“

199 Bullinger: Gegen die schwarzen Künste, fol. 362v.

200 Lavater: Von Gespensten, fol. 121r.

201 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt, S. 31.

202 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt, S. 29 f.

Für die reformierten Theologen stellte das Hilfsangebot des Teufels, das schnelle und effiziente Lebensbewältigung versprach, eine gefährliche Konkurrenz dar, da der Teufel basale Wünsche der Menschen auf eine höchst effektive Weise bediente, und zwar so gut, wie GORDON schreibt, „that they clamored for his return, even if they thought they were followers of the true religion“.²⁰³ Der menschliche Wille zur Zauberei und die damit verbundene Versündigung steht dabei in einem Spannungsverhältnis zu Gottes Willen, der den zauberischen Akt erst zulässt. CLARK schreibt über die Hexerei, dass diese aus drei Komponenten bestehe: „[d]ivine permission, demonic potency, and human ill-will.“²⁰⁴ In Bezug auf Zauberei im Allgemeinen müsste die letzte Komponente jedoch angepasst und mit dem menschlichen Willen ersetzt werden. Die Personen, die sich von Gespenstern zu schützen versuchten, handelten ja nicht böswillig. Trotzdem galten solche Praktiken in der reformierten Schweiz aus oben genannten Gründen als verboten. Dazu gehörte auch das Anheuern von Lachsner*innen, welche die Handlungen für einen vornahmen. Deren Praktiken fielen unter das allgemeine Verbot, die der Zürcher Rat im Jahr 1533 erstmals in den Sittenmandaten formulierte.²⁰⁵ Das Segensprechen sowie die Wahrsagerei gehörten ab dem 16. Jahrhundert zum festen Katalog der abergläubischen Künste.

An dieser Stelle sei noch kurz erwähnt, inwiefern sich das reformierte Verständnis von Aberglauben und Zauberei von demjenigen der katholischen Lehre unterschied, vor allem, was den Umgang mit Geistern betraf. Abergläubische Künste und Zauberei wie die Geisterbannung und Nekromantie waren auch in katholischen Gebieten verboten und wurden ebenfalls geahndet,²⁰⁶ allerdings aus einem anderen Grund. Aufschlussreich in dieser Hinsicht ist ein Traktat des Freiburger Theologieprofessors Jodocus Lorichius (1540–1612) aus dem Jahr 1593²⁰⁷, auf den sich auch der Luzerner

203 Gordon: *God Killed Saul*, S. 170.

204 Clark: *Protestant Demonology*, S. 50.

205 StAZH A 42.1.14, Nr. 8, Mandat von Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich gegen abergläubische Praktiken, 30.11.1533. Für die Zeit vorher werden in den Zürcher Stadtbüchern keine abergläubischen Künste erwähnt. Vgl. Zeller-Wermüller, Heinrich/Nabholz Hans (Hg.): *Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts*, 3 Bde., Leipzig 1898–1906.

206 Sieber: *Jesuitische Missionierung*, S. 152–193; Bart, Philippe: *Hexenverfolgungen in der Inner-schweiz 1670–1754*, in: *Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz* 158 (2005), S. 1–161, hier S. 102; Schürmann-Roth, Joseph: *Wolhusens Jahr der Hexen und Geisterbeschwörer*, in: *Blätter für Heimatkunde aus dem Entlebuch* 59/60 (1986), S. 131–142; Schacher, Josef: *Geister- und Gespensterbeschwörer vor Gericht*, in: *Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz* 101 (1948), S. 292–299.

207 Lorichius, Jodocus: *Aberglaub Das ist / kurtzlicher bericht / Von Verbottenen Segen / Arzneyen / Künsten ...*, Freiburg i. Br. 1593. Es handelt sich allerdings nicht um die erste Ausgabe. Wann die erste Ausgabe gedruckt wurde, ist nicht bekannt. Zu seiner Biographie vgl. Braun, Karl-Heinz: *Jodocus Lorichius*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 137 (1997), S. 61–64 und Braun, Karl-Heinz: *Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612)* –

Stadtschreiber Cysat in seinen *Collectanea* in seinem Abschnitt über Gespenster bezieht.²⁰⁸ Das Problem lag nämlich nicht so sehr in der generellen Unwirksamkeit der Praktiken, sondern vielmehr darin, wer sie durchführte. So heißt es bei Lorichius im Gegensatz zu den reformierten Theologen, dass es abergläubig sei, „[w]ann ein ding ein würckung zugemessen wirdt / die es weder von Natur noch auß Weyhung der Kirchen empfangen [...]“.²⁰⁹ Solange ein geweihter Priester einen Segensspruch äußerte oder Geisterbefragung oder -austreibung durchführte, galt dies als wirksam und erlaubt, während hingegen dieselben Handlungen durch Laien untersagt waren.

Weitere Handlungen, die der Teufel dem reformierten Verständnis nach provozierte und die zwar nicht als zauberisch eingestuft wurden, aber dennoch verboten waren, waren das Fluchen und Schwören. Nach Lavater würden manche Leute glauben, dass diese Handlungen die effektivste Waffe gegen Geister darstellten, während das Gebet die Gespensterplage hingegen intensiviere. Dabei geschehe genau das Gegenteil: Der Teufel erfreue sich am Fluchen.²¹⁰ Dieselbe Annahme findet sich auch bei Anhorn²¹¹ und Gernler²¹² gut 100 Jahre später – sehr wahrscheinlich handelte es sich dabei um eine sich hartnäckig haltende und weit verbreitete Vorstellung. Wir wollen das Fluchen hier wie Francisca LOETZ als eine Sprechhandlung verstehen, mit der „die Sprecher auf sich selbst oder auf jemand anderen Unheil herab[wünschen]“.²¹³ Wie sie in ihrer Studie zur Gotteslästerung im frühneuzeitlichen Zürich zeigt, galt das Fluchen als eine Wortsünde.²¹⁴ Das Schwören hingegen hat nicht so sehr die Heraufbeschwörung eines Unheils zum Ziel, sondern „besteht darin, Gottes Zeugenschaft in einer unangemessenen Sache anzurufen [...]“.²¹⁵ Allerdings wurden die Begriffe *Fluchen* und *Schwören* in den frühneuzeitlichen Quellen oft synonym verwendet.

Spuren des Humanismus bei einem konfessionellen Theologen, in: Freiburger Diözesan-Archiv 124 (2004), S. 41–60.

208 Cysat: *Collectanea*, S. 591.

209 Lorichius: *Aberglaub*, S. 15.

210 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 121r.

211 Anhorn: *Zorn-Zeichen*, S. 377.

212 Gernler: *Christliche Lehr- und Warnungs-Predigt*, S. 34.

213 Loetz: *Mit Gott handeln*, S. 124. Vgl. auch Loetz, Francisca: *Fluchen, Schwören, Gott schmähen. Vom Provokationswert der Blasphemie in der Frühen Neuzeit*, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.): *Begeisterung und Blasphemie*, Bielefeld 2015 (*Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2/2015), S. 289–295 und Loetz, Francisca: *Was man mit Gott anstellen kann: Blasphemie in der frühneuzeitlichen Schweiz*, in: Kracke, Bärbel/Roux, René/Rüpkke, Jörg (Hg.): *Die Religion des Individuums*, Münster 2013 (*Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt* 9), S. 109–124.

214 Loetz: *Mit Gott handeln*, S. 301–315.

215 Loetz: *Mit Gott handeln*, S. 124.

Die anthropomorphe Erscheinung von Gespenstern verleite die Menschen schließlich manchmal dazu, Gespenster mit Schwertern und anderen Waffen vertreiben zu wollen. Es sei zwar lobenswert, so Lavater, wenn man sich von Gespenstern nicht erschrecken lasse, aber zu vermessen solle man dann doch nicht sein. Zur Abschreckung hält er fest, dass der Griff zu den Waffen bei Gespenstern zu Lähmung und Schädigung des Leibs führen könne.²¹⁶ Die Mühe dieser „schattenfächter“²¹⁷ sei in jedem Fall umsonst, denn mit dem „vsserlichen schwerdt“ sei nichts auszurichten, nur mit dem „schwerdt deß geists“.²¹⁸ Der Grund liege darin, dass der Teufel als Geist weder Fleisch noch Bein habe und lediglich eine äußerliche Gestalt annehme, um die Menschen zu plagen. Lavater lässt es sich zum Schluss jedoch nicht nehmen, darauf hinzuweisen, dass ein harter Schlag mit einem Knüppel auf „schwarzkünstler / pfaffen / huoren vnd buoben“, die sich als Gespenster ausgäben, durchaus effektiv sei.²¹⁹

Der Sinn einer Teufelsplage bestand im reformierten Weltbild darin, dass die Menschen aus Schrecken, aus Neugierde, Ungeduld oder Angst eine zauberische oder anderweitig verbotene Handlung ausübten. Dazu gehörte die Kommunikation mit Geistern, der Schutz vor ihnen oder deren Bannung. Der praktische Umgang mit Gespenstern basierte aus Sicht der Theologen auf einem grundlegend falschen kosmologischen Verständnis, was die Wirksamkeit ritueller und verbaler Handlungen betraf. Dadurch würden die Personen nicht nur Gott lästern, sondern dem Teufel auch noch in die Hände spielen. Die größte Gefahr bestand dabei in der Unwissenheit der Menschen über die wahre Funktion von Teufelsgespenstern. Nur wer verstand, dass es sich bei Geistererscheinungen um den Widersacher Gottes handelte und dass jegliche Interaktion mit ihm eine schwere Sünde darstellte, konnte diesem Teufelskreis entkommen. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass Gespenster einfach ignoriert werden durften. Hinter jedem Teufelsgespenst, der die Menschen vordergründig betrog, erschreckte oder schädigte, verbarg sich nämlich eine göttliche Nachricht, die es zu erkennen galt.

3.3.3 Gottes Nachricht entziffern

Teufelsgespenster waren Teil der reformierten Kosmologie, in welcher Gott in einer stetigen reziproken Kommunikationskonstellation mit der Menschheit und den Menschen stand. Dies ist schon daran ersichtlich, dass Gespenster dieselben soteriologischen Funktionen übernahmen wie andere Wunderzeichen – beispielsweise

216 Lavater: Von Gespänsten, 122r.

217 Lavater: Von Gespänsten, 122r.

218 Lavater: Von Gespänsten, fol. 122r.

219 Lavater: Von Gespänsten, fol. 122r.

Kometen, feurige Zeichen am Himmel, Pestepidemien oder Kriege. Und doch unterschieden sie sich von anderen göttlichen Zeichen. Sie nahmen in der Kosmologie neben anderen Wunderzeichen also eine distinktive Rolle ein. Zum einen war ihnen eine doppelte Motivation inhärent, da der Teufel die eigentliche göttliche Nachricht verschleierte. Diese Opazität der göttlichen Mitteilung stellte eine Hürde in der Entzifferung der eigentlichen Nachricht dar, gleichzeitig war sie aber auch die Bedingung für die kommunikative Funktion des Teufelsgespensts. Zum anderen war der Adressatenkreis dieser göttlichen Zeichen kleiner, wie weiter unten näher aufgezeigt wird.

Die Erscheinung eines Gespensts, so Lavater, soll die Menschen nicht erschrecken, sondern trösten, weil eine solche vor Augen führe, dass nichts ohne das Einverständnis Gottes geschehe.²²⁰ Die Demonstration göttlicher Allmacht zeige sich beispielsweise in der Funktion des Gespensts als Vorzeichen, also in der sinnvollen, zeitlichen Verlinkung zweier Phänomene. So sende Gott ab und an Vorboten des Todes: Lavater schreibt, dass er selbst Geschichten aus erster Hand kenne, wonach der Tod von Menschen durch das Umfallen eines schweren Gegenstands oder andere wunderbare Geräusche angekündigt worden sei. Auch höre man zum Todeszeitpunkt eines Menschen ab und an, wie eine Tür oder ein Fenster auf- und zugeschlagen werde oder wie jemand die Treppe hochsteige. Mit solchen Zeichen gebe Gott zu verstehen, so Lavater, „daß nichts ongefärd beschähe / sonder vnser läben / tod / fal / vnd vnfal / in siner hand stande“.²²¹ Das Gespenst soll also Sicherheit stiften, da es sinnvolle Bezüge zwischen zwei Begebenheiten herstellt und dadurch einen Blick auf Gottes Plan erhaschen lässt.

Eine weitere Funktion des Teufelsgespensts würde darin liegen, die Menschen an das Wort Gottes zu erinnern und sie vor Versündigung zu warnen. Dazu schreibt Lavater:

Sind es daß böse geist / als es merteils sind / so werdend die gläubigē dardurch zuo warer buoß gereitzt vnd besserung jres läbens. Sy hütend sich auch den tag den sy läbend dester flyssiger dz der böß fyend der vff sy stadt vnd gadt / sy nit in sünd vnd laster felle / vnd also wyteren anloß sy zuo plagen überkoñe.²²²

Dabei reiche das Wort Gottes allein nicht aus, um die Menschen immer wieder vor Verfehlungen zu warnen; wie schon in Zusammenhang mit Wunderzeichen erwähnt, bediente sich Gott im Glauben jener Zeit als Verstärkung des göttlichen Wortes eben auch der Gespenster. Gerade der Faktor des Schreckens spiele eine erhebliche Rolle, so Anhorn. Denn wenn Gott die Menschen mit Gespenstern in Furcht und Grauen versetze, so würden sie just durch diesen Schrecken aufmerken, von der Versündigung

220 Lavater: Von Gespänsten, fol. 103r.

221 Lavater: Von Gespänsten, fol. 103r.

222 Lavater: Von Gespänsten, fol. 95v–96r.

absehen und ihr Vertrauen wieder in die Hände Gottes legen.²²³ Sowohl der Schrecken als auch der Schaden, welchen der Widersacher Gottes bei den Menschen verursachen könne, diene als unmittelbare körperliche Warnerfahrung, gleichzeitig aber auch als ein Vorgeschmack zukünftiger Strafen im Falle eines sündhaften Lebens.

Die Warnung gilt diesem Verständnis nach nur für die Gläubigen, während für die Ungläubigen dieselbe Äußerung Gottes eine Strafe darstellt.²²⁴ Die Adressatengruppe ist wie schon bei Jakob von Paradies konstitutiv für die Illokution der göttlichen Nachricht. Während die Gläubigen die Nachricht Gottes mithilfe der Geistlichen als Warnung entziffern und dementsprechend bewältigen können, um ein drohendes Unheil abzuwehren, bleiben die Ungläubigen unwissend über die wahre Mitteilung Gottes. Sie können die Warnung Gottes nicht verstehen und bedürfen ihrer gar nicht, weil sie kein Seelenheil erlangen können. In der Praxis wurde diese Differenzierung in Gläubige und Ungläubige, wie weiter unten noch gezeigt wird, jedoch sehr lose gezogen.

Die wichtigste Funktion des Teufelsgespenssts ist die Versuchung, die ebenfalls explizit an die Gläubigen gerichtet ist. Gott bedient sich des Teufels, der scheinbar gegen den Willen Gottes handelt, dadurch aber genau diesem entspricht. Gott möchte prüfen, wie die Menschen sich verhalten, wenn der Teufel sie betrügt, erschreckt und plagt. Aus dogmatischer Sicht setzt die Versuchung eine religiöse Willensfreiheit voraus. Durch die Sinnlichkeit des menschlichen Daseins, den Drang nach Befriedigung wie auch durch seine Affekte eröffnet sich das Leben als eine stetige Prüfungssituation, wobei es das Ziel eines Christen sein müsse, himmlische Güter den weltlichen vorzuziehen bzw. immun gegen fleischliche Gelüste zu werden.²²⁵ Die Versuchung ist ein Täuschungs- und Verlockungsmanöver, das sich einer religiösen, geistigen oder körperlichen Schwäche einer Person bedient, um diese zu einer verbotenen oder potenziell schädlichen Handlung zu verleiten. Das Ziel ist die Abwendung dieser untersagten Handlung mit anschließender Bestätigung und Festigung des Erlaubten. Erliegt jemand den Verlockungen, so ist mit Strafen oder anderen negativen Folgen zu rechnen.

Zwei menschliche Eigenschaften gefährden das Bestehen dieser göttlichen Prüfung, davon ist eine typologischer, die andere epistemologischer Natur. Zum einen stellen charakterliche Schwächen sowie Notlagen einen fruchtbaren Boden für die

223 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 341.

224 Dazu schreibt Lavater: „Gott der Herr laßt die geist sinen vßerwelten zuo guotem / vnnd den verworffnen zur straaß erschynen“, Lavater: Von Gespänsten, fol. 95v. Auch Anhorn unterscheidet zwischen „fromm[en] gottsförchtig[en] Leut[en]“ und „Gottlosen, vngläubigen vnd verstokten Welt Menschen“. Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 341 f.

225 Herms, Eilert: ‚Versuchung. IV. Dogmatisch‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Online, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025338, letzter Zugriff: 03.05.2021.

Versuchungen des Teufels dar. Ängstliche oder ungeduldige Menschen würden noch häufiger versucht als standfeste. Nur wer sein Herz „zuo beiden hendē nēme“ und keine Angst vor dem Teufel habe, könne die Plage auf christliche Weise durchstehen.²²⁶ Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass ängstliche Menschen eher dazu neigten, eine unchristliche Handlung zu unternehmen, um der Teufelsplage ein schnelles Ende zu setzen. Auch eine körperliche Schwäche nutze der Teufel aus. Lavater schreibt, dass Gespenster besonders häufig sterbenden und kranken Menschen erschienen.²²⁷ Zum anderen müssten die Menschen in der Heiligen Schrift bewandert sein; denn nur, wer die Bibel richtig verstehe, könne den Teufelstrug durchschauen. Wer das Wort Gottes gar verachte, werde von Gott mit Gespenstern und somit mit Falschheit und Irrtümern geplagt.²²⁸ Zusammenfassend ist es gemäß Lavater wichtig, dass die Menschen einerseits „dapffer vnd redlich“ seien, „[...] wenn glych die geister komēd“, andererseits sollen sie über das Wort Gottes unterrichtet sein, damit sie sich nicht so leicht in Irrtum und Aberglauben führen lassen.

Die Versuchung eröffnet den Gläubigen eine göttliche Prüfungssituation, in der sie sich bewähren können, was wiederum den Glauben erfrischen und stärken soll. Sie ist somit ein wichtiges Mittel zur Erlösung. Wenn Gott uns nicht ständig etwas in den Weg stellen würde, so Lavater, „so wurdē wir vns selbs nit kennen / wurdend nit verston was vns manglet / vnd nit so ynbrünstig bätten / dz vns Gott vor dem bösen behuote / den glauben starckte / ware gedult verlihe / vñ anders derglychen.“²²⁹ Durch die anthropomorphe Erscheinung des Teufels sollen Kommunikations- oder Gefahrensituationen simuliert werden, bei denen eine mögliche religiöse Devianz offenbar wird. Die Versuchungen dienen letztendlich immer einem guten Zweck, so das Argument der Theologen: „Dise versuochungen aber sind jnen heilsam“, weil sie die Allmacht Gottes erkennen lassen, so der Nachfolger Bullingers, Rudolf Gwalther (1519–1586) in seiner Predigtsammlung über Versuchungen der Gläubigen. Gleichzeitig würden Versuchungen eine mnemotechnische Funktion ausüben, da sie die Menschen immer wieder an ihre angeborene Schwachheit erinnerten.²³⁰ Sie seien notwendig, damit der schwache Geist und das schwache Fleisch des Menschen stetig überprüft und gestärkt würden. Wie Ronald K. RITTGERS in Bezug auf die Rolle des Leidens im Protestantismus festhält, würden die tiefsten Überzeugungen der Menschen nämlich erst im Leiden offenbar.²³¹ Die teuflische Versuchung hat aber nicht

226 Lavater: Von Gespänsten, fol. 105v.

227 Lavater: Von Gespänsten, fol. 40r.

228 Lavater: Von Gespänsten, fol. 97r–97v.

229 Lavater: Von Gespänsten, fol. 96r.

230 Gwalther, Rudolf: Von Versuochung und Anfächtungen, Zürich 1577, hier fol. 9v.

231 Rittgers, Ronald K.: *The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany*, New York 2012 (Oxford Studies in Historical

nur eine seelsorgerische Funktion, sondern bestätigt im Selbstverständnis der reformierten Theologen gleichzeitig auch die eigenen dogmatischen Rahmenbedingungen sowie die Abgrenzung von angeblich falschen Glaubensrichtungen. Der altgläubige bzw. katholische Glaube an wandelnde Geister wurde in der reformierten Kosmologie als etwas Falsches und Unmögliches entsemiotisiert und erst durch diesen Akt als teuflische Versuchung in das eigene Weltverständnis eingeholt.

Während die Warnung und Versuchung explizit an die Gläubigen gerichtet sind, werden Gespenster zu den Ungläubigen gesandt, um sie für ihr sündhaftes Leben zu bestrafen. Lavater schreibt dazu:

Es verhengt jnen Gott söliche ding zur straff. Dañ diewyl sy die warheit nit annemend / sonder mit gwalt betrogen vnnd verfürd syn wöllend / so ist billich daß sy von deß tüfels gspänst hörind was sy thuen / oder lassen söllind / vnnd in ander wäg vom bösen fyend betört werdind.²³²

Mit der Drohung, dass Versündigung eine Teufelsplage und somit eine imminente Gefahr für Leib und Leben nach sich ziehe, evozieren sowohl Lavater wie auch Anhorn, dass ein unchristliches Leben nicht bloß jenseitige, sondern bereits diesseitige Folgen nach sich ziehe. So fungieren Gespenster gemäß Anhorn als Vorgesmack auf zukünftige Höllenstrafen: „Daß der Anfang ihrer wolverdienten Straff / vmb ihrer Boßheit vnd Missethaten willen / schon hie in Zeit gemachet / vnd allen vnbußfertigen / der zukünfftigen vnd ewigen / ein gewüsser Vorbott sey.“²³³ Wer die Wahrheit Gottes nicht annehme, werde immer wieder vom Teufel betrogen oder von seinen Gespenstern geplagt. Und wer das Wort Gottes nicht verstehe, handle falsch und versündige sich. Dies ziehe wiederum Teufelsgespenster, Betrügereien und Plagen des Teufels an, die zu einer weiteren Versündigung führten: Ein Teufelskreis entsteht.

Anhorn nennt einen umfangreichen Katalog von Sünden, die dazu führen würden, dass Gott die Menschen mit Gespenstern plage. Als ersten Grund nennt er die Abgötterei und den Aberglauben, die der Teufel mit seinen Gespenstern aufrechterhalten und verstärken möchte. Weitere Gründe für die Erscheinung von Gespenstern seien „Neid, Haß vnd Widerwillen: Geiz / Vngerechtigkeit vnd Betrug: Schändliche Vnzucht / Hurerey / Ehebruch / vnd andere Laster [...]“ sowie das „schröckliche Fluchen / Schwören / Gottslästeren / sich selbs mit Leib vnd Seel dem Teuffel verpfenden / vnd was deßgleichen mehr [...]“.²³⁴ Obwohl in der Theorie eine scharfe Trennung zwischen der Bestrafung von Ungläubigen und der Warnung an Gläubige

Theology), S. 5.

232 Lavater: Von Gespänsten, fol. 96v.

233 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 343.

234 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 348 f.

gezogen wird, besteht, wie bereits oben angedeutet, durch die Polysemität eines Spukphänomens genug Interpretationsspielraum, sodass Strafe zugleich Warnung und deshalb auch ein Weg zur Besserung sein kann. Gespenster galten ganz allgemein als Strafen für vielfältige Arten der Versündigung, dies bedeutete aber nicht, dass die Pfarrer die betroffenen Pfarrkinder deshalb zu den Ungläubigen zählten. In seelsorgerischem Sinne steht der Weg zur Besserung für die Mitglieder der eigenen christlichen Gemeinschaft stets offen, da die Strafe ein wichtiger Teil der Soteriologie ist. Die Strafe dient wie sämtliche Bemühungen Gottes um Kommunikation mit der Menschheit stets einem guten Zweck. Sie schwankt zwischen „Grausamkeit und Milde“²³⁵ – beides ist jedoch notwendig, um die Dynamik des christlichen Strebens nach Seligkeit aufrechtzuerhalten. Göttliche Kommunikation ist dynamisch, weil der Mensch als entwicklungsfähiges Wesen dynamisch ist. Sie lebt von dem Oszillieren zwischen Bestätigung und Verwerfung, dem Guten und Bösen, der Wahrheit und der Falschheit. Erst durch dieses Hochschaukeln erreicht der einzelne Mensch idealerweise sein Seelenheil.

Schließlich erfüllten Gespenster als göttliche Nachricht neben der Warnung, Versuchung und Strafe eine weitere Funktion: Sie galten als Beweise für die Existenz von Geistern. Zeichenfunktion und Existenzbestätigung fallen in der Erscheinung des Gespensts also zusammen. Wer nicht an die Existenz von Gespenstern glaube, ignoriere die Kontaktaufnahme Gottes und somit seinen expliziten Aufruf zur Besserung des Lebens, so der Konsens. Was die sogenannten Ungläubigen angeht, möchte Gott mit der Erscheinung von Gespenstern beweisen, dass es tatsächlich gute und böse Engel gebe: „Dann vil glaubtind nit daß engel oder tüfel wärint / wo sy nit etwan soliche zeichen sähind / by denen sy es glauben müßtind.“²³⁶ Zu jenen Personengruppen, die nicht an Geister glaubten, zählt Lavater die Heiden²³⁷ und die Epikureer.²³⁸ Nicht nur hätten letztere Geistererscheinungen für unmöglich gehalten, sondern diese gar „verlachtet vnd für gedicht ghebt [...]“.²³⁹ Auch manche fromme und ehrliche Menschen würden Gespenster für „ytel fabelwerck“ halten, zum einen, weil ihnen selbst noch nie ein Gespenst begegnet sei, zum anderen, weil sie bereits mit falschen Geschichten betrogen worden seien und diesen nun keinen Glauben mehr schenken wollten. Wer nicht an Geister glaube, handle jedoch gegen das Wort Gottes.²⁴⁰ Der allmächtige Vater möchte nämlich nicht nur jene Personen warnen, die von einem

235 Stentzler, Friedrich: ‚Strafe‘, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Bd. 5, Stuttgart 2001, S. 102–106, hier S. 103.

236 Lavater: Von Gespänsten, fol. 96v.

237 Es ist unklar, welche Personengruppe Lavater hier meint.

238 Lavater: Von Gespänsten, fol. 1r.

239 Lavater: Von Gespänsten, fol. 1r.

240 Lavater: Von Gespänsten, fol. 1r–1v.

Geist heimgesucht werden, „sonder auch andere / die es hörend / vnd darby sind / vnd alle denen es fürkumpt“.²⁴¹ Weil Gespenster den Teufel verkörperten, so RIEGER, „bewiesen Poltergeister und Gespenster – in theologischer Volte – die Existenz Gottes“.²⁴² Zudem würden Gespenster auch die Existenz von Himmel und Hölle bestätigen, wie Anhorn ausführte:

Wañ die Gespenster aber die Gottlosen / vngläubigen vnd verstokten Welt Menschen plagen / verhenget Gott der Herr solches darumb: [...] Daß sie / alß welche Gott vnd sein Wort / desselben Dråwungen der Höll / vnd Verheissungen deß Himmels verachten / auff solche weise gelehret werden glauben / daß ein Höll / alß ein ewiger Kerker von Gott für alle Gottlose bereitet [...] vnd Teüffel / alß Schergē vnd peyniger der Gottlosen seyē / in dero Gesellschaft sie vmb ihres Vnglaubens / Gottes-Verachtung / vnd anderer Sünden vnd Lasteren willen / in Ewigheit werden gequelet werden.²⁴³

Erst wer einmal selbst von einem Gespenst erschreckt und geschlagen werde, könne erahnen, wie schrecklich der Teufel und die Höllenstrafen seien. Fälle über Atheist*innen finden sich in frühneuzeitlichen Archivquellen der Alten Eidgenossenschaft selten.²⁴⁴ Die Existenz von Engeln und Teufeln sowie jenseitiger Aufenthaltsorte wie Himmel und Hölle galten als Selbstverständlichkeit, und wer nicht an sie glaubte, negierte damit die gesamte Schöpfung Gottes. Es ist deshalb anzunehmen, dass Anhorn hier generell über nichtchristliche Glaubensgemeinschaften schreibt.

Um zur Frage zurückzukehren, welche Rolle Gespenster im Rahmen der reformierten Kosmologie der Frühen Neuzeit spielten, kann zuerst bestätigt werden, was bereits für andere Wunderzeichen gilt. Die gesamte Schöpfung – gute Engel und Teufel eingenommen – fungierte für die Theologen als Medium, mit denen Gott sich der Menschheit mitteilte. Gespenster übernahmen für sie unterschiedliche Illokutionen wie Erinnerung, Warnung, Versuchung oder Strafe. Auch sie waren polysem und konnten gleichzeitig als Erinnerung, Warnung, Versuchung und Strafe fungieren. Während sich die Gläubigen in einer Art Kommunikationsgemeinschaft mit Gott befänden, so die Annahme, könnten sie seine Intentionen, wenn auch manchmal nur durch den Hinweis der Geistlichen, entziffern und ein christliches, gottgefälliges Leben führen. Die Ungläubigen hingegen, die aufgrund der fehlenden Systemreferenz nicht über

241 Lavater: Von Gespänsten, fol. 89v.

242 Rieger: Teufel im Pfarrhaus, S. 22.

243 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 342 f.

244 Lokalforschungen, beispielweise über Religion im frühneuzeitlichen Bern oder zu Gotteslästerern in Zürich, zeigen auf, dass Atheismus, also Gottlosigkeit, in Archivquellen kaum eine Rolle spielte. Vgl. dazu Schmidt, Dorf und Religion, S. 168 und Loetz: Mit Gott handeln, S. 458–470. Vgl. zum Thema auch Weltecke, Dorothea: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit, Frankfurt a. M. 2010 (Campus historische Studien 50).

denselben Code verfügten, könnten die Mitteilungen nicht verstehen und würden sich in einer Endlosspirale der Bestrafung wiederfinden.

Wunderzeichen am Himmel oder auf Erden, die Pest, Hungersnöte und Kriege operierten in diesem Sinne alle auf einer Kollektivebene; sie galten als Strafe „für der wält abgötterey / sünd vñ laster“²⁴⁵ und wirkten sich dementsprechend auf eine größere Anzahl Menschen aus. Dies ging mit dem öffentlichen Charakter bestimmter Zeichen einher. So waren spezifische Phänomene am Himmel, Kriege oder Erdbeben für eine größere Anzahl Menschen sicht- und erfahrbar. Im Gegensatz zu größeren Pestepidemien konnten Krankheiten einzelner Personen als Folge einer individuellen Versündigung interpretiert werden. Dies zeigt sich schon an der Wahl des Personalpronomens: Gott habe die Pest, so Lavater, „vmb vnsere sünden willen / über die vnbußfertig wält“ gesendet²⁴⁶, mit Krankheiten strafe Gott hingegen, wie Bullinger schreibt, „des krankē sünd“.²⁴⁷ Es scheint so, als korrelierten individuelle und kollektive Sünden mit der entsprechenden Adressierung. Auch Gespenster waren höchst persönliche Zeichen Gottes. Als Auslöser für die Erscheinung eines Gespensts galten spezifische Sünden eines Individuums oder einer kleinen Gruppe von Individuen. Einen weiteren wichtigen Unterschied zu anderen Wunderzeichen bildete zudem die anthropomorphe Form von Gespenstern: Indem sie als menschenähnliches Wesen erschienen, konnten sie sich mit Menschen als scheinbar eigenwillige und unabhängige Entitäten in ein Gespräch einlassen, sie betrügen, verführen und erschrecken. Im Rahmen des Wunderzeichendiskurses nahmen Gespenster neben öffentlichen und kollektiven Zeichen Gottes demnach eine komplementäre Funktion ein.

3.3.4 „Das geistige Schwert“ – wirksame Mittel gegen Gespenster

Die Re-Interpretation von Spukphänomenen als teuflischer Trug und das Verbot sämtlicher Interaktionen mit Gespenstern bedeuteten, dass sich auch der Umgang mit diesen ändern musste. Reformierte Theologen verstanden das Gespenst als einen expliziten Handlungsauftrag, wobei die Menschen sich nicht an die Entität selbst, sondern direkt an Gott wenden sollten. Da Gott allein bemächtigt war, die Menschen mit Gespenstern zu plagen, war er auch der Einzige, der den Spuk wieder aufheben konnte. Das Gespenst sollte als bloßes Zeichen Gottes und nicht als eigenständige Entität aufgefasst werden, gegen welche die Menschen vorzugehen hatten. Spukphänomene waren als Aufruf zu Gebet und Buße zu verstehen, andere Praktiken waren

245 Lavater, Ludwig: Von der Pestilenz, Zürich 1564, fol. 6v.

246 Lavater: Von der Pestilenz, fol. 2v.

247 Bullinger: Bericht der Kranken, fol. A5r.

nicht erlaubt. Gemäß Anhorn würden die Gespenster „nirgend mit glücklicher / alß mit Betten abgetrieben“. Denn nur durch „ein gläubiges Gebet [können sie] verbrennet / vnd wie Wachs zerschmelzet werden“.²⁴⁸

Das Gebet kann am ehesten definiert werden als „eine sprachliche Hinwendung an ein transzendentes, als ‚Du‘ gedachtes Gegenüber“.²⁴⁹ Dabei impliziert der Begriff der „Hinwendung“ bereits die Asymmetrie dieser Kommunikationsform: Im Gebet ist der Mensch Gott als Kommunikationspartner stets unterstellt. So bittet der Mensch den allmächtigen Vater um Hilfe oder um Vergebung, klagt ihm sein Leid oder bedankt sich bei ihm für seine Unterstützung und seinen Schutz.²⁵⁰ Er kann aber selbst keine Forderungen an ihn stellen. Das Gebet eröffnet in Zeiten der Not jedoch weitere Bedeutungsebenen. Glaube ist gemäß Bullinger keineswegs ein fortwährender Zustand, sondern stetiger Gefährdung durch „trübsalen“ ausgesetzt.²⁵¹ Armut, Krankheiten oder Naturkatastrophen stellen für die Gläubigen Prüfungen dar, in denen sie (wieder) zu Gott finden und sich in seine schützenden Hände begeben können.²⁵² Die asymmetrische Kommunikationskonstellation impliziert jedoch nicht, dass sie einseitig erfolgt. Für Luther ist das Gebet eine Antwort des Menschen auf Gottes Wort²⁵³; als Folge eines Spukphänomens sollte es hingegen eine konkrete Antwort auf die Nachricht darstellen, die Gott den Menschen mittels des Gespensts übermittelt. Gott äußert mit Gespenstern entweder seinen Unmut über die Lebensweise der geplagten Person oder möchte die Menschen auf ihren Glauben hin prüfen. Die sprachliche Hinwendung zu Gott in Form eines Gebets ist für den Allmächtigen die Bestätigung, dass der oder die Adressat*in die Nachricht korrekt entschlüsselt hat. Gott stehen anschließend zwei Handlungsoptionen offen: Entweder er erhört das Gebet und befreit den Menschen vom Gespenst oder er tut es nicht und prüft ihn weiterhin. Kommunikationstheoretisch ist das Gebet demnach keinesfalls ein einseitiger Akt, sondern vielmehr Teil eines kommunikativen Austausches zwischen Gott und Mensch.

Bei Trübsalen und Anfechtungen wirke die „artzny d[er] gedult“ wahre Wunder: Wer gläubig ist, so Bullinger, richtet seine Augen einzig und allein auf das Wort Gottes, und setzt sein Vertrauen sowie seine Hoffnung allein auf die göttlichen Verheißungen und erduldet dadurch jegliche Notlagen.²⁵⁴ Da die Menschen bei Anfechtungen

248 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 380 f.

249 Langenhorst, Georg: ‚Gebet‘, in: Lamping, Dieter (Hg.): Handbuch der literarischen Gattungen, Stuttgart 2009, S. 287–296, hier S. 287.

250 Zu den fünf Gebetstypen, die Langenhorst unterscheidet, vgl. Langenhorst: Gebet, S. 287–296.

251 Bullinger: Haussbuoch, fol. CXXIIIv.

252 Bullinger: Haussbuoch, fol. CXXIIv.

253 Wallmann, Johannes: ‚Gebet. 2. Reformation bis Neuzeit‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Online, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08151, letzter Zugriff: 03.05.2021.

254 Bullinger: Haussbuoch, fol. CXXVIIv.

besonders anfällig dafür seien, von Gott abzufallen, zu zweifeln oder dem Teufel anheimzufallen, kommt der Hinwendung zu Gott in Zeiten der Not eine außerordentliche Bedeutung zu. „Wahres Gebet“, so STEIGER, „ist nur in der und aus der Anfechtung heraus möglich.“²⁵⁵ Die Ungeduld bei Spukphänomenen erklären die Geistlichen mit dem Schrecken, den diese Wesen bei den Menschen auslösten. Zwar sei es natürlich, so Lavater, dass „ab den erschynungen einē schudered vnnnd alle haar zberg gond“;²⁵⁶ trotzdem sei es unabdinglich, auch in solchen Situationen die Ruhe zu bewahren und unerschrocken zu bleiben.²⁵⁷ Dies sei gerade dann wichtig, wenn keine Besserung in Sicht sei und das Gebet scheinbar keine unmittelbare Wirkung erziele, wie Gernler festhält:

Wann Gott mit seiner hülfß nicht alsobald erscheint / muß man sich die vngedult nicht alsobald vberneñen lassen / sondern gedencken / Gott habe auch manchmal geruffen / da wir nicht geantwortet; deßwegen desto ernstlicher vnd einbrünstiger anhalten / keine vnerlaubte mittel nicht ergreifen / sondern mit beharrlicher gedult der hand Gottes still halten / Gott wol trawen / vnd in stille und hoffnung eines guten außgangs erwarten.²⁵⁸

Die Furcht vor dem Teufel sollte von der Furcht vor Gott abgelöst werden, mit dem Ziel, die eigene Sündhaftigkeit zu erkennen, oder wie Andreas BÄHR festhält: „In der Bestrafung der Sünde sollte er die Sünde, nicht die Strafe fürchten.“²⁵⁹ Das Gebet stellt demnach nicht nur einen Kommunikationsakt dar, sondern, es bietet auch die Möglichkeit, Vertrauen zu Gott zu stiften, Geduld zu üben und dadurch gleichzeitig den Schrecken, den die Gespenster auslösen, zu mindern. Als körperliche Maßnahme galt das Fasten als unterstützend, wenn es um die Standhaftigkeit bei Teufelsplagen ging.²⁶⁰ Das Fasten – und damit war wohl auch die Abstinenz von Alkohol gemeint – sollte nüchtern, wachsam und demütig machen.

Aus Sicht der reformierten Geistlichen reiche bei Gebeten die Äußerung bestimmter Wörter aber nicht aus, damit die Bitte die Ohren Gottes erreichen könne, weshalb mit dem Gebet keine automatische Wirksamkeit erwartet werden dürfe. Wer bloß um die Vertreibung des Gespensts bete, ohne jedoch die Nachricht Gottes

255 Steiger, Johann Anselm: Das Gebet im Zeitalter der Reformation und des Barock. Ein Beitrag zu Martin Luther und Heinrich Müller sowie zur Bildtradition des armen Lazarus, Neuen-dettelsau 2013, hier, S. 21.

256 Lavater: Von Gespänsten, fol. 105r.

257 Lavater: Von Gespänsten, fol. 105r–106r.

258 Gernler: Christliche Lehr- und Wahnungs-Predigt, S. 35 f.

259 Bähr, Andreas: Vom Nutzen der Paradoxie für die Kulturhistorie. Furchtlose Furcht in frühneuzeitlichen Selbstbeschreibungen, in: Eder, Franz X. (Hg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S. 305–321, hier S. 308.

260 Lavater: Von Gespänsten, fol. 107r. Zur Bedeutung des Fastens vgl. Bächtold: Gegen den Hunger beten, S. 28.

anzunehmen und seine Lebensweise zu verbessern, werde von Gott ignoriert. Die innere Aufrichtigkeit und ein fester Glaube seien unabdinglich für eine erfolgreiche Kommunikation mit Gott: „Dann die eussere anbättung volget auff die innere.“²⁶¹ Gott nehme nur dann Notiz der menschlichen Kontaktaufnahme, wenn sie von Herzen geschehe. Die Voraussetzung dafür, dass der Kommunikationsakt gelingt, ist somit „zweinaturig“²⁶² und besteht aus einer äußerlichen Realisierung sowie einer inneren Überzeugung. Aus diesem Grund kritisiert Bullinger zum Beispiel auch die Annahme, man solle auf Lateinisch beten, denn nur wer den Sinn des Gebets verstehe, könne „mitt dem hertzen vnnd gemüt bätten“.²⁶³ Diese Erhöhung der inneren Überzeugung beim Beten war ein Zeichen der Zeit Bullingers. So schreiben Jeffrey F. HAMBURGER und Hildegard E. KELLER mit Bezug auf das Herz im Rahmen reformierter Polemik:

Interiority becomes something of a cipher, an empty space that both sides seek to occupy by expelling, not only images, but also their opponents, whose placement outside the 'truth' permits one to claim that interior space for oneself.²⁶⁴

Was ohne Frage als Seitenhieb Bullingers gegen die Praktiken der altgläubigen Kirche gedacht war, ist symptomatisch für konfessionelle Auseinandersetzungen hinsichtlich der Rechtfertigung vor Gott. Beim Beten musste der oder die Gläubige stets bereit sein, Buße zu tun. Die Buße ist ein innerer Akt, mit dem „der sündige Mensch [versucht], das unverletzte, ungestörte Verhältnis zu Gott wiederherzustellen und eine göttliche Strafe zu verhindern“.²⁶⁵ Die wahre und ehrlich gemeinte Buße entfalte bei Gott eine Kraft, so Bullinger, die äußerliche Werke allein nicht leisten könnten.²⁶⁶ Eine Person könne nur dann richtig büßen, wenn sie eine Tat bereue, d. h., die Fehlbarkeit der eigenen Handlungen reflektiere und bereit sei, diese Handlungen nicht zu wiederholen.²⁶⁷ Die Buße ist also sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft gerichtet. So sei es auch völlig nutzlos, stellvertretend für das Seelenheil einer

261 Bullinger: *Hausbuoch*, fol. CCLXIXv.

262 Steiger: *Gebet*, S. 31.

263 Bullinger: *Hausbuoch*, fol. CCCLXXXIIIr.

264 Hamburger, Jeffrey F./Keller, Hildegard E.: *A Battle for Hearts and Minds: The Heart in Reformation Polemics*, in: Poor, Sara S./Smith, Nigel (Hg.): *Mysticism and Reform: 1400–1750, Notre Dame 2015 (ReFormations: Medieval and Early Modern)*, S. 321–352, hier S. 340 f.

265 Gantke, Wolfgang: ‚Buße. I. Religionsgeschichtlich‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_02591, letzter Zugriff: 03.05.2021.

266 Bullinger, Heinrich: *Von rechter Buoss oder Besserung dess sündigen Menschen*, Zürich 1553, hier fol. b6r–b6v.

267 Gernler: *Christliche Lehr- und Wahrnungs-Predigt*, S. 35.

verstorbenen Person zu beten. Ganz allgemein war es gemäß Bullinger verboten, mit dem Gebet um etwas zu bitten, das gegen das Wort Gottes verstieß.²⁶⁸

Menschen in Not standen zwei Arten des Gebets zur Verfügung: das individuelle oder das sogenannte *gemeine* Gebet. Heinrich Bullinger führte das gemeine Gebet im Jahr 1571 angesichts der Hungerkrise systematisch ein; es war seitdem ein fester Bestandteil der Liturgie.²⁶⁹ Um den Zorn Gottes zu mindern, ordnete er für jeweils Dienstagmorgen ein gemeines Gebet an, mit gleichzeitiger Einschärfung der Sittengesetze.²⁷⁰ Bullinger legte anderen reformierten Obrigkeiten nahe, diese Gebete auch in ihre jeweiligen Liturgieordnungen zu integrieren; ob die Städte dies tatsächlich umsetzten, ist jedoch noch nicht erforscht.²⁷¹ Den Temperaturrückgang und die damit einhergehende Teuerung interpretierten die Theologen als eine Strafe Gottes, welche das christliche Kollektiv betraf, weshalb auch gemeinschaftlich auf diese göttliche Nachricht geantwortet werden sollte. In diesem Sinne unterscheidet Bullinger auch zwischen einer individuellen und gemeinen Buße, als da „ein gantze statt / ein gantzes volck offentlich zur zyt der not mit einanderen buoß würckt [...]“.²⁷²

Die Kraft eines kollektiven Gebets wurde auch für individuelle Belange im Sinne eines Fürbittengebets eingesetzt. Lavater schreibt, das diejenigen, die von Gespenstern geplagt würden, neben dem individuellen Gebet auch das allgemeine Fürbittengebet der Kirche begehren könnten.²⁷³ Die Fürbitte ist nach Gordon P. WILES eine Form des Gebets, „in which the one who prays is concerned as mediator and intercessor before God, principally for the needs of others“.²⁷⁴ Die Erfahrung zeige, so Lavater, dass das kollektive Beten bei Gespensterplagen „krefftig“ sei.²⁷⁵ Je mehr Menschen sich direkt an Gott wenden, desto eher lasse dieser demnach Gnade walten. Die reformierte Fürbitte darf jedoch nicht verwechselt werden mit der Interzession nach dem altgläubigen Verständnis. Das Gebet, auch das Fürbittengebet, blieb in jedem Fall nur eine Bitte an Gott ohne Erfolgsgarantie; eine unmittelbare Abbüßung der Schuld

268 Bullinger: Haussbuoch, fol. CCCLXXXIIr.

269 Obwohl das gemeine Gebet an sich keine Neuerung darstellt, schreibt Bächtold, dass sich dieses Gebet aus dem Jahr 1571 von den früheren unterscheidet, da es eine Allgemeingültigkeit und weite Verbreitung, auch auf der Landschaft, erfuhr. Der Rat setzte das gemeine Gebet zudem in den Sittenmandaten fest. Bächtold: Gegen den Hunger beten, S. 19.

270 Bächtold: Gegen den Hunger beten, S. 15.

271 Bächtold: Gegen den Hunger beten, S. 24.

272 Bullinger: Von rechter Buoss, fol. a5r.

273 Lavater: Von Gespänsten, fol. 107r–107v.

274 Wiles, Gordon P.: Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul, Cambridge 1974 (Society for New Testament Studies. Monograph Series 24), S. 293.

275 Lavater: Von Gespänsten, fol. 107r.

einer anderen Person blieb aus. Das gemeine Gebet solle bei Heimsuchungen durch Gespenster dann durchgeführt werden, so Gernler, wenn das individuelle Gebet die Situation nicht verbessern könne:

Jst die vnruh / so man von dem bösen Feind erleidet / allzugroß / oder währet sie allzulang / so soll das gemeine Kirchen-Gebätt begehrt und zu hülf genömen werden. Eine gantze Christliche Gemeind soll eyferig vnd einmütig bey Gott anhalten / daß er den bösen Feind feßlen vnd binden / vnd die jenigen / so bißher von ihm verfolgt worden / von seiner Tyraney erlösen wolle.²⁷⁶

Auch er betont, dass das allgemeine Kirchengebet sich schon in manchen Fällen als äußerst nützlich erwiesen habe.²⁷⁷

Das inbrünstige Gebet und die Bußfertigkeit, unterstützt durch das Fasten und ein geduldiges sowie unerschrockenes Gemüt, sind nicht nur Kommunikationsakte an Gott zu verstehen, sondern bilden aufgrund ihres Potenzials, eine religiöse Transformation zur Besserung des Lebens herbeizuführen, gemeinsam ein „schwert deß geists“²⁷⁸ gegen zukünftige Angriffe des Teufels.

3.4 Zwischenfazit

In der reformierten Theologie der Frühen Neuzeit war die Schöpfung unweigerlich an die Heilige Schrift zurückgebunden. Alle Ereignisse, Phänomene und Geschöpfe dachten sich die Gelehrten als kongruent mit dem Wort Gottes. Der Mensch, dem die Allmacht und Allwissenheit Gottes verwehrt sei, dürfe Grenzen nicht überschreiten, wogegen der Teufel als Widersacher Gottes scheinbar ankämpft. Vor diesem Hintergrund wurden Aberrationen von der Schrift als teuflisch, unnatürlich und abergläubisch markiert. Sündhafte Handlungen würden Aktionen eines zornigen Gottes nach sich ziehen. Dieser bediene sich der Schöpfung, um die Menschheit mittels seltener und ungewöhnlicher Phänomene, wie beispielsweise Gespenster, an seine Allmacht und seine Allwissenheit zu erinnern, um sie zu warnen oder zu strafen. Mit einem semiotischen Fokus konnte gezeigt werden, dass die gesamte Schöpfung mit soteriologischen Bedeutungen versehen wurde. Der Blick auf die chronologische Verweisfunktion und die Polysemität der Zeichen sowie deren Verschleierung durch angebliche Zwischensender offenbart einen raum- und zeitübergreifenden Kommunikationskomplex, in dem jeder Ausdruck, jede Bedeutung sowie jede*r Sender*in und Adressat*in miteinander verknüpft waren. Dabei zeigt sich ein stetiges Spiel

276 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt, S. 33.

277 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt, S. 34.

278 Lavater: Von Gespensten, fol. 122r.

zwischen Sünde und Buße, mit dem Ziel der Erkenntnis Gottes und der Erlangung des Seelenheils.

Der Teufel und seine Diener*innen aber konnten im Glauben jener Zeit Gottes Nachrichten verschleiern. Das reformierte Gespenst war zweifach semiotisiert, indem die teuflische Nachricht die göttliche überdeckte. Erst mit dieser Doppelung entfaltete das Zeichen seine zentrale Funktion als Versuchung. Die Erscheinung von Geistern bildete ein wichtiges Zahnrad im soteriologischen Kosmos. Unwissenheit oder Missverständnisse in Bezug auf das Wort Gottes sowie menschliche Schwächen wie Ungeduld, Neugierde und Angst nutzte der Widersacher Gottes geschickt aus, um die Menschen in die Irre zu führen. Dieser trachte nämlich danach, die Menschen von Gott weg und in den Aber- und Unglauben zu führen. Durch die Anthropomorphisierung des Teufels fungierte das Gespenst als höchst persönliches Zeichen. Das Teufelsgespenst nistete sich diesem Weltbild nach bei den Menschen ein, um sie in menschlicher Gestalt zu betrügen, als gewaltsame Entität zu erschrecken oder gar körperlich zu schädigen; dies mit dem Ziel einer abergläubischen Reaktion durch die gepeinigte Person. Der Teufel provozierte die Menschen mit seinen Gespenstern zu einer grenzüberschreitenden Reaktion. Wer sich in einer Notlage befand und nicht gut über die Heilige Schrift unterrichtet war, lief Gefahr, eine abergläubische Handlung zu unternehmen, was wiederum weitere Teufelsplagen nach sich zog. Dazu gehörte neben der Geisterbannung auch eine allfällige Befragung des Gespensts, die wiederum als eine Form der Divination verboten war. Das raumzeitliche Wissen des Menschen galt nämlich als begrenzt; zudem sollte es sich auf das eigene Seelenheil beziehen. Weiter konnte man gemäß dem reformierten Verständnis mittels ritualisierten oder verbalen Handelns nur kommunizieren. In jedem Fall galten solche Praktiken als eine Form der Gotteslästerung, weil Zauberinnen und Zauberer nicht nur den Namen Gottes für verbotene Zwecke missbrauchten, sondern sich selbst auch zu einem Gott erhoben. Waren Bannungen und Erlösungspraktiken dennoch erfolgreich, so das Argument, musste der Teufel seine Hand im Spiel haben. Zauberei wirkte, weil der Teufel und damit indirekt Gott zu deren Effizienz beitrugen.

Erlaubt war nur die Hinwendung zu Gott in Gebet und Buße. Das Ziel des Gespensts als göttliche Nachricht war also die Festigung des Glaubens durch eine vom Teufel verursachte Täuschung und Leid. Doch auch bei einer christlichen Reaktion gab es keine Garantie, dass der Spuk aufhörte, denn dies lieferte der reformierten Ablehnung einer automatischen Wirkung des Gebets zuwider. Sicherlich war dies auch eine seelsorgerische Überlegung. Schließlich führte, wie später noch gezeigt wird, das Gebet nicht unbedingt zu Ruhe vor dem Gespenst. Aus seelsorgerischer Sicht musste also eine Erklärung bereitliegen, weshalb die Normreaktion, die dem Willen Gottes entsprach, in manchen Fällen keine Abhilfe schuf. Genau diese Ambiguität mussten die Pfarrer der Bevölkerung vermitteln, damit diese auch dann standhaft blieb, wenn

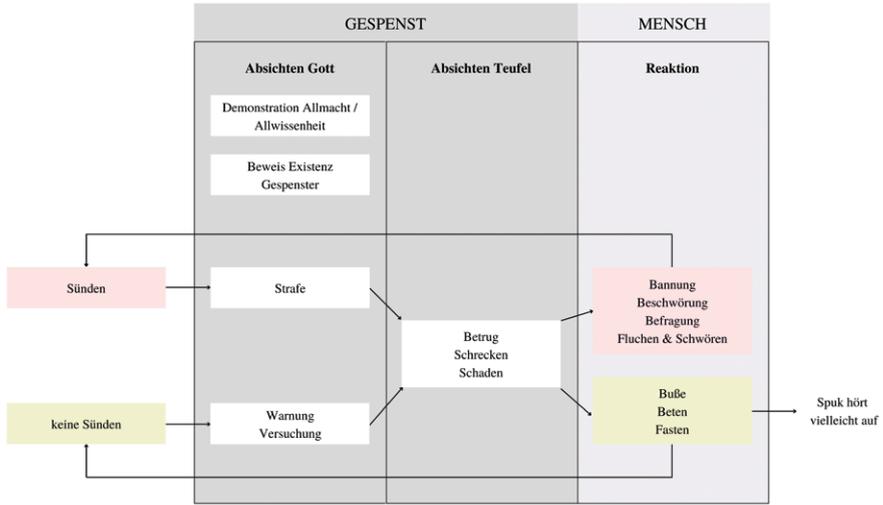


Abb. 5 Das Teufelsgespenst als göttliche Nachricht, eigene Darstellung.

das Gebet nicht half. Die reformierten Theologen, die sich selbst als Propheten verstanden und in der Pflicht standen, die göttliche Wahrheit vom teuflischen Trug zu unterscheiden, machten es sich zur Aufgabe, die Bevölkerung im Hinblick auf die Heilige Schrift zu alphabetisieren, sodass sie den damit korrelierenden Schöpfungstext in ihrem Sinne entziffern konnte. Nur wer erkannte, dass Gespenster keine eigenständigen Entitäten, sondern lediglich eine göttliche Mitteilung darstellten, konnte diesen Teufelskreis letztendlich durchbrechen.

4 Phänomenologie der Geister

4.1 Einführung

Im Jahr 1694 begann es im bernischen Dörfchen Gsteig bei Saanen bei der Familie Schweitzgäbel zu spuken. In zwei Briefen, die vermutlich aus der Feder des Pfarrers Peter Rytz stammen, werden die Phänomene zusammengefasst: Ein gewalttätiger Poltergeist verschütete täglich Nahrungsmittel, schlage die Hausbewohner*innen und bewerfe sie gar mit Gegenständen. Beizeiten könne man den Blick auf Körperteile erhaschen und das Gespenst mit kindlicher Stimme sprechen hören.¹ Die betroffenen Personen nahmen den Spuk nach Aussage des Pfarrers mit all ihren Sinnen wahr. Die Entität stellte eine tangible Bedrohung dar, die sie am ganzen Körper zu spüren bekamen. Für den Pfarrer und das Gsteiger Chorgericht stand außer Frage, dass sie es mit einem Teufelsgespenst zu tun hatten. Gespenster gehörten zur Alltagswirklichkeit der frühneuzeitlichen Menschen. Aus der Sicht der Phänomenologie ist die Wirklichkeit das, was von den Menschen gedeutet wird und ihnen sinnhaft erscheint.² Das Bedeutsame erhält sich nicht durch sich selbst, sondern ist, wie Daniel MORAT in einem sinnesgeschichtlichen Kontext schreibt, immer schon zurückgebunden an die körperliche und sinnliche Erfahrung.³

Wenn sich aber Wahrnehmungen und Deutungen immer schon gegenseitig bedingen, welchen Zweck hat es dann, nachfolgend den Blick auf erstere zu richten? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten. Erstens wird durch die analytische Trennung zwischen Gespensterwahrnehmung und -deutung der Blick geschärft auf Kontexte, in denen bestimmte Wahrnehmungsmuster in ihrer Relation zu anderen an Relevanz gewannen bzw. verloren. Mit dieser Vorgehensweise kann gezeigt werden, weshalb betroffene Personen bestimmte Phänomene, die in anderen Kontexten potenziell unbedeutsam blieben oder eine andere Bedeutung aufwiesen, in die Sinnstruktur des Spuks einholten. Zweitens wird durch diese Trennung die trügerische Implikation aufgebrochen, dass ein spezifisches Wahrnehmungsmuster zwingend immer mit derselben Interpretation verbunden war. Ein Beispiel für dieses Missverständnis ist, dass Gespenster in der Forschungsliteratur häufig in Polter- und Totengeister unterteilt werden.⁴ In diesem Usus spiegelt sich exemplarisch die unreflektierte Gleichsetzung, ja Vermischung von Wahrnehmung und Deutung von Gespenstern wider. Während

1 Historischer und Politischer Mercurius, Zürich 1695, S. 294–299.

2 Berger/Luckmann: Konstruktion der Wirklichkeit, S. 21.

3 Birdsall, Carolyn/Missfelder, Jan-Friedrich/Morat, Daniel/Schleif, Corine: Forum: The Senses, in: German History 32/2 (2014), S. 256–273, hier S. 258.

4 Vgl. dazu ausführlich die Forschungsdiskussion in Kap. 1.2.

nämlich der Begriff *Poltergeist* eine bestimmte Erscheinungsform beschreibt (unsichtbare, gewalttätige und laute Aktivität), steht bei Totengeistern hingegen bereits eine Deutung, nämlich die der Entität als Seele von Verstorbenen, im Zentrum. Die Erscheinungsform eines Geistes war in der frühneuzeitlichen Schweiz jedoch nicht zwingend an die Deutung gebunden, wie später noch gezeigt wird. Vielmehr ist davon auszugehen, dass ein bestimmtes Set an Wahrnehmungsmustern mit einem Set an Interpretationsmustern korrelierte, diese in sich jedoch variabel und von der jeweiligen Lebenssituation und dem vorhandenen Wissen gerahmt waren. Solche Erkenntnisse werden mit einer Gleichsetzung von Perzeption und Interpretation allerdings verschleiert.

Die Soziologen BERGER und LUCKMANN führen aus, dass sich die Alltagswelt den Menschen als eine Wirklichkeits*ordnung* darstellt. „Ihre Phänomene sind vorarrangiert nach Mustern, die unabhängig davon zu sein scheinen, wie ich sie erfahre, und die sich gewissermaßen über meine Erfahrungen von ihnen legen.“⁵ Paradoxerweise basiert dieses Vorarrangement immer schon auf den früheren Erfahrungen eines Menschen, wie Alfred SCHÜTZ festhält:

Auch der natürliche Mensch findet in jedem Jetzt und So seines Erlebens Erfahrungen in seinem Bewußtseinsvorrat vor, er weiß von der Welt, er hat von ihr ein Vorwissen. Diesem Vorrat von Erfahrungen wächst mit jedem Erlebnis, wofern es ein erfahrendes ist, neue Erfahrung hinzu [...].⁶

Das während des Lebens angeeignete Wissen ist konstitutiv für die Bewertung alltäglicher Phänomene. Menschen wissen in der Regel, was sie wahrnehmen und wie sie das Wahrgenommene zu bewerten haben. Dies bedeutet, dass frühneuzeitliche Menschen in eine Welt hineingeboren wurden, in der Gespenster als selbstverständlicher Teil der Wirklichkeit galten. Mehr noch: In ihrem Leben akkumulierten sie ein Wissen, welche Phänomene aus welchen Gründen als Spuk zu bewerten waren. Der phänomenologische Fokus erlaubt eine „kontrollierte Reflexion auf die Akte der Bedeutungs- und Sinnkonstitution, so wie sie sich dem menschlichen Bewusstsein präsentieren“.⁷ Er schafft ein wichtiges Verständnis für die Historisierung von Wahrnehmungsmustern und die ihnen zugrunde gelegten Wissensordnungen.

Basierend auf diesen Überlegungen wird in diesem Hauptkapitel die „Wirklichkeit“ von Spukphänomenen analysiert und der Frage nachgegangen, welche Grundbedin-

5 Berger/Luckmann: Konstruktion der Wirklichkeit, S. 24.

6 Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932, S. 86.

7 Raab, Jürgen et al.: Phänomenologie und Soziologie. Grenzbestimmung eines Verhältnisses, in: Raab, Jürgen et al. (Hg): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden 2008, S. 11–29, hier S. 11.

gungen herrschten, damit frühneuzeitliche Menschen bestimmte Wahrnehmungsmuster als Spuk einstufen. Während in Kap. 5 die Bedeutungen von Spukphänomenen und ihr Bezug zum Reformationsprozess im Fokus stehen, geht es hier in einem ersten Schritt also um die Frage, was das Gespenst überhaupt zu einem Gespenst machte, oder wie CLARK schreibt: „For ghosts to *be* ghosts they had to be correctly identified, not just as persons but as phenomena [...]“.⁸ Wie beschrieben die Menschen der Frühen Neuzeit die Wahrnehmung von Gespenstern? Auf welches Wissen stützten sie sich dabei? Wer sich mit Sinneswahrnehmungen beschäftigt, stellt zudem immer auch Fragen zu Emotionen und Körperlichkeit, da das sinnliche Erleben, so KRAMPL ET AL., „mit kulturell, situativ und individuell je spezifischen Verkörperungen von Affekten verwoben ist [...]“.⁹ Deshalb wird im dritten Teilkapitel untersucht, welche Emotionen betroffene Personen im Zusammenhang mit Gespenstern verbalisierten und wie sie diese sozial und religiös verhandelten.

4.2 Die „Konstruktion“ eines Spukphänomens

Inwiefern lässt sich mit dem Blick auf viele unterschiedliche Quellen aus den Jahren 1570 bis 1730 ein bestimmter Typus des frühneuzeitlichen Gespensts herausarbeiten? Nach der Phänomenologie von Edmund HUSSERL ist das, was den Menschen in bestimmten Situationen als *typisch* erscheint, oft vage und als ein als offenes System mit fließenden Übergängen zu verstehen. Die Struktur eines Typus bestimmt er als einen relativ klar umrissenen Kern und eine undefinierte Peripherie, was dazu führe, dass Typen keine determinierenden Systeme darstellen würden, sondern variabel seien.¹⁰ Um Typen zu formen, bedürfe es des Erfahrungswissens und der Wiederholungsstruktur, damit die Wahrnehmung mit vergangenen Ereignissen abgeglichen werden könne.¹¹ BERGER und LUCKMANN halten wie folgt fest:

Der gesellschaftliche Wissensvorrat liefert mir [...] die Typisierungen, die für die Hauptrouninen der Alltagswelt nötig sind – nicht nur die der anderen, [...] sondern Typisierungen für alle Sorten von Ereignissen und Erfahrungen: gesellschaftlichen und persönlichen.¹²

8 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 204.

9 Krampfl, Ulrike et al.: *Mit allen Sinnen*. Editorial, in: *Traverse* 22/2 (2015), S. 24–30, hier S. 25.

10 Sebald, Gerd: *Relevanzen und Typiken*. Zur Phänomenologie von sozialen Gedächtnissen, in: Dreher, Jochen (Hg.): *Angewandte Phänomenologie*. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution, Wiesbaden 2012, S. 195–208, hier S. 198.

11 Sebald: *Relevanzen und Typiken*, S. 198.

12 Berger/Luckmann: *Konstruktion von Wirklichkeit*, S. 45.

Erst durch das Sprechen über die jeweiligen Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster werden diese immer wieder neu generiert und bestätigt. Sprache ist somit wirklichkeitsstiftend. Hinzu kommen die individuellen und subjektiven Erfahrungen, die stetig mit vergangenen Wahrnehmungsschemata abgeglichen und eingeordnet werden. Der öffentliche und normative Diskurs, konstituiert durch Predigt, Mandate oder andere Schriften, sowie die mündliche und informelle Kommunikation innerhalb der Dorfgemeinschaft bzw. der Verwandtschaft brachten eine phänomenologische Typologie des frühneuzeitlichen Spuks hervor.

Wie kam es aber dazu, dass frühneuzeitliche Menschen bestimmte Phänomene mit dem Agieren eines Gespensts in Verbindung brachten? Auf welches Alltags- und Kontextwissen griffen sie dabei zurück? Um diese Fragen zu klären, sei nochmals kurz auf die phänomenologische Definition der Alltagswirklichkeit verwiesen. Gemäß BERGER und LUCKMANN ist die Alltagswirklichkeit in der Regel problemlos verständlich: „Über ihre einfache Präsenz hinaus bedarf sie keiner zusätzlichen Verifizierung.“¹³ Dies bedeutet, dass Menschen Alltagsphänomene meist ohne großen Aufwand in die eigene Wirklichkeitsordnung einordnen und bewältigen können. Ein Spukphänomen war und ist aber immer schon uneindeutig. MAYER, SCHELLINGER und SCHETSCHKE halten in ihrem Aufsatz zur Phänomenologie geisterhafter Erscheinungen fest, dass bei Spukphänomenen vornehmlich die „Dialektik zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Kontext der individuellen und sozialen Wirklichkeitskonstruktion“¹⁴ im Zentrum stehe. Dies ist ein kulturübergreifendes Phänomen und trifft auch auf die frühneuzeitliche Gespensterwahrnehmung zu. Diese Dialektik kann sowohl das fehlende Zusammenspiel zwischen Hör- und Sehsinn als auch den Tast- und Sehsinn betreffen oder nur auf den Sehsinn bezogen sein. Mehrere Männer, die im Jahr 1683 angewiesen wurden, in einem Spukhaus im zürcherischen Männedorf zu übernachten, berichteten davon, wie sie jemanden die Treppe hinab- und hinaufgehen gehört hätten, „aber nichts sehen können, waß es seye“.¹⁵ In anderen Fällen hätten Personen gehört, wie jemand vor der Stube draußen gejauchzt und gepfiffen habe, ohne dass man jemanden habe sehen können.¹⁶ Im Falle des Poltergeists an der Zürcher Brunngasse im Jahr 1701 erzählte Jacob Vollenweider, dass eine Betroffene einmal darüber erschrocken sei, als etwas neben ihrem Kopf gerauscht habe, „aber niemand nüt gsehen“.¹⁷ Die fehlende Sichtbarkeit des Phänomens wurde auch

13 Berger/Luckmann: Konstruktion von Wirklichkeit, S. 26.

14 Mayer, Gerhard/Schellinger, Uwe/Schetsche, Michael: Diesseits des Gespenstermythos. Phänomenologie und Analyse geisterhafter Erscheinungen, in: *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 3 (2013), S. 12–26, hier S. 14.

15 StAZH A 133.2.2, Brief Hans Heinrich Billeter, 20. 06. 1683.

16 StAZH A 27 164, Aussage Rudolf Hegi, 15. 06. 1693.

17 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Vollenweider, 05. 02. 1701.

anderweitig verbalisiert, beispielsweise, wenn jemand davon berichtete, der Hausrat sei „unsichtbarlichen zu anderer ortt ver henderet“ worden.¹⁸ Diese Begriffe indizieren, dass etwas eigentlich sichtbar hätte sein *sollen*, aber gerade nicht mit dem Seh-sinn wahrgenommen werden konnte.

Anders gestaltete sich die Einordnung bei visuellen Erscheinungen. Da hier die Unsichtbarkeit wegfiel, griffen andere Muster, die das Phänomen als Gespenst ein-stufen ließen. In diesen Fällen wurde eine kontextbedingte Differenz festgemacht, anhand derer ausgeschlossen werden konnte, dass es sich um eine lebendige Person handelte. So wurden die Gestalten in den meisten Fällen als ganz besonders weiß¹⁹ bzw. schwarz²⁰ beschrieben. Interessant ist auch ein Fall aus dem zürcherischen Riespach aus dem Jahr 1678. So berichtete ein Mann namens Jacob Freitag, dass ihm abends nach der Arbeit eine Frau begegnet sei, die ihn um den Weg zum Gasthaus gebeten habe. Als er ihr habe behilflich sein wollen, sei sie „mit den füßen tänztlend zu ihme zuohin geloffen“ – ihre Art zu gehen, war ihm demnach merkwürdig erschienen. Erschrocken über diesen Umstand habe er anschließend mehrmals versucht, die Frau mit einem Stock zu schlagen, doch dieser sei einfach durch ihren Körper hindurch gefahren und auf dem Boden aufgeprallt. Zudem sei ihm aufgefallen, dass sie zwischendurch völlig bewegungslos neben ihm gestanden habe.²¹ Der Umstand, dass sie zwar visuell, nicht aber haptisch erfasst werden konnte, führte dazu, dass Freitag die Frau für ein Gespenst hielt. Dass sie sich zudem auch noch seltsam oder eben gar nicht bewegte, festigte diese Interpretation zusätzlich.

Man stufte bestimmte Phänomene also dann als Gespenst ein, wenn man auf eine wie auch immer geartete Sinnwidrigkeit stieß. Spukphänomene sind immer schon durch ihre Unvollständigkeit gekennzeichnet. Bei der Wahrnehmung der oben genannten Phänomene kam es zu einer Prüfung der Situation: Die betroffenen Menschen erwarteten nach den Phänomenen weitere Sinneseindrücke, die sich jedoch nicht einstellten – es kam zu einem Verfremdungseffekt. Ein Gespenst beunruhigt nicht, wie BASSLER, GRUBER und WAGNER-EGELHAAF schreiben, „weil es da ist, wo es nicht sein sollte“²², sondern weil etwas erscheint, wie es nicht erscheinen sollte. Das Gespenst verweist auf ein „Jenseits der vertrauten Ordnung [...]“²³. In der Phänomenologie würde hier

18 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17. 04. 1604.

19 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Theophilus Freuler, 22. 03. 1727.

20 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 304.

21 StAZH A 27 109, Aussage Jacob Freytag, 24. 01. 1678.

22 Bassler, Moritz/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina: Einleitung, in: Bassler, Moritz/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.): *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*, Würzburg 2005, S. 9–21, hier S. 9.

23 Sternad, Christian: Das Gespenst und seine Spektralität. Die hermeneutische Funktion des Gespensts, oder: eine phänomenologische Hantologie, in: *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 3 (2013), S. 27–41, hier S. 36.

von einer problematischen Situation gesprochen werden, da die Wahrnehmungen in den obgenannten Fällen nicht sofort mithilfe des bekannten Routinewissens eingeordnet werden konnten. Treten solche Situationen auf, so BERGER/LUCKMANN, „macht die Alltagswelt zunächst Anstrengungen, den problematischen Teil in das, was unproblematisch ist, hereinzuholen.“²⁴ Die Personen, welche die oben genannten Wahrnehmungen beschrieben, versuchten ihre Erfahrungen in Worte zu fassen und mit etwas Bekanntem zu verknüpfen. So berichteten sie beispielsweise, wie sie gehört hätten, „als ob man ein sak mit korn herumb schleikte“²⁵, „als ob ein huond, ja ob ein leüw und bär krazete“²⁶ oder wie etwas Kraut hacke, „[a]ls wan es ein mentsch were.“²⁷

Mit der Anbindung an ein bekanntes Phänomen holten die Menschen etwas Fremdes in die Alltagswirklichkeit herein, gleichzeitig hoben sie dadurch aber auch die Unzulänglichkeit ihrer Beschreibungen hervor. Es war eben nur *als ob* etwas auf bekannte Weise geschah, es kam jedoch nicht zu einer Deckung des Wahrgenommenen mit dem erwarteten Phänomen, wie es im Wissensvorrat abgelegt war, da die einzelnen Sinne nicht auf bekannte Weise zusammenspielten. In diesen Fällen griffen Reparaturmechanismen, die versuchten, das Unverständliche für sich und „auch für Dritte sinnhaft einzuordnen und zu erklären“.²⁸ Man schuf also einen Zusammenhang zwischen der verfremdeten Wahrnehmung und dem Wissen darum, wie Gespenster zu erscheinen hatten. Indem die Betroffenen das Wahrgenommene auf das Wirken eines Gespensts zurückführten, integrierten sie das Unbekannte in eine ihnen bekannte Ordnung. Sie konnten das Phänomen benennen, interpretieren und adäquat auf das Wahrgenommene reagieren, nämlich so, wie es die kulturellen Wissensvorräte vorsahen. Personen, die ein nächtliches Klopfen wahrnahmen, ein Steinewerfen oder ein Feuer, konnten also auf einen in der Frühen Neuzeit gesellschaftlich akzeptierten Reparaturmechanismus zurückgreifen, um die Diskrepanz in der Sinneswahrnehmung zu erklären.

Die Rahmung einer spezifischen Perzeption als Spukphänomen wirkte hochgradig integrierend in Bezug auf weitere Phänomene, für welche die Personen keine unmittelbaren Erklärungen fanden – dies impliziert zumindest auch eine interessante Studie zu frühneuzeitlichen Hexereivorwürfen. Die Historikerinnen Sonja DESCHRIJVER und Vrajabhūmi VANDERHEIDEN stellen im Rahmen ihrer Studie zu übernatürlichen Phänomenen in den frühneuzeitlichen Niederlanden die These auf, dass das *Labeling* der Situation eine besondere Rolle spielte im Hinblick auf nachfolgende Wahrnehmungsmuster. Sobald betroffene Personen in einer Situation von Hexerei sprachen,

24 Berger/Luckmann: Konstruktion der Wirklichkeit, S. 27.

25 StAZH TAI 1,328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02.06.1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04.12.2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

26 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 270.

27 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Cathrin Sträuli, 17.04.1604.

28 Mayer/Schellinger/Schetsche: Diesseits des Gespenstermythos, S. 24.

sei es zu einer Reduktion gekommen, und zwar so, dass die Wahrnehmungsmuster der Menschen auf bekannte Stereotypen heruntergebrochen worden seien: „Once the label of supernatural was applied, linked actions and events were interpreted according to this perspective, causing particularities to yield to conventions and recognisable models.“²⁹ Die Wahrnehmung der Menschen ist nie beliebig, sondern stets selektiv. Wie Menschen ihre Umwelt strukturieren, hängt gemäß PRINZ/GÖBEL von „kollektive[n] Wahrnehmungsschemata“ ab, „die sie für bestimmte Details und Zusammenhänge sensibilisieren, während ihnen andere potentiell ebenso wahrnehmbare Aspekte entgehen.“³⁰ Dies scheint auch bei frühneuzeitlichem Spuk der Fall gewesen zu sein, und die nachfolgenden Beispiele zeigen anschaulich, dass die Personen vielfältige unerklärliche Phänomene in den Kontext des Spuks integrierten.

In den Befragungen zum Gespenst an der Brunngasse in Zürich im Jahr 1701 erwähnte Susanna Vollenweider, dass neben zahlreichen anderen Vorkommnissen wie einem Schlagen und Poltern zudem noch schwarze Vögel vor dem Fenster herumgeflogen seien und geschrien hätten.³¹ Verena Hegi, die im zürcherischen Hirzel angeblich von einem Poltergeist geplagt wurde, sei gemäß dem Brief des Pfarrers Felix Herrliberger auf dem Nachhauseweg von einer schwarzen Katze angegriffen worden.³² Obwohl schwarze Tiere in dieser Zeit häufig mit dem Teufel in Verbindung gebracht wurden, mussten sie nicht zwingendermaßen mit einem Gespenst assoziiert werden. Alles, was nicht in den alltäglichen Rahmen passte, konnte nun potenziell mit dem Spuk in Zusammenhang gebracht werden. So schreibt Pfarrer Johannes Meyer im Rahmen des Spukfalls von Nussbaumen, dass das Feuer – welches das Gespenst gelegt haben soll –

nitt natürlich [ist], wie das ander fhür, dann es ist glich an disem orth bliben und wyters nitt begärt, wiewol zimlich lufft gsin, und hatt einer nachpurschafft nitt umb ein strowhalm schaden gebracht, das sich gwüßlich zeverwunderen, dann grad an dem huß stadt ein grosse alte ströwine schür [...]. Hatt kein natürliche hitz wie gemeinlich das fhür hatt.³³

Den betroffenen Personen fiel also auf, dass sich das Feuer anders verhielt und auch nicht so heiß war wie üblich. In Gsteig assoziierte der Pfarrer gar den Umstand, dass ein Kind beim Fallen keine Schmerzen verspürt hatte, mit dem Spukphänomen.³⁴

29 Deschrijver, Sonja/Vanderheyden, Vrajabhūmi: Experiencing the Supernatural in Sixteenth-Century Brabant: Construction and Reduction of the Exceptional in Everyday Life, in: *Journal of Social History* 46/2 (2012), S. 525–548, hier S. 542.

30 Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina: Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung, in: Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina (Hg.): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld 2015 (Sozialtheorie), S. 9–49, hier S. 9.

31 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701.

32 StAZH A 27 164, Brief Felix Herrliberger, 22. 12. 1692.

33 ZBZ Ms F 28, Brief Johannes Meyer, 1579, Bl. 203.

34 *Historischer und Politischer Mercurius*, 27. 12. 1694, S. 295.

All diese Ereignisse, die in anderen Kontexten eine potenziell andere oder gar keine Bedeutung gehabt hätten, festigten den Verdacht, dass es sich um einen Spuk handelte, zusätzlich. Ein Spukphänomen konstituierte sich gemäß den untersuchten Quellen demnach fast ausschließlich aus einer Summe von mehreren mehr oder minder typisch geltenden Vorkommnissen, die sich gegenseitig legitimierten. Die Art der Vorkommnisse wird im nachfolgenden Kapitel näher ausgeführt. Vorerst genügt der Befund, dass die Sinnwidrigkeit in der Wahrnehmung mit dem kulturell verankerten Rezeptwissen, dass es sich dabei um ein Gespenst handeln könnte, repariert und in eine bekannte Ordnung überführt wurde.

Neben dem Alltagswissen darüber, wie sich ein Gespenst zu manifestieren hatte, bestärkte spezifisches Kontextwissen die Konstitution eines Spukphänomens zusätzlich. Die vielfältigen Sinnstiftungsprozesse, an denen frühneuzeitliche Spukphänomene beteiligt waren, sind zwar Gegenstand des nachfolgenden Hauptkapitels, allerdings sei an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen, dass die betroffenen Personen die Deutungen von Gespenstern immer mit dem eigenen Erfahrungsschatz merkwürdiger Ereignisse abglich. Der Einfachheit halber sei hier ein Beispiel für eine solche Assoziation erwähnt. In der Frühen Neuzeit herrschte die Annahme, dass es möglich sei, jemandem ein Gespenst anzuzaubern. Als die namentlich nicht genannte Frau von Uli Wismann im Jahr 1590 der Nachbarin Adelheita Düggelin Almosen verweigert haben soll, habe sich letztere drohend wieder entfernt. »[G]lych daruff ein der anderen nacht zwüschend x. unnd xi.«, so Wismann,

syge so ein grusam leben inn sinem huß in der kuchi gsin, daß er us hin ganggen. [...] Unnd vermeintend, daß dz huß und alles daß darein was, zu kleinen stukinen zerbrochen were, aber am morgen nützit spürren könen.³⁵

Da der Glaube verbreitet war, dass man jemandem mittels Drohworte ein Spukphänomen „anzaubern“ konnte, ist davon auszugehen, dass betroffene Personen merkwürdige Vorkommnisse wohl eher als Spuk einstufen, wenn sie sich an eine Konfliktsituation in zeitlicher Nähe zum Phänomen erinnerten. Die Frage, ob die Konfliktsituation erst auf bestimmte Phänomene aufmerksam machte oder die Personen das Spukphänomen erst retrospektiv mit Konflikten assoziierten, ist ebenso wie die Chronologie des Spuks anhand der Quellen unmöglich zu eruieren. Diese Verbindung zwischen Konflikten und Spukphänomenen kann jedoch quellenübergreifend als ein Interpretationsmuster festgemacht werden (vgl. Kap. 5.6).

Die Phänomenologie des Spuks weist somit bestimmte Merkmale auf, wobei eine wie auch immer geartete Sinnwidrigkeit im Zentrum steht, bei der Reparaturmechanismen greifen, welche die Diskrepanz in der Sinneswahrnehmung in einen sinnvollen Rahmen überführen. Spukphänomene sind sinnwidrig und paradoxerweise

35 StAZH A 27 160, Aussage Uli Wismann, 16. 08. 1590.

genau dadurch wieder hochgradig sinnstiftend, da sie andere, potenziell ebenso merkwürdige Phänomene versteh- und erklärbar machen. In der frühneuzeitlichen Schweiz waren die Reparaturmechanismen, die dazu führten, dass bestimmte Vorkommnisse dem Treiben eines Gespensts zugeordnet wurden, besonders stark ausgeprägt. Sinnwidrige und unerklärliche Phänomene wurden öfter mit dem Deutungsmuster des Spuks aufgelöst als heute, da die Wirklichkeit von Gespenstern als unbestritten galt. Darüber hinaus stand jede*r Christ in der Pflicht, auf Gespenster zu achten. Nicht nur verfügten die Menschen über ein Rezeptwissen, das vorschrieb, wie Gespenster zu erscheinen hatten, sondern die Konstruktion von Spukphänomenen wurde durch jeweiliges Kontextwissen und Vorstellungen über die Bedeutsamkeit von Geistererscheinungen zusätzlich verstärkt. Indem sie über ihre Erfahrungen sprachen, machten die betroffenen Personen die jeweiligen Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster intersubjektiv verfügbar, und schrieben diese im Diskurs stetig fort.

4.3 Typologie des Spuks

Im Jahr 1587 soll im bernischen Aeschi ein Gespenst in der Gestalt eines nackten Mannes in der Nähe einer Scheune herumgespukt haben.³⁶ In Hottingen berichtete man im Jahr 1643 von einem nächtlichen Klopfen³⁷, in Zürich im Jahr 1701 von einem Schlag an die Brust³⁸, in Ossingen im Jahr 1695 von Türen, die gewaltsam auf- und zugeschlagen wurden.³⁹ In all diesen Fällen, in denen unterschiedliche Sinnesmodi beteiligt waren, führten die Betroffenen die Phänomene auf das Treiben eines Gespensts zurück. Nachfolgend wird der Frage nachgegangen, *wer* eigentlich *wann*, *wo* und *wie* Gespenster wahrnahm, um so eine Typologie des frühneuzeitlichen Spuks herauszuarbeiten. Für Untersuchungszwecke werden die einzelnen Sinnesmodi separat in den Blick genommen. Zwar beruht die Welterfahrung stets auf einer gleichzeitigen Beteiligung sämtlicher Sinne; wie jedoch Daniel MORAT festhält, kann die isolierte Betrachtung der unterschiedlichen Sinnesmodi in der historischen Forschung nötig sein, um Komplexität zu reduzieren und um die jeweiligen Spezifika und Kontexte herauszuarbeiten, in denen sie zum Zuge kamen.⁴⁰ An diesem Punkt dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben, sondern wir müssen am Ende auf die Frage zurückkommen, wie die Sinnesmodi in Spukphänomenen zueinander

36 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 14. 07. 1587, fol. 126r–127r.

37 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17. 04. 1604.

38 StAZH A 27 164, Aussage Sohn von Leutnant Bodmer, 05. 02. 1701.

39 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 275.

40 Birdsall/Missfelder/Morat/Schleif: Forum, S. 260.

standen und auf welche Weise sie zusammenspielten. Die Phänomene müssten, wie KRAMPL ET AL. dies festhalten, in ihrem Gesamtspektrum „im Sinn einer ‚Intersensorialität‘“ untersucht werden.⁴¹

Der Multisensualität frühneuzeitlicher Spukphänomene ist die historische Forschung bis heute nicht gerecht geworden. So setzt sich CLARK zwar mit dem Thema der Geisterwahrnehmung auseinander, allerdings beschränkt er sich lediglich auf den Sehsinn.⁴² Poltergeister werden meist zu einer „speziellen Untergruppe“⁴³ erklärt und gesondert abgehandelt.⁴⁴ Über die Definition dieser Gruppe herrscht dabei keinesfalls Konsens. Während beispielsweise Wolfgang NEUBER und Julian GOODARE festhalten, dass es sich bei Poltergeistern um unsichtbare Geister handle, die ausschließlich gehört, aber nicht gesehen bzw. gespürt würden,⁴⁵ schreiben andere, dass Poltergeister hauptsächlich Gegenstände herumwerfen und dabei auch Menschen treffen würden.⁴⁶ Jane DAVIDSON ergänzt und schreibt, dass Poltergeister auch üble Gerüche hinterlassen würden.⁴⁷ Einige versuchen gar historisch zu erklären, weshalb Poltergeister als eine völlig gesonderte Unterkategorie betrachtet werden müssten. Jo BATH hält beispielsweise fest, dass Poltergeister vor dem 16. Jahrhundert nur selten erwähnt worden seien, aber viel besser in die „Stimmung“ nach der Reformation gepasst hätten,⁴⁸ was auch immer damit gemeint sei. Dass zumindest der qualitative Befund einer unterschiedlichen Quellenlage geschuldet sein könnte, zieht sie jedenfalls nicht in Betracht.

41 Krampfl et al.: Mit allen Sinnen, S. 25.

42 Clark: Vanities of the Eye, S. 204–235.

43 Schwegler, Michaela: „Erschreckliches Wunderzeichen“ oder „natürliches Phänomen?“ Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft, München 2002 (Bayerische Schriften zur Volkskunde 7), S. 139.

44 Vgl. Dazu Laursen, Christopher: The Poltergeist at the Intersection of the Spirit and the Material: Some Historical and Contemporary Observations, in: Kripal, Jeffrey J. (Hg.): Super Religion, Farmington Hills 2017 (Macmillan interdisciplinary handbooks), S. 311–326; Maxwell-Stuart, P. G.: Poltergeists. A History of Violent Ghostly Phenomena, Stroud 2012; Lecouteux: Poltergeists; Neuber, Wolfgang: Poltergeist the Prequel. Aspects of Otherworldly Disturbances in Early Modern Times, in: Göttler, Christine/Neuber, Wolfgang (Hg.): Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture, Leiden, Boston 2008 (Intersections 9), S. 1–19.

45 Neuber: Poltergeist, S. 1; Goodare, Julian: Ghosts, Fairies and the World of Spirits, in: Broomhall, Susan (Hg.): Early Modern Emotions. An Introduction, London 2016, S. 334–337, hier S. 336.

46 Thurston, Herbert: Ghosts and Poltergeists, London 1953, S. 2; Laursen: Poltergeist, S. 313; Ashley, Leonard R. N.: The Complete Book of Ghosts and Poltergeists, Fort Lee 2000, S. 211.

47 Davidson: Early Modern Supernatural, S. 143.

48 Bath: In the Divell's Liknesse, S. 73. Auch Maxwell-Stuart streicht hervor, dass Geister ab dem 17. Jahrhundert vermehrt als polternde und auf destruktive Weise erscheinen würden, Maxwell-Stuart: Poltergeists, S. 92 f.

Einen etwas umfassenderen Versuch der Typologie von Geisterscheinungen im frühneuzeitlichen England unternimmt Owen DAVIES, wobei er sich bei seiner Untersuchung hauptsächlich auf populäre Darstellungen sowie auf Sekundärliteratur stützt. Er unterteilt die Erscheinungen in sichtbare und unsichtbare Geister und solche, die über den Tastsinn erfahren werden. Zur letzteren Gruppe zählt er auch die Poltergeister, die sich aufgrund ihrer aggressiven Natur von anderen Manifestationsarten unterscheiden würden.⁴⁹ Besonders herauszustreichen ist seine Feststellung, dass zahlreiche Geister nicht als konkrete Sinneseindrücke wahrgenommen wurden, sondern eher auf subtile Weise, wenn die Menschen die Anwesenheit von Gespenstern beispielsweise als undefinierbares Gefühl beschrieben.⁵⁰ Die Forschung zu den Erscheinungsformen von Geistern ist insgesamt jedoch von Simplifizierungen durchzogen, die eine Unisensualität und starre Kategorisierungen postulieren und die Komplexität der Wahrnehmungspraxis nicht berücksichtigen. Statt von einer Kategorie auszugehen, die bestimmte Sinnesmodi ein- und andere ausschließt, ist es vielversprechender, die Typologie ausgehend von den Sinnesmodi auszuarbeiten und darauf aufbauend zu überlegen, warum in bestimmten Kontexten die eine oder andere Sinneswahrnehmung relevanter war als andere.

Bezüglich der Frage, wer Gespenster überhaupt wahrnehmen konnte, zeigt sich, dass die Perzeption von Geistern nicht als exklusive Erfahrung galt. Trotzdem herrschte die Annahme, dass nur bestimmte Menschen die Gabe besäßen, Geister zu *sehen*. So soll Esther Weiss im Jahr 1681 gemäß dem Gutachten der Syndici Megerlin und Passavant gesagt haben, dass sie erlernt habe, mit Geistern umzugehen, „weil sie dieselbe sehen könne“.⁵¹ Auf diesen Punkt wird weiter unten in Bezug auf den Schisinn näher eingegangen. In zahlreichen Fällen nahmen mehrere Personen den Spuk wahr, und zwar unabhängig von Beruf, Alter oder Geschlecht. Die Frage, ob nur eine oder mehrere Personen das Gespenst perzipierten, konnte bei der Bewertung der Fälle eine Rolle spielen, wie in Kap. 5.8 näher gezeigt wird, allerdings wurde die individuelle Wahrnehmung von Geistern bis zum Ende des 17. Jahrhunderts generell nicht infrage gestellt.⁵²

Grundsätzlich konnte sich ein Gespenst auch tagsüber bemerkbar machen, häufig berichtete man jedoch von nächtlichem Spuk. DAVIES kommt zum selben Befund, wobei er diesen darauf zurückführt, dass die Nacht oft mit dem Treiben des Teufels und der Hölle assoziiert worden sei.⁵³ Craig KOSLOFSKY hingegen vertritt die These, dass in der westlichen Kultur deshalb so häufig von

49 Davies: *The Haunted*, S. 30 f.

50 Davies: *The Haunted*, S. 26.

51 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Gutachten Megerlin/Passavant, 1681.

52 So bspw. auch im Fall von Elsbetha Herter, vgl. StABS Criminalia 4, Nr. 12.

53 Davies: *The Haunted*, S. 16.

nächtlichem Spuk gesprochen wird, da die Nacht als Symbol für Tod und Jenseits gilt.⁵⁴ Auch Anhorn schreibt zu den Spukzeiten, dass der Teufel die Menschen besonders gerne des Nachts heimsuche, weil er ein Herr der Finsternis sei und die Menschen in der Dunkelheit viel eher erschrecken könne.⁵⁵ Es ist jedoch unbedingt nötig, solche symbolischen Zuordnungen in theologischen Schriften von der sinnlichen Erfahrung zu trennen. Der Grund dafür, dass viele Personen über einen nächtlichen Spuk berichteten, ist wohl viel pragmatischer: In der Nacht wird die Arbeit niedergelegt, es ist die Zeit der Ruhe, in der die Sinne geschärft werden. Das Bewusstsein ist nicht auf eine bestimmte Tätigkeit gerichtet. Durch den niedrigen Geräuschpegel besonders in ländlichen Gebieten treten andere Sinneseindrücke stärker hervor als tagsüber, dies mag für die Frühe Neuzeit noch zutreffender gewesen sein als heute. Murray R. SCHAFER spricht in diesem Zusammenhang von einem vorindustriellen Hi-Fi-Soundscape in ländlichen Gebieten.⁵⁶ „Die Nacht“, so MISSFELDER im Anschluss an MURRAY'S These, „ist das *hi-fi soundscape* par excellence“.⁵⁷ Weiter gab es im 16. und 17. Jahrhundert noch kein elektrisches Licht; als einzige Lichtquelle dienten den Menschen kleine Fenster, Kerzen – sofern man sich diese leisten konnte – oder aber die Hausfeuerstelle, die zumindest die Küche erleuchtete.⁵⁸ Es liegt auf der Hand, dass es nachts, wenn die Menschen viel hörten und wenig sahen, vermehrt zu sinnwidrigen Erfahrungen kam, welche sie dann als Spuk deuteten.

Hinsichtlich der möglichen Spukorte werden in theologischen Traktaten häufig Felder, Wälder, Grabstätten oder verlassene Schlösser genannt.⁵⁹ Aus diesem Grund mag es auf den ersten Blick erstaunen, dass in den hier untersuchten Dokumenten meistens das bewohnte Haus betroffen war. Dies ist jedoch auf die Quellenüberlieferung zurückzuführen. Gespenster wurden dann zum Problem, wenn sie im Glauben jener Zeit in das traute Heim eindringen und Menschen über längere Zeit heimsuchten; diese Fälle führten zu Überschreitungen der Deutungs- und Handlungsnormen und generierten die entsprechenden Quellen. Im Haus waren sämtliche Räume vom Spuk

54 Koslofsky, Craig: *Evening's Empire. A History of the Night in Early Modern Europe*, Cambridge 2012 (New Studies in European History), S. 238.

55 Anhorn: *Zorn-Zeichen*, S. 335 f.

56 Schafer, Murray R.: *Die Ordnung der Klänge. Eine Kulturgeschichte des Hörens*, Mainz 2010, S. 91.

57 Missfelder, Jan-Friedrich: *Der Krach von Nebenan*, in: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 447–457, hier S. 452.

58 Dülmen, Richard von: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 3 Bde., Bd. 1, *Das Haus und seine Menschen*, München 2005, S. 58 und 65.

59 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 47v; Anhorn: *Zorn-Zeichen*, S. 329–334.

betroffen, so das Schlafzimmer⁶⁰, die Stube⁶¹, die Küche⁶², das Dachzimmer⁶³, oder in Häusern wohlhabender Leute das Studierzimmer⁶⁴. Es werden manchmal aber auch Friedhöfe erwähnt.⁶⁵ Zu diesen schreibt MARSHALL, dass die häufige Erwähnung von Gespenstern daselbst wohl auf die natürliche Assoziation zwischen Geist und Begräbnisplatz zurückzuführen sei.⁶⁶ Dies bestätigt sich auch in den hier untersuchten Fällen, wobei nicht nur Friedhöfe betroffen waren; die Verknüpfung zwischen Spukorten und menschlichen Überresten war stark ausgeprägt (vgl. Kap. 5.3). So fällt auf, dass der Keller in vielen Fällen eine wichtige Rolle spielte. Dieser diente oft als Ort der Geisterbefragung bzw. -bannung⁶⁷, weil man hier vergrabene Gebeine vermutete.

Damit kommen wir zu einem wichtigen Punkt. Die Unterscheidung zwischen Polter- und Totengeistern wird häufig durch die Annahme begleitet, dass erstere personen-, letztere hingegen ortsgebunden seien⁶⁸, auch in Beiträgen zur Frühen Neuzeit⁶⁹. Eine andere unterkomplexe These wirft John BOSSY in den Raum: Im Gegensatz zum „modernen“ Gespenst hätten „traditionelle“ Geister nicht etwa Orte, sondern stets Personen heimgesucht.⁷⁰ Bei der Frage nach der Orts- und Personengebundenheit des Spuks ist jedoch zwingend zwischen Erscheinungsform und Deutung zu unterscheiden. Poltergeister konnten auch für die Seelen von Verstorbenen gehalten werden, umgekehrt interpretierte man Geister, die in der sichtbaren Gestalt der Toten erschienen, auch als Teufel. Wie im nachfolgenden Hauptkapitel gezeigt wird, war die Verknüpfung zwischen Gespenst und Ort bzw. Person vielmehr auf die semiotische Funktion des Geistes zurückzuführen. Ob ein Gespenst mit einer Person oder einem Ort assoziiert wurde, hing nicht primär davon ab, wie es erschien, sondern, wen oder was es aus welchen Gründen markierte.

60 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Cathrin Sträuli, 17.04.1604.

61 StAZH A 17.164, Bericht Felix Herrliberger, 22.12.1692.

62 StAZH A 27.160, Aussage Uli Wismann, 16.08.1590.

63 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Franz Dietrich, 10.05.1719.

64 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23.01.1697.

65 StABS Criminalia 4, Nr. 12, Bedenken Theodor Zwinger und Johann Jakob Fäsch, 20.07.1647.

66 Marshall: *Deceptive Appearances*, S. 201.

67 UBB KiAr 22 c, Faszikel 108, Aussage Sargträgerin, 02.08.1622, fol. 335r; StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681; StAZH A 27.82, Aussage Ulrich Stapfer, 29.04.1643.

68 Laursen: *The Poltergeist* S. 312; Machado, Fatima Regina: *A New Look at Haunting and Poltergeist Phenomena: Analyzing Experiences from a Semiotic Perspective*, in: Houran, James/Lange, Rense (Hg.): *Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary Perspectives*, Jefferson 2001, S. 227–247, hier S. 229; Sexauer, Hans: *Phänomenologie und Psychologie des Spuks*, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 2/2–3 (1958/1959), S. 104–126, hier S. 111.

69 Schwegler: *Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte*, S. 139.

70 Bossy, John: *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985, S. 29.

Äußerst häufig berichteten von Spuk Betroffene von auditiven Phänomenen – dabei variierten die Sinneseindrücke von vagen und undefinierbaren Geräuschen bis hin zu konkreten anthropomorphen Lauten. So wurde das Gehörte manchmal mit deverbalen Substantiven wie „geräusch“⁷¹, „getümmel“⁷², „gerümpel und gepölder“⁷³ umschrieben, wobei das Präfix ‚Ge-‘ einerseits Kollektiva markiert⁷⁴, andererseits aber auch pejorativ ein „iteratives, unerwünschtes Geschehen“⁷⁵ impliziert. Ebenfalls in diesem Zusammenhang erwähnt wird das Substantiv „wesen“⁷⁶, das wohl abwertend als ‚Gelärm, Tumult, Getöse‘ bzw. ‚Aufregung, Unruhe‘ verstanden wurde⁷⁷. Daneben benutzten Betroffene für das Treiben des Gespensts auch Primärverben wie „bolderen und rumplen“.⁷⁸ Intensiviert werden diese Wörter mit Adjektiven wie „starck“⁷⁹, „gross“⁸⁰ oder „willd“⁸¹. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das dominierende Moment bei der auditiven Wahrnehmung als *Lärm* zusammengefasst werden kann. Wie MISSFELDER festhält, ist das, was als Lärm gilt oder nicht, ein „relationales und soziales Konstrukt“, das sowohl in der Intensität wie auch Funktion je nach Kultur unterschiedlich definiert wird.⁸² Lärm sei, so Johan VERBERCKMOES, gerade im Gegensatz zu lauten Stimmen, jedoch stets etwas Suspektes und oft mit intensiven, pejorativen Gefühlen verbunden.⁸³ Dass die Betroffenen Spukphänomene so häufig mit den oben erwähnten Lexemen beschrieben, deutet somit darauf hin, dass sie diese als störend und bedrohlich empfanden.

Die Beschreibungen von anthropomorphen Geräuschen variieren stark. So heißt es in den Aufzeichnungen zum Gespenst im Schloss Wyden, welches im Jahr 1695 sein Unwesen getrieben haben soll, „es [seye] nicht anders gewesen, als wann ein grosser

71 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 268.

72 StABS Criminalia 4, Nr. 8, Aussage Reinhard Ruggraff, 09. 05. 1624.

73 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701.

74 Fleischer, Wolfgang/Barz, Irmhild: Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache, Berlin, Boston 2012, S. 120.

75 Fleischer/Barz: Wortbildung, S. 122.

76 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17. 04. 1604.

77 ‚Wöse“, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 1865.

78 StABE B III 574 (131), Nr. 327, Aussage Ursel Thormann, 03. 02. 1668.

79 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Vollenweider, 05. 02. 1701.

80 StABE B III 574 (131), Nr. 327, Aussage Rathenen, 03. 02. 1668.

81 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17. 04. 1604.

82 Missfelder, Jan-Friedrich: Der Klang der Geschichte. Begriffe, Traditionen und Methoden der Sound History, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 66/11–12 (2015), S. 633–649, hier S. 636.

83 Verberckmoes, Johan: Loud Voices. Emotions in the Reformation, in: Eusterschulte, Anne/Wälzholz, Hannah (Hg.): Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation, Göttingen 2015 (Refo500: Academic Studies 28), S. 33–54, hier S. 42.

starker mann durch das gewölb gegen dem stübli hinauff trabte“.⁸⁴ Für Anna Saxer, die 1727 im Rahmen einer angeblichen Schatzgräbereifalls befragt wurde, hörte sich das Poltern hingegen an, als würde jemand etwas ausschütten.⁸⁵ Cathrin Frey aus dem zürcherischen Eglisau sagte, wie bereits oben erwähnt, aus, dass sie nachts gehört habe, wie wenn jemand einen Sack Korn durch das Haus schleife.⁸⁶ Andere menschliche Tätigkeiten, die in den Quellen erwähnt werden, sind Fingerschnippen⁸⁷ oder Pfeifen⁸⁸. Klopfgeräusche galten als besonders typisch für Gespenster.⁸⁹ Man hörte es beispielsweise im Keller⁹⁰ oder beim Essen am Tisch⁹¹. Klopfende Geister waren wohl ursprünglich mit dem Glauben verbunden, dass diese mittels Klopfzeichen mit den Lebenden kommunizieren konnten.⁹²

Die Erscheinungsformen von Tönen, die mit dem Mundwerk erzeugt werden können, wurden auf vielfältige Weise zu Protokoll gebracht; beispielsweise berichteten involvierte Personen, das Gespenst würde „juchzen“⁹³ oder schreien⁹⁴. Auch Stimmen habe man vernommen. Während des Falls in Nussbaumen habe sich der Geist nach der Aussage des Pfarrers angeblich mit „4 oder 5 worten [...] hören lassen“.⁹⁵ In manchen Fällen konkretisierte sich die Stimme, so beispielsweise, wenn es im Bericht zum Geist im Schloss Wyden heißt, dass das Gespenst den Hauslehrer Jacob Steiner mit einer „kichernden stimm“ verspottet habe.⁹⁶ Auch Susanna Vollenweider gab zu Protokoll, sie habe einmal abends um 10 Uhr eine „hülle, halbleise stimm“ durch das offene Fenster gehört.⁹⁷ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Typologie des auditiv wahrgenommenen Spuks äußerst individuell und vielfältig war und von vagen, undefinierbaren Geräuschen bis zu konkreten Stimmen reichen konnte. Oder mit anderen Worten gesagt: Fast alles Gehörte konnte mit einem Spuk assoziiert werden, sofern betroffene Personen einer Sinnwidrigkeit begegneten.

84 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 269.

85 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Anna Saxer, 22. 03. 1727.

86 StAZH TAI 1,328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02. 06. 1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

87 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Vollenweider, 05. 02. 1701.

88 StAZH A 27 164, Brief Felix Herrliberger, 22. 12. 1692.

89 Lavater: Von Gespänsten, fol. 38r.

90 ZBZ Ms F 29, Bericht Johannes Meyer, 16. 04. 1580, Bl. 17.

91 StAZH A 27 164, Aussage Magdalena Bullinger, 05. 02. 1701.

92 Vgl. dazu einen Fall um ein Gespenst in Appenzell im Jahr 1580. ZBZ, MS F 29, Brief Felix Muggler, Bl. 22a–24a, 1580, vgl. auch Bl. 2–2a und 22.

93 StAZH A 27 164, Bedenken Johannes von Muralt, 11. 07. 1693.

94 StAZH A 7,24, Nr. 7, Aussage Jacob Keretz, 10. 05. 1604.

95 ZBZ Ms F 29, Brief Meyer, 16. 04. 1580, Bl. 17.

96 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 269.

97 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701.

Manche Personen sollen den Spuk auch körperlich gespürt haben. Anna Peter berichtete beispielsweise, dass Jacob Keretz vom Gespenst mit Steinen beworfen und am Herz sowie am Schenkel getroffen worden sei.⁹⁸ Steinewerfende Geister sind typisch für die Frühe Neuzeit.⁹⁹ In anderen Fällen bewarf das Gespenst Frauen und Männer angeblich mit Essen und anderen Gegenständen.¹⁰⁰ Daneben sollen Geister auch einen unmittelbaren Einfluss auf den menschlichen Körper ausgeübt haben. So erzählten manche Personen, dass sie von unsichtbaren Wesen geschlagen¹⁰¹ oder gestoßen¹⁰² worden seien. Andere wiederum berichteten von Geistern, die ihnen nachts die Decke weggezogen,¹⁰³ oder sich im Bett auf sie gelegt hätten¹⁰⁴. Bei letzterem Phänomen liegt der Glaube an den nächtlichen Alldruck zugrunde – in der Mundart auch „Schrättele“ genannt.¹⁰⁵ Die Berührung durch den Geist konnte auch flüchtig, aber dennoch heftig geschehen. So sei der namentlich nicht genannten Frau des Amtmanns David Sulzers im Schloss Wyden einmal etwas mit einem großen Geräusch durch ihren Kopf hindurch und anschließend durch die Tür hinausgefahren.¹⁰⁶ Beim Spuk an der Zürcher Brunngrasse 1701 habe eine Frau gesagt, dass es stark gerauscht habe, „als obs ihero hart nebend dem kopf durchgangen [...]“.¹⁰⁷

Wie bei den auditiv wahrgenommen Phänomenen ist das Spektrum beim körperlich gespürten Geist von einer konkreten bis zu einer subtilen Sinneswahrnehmung sehr breit. In Aeschi soll eine Witwe im Jahr 1587 im Hinblick auf ihren jüngst verstorbenen Ehemann Anton Jüssi, gesagt haben, dass „ir stäts znacht neüsswas“¹⁰⁸

98 StAZH A 7.2.4, Nr. 7, Aussage Anna Peter, 17. 04. 1604. Auch im Falle des Gespensts im Anstittum wurde angeblich ein großer Stein die Treppe hinuntergeworfen, vgl. ZBZ, Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 15. 04. 1705, S. 47.

99 Mengis, Karl: ‚Geist‘ in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde., Bd. 3, Berlin 1987, Sp. 471–485, hier Sp. 479. Vgl. dazu auch Davies: *The Haunted*, S. 31; Davidson, Jane/Duffin, Christopher John: *Stones and Spirits*, in: *Folklore* 123/1 (2012), S. 99–109. Ende des 17. Jahrhunderts widmete der amerikanische Sekretär Richard Chamberlain diesem Phänomen sogar ein Buch mit dem Titel *Lithobolia or the Stone Throwing Devil*, in dem er Berichte über ein großes Spukereignis aus dem Jahr 1682 in Neuengland wiedergibt. Vgl. Chamberlain, Richard: *Lithobolia or the Stone Throwing Devil*, London 1698.

100 Historischer und Politischer Mercurius, 27. 12. 1694, S. 295.

101 StAZH A 7.2.4, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17. 04. 1604.

102 StAZH A 27 164, Aussage Elsbeth Wetzler, 08. 02. 1701.

103 Andreas Moser behauptete, dass sich Ballenberg darüber beklagt habe, letzterer stritt dies vor den Kundschaftern jedoch ab. StABE, B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser und Hans Ballenberg, 13. 03. 1668.

104 StAZH A 133.2, Brief Hans Heinrich Billetter, 20. 06. 1683.

105 Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 3v. Vgl. dazu auch Cysat: *Collectanea*, S. 599 f.

106 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 271.

107 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Vollenweider, 05. 02. 1701.

108 „(irgend) etwas“, vgl. ‚neüsswas‘, in: *Schweizerisches Idiotikon*, Bd. 4, Sp. 808.

vorschwäbe [...], ouch sy bedunckt, wie das neusswas znacht im hus umbhergange“.¹⁰⁹ Mit dem schweizerischen Lexem *dunken*¹¹⁰ wird ausgedrückt, dass der Sinneseindruck nicht konkretisiert werden konnte und die Anwesenheit einer Entität lediglich erahnt wurde. Diese Vagheit wird in den Quellen fast immer durch die Verwendung des Lexems *etwas* verbalisiert. Bonifaz Iselin gab 1622 zu Protokoll, er habe „etwas angelegenhait in seinem hauß gespürt [...]“.¹¹¹ Und auch die Siebnerherren fragten den der Segensprecherei angeklagten Friedrich Fritschi, ob jemand „etwas im hauß gehabt“.¹¹² Manchmal wird das *etwas* spezifisch auf das Gespenst bezogen. Elsbetha Leemann gab beispielsweise im Zusammenhang mit einer angeblichen Hexe namens Verena Keretz zu Protokoll, ihr sei nachts „etwas gespensts“ begegnet.¹¹³ Und Durs Rohner, der den Geisterbanner Andreas Moser¹¹⁴ um Hilfe gebeten hatte, sagte, er habe „vermein[t] dz etwas gspensts im stall seye“.¹¹⁵ Ähnlich vage blieb auch die Aussage der Hausangestellten im Pfarrhaus in Lindau, welche erzählte, es sei bereits früher „etwas ungeheüres observirt und gewahret worden“.¹¹⁶

Im 16. und 17. Jahrhundert galt es als selbstverständlich, dass Geister materiellen Schaden anrichten konnten. Gespenster, so glaubte man, könnten einem beispielsweise die Nahrungsmittel wegessen oder zerstören. Im Rahmen des Spukfalls von Nussbaumen soll das Gespenst Milch, Brot und Fleisch gegessen sowie Eingemachtes ruiniert haben.¹¹⁷ Zudem habe es immer wieder Feuer angestoßen und ein mit Steinen beschwertes Leintuch in einen Bach geworfen.¹¹⁸ Auch von gestohlenen Esswaren wird gesprochen.¹¹⁹ Gespenster zerrissen angeblich auch Kleider¹²⁰, löschten

109 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 14. 07. 1587, fol. 126v.

110 „eher vag, den Eindruck bekommen, vermuten, empfinden“, vgl. ‚dunke‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 8, Sp. 689.

111 UBB KiAr 22c, Faszikel 109, Aussage Bonifaz Iselin, 17. 09. 1622, fol. 337v.

112 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06. 05. 1719.

113 StAZH 27 159, Aussage Elsbetha Leemann, 10. 09. 1571.

114 Besser bekannt als „Mühleseiler“ – dieser ist im Berner Gebiet noch heute als sagenhafter Geisterbanner bekannt. Vgl. Riedweil, Johann: Rund um Röthenbach in alter Zeit. Von Land und Leuten im Emmental, Bern 2014, S. 109–112; Marti-Wehren, Robert: „Mühleseiler“. Ein emmentaler Hexen- und Teufelsbanner aus dem 17. Jahrhundert, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 2 (1940), S. 28–38.

115 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13. 03. 1668.

116 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23. 01. 1697.

117 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 304a–305, wobei Meyer an dieser Stelle bemerkt, dass das Gespenst die Esswaren wohl bloß gestohlen, aber sicherlich nicht gegessen hätte, da der Teufel zur Erhaltung seines Leibs keiner Speisen bedürfe.

118 ZBZ, Ms F 28, Brief Johannes Meyer, 1579, Bl. 202a.

119 StAZH A 17 164, Bericht Felix Herrliberger, 22. 12. 1692; StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17. 04. 1604.

120 StAZH A 17 164, Bericht Felix Herrliberger, 22. 03. 1693.



Abb. 6 Das Teufelsgespenst von Nussbaumen zeigt sich in sichtbarer Gestalt, in: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1576, ZBZ Ms F 25, Bl. 301a, <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13841/Public-Domain-Mark>.

Lichter¹²¹, und verlegten oder stahlen Geld¹²² sowie andere Gegenstände¹²³. Der Schaden, den ein Gespenst anrichten konnte, konzentrierte sich neben Esswaren, Kleidern und Geld auch auf das Mobiliar. Gespenster sollen Fenster zerbrochen¹²⁴

121 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17.04.1604.

122 StAZH A 27 164, Aussage Regula Vollenweider, 08.02.1701.

123 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17.04.1604. Gerade im Hinblick auf das letzte Phänomen ist zu erwähnen, dass in der Frühen Neuzeit oft davon ausgegangen wurde, dass Dinge auf übernatürliche Weise verschwinden oder gestohlen, aber auch mittels Sprüche wiedergefunden werden könnten, was jedoch in den Sittenmandaten strengstens verboten wurde.

124 ZBZ Ms F 25, Bericht Gespenst Nussbaumen, 1576, Bl. 301.

und an die Türen geschlagen haben¹²⁵, sodass diese gar zersplitterten¹²⁶. Des Weiteren sollen sie Türen sowie Kästen auf- und zugeschlagen¹²⁷, verschlossene Türen geöffnet¹²⁸ oder geöffnete wieder verschlossen haben¹²⁹. Einzigartig bleibt der Fall von Nussbaumen, bei dem die Betroffenen drei Hausbrände dem Wüten eines Gespensts zuschrieben.¹³⁰ Es verwundert nicht, dass Wick diesen spektakulären Fall mehrmals illustrieren ließ. In der ersten Illustration aus dem Jahr 1576 wird das Gespenst als bärtiger Mann mit dunklen Haaren und Klauenhänden sowie -füßen dargestellt. Auf diesem Bild sitzen Beringer (ganz links) und zwei Kinder im Haus neben dem Herd auf einer Bank. Ein weiteres Kind steht hinter der Bank, während die Tochter mit dem roten Kleid dem Gespenst die Hand wie zur Abwehr entgegenstreckt. Das Gespenst betritt soeben den Raum. Die Fenster im Hintergrund sind zerschlagen und zeugen von der Zerstörungswut des Poltergeists. Diese Darstellung beruht auf dem Bericht der Kinder, denen sich der Geist angeblich in sichtbarer Mannsgestalt erzeugte. Die Illustration weicht allerdings vom Bericht ab, da angeblich nur zwei der Kinder den Geist sehen konnten, nicht aber die Eltern oder die Stiefgeschwister.

In einer späteren Illustration liegt der Fokus auf den Taten, die in einer Doppelszene dargestellt werden. Links schüttet der eigentlich unsichtbare Poltergeist beim Herdfeuer das Essen aus. Im Gegensatz zur obigen Darstellung ist der Teufel hier als dunkle und gehörnte Gestalt mit Schwanz und Klauen sowie einer ausgestreckten Zunge abgebildet. Am Unterbauch und an den Knien sind weitere (Teufels-)Gesichter auszumachen. Zwei Töpfe hat der Geist bereits umgeworfen, ein dritter steht noch. Die starke Rauchentwicklung deutet darauf hin, dass es sich hierbei um die Schlüsselszene handelt, in der das Gespenst das Feuer im Haus verursacht. In der rechten Ecke liegt ein umgeworfener Waschzuber. Die Scheiben der beiden Fenster weisen Schäden auf.¹³¹ In der rechten Szene trägt der Geist das bereits erwähnte Leintuch aus dem Haus. Die gesamte Komposition unterstreicht die Destruktion, das in den Briefen beschrieben wird. Indem das Gespenst als gehörnter Teufel dargestellt wird, wird zudem die verursachende Entität ins

125 StAZH A 27 164, Aussage Magdalena Bullinger, 05.02.1701.

126 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 276.

127 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Emanuel Hindenlang, 22.03.1727.

128 StAZH A 27 164, Bericht Felix Herrliberger, 22.12.1692.

129 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17.04.1604.

130 Vgl. dazu Kap. 4.4.

131 Unklar ist hier, wie das Kreuzsymbol über dem Zuber gedeutet werden soll. Es sieht wie ein Schutzzeichen aus. Es ist unwahrscheinlich, dass Wick oder der Illustrator das besagte Haus besucht haben, vielmehr scheinen sie das Bild anhand der Beschreibungen von Meyer angefertigt zu haben. In diesen Berichten wird jedoch kein Symbol erwähnt. Dies lässt darauf schließen, dass der Illustrator das Kreuz in das Bild einfügte. Dies würde wiederum jedoch dem Verbot widersprechen, zur Abwehr des Bösen Schutzzeichen anzubringen.



Abb. 7 Das Teufelsgespenst von Nussbaumen schüttet Töpfe aus und verlegt das Bettlaken, in: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1580, ZBZ Ms F 29, Bl. 9a, <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-17725/> Public Domain Mark.

Zentrum des Geschehens gestellt. Dadurch wird dieser unsichtbare Geist zumindest auf dem Papier sichtbar gemacht.

Dem Sehsinn kam im Zusammenhang mit den konfessionellen Auseinandersetzungen um Gespenster in der Frühen Neuzeit eine erhöhte Aufmerksamkeit der Forschung zu. CLARK hält fest, dass die intensiv geführten Diskussionen um die Natur und Deutungen von Gespenstern im 16. Jahrhundert dazu geführt hätten, dass deren Identifikation als visuelles Phänomen immer unsicherer geworden sei.¹³² ROODENBURG spricht in Bezug auf CLARKS These gar von einer „sensory anxiety“: „Naturally, if both the sacred and the devil may erupt in matter, if its vitality may also seriously delude the senses, believers had to control their sensing.“¹³³ Besonders dem Sehsinn sei fortan mit großer Unsicherheit begegnet worden, da es als möglich erachtet wurde, dass Dämonen und Hexen die eigene Sinneswahrnehmung korrumpieren konnten.¹³⁴ Wie die oben besprochenen Fälle zeigen, trifft dies zumindest auf die frühneuzeitliche Schweiz nicht zu. Häufig sahen die Menschen das Gespenst nicht *per se*, sondern vielmehr indirekt durch den verursachten Schaden oder nahmen es auditiv bzw. taktil wahr. Dies tat der Glaubwürdigkeit des Spuks aber keinen Abbruch. So heißt es beispielsweise im Brief des Pfarrers Johannes Meyer zum Spuk in Nussbaumen, dass das Gespenst zwar nur von einem Teil der Kinder gesehen werde, es sich jedoch den Eltern „und mengelichen mitt und inn synen wercken und thaten sechen lassen“.¹³⁵ Es bestand also kein Zweifel

132 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 211.

133 Roodenburg, Herman: Introduction. Entering the Sensory Worlds of the Renaissance, in: Roodenburg, Herman (Hg.). *A Cultural History of the Senses in the Renaissance*, London 2014 (*Cultural History of the Senses* 3), S. 1–18, hier S. 10 f.

134 Roodenburg: Introduction, S. 11.

135 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 304a.

über die Echtheit des Spuks. Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass Spukphänomene an sich infrage gestellt wurden, weil man dem Sehsinn mit erhöhter Unsicherheit begegnete. Dies würde implizieren, dass die Menschen Geister nur mit dem Sehsinn wahrnahmen. Trotzdem: Er scheint im Vergleich zu den anderen Sinnesmodi eine Sonderstellung eingenommen zu haben, wie nachfolgend gezeigt wird.

In den Quellen sprechen die Personen auffallend selten über sichtbare Erscheinungen, und oft bleiben die Geister unpersönlich. So wird manchmal von einem Feuer oder einem herumschwebenden Licht berichtet. Andreas Moser sagte aus, dass er einst bei einem Auftrag zur Geisterbannung gesehen habe, wie ein blaues Licht zu einem Baum geschwebt sei.¹³⁶ Auch Jakob Weibel erzählte im Jahr 1727, „[m]an sehe ein liechtle im hauß herum fahren, wie ein anzündet schwebelhöltzli. Sein fraw und er sehens öftters und komme des nachts noch alzeit biß in ihr stuben“, und zwar auch bei Tageslicht.¹³⁷ Licht, vor allem blaues, wurde in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang mit Gespenstern oft erwähnt.¹³⁸ Hans Ulrich Bühler beschrieb beispielsweise, dass er während des Spuks im Antistitium Zürich neben dem Haus mehrmals zahlreiche Lichter habe herumtanzen sehen, die immer größer geworden seien, als seien die Bäume voller Laub gewesen: „bald blau, bald weiß, gantz wunderbarlich.“ Dieses Licht habe er nicht nur einmal, sondern nach eigener Aussage mehr als 50-mal gesehen.¹³⁹

Sichtungen von wesenhaften Gestalten hoben die Befragten besonders hervor. So heißt es im Spukfall im Schloss Wyden, dass man „von erscheinungen in der oder dißer gestalt [...] gott sey dankh nit vill sagen“ könne; einmal habe das Hauspersonal aber einen wüsten, zotteligen Hund oder einen Mann gesehen.¹⁴⁰ Die Manifestation des Geistes in animalischer oder anthropomorpher Gestalt wurde zwar nicht ausgeschlossen, allerdings scheint dies nicht die primäre und reguläre Erscheinungsform gewesen zu sein. Bei Berichten über Geister in menschlicher Gestalt fällt auf, dass es sich dabei meist um Aussagen von Menschen handelte, die versuchten, einen finanziellen Gewinn aus der Austreibung von Geistern zu schlagen. In diesen Fällen sah nur eine einzige Person das Gespenst; es handelte sich demnach um individuelle Wahrnehmungen. Baschi Elmer, der sich 1679 wegen Schatzgräberei im zürcherischen Wädenswil vor Gericht verantworten musste, konnte mehrere Menschen davon überzeugen, dass vor der Scheune der Geist einer weißgekleideten Frau sitze. Die Wädenswiler*innen hätten ihm daraufhin gesagt, dass sie selbst „ir läbtag“ nie ein Gespenst vor der Scheune gesehen hätten, bloß einmal einen schwarzen Hund.¹⁴¹

136 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

137 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Jakob Weibel, 22. 03. 1727.

138 Davies: *The Haunted*, S. 18; Vgl. auch Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 26r.

139 ZBZ Ms B 298, Aussage Hans Ulrich Bühler, 23. 03. 1705, S. 25.

140 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 270.

141 StAZH A 27 163, Aussage Hans, Maria und Anna Hirslanden, 19. 03. 1679.

Auch in anderen Fällen, in denen Geisterbanner*innen am Werk waren, hatten die unmittelbar vom Spuk betroffenen Personen selbst kein Gespenst gesehen.¹⁴² Als der Weißbäcker Caspar Münch im Jahr 1732 ein Gespenst in seinem Haus vermutete, soll der von ihm herbeigerufene Geisterbanner Hans Georg Bruckner bei seiner Ankunft gleich gesagt haben, dass er „den geist schon gesehen“ hat.¹⁴³ Die Hervorhebung der Augenzeugenschaft sollte sicherlich die Legitimität des Wahrgenommenen steigern, schließlich wollte man, dass die Menschen an die Anwesenheit des Gespensts glauben, damit sie es auch loswerden wollten.

Um Frauen und Männer von der Anwesenheit eines Geistes zu überzeugen, beschrieben Personen wie Baschi Elmer die Gespenster so detailliert wie möglich und versahen diese mit spezifischen Attributen. Anschaulich ist diesbezüglich der Fall von Esther Weiss aus Basel aus dem Jahr 1681. Obwohl alle Bewohner*innen die Anwesenheit des Gespensts spürten, soll Weiss die Einzige gewesen sein, die den Geist habe sehen können. Die Frau des Küsters hatte sie herbeigerufen, um das Gespenst zu vertreiben. Die Geister – nach Weiss sollen es zwei gewesen sein – identifizierte sie als adlige Frauen, die vor der Reformation Schuldbriefe und Edelsteine versteckt hatten.¹⁴⁴ Indem Weiss die Geister als Adlige beschrieb, akzentuierte sie ohne Frage den Reichtum der Verstorbenen, was wiederum die Bewohner*innen dazu animieren sollte, den verborgenen Schatz freizulegen. In diesem Fall zeigt sich zudem, dass das Geistersehen für eine besondere Gabe gehalten wurde, die nur bestimmten Menschen vorbehalten war. Weiss hob, wie bereits oben erwähnt, hervor, dass sie Geister sehen könne.¹⁴⁵ Auch in anderen Quellen stoßen wir auf den weitverbreiteten Glauben, dass Sonntags- oder Fronfastenkinder oder jene, die im Januar geboren wurden, die Gabe des Geistersehens besäßen. Auf die Frage der Siebnerherren, ob „sein knab die geister sehe, wie si[e] vorgeben?“, antwortete beispielsweise Theophil Freuler im Jahr 1727: „Ja, er sey ein sontags kind, und sehe alle geister in den häusern, und hab auffem spittal gut auch ein weißen geist gesehen [...]“¹⁴⁶ Für die reformierten Theologen stellte dieser Glaube jedoch eine Form des Tagewählens¹⁴⁷ und somit einen Aberglauben dar.¹⁴⁸

142 StABE B III 574 (131), Aussage Hans Ballenberg, 13. 03. 1668; StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

143 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09. 07. 1732.

144 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

145 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

146 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Theophilus Freuler, 22. 03. 1727. Auch Anna Fink sagte aus, dass ein Fronfastenkind gesagt haben soll, „sie verspührt, das ein geist da umb ein and[er] seye [...]“ Vgl. StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Anna Fink, 19. 03. 1727.

147 Das sogenannte Tagewählen umfasste sämtliche Praktiken, die nur an bestimmten Tagen durchgeführt werden durften, oder ganz allgemein den Usus, bestimmten Tagen eine sakrale Kraft zuzuschreiben. Vgl. Gwerb: Bericht, S. 8 f. und Anhorn: Magiologia, S. 128–138.

148 Lavater: Von Gespänsten, fol. 46r; Gwerb: Bericht, S. 10.

Wer nicht *top down* von einer Kategorisierung ausgeht, sondern die Perzeptionen in der Praxis untersucht, stellt fest, dass der frühneuzeitliche Spuk selten ein unisensuales Erlebnis darstellte, sondern vielmehr eine ganzkörperliche Erfahrung war, an der mehrere Sinnesorgane gleichzeitig beteiligt waren. Als Beispiel sei hier nochmals der Spuk an der Zürcher Brunnengasse aus dem Jahr 1701 angeführt. Hier wurde das Gespenst auditiv wahrgenommen (Poltern, Fingerschnippen, Klopfen), körperlich gespürt (Rauschen, das durch den Kopfging, Schläge) und indirekt (Türe auf- und zuschlagen) sowie direkt gesehen (weiße Gestalten).¹⁴⁹ Trotzdem konnte die Trennung in unterschiedliche Sinnesmodi zeigen, dass der Sehsinn im Vergleich zu den anderen Sinnesmodi eine Sonderstellung einnahm, was die Perzeption von Gespenstern anbelangte. Es handelte sich oft um einzelne Menschen, die von sichtbaren Gestalten berichteten. In den meisten Fällen wollten die Lachsner*innen die Glaubwürdigkeit eines Spuks, und damit auch ihre Aussicht auf einen Profit, steigern. Zudem sei an dieser Stelle erwähnt, dass nur in zwei Fällen überhaupt der Geruchssinn erwähnt wurde.¹⁵⁰

In vielen Fällen handelte es sich um eine intersubjektive Perzeption und mehr als eine Person nahm das vermeintliche Gespenst wahr. Eine selbstreflektierte Unsicherheit über die eigene Sinneswahrnehmung ist in den Quellen nicht festzumachen – dies änderten auch die zahlreichen konfessionellen Auseinandersetzungen um die Natur von Gespenstern nicht. Des Weiteren konnte gezeigt werden, dass die Phänomene zwar typisch sein konnten, aber auch sehr individuell. In der Intensität zeigt sich ebenfalls ein äußerst breites Spektrum, und zwar in Bezug auf sämtliche Sinnesmodi. Man nahm den Spuk teilweise äußerst subtil, manchmal aber auch sehr intensiv wahr. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass betroffene Personen das frühneuzeitliche Gespenst in hohem Maße als eine störende, unsichtbare und unpersönliche Entität wahrnahmen. Dieser Befund unterstreicht nochmals, dass im Rahmen von Hexenprozessen unter Folter erzwungene Berichte über Teufelsgeister in menschlicher Gestalt einen obrigkeitlichen Topos darstellten und nicht etwa Teil der Wahrnehmungspraxis waren.

149 StAZH A 27 164, Kundschaften zum Fall Vollenweider, 05./08. 02. 1701.

150 So heißt es im juristischen Gutachten zum Fall Weiss: „Es ist auch gewiß, daß vihl leüth die natur an sich haben, daß sie die gespenster oder geister sehen oder riechen könden [...]“ StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681; und Andreas Moser gab auf die Frage, wie er wisse, ob ein Gespenst an Ort und Stelle sei, die Antwort, dass er es „schmecke“, StABE, B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668. Damit ist sehr wahrscheinlich nicht das Schmecken gemeint, sondern das schweizerische Lexem *schmöcken*, also riechen. Vgl. ‚schmecken‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 9, Sp. 883.

4.4 Gefährliche Gespenster? Emotionen und Sicherheitsdiskurse

Emotionen werden in Anlehnung an Monika SCHWARZ-FRIESEL als diejenigen Gefühle verstanden, die „bewusst und als subjektiver Zustand erfahrbar und sprachlich mitteilbar sind“.¹⁵¹ Emotionen sind also Zeichen, die bewusst oder unbewusst erfolgen und verbaler, nonverbaler,¹⁵² aber auch paraverbaler Natur sind. Die Kodierungen von Emotionen sind stets gerahmt durch soziale und situationelle Erwartungen. Diese regulieren nicht nur, wie in bestimmten Situationen gefühlt werden soll, sondern auch, welche Emotionen eine Person in konkreten Situationen vermitteln darf, und zwar unabhängig davon, ob die Emotion tatsächlich empfunden wird oder nicht.¹⁵³ Spukphänomene waren in der reformierten Schweiz immer auch emotionale Phänomene – dies lassen schon die Traktate und Predigten zu Gespenstern erahnen, in denen die Furcht vor Gespenstern und der Umgang mit dieser eine zentrale Rolle spielen.¹⁵⁴ Es verwundert deshalb umso mehr, dass bis heute keine Untersuchung zu Emotionen und Gespenstern vorliegt; Julian GOODARES These, dass „[t]he most characteristic emotion that spirits evoked in people was fear“,¹⁵⁵ muss ohne Beizug von Quellen und ohne methodologische Herangehensweise unbefriedigend bleiben.

Die Emotionen *Furcht* bzw. *Angst* erfreuen sich seit Jahren einer großen Beliebtheit in der Frühneuezeitforschung.¹⁵⁶ Dabei ist die heutige Forschung – immer mit

151 Schwarz-Friesel, Monika: Sprache und Emotion, Tübingen 2013, S. 48.

152 Schnell, Rüdiger: Historische Emotionsforschung: Eine mediävistische Standortbestimmung, in *Frühmittelalterliche Studien* 38/1 (2004), S. 173–276, hier S. 177.

153 Fiehler, Reinhard: How to Do Emotions With Words: Emotionality in Conversations, in: Fussell, Susan R. (Hg.): *The Verbal Communication of Emotions. Interdisciplinary Perspectives*, Mahwah, London 2002, S. 79–106, hier S. 82 f.

154 Lavater: Von Gespenstern, fol. 105v–106r. Anhorns Kapitel zu Gespenstern in seinem Traktat zu den Zorn-Zeichen heißt „Erschreckende Gespenster“. Vgl. Anhorn: *Zorn-Zeichen*, S. 291. Vgl. dazu auch Kap. 3.3.4 und 6.2 dieser Arbeit.

155 Goodare: *Ghosts*, S. 334.

156 Vgl. Naphy, William G./Roberts, Penny (Hg.): *Fear in Early Modern Society*, Manchester, New York 1997 (*Studies in Early Modern European History*); Scott, Anne/Kosso, Cynthia (Hg.): *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout 2002 (*Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance* 6); Bähr, Andreas: Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse, in: *Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag* 16/2 (2008), S. 291–309; Bähr, Andreas: Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert, Göttingen 2013 (*Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung* 14); Ulbricht, Otto: Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest, 1500–1720, in: Feuerstein-Herz, Petra (Hg.): *Gotts verhängnis und seine straffe. Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2005 (*Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek* 84), S. 101–112; Habermas,

kritischem Seitenblick auf Jean DELUMEAUS These von einer von Angst beherrschten Gesellschaft „an der Schwelle zur Neuzeit“¹⁵⁷ – weitgehend davon abgekommen, Objekte bzw. Auslöser von Furcht in den Blick zu nehmen. Historiker*innen stellen vermehrt eine „logistics of fear“¹⁵⁸ ins Zentrum ihrer Studien und damit Fragen danach, wie Menschen mit Furchtemotionen umgingen.¹⁵⁹ Basierend auf diesen Überlegungen geht es in diesem Kapitel um die Frage, was diese Emotionen mit den Menschen machten und die Menschen mit den jeweiligen Emotionen. Bevor diese Frage beantwortet werden kann, wird diskutiert, inwiefern sich historische Quellen für eine emotionsgeschichtliche Analyse eignen bzw. welcher Zugang zu den Texten am geeignetsten ist, um die oben genannte Fragestellung zu beantworten.

Es liegt nahe, sich in einem ersten Schritt auf die lexikalische Ebene zu fokussieren und danach zu fragen, ob in den untersuchten Texten emotionsbezeichnende oder -beschreibende Lexeme zu finden sind. Als emotionsbezeichnende Lexeme werden sämtliche Wortarten verstanden, die primär auf ein Gefühl referieren, wie beispielsweise *Freude* oder *Trauer*.¹⁶⁰ In diesem Hinblick können weitere Faktoren miteinbezogen werden, etwa die Valenz (negativ/positiv) oder Intensität von Emotionen, die vornehmlich durch adjektivische Attribute vermittelt werden. Ein Blick in die Quellen zeigt schnell, dass der Spuk – wenig überraschend – häufig mit dem Lexemverband des Stamms *-schreck-* beschrieben wurde. Diese Emotion wurde sowohl als Verb („erschrocken“)¹⁶¹, Substantiv („schräcken“¹⁶², „schrecknußen“¹⁶³), als Adjektiv („erschrocklich“¹⁶⁴, „erschrockenlichen“¹⁶⁵) und als Adverb („erschrecklich“¹⁶⁶) verbalisiert. Neben diesem emotionsbezeichnenden Lexem verwendeten die Personen auch emotionsbeschreibende Wörter, um Spukerlebnisse zu beschreiben. Als Beispiel sei das Verb „plagen“ genannt, das häufig zum Zuge kam, um die Tätigkeit eines Gespensts zu beschreiben.¹⁶⁷

Rebekka: Ängste und Rituale des Schutzes in der frühen Neuzeit, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 21/2 (1992), S. 77–81.

157 Delumeau, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 18.

158 Naphy/Roberts: Introduction, in: Naphy/Roberts (Hg.): Fear in Early Modern Society, S. 1–8, hier S. 2.

159 Naphy/Roberts: Introduction, S. 2.

160 Schwarz-Friesel: Sprache und Emotion, S. 144.

161 StAZH A 27.164, Aussage Magdalena Bullinger, 05.02.1701.

162 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 16.04.1580, Bl. 17.

163 ZBZ Ms B 298, Klageschrift Anton Klingler, 09.05.1705, S. 83.

164 StABS Criminalia 4, Nr. 13, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 02.04.1664.

165 StAZH A 7.24, 11, Aussage Anna Peter, 17.04.1604.

166 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 270.

167 StAZH E II 10, Kundschaft Gespenst Affeltrangen, 26.09.1624, fol. 117r; StABE N Rubi 86, Chorgherichtsmanual Gsteig/Saanen, 22.02.1695, S. 46.

Weiter sprachen Betroffene oft von „unruhe“ oder einem „unruhigen“¹⁶⁸ Gespenst oder erwähnten, dass man wegen des Spuks „nicht ruhen“ könne bzw. „kein ruh“ habe.¹⁶⁹ Diese Lexeme drücken nicht primär ein Gefühl aus, ihnen ist aber eine störende und negative Konnotation inhärent. Zudem verweist das Negationssuffix im Wort „Unruhe“, übrigens auch in „ungheür“¹⁷⁰ oder „ungheimes“¹⁷¹, darauf, dass Spukphänomene oft mit negativen Emotionen verbunden waren.

Rita VOLTMER weist im Rahmen ihrer Studie zu Emotionen in Hexenprozessen darauf hin, dass es sehr schwierig, ja gar unmöglich sei, individuelle Empfindungen von stereotypischen Repräsentationen und Normen von Emotionen zu trennen.¹⁷² Gerade beim Lexem *erschrocklich* ist Vorsicht geboten, da es im frühneuzeitlichen Wunderzeichendiskurs geradezu inflationäre Verwendung erfuhr und stark topoisert wurde.¹⁷³ Zudem ist zu beachten, dass sämtliche Personen, die in Gerichtsakten oder Briefen über Gespenster sprechen, einen bestimmten Zweck verfolgten. Emotionen können als Argumente eingesetzt werden, um den eigenen Standpunkt zu bekräftigen oder den der anderen zu entschärfen. Historische Quellen einer lexikalischen Untersuchung zu unterziehen, bietet zunächst einmal Hinweise darauf, wie Menschen zu einer bestimmten Zeit und in einem spezifisch kommunikativen Rahmen über Emotionen sprachen und welche Lexeme ihnen dazu zur Verfügung standen. Aus diesem Grund wird nachfolgend eine andere Herangehensweise gewählt. Zum einen wird danach gefragt, welche körperlichen Reaktionen und emotionsbasierten Handlungen betroffene Personen im Zusammenhang mit Gespenstern beschrieben. Zum anderen wird erörtert, welche Handlungsoptionen diese Emotionen eröffneten und wie diese sozial und religiös bewertet und verhandelt wurden.

Als Ursache für den Schrecken wurde, wie bereits eingehend ausgeführt, eine wie auch immer geartete Sinnwidrigkeit angeführt. Im Rahmen des Spuks in Ossingen im Jahr 1695 berichtete die namentlich nicht genannte Frau des Amtmanns David Sulzer dem Schulmeister Steiner, dass sie sehr darüber erschrocken sei, als etwas durch

168 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 304; StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. 01. 1697, fol. 45v.

169 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Anna Saxer, 22. 03. 1727; StABS Criminalia 4, Nr. 28, Brief Caspar Münch, 1732.

170 UBB G2 I 27:170, Brief Samuel Gmünder, 05. 09. 1629.

171 Hier im Sinne von „unheimlich“, StAZH TAI 1.704, ERKGA Gossau IV A 3 a, Stillstandsprotokoll, 1691, S. 343–358, hier S. 357, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

172 Voltmer, Rita: *The Witch in the Courtroom: Torture and the Representations of Emotion*, in: Kounine, Laura/Ostling, Michael: *Emotions in the History of Witchcraft*, London 2016 (Palgrave Studies in the History of Emotions), S. 97–116, hier S. 104.

173 Messerli spricht hier von „Epitheta ornantia“, also rhetorischen Stilmitteln in Form von Attributen. Messerli: *Angst und Wunderzeichen*, S. 190.

ihren Kopf hindurch und anschließend durch die Tür hinausgefahren war und sie dabei nur eine merkwürdige Rauchschwade habe sehen können.¹⁷⁴ Bei Magdalena Bullinger war die plötzlich verschlossene Tür der Auslöser für ihren Schrecken.¹⁷⁵ Für SCHWARZ-FRIESEL gehört der Schrecken zu den Affekten, die sich durch ihre kurze Dauer und „besondere Intensität“ auszeichnen würden:

Affekt ist damit durch seinen heftigen Verlauf und seine desorganisierende, destabilisierende Wirkung auf das Individuum charakterisierbar, als Intensitätszustand beim Auftreten einer starken negativen Emotion in einer bestimmten Situation, die intentional nicht beeinflussbar ist.¹⁷⁶

Die Sinnwidrigkeit und der damit verbundene Schrecken lösten auch Phänomene aus, die FIEHLER unter „somatisch-physiologische Auswirkungen des Erlebens“¹⁷⁷ fasst. So werden in den Quellen im Zusammenhang mit Gespenstern beispielsweise ein Erbleichen¹⁷⁸ oder die Unmöglichkeit zu sprechen¹⁷⁹ erwähnt. Besonders aufschlussreich sind diesbezüglich „Lokalisierungen von Emotionen im Körper“.¹⁸⁰ Auch wenn nicht immer mit explizitem Bezug zu Emotionen, so ist doch auffällig, wie oft in Zusammenhang mit Gespenstern das Herz erwähnt wird. Jacob Keretz soll beispielsweise mit einem Stein am Herzen getroffen worden sein.¹⁸¹ Sein Vetter Esaia Keretz gab zu Protokoll, dass das Gespenst nachts „an syn hertzen kratzet“.¹⁸² Heinrich Pfister, einer der Männer, der 1683 in einem Spukhaus in Männedorf übernachtet hatte, berichtete davon, wie nachts „ein grütsch am haubt abhin uff daß hertz gefahren“ sei und „ein gut wyl daruff gelegen, und so hart gethruckt, daß er weder schreyen nach rüeffen können“.¹⁸³ Pfister beschreibt hier höchstwahrscheinlich den Alldruck und die damit verbundene Vorstellung, dass Gespenster sich den Menschen auf die Brust setzten. Ähnlich wird das *Schrättelin* – wie der Alldruck in der Mundart heißt¹⁸⁴ – auch im Fall von Verena Hegi im Jahr 1694 beschrieben; so berichtet eine Spitalinsassin, dass Hegi ihr gesagt habe, nachts drücke sie etwas am Herz.¹⁸⁵

174 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 271.

175 StAZH A 27.164, Aussage Magdalena Bullinger, 05.02.1701.

176 Schwarz-Friesel: Sprache und Emotion, S. 52.

177 Fiehler, Reinhard: Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion, Berlin 1990, S. 129.

178 UBB KiAr 22 c, Faszikel 108, Aussage Theodor Burkhardt, 02.08.1622, fol. 331r.

179 StAZH A 27 164, Bericht Felix Herrliberger, 22.12.1692.

180 Fiehler: Kommunikation und Emotion, S. 129.

181 StAZH A 7.24 Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17.04.1604.

182 StAZH A 7.24 Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17.04.1604.

183 StAZH A 133.2, Brief Hans Heinrich Billeter, 20.06.1683.

184 Lavater: Von Gespänsten, fol. 3v.

185 StAZH A 27.164, Aussage Anna Blattmann, 08.02.1694.

Wenn sich diese intensiven körperlichen Schreckempfindungen zu einer dauerhaften Furcht vor weiteren Vorfällen entwickelten, konnte dies eine Evasionsreaktion auslösen.¹⁸⁶ Es kam vor, dass Menschen sich nicht mehr getrauten, alleine zu schlafen und die ganze Familie gemeinsam in einer Kammer übernachtete, wie angesichts des Spuks im Schloss Wyden im Jahr 1695.¹⁸⁷ In anderen Fällen entschlossen sich die Menschen dazu, das unsichere Haus ganz zu verlassen. Bei Lavaters Anmerkung, dass Menschen wegen Gespenstern ihr Haus „ledig ston lassen“¹⁸⁸, handelt es sich keinesfalls bloß um eine Floskel. Wer wie Jacob Keretz mehrere Häuser besaß, konnte den gesamten Haushalt einfach verlegen,¹⁸⁹ andere jedoch suchten Unterschlupf bei der Verwandten und Bekannten. Auch als Regula und Susanna Vollenweider im Jahr 1701 bei ihrem Vetter Jacob zu Besuch waren, bot dessen Frau an, dass sie bei ihnen übernachten könnten: „wann sie d[en] polder dise nacht förchtind, sollind sie by ihnen bleiben, d[er] polder wuß ihr hauß nit.“¹⁹⁰ Im Falle des Gespensts von Nussbaumen war es der Pfarrer Meyer, der entschied, dass die geplagte Familie zumindest eine Zeit lang bei verschiedenen Verwandten unterkommen sollte.¹⁹¹ Es galt somit gesellschaftlich als akzeptiert, aus Furcht die Wohnung zu wechseln, wenn man sich von einem Gespenst heimgesucht glaubte.

Die Furcht vor möglichen Schäden durch das Gespenst führte demnach zu Sicherheitsmaßnahmen. Interessanterweise wird der Zusammenhang zwischen Emotionen und Sicherheit in der Frühneuzeitforschung nur am Rande erwähnt¹⁹², obwohl Sicherheitsdiskurse immer schon an Emotionen gebunden sind, da bei diesen die Furcht vor potenziellen, zukünftigen Gefahren und die Abwendung derselben im Zentrum stehen. So halten HENNE ET AL. beispielsweise fest:

186 In der Emotionspsychologie gilt das Vermeidungs- oder Fluchtverhalten als erwartete Reaktion auf die Emotion Furcht, die sich als Erwartungsemotion auf ein negatives, zukünftiges Erlebnis bezieht. Vgl. Mees, Ulrich: Die Struktur der Emotionen, Göttingen, Zürich 1991, S. 107.

187 ZBZ MS B 186a, Bericht Gespenst Hausen, 1695, fol. 260v.

188 Lavater: Von Gespänsten, fol. 49v.

189 StAZH A 7.24 Nr. 11, Aussage Cathrin Sträuli, 17. 04. 1604.

190 StAZH A 27.164, Aussage Jacob Vollenweider, 05. 02. 1701.

191 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 305.

192 Als Beispiel sei Kampmann, Christoph/Niggemann, Ulrich (Hg.): Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm, Praxis, Repräsentation, Köln 2013 (Frühneuzeit-Impulse 2) erwähnt, in welchem der Fokus auf staatlichen Sicherheitsdiskursen und Gewaltpolitik liegt. Karl Härter erwähnt zwar kurz in einem Satz, dass „the analysis of the police ordinances reaches beyond the level of the authorities and the state and also touches on general social motives, fears and demands for security interrelated with common risks, dangers, challenges and threats“, ohne jedoch näher darauf einzugehen. Vgl. Härter, Karl: Security and „Gute Policy“ in Early Modern Europe: Concepts, Laws, and Instruments, in: Historical Social Research 35/4 (2010), S. 41–65, hier S. 43.

Geht man davon aus, dass das Konzept Sicherheit als individuelle wie kollektive Zuschreibung einen Zustand meint, der frei von Gefahr und Bedrohung, von Sorge und Furcht ist, wird der immanente Zukunftsbezug offensichtlich. Sicherheit ist nicht nur die normative Deutung einer gegenwärtigen (bzw. einer vergangenen Situation), sondern ganz wesentlich auch Bezugsgröße einer auf das Zukünftige gerichteten Erwartungshaltung.¹⁹³

Mit anderen Worten: Sicherheit als Konzept konstituiert sich gerade erst durch Sorgen und Befürchtungen in Bezug auf zukünftige Ereignisse. Im Rahmen von frühneuzeitlichen Spukfällen schaltete sich auch die Obrigkeit in diesen Diskurs ein. Ein besonders anschauliches Beispiel stellt das bereits erwähnte Dokument aus der Untervogtei Männedorf aus dem Jahr 1683 dar. Dabei handelt es sich um einen Brief des Männedorfer Untervogtes Hans Heinrich Billeter an die Obervögte von Zürich, in dem er über ein Gespenst in einem leerstehenden Haus berichtet. Nach dem Tod eines Mannes soll es dort nämlich gespuht haben, weshalb Billeter drei Männer in das Haus schickte, um zu prüfen, „ob es sicher oder unsicher seye“. Nachdem die besagten Männer einige Tage dort übernachtet hatten, kamen sie zum Schluss, dass das Haus „unsicher und unsuber seye von einem tüffels gespengst“ und sie deshalb niemandem empfehlen würden, mit Frau und Kindern in diesem Haus zu wohnen.¹⁹⁴

Das Haus bei einer Gespensterplage zu verlassen, scheint zwar gesellschaftlich akzeptiert worden zu sein, allerdings stellte diese Option nicht die christlichste Reaktion dar. Wer das Haus verließ, entzog sich damit nämlich dem Willen Gottes, wonach die Notsituation geduldig ausgestanden werden sollte. Das Ziel eines Teufelsgespenssts sei es ja gerade, die Menschen zu erschrecken, so Lavater: „Es were dem Tüfel mit lieb geläbt / wenn wir jn yemerdar übel furchtind.“¹⁹⁵ Wüte ein Geist so sehr, dass er Stühle und Bänke übereinanderwerfe, solle man sich diesem unerschrocken entgegenstellen.¹⁹⁶ Wie BÄHR im Zusammenhang mit protestantischen Furchtdiskursen der Frühen Neuzeit festhält, galt es, die Furcht vor dem Teufel durch die Furcht Gottes zu ersetzen:

Der Mensch sollte Gott fürchten, nicht den Teufel, nicht die Menschen und die Dinge dieser Welt. Wer Gott fürchtete, fürchtete den Teufel lediglich als göttliche Strafe für die Sünden, die der Gerechte zu bestrafen gezwungen war.¹⁹⁷

193 Henne, Steffen et al.: „Security Turns its Eye Exclusively to the Future“. Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte, in: Kampmann, Christoph/Marciniak, Angela/Meteling, Wencke (Hg.): „Security Turns its Eye Exclusively to the Future“. Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte, Baden-Baden 2017 (Politiken der Sicherheit 3), S. 9–36, hier S. 9.

194 StAZH A 133.2, Brief Hans Heinrich Billeter, 20. 06. 1683.

195 Lavater: Von Gespänsten, fol. 105v.

196 Lavater: Von Gespänsten, fol. 105v.

197 Bähr: Die Furcht der Frühen Neuzeit, S. 307.

Indem Gespenster Furcht und Schrecken auslösten und als Gefahr galten, eröffneten sie die Möglichkeit, Gottvertrauen zu stiften oder dieses zumindest nach außen hin zu demonstrieren. Vertrauen in und Furcht vor Gott sind dabei unweigerlich miteinander verbunden – dem Vertrauen in Gott geht eine (Ehr-)Furcht vor Gott voraus, wobei letztere durch erstere aufgelöst werden sollte.¹⁹⁸ Auf die Frage des Pfarrers Felix Herrliberger an das Ehepaar Hegi, wieso sie ihr Haus angesichts des Spuks nicht verlassen wollen, hätten diese ihm zur Antwort gegeben, „sie seyen von gott hirhar berüfft, sie wöllen ihm vertrauen, er werde es schon eröffnen [...]“.¹⁹⁹ Fast zur gleichen Zeit heißt es in den Briefen zum Spuk in Gsteig in den Jahren 1694–1695, dass die Menschen im Hause Schweitzgäbel wegen des Gespensts zu Beginn in großem Schrecken gewesen seien, den Poltergeist nun aber nicht mehr beachten würden, „weil sie sehen, daß gott demselben nicht mehr zulaßt / als etwan die Speise zu verderben / und sie zu vexieren / aber an dem Leib nicht zu beschädigen“.²⁰⁰ In beiden Fällen interpretierten die geistlichen Berichterstatter das Gespenst als eine göttliche Strafe. Die Betroffenen stellten also die Furcht vor der göttlichen Strafe und das Vertrauen in Gott über die Furcht vor dem Gespenst.

Wie wichtig dieses religiöse Gebot sein konnte, zeigt der Fall des Spuks in Nussbaumen. Gleichzeitig veranschaulicht er, dass die Furcht vor dem Gespenst als Argument vor Gericht verhandelt wurde. Wie bereits erwähnt, brannte das Haus von Margreth Beringer und Uli Keller dreimal ab, was sie auf das Wüten eines Gespensts zurückführten. Im Jahr 1579 anerkannte die Obrigkeit nach dem zweiten Brand, dass es sich beim Spuk um eine göttliche Strafe handelte, und ordnete an, dass das Haus außerhalb des Dorfes und abseits der Wohnungen anderer neu aufgebaut werden solle, sodass „ander lüth deßter ruowiger und sicher blibenn unnd wonen mögind“.²⁰¹ Der Schutz der Nachbar*innen durch die Isolation lässt die göttliche Strafe, die das Ehepaar durchstehen musste, umso härter erscheinen. Es erschien mehrmals vor dem Zürcher Ehegericht, um sich wegen der Teufelsplage scheiden zu lassen. Wie in Kap. 5.5 im Detail besprochen wird, war es mit dem Scheidungsvorhaben jedoch nicht erfolgreich, da die Obrigkeit das Paar anwies, die göttliche Strafe geduldig auszustehen.

Auch die junge Anna Peter brachte im Jahr 1604 unter anderem ihre Furcht vor dem Gespenst als Argument vor, um eine Scheidung von ihrem 70-jährigen Ehemann Jacob Keretz durchzusetzen. In der Befragung sagte sie aus, dass sie vor der Heirat nicht gewusst habe, dass es bei ihrem Ehemann spuke. Mit dem Argument, sie befinde sich in „höchster gefhar“, und mit Hinweis auf die „bewarung seel unnd lybs“ bat sie das

198 Bähr: Vom Nutzen der Paradoxie, S. 310.

199 StAZH A 27.164, Brief Felix Herrliberger, 22. 03. 1693.

200 Historischer und Politischer Mercurius, 27. 12. 1694, S. 295.

201 ZBZ Ms F 28, Urteil Obervogt, 1579, Bl. 203a.

Ehegericht um Scheidung von ihrem Mann.²⁰² Jacob Keretz konnte das Argument seiner Frau hingegen nicht nachvollziehen. Er habe gehofft, dass das Gespenst mit dem Einzug seiner neuen, jungen Frau verschwinden werde, und bedauere es zwar sehr, dass seine Frau wegen des Spuks die Scheidung begehre, glaube aber trotzdem, „ir clag werde vil zu hoch angezogen, dann es inn etlich weg nit so erschrocklichen“.²⁰³ Keretz versuchte zu beschwichtigen und die Bedenken seiner Frau herunterzuspielen, um eine Scheidung abzuwenden. In diesem Fall negativ wirkte sich für ihn jedoch der Umstand aus, dass er gleichzeitig beschuldigt wurde, die Magd belästigt zu haben. Peters Klage fand Gehör und die Räte stimmten der Scheidung zu, während Keretz gefangen genommen und sich den Fragen zur Ursache des Spuks stellen musste.²⁰⁴

Für Anton Klingler, der im Jahr 1705 wegen eines Spuks im Antistitium Zürich mit dem Zürcher Rat korrespondierte, war der durchlebte Schrecken eines seiner Hauptargumente, die er anführte, um die Verfehlungen von Bernhard Wirz hervorzuheben. Wirz sagte aus, dass er das Gespenst im Antistitium – welches unter anderem für den verstorbenen Stiefsohn Klinglers gehalten wurde – gemeinsam mit der Nichte Klinglers, Regula, und der Magd Anna Schädler vorgespielt hatte. Der Vorsteher der Zürcher Kirche wandte sich mit vier Klageschriften direkt an den Zürcher Rat, in welchem er den Schrecken mehrmals hyperbolisch hervorhebt. Er und seine Familie hätten aufgrund des nächtlichen Polterns „tödlichen schrecken [...] und schrecknußen“ ausgestanden. Vor allem die Mutter des Verstorbenen, die Frau des Antistes, habe Wirz mit seiner Aktion „bis auf den tod und hernach auch anderen schmerzlich zu erschrecken und zu bekümbere[n]“ versucht.²⁰⁵ Klinger zog sämtliche rhetorische Register und versuchte die Räte auf einer emotionalen Ebene zu erreichen. Den von Wirz verursachten Schrecken integrierte der Rat denn auch in sein Todesurteil vom 13. Mai 1705, in welchem es heißt, dass der Angeklagte die Hinterbliebenen mit seinem vorgespielten Gespenst in „äußerste bekümbere[n] und schrecken gesetzt“ habe.²⁰⁶

Wie die oben besprochenen Fälle veranschaulichen, galt es in der Frühen Neuzeit als sozial akzeptiert, sich vor Gespenstern zu fürchten. Es war den Menschen in unterschiedlichsten Situationen möglich, offen über diese Furcht zu sprechen – ja mehr noch, diese Emotion als Argument vorzubringen. Vor diesem Hintergrund stellt sich abschließend die Frage, ob sich in den Quellen auch andere Emotionen finden lassen bzw. wie man Abweichungen von der Normemotion bewertete. Dabei lässt sich insgesamt wenig Variation festmachen. Eine Ausnahme bildet die Reaktion von Jacob Keretz. Dieser soll gemäß Aussage seiner Frau angesichts einer plötzlich

202 StAZH A 7.24 Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17. 04. 1604.

203 StAZH A 7.24 Nr. 11, Aussage Jacob Keretz, 17. 04. 1604.

204 StAZH A 7.24 Nr. 7, Kundschaften Gespenst, 10. 05. 1604.

205 ZBZ Ms B 298, Klageschrift Anton Klingler, 09. 05. 1705, S. 83.

206 ZBZ Ms B 298, Todesurteil Bernhard Wirz, 13. 05. 1705, S. 91.

verschlossenen Tür angefangen haben, mit Gewalt daran zu stoßen und dabei zu fluchen.²⁰⁷ Seine Magd Cathrin Sträuli gab zu Protokoll, dass Keretz, als er in der Nacht von Steinen an der Brust getroffen worden sei, nach einem Schwert gegriffen habe, aus der Kammer gestürmt sei und dabei rumgeschrien habe.²⁰⁸ Auch der Vetter erinnert sich an diese Episode: „Item d[er] meister habe eins mals ein bloß schwert gnommen, ins thenn²⁰⁹ ußhin gangen, und gseit: bist ein hex oder der tüfel so khum, weer dich mynen, und umb sich ghouwen.“²¹⁰ Das angebliche Gespenst provozierte Keretz also genau zu jener zornigen Handlung, welche die reformierten Geistlichen für nutzlos und gefährlich hielten.

Die Aussagen der oben genannten Personen lassen erahnen, dass sich Keretz als Hausherr verpflichtet sah, sich dem Gespenst möglichst unerschrocken entgegenzustellen. Als der Geist angeblich „ein söllich weißen gfürt, dz sy inen gförcht“, so Esaia Keretz weiter, habe Jacob Keretz die ganze Haushaltung angewiesen zu beten mit der Bemerkung, „es gscheche inen nüt“.²¹¹ Bei seiner ersten Begegnung mit dem Gespenst habe er den Geist seiner eigenen Aussage nach sogar direkt angesprochen und diesem befohlen, das Haus zu verlassen.²¹² Auch wenn Keretz den Angriff nach vorne wagte und die Konfrontation mit dem Gespenst suchte – einen Geist direkt anzusprechen, muss nicht zwingendermaßen als Hinweis darauf gedeutet werden, dass die Menschen sich deswegen nicht fürchteten. Als eine Frau 1643 in Horgen in einen Keller ging, um sich einem dort vermuteten Geist zu stellen und dadurch einen Schatz freizulegen, sei ihr während der Suche zwar „angst und bang“ worden, trotzdem hielt sie diese Angst nicht davon ab, das Gespenst zu suchen.²¹³ Diese Frau hätte die Basler Syndici Megerlin und Passavant bestimmt beeindruckt, schreiben diese doch in einem Gutachten zum Fall Esther Weiss – die angeblich selbst zwei Geister angesprochen hat – dass sie es bedauern würden, dass „wenig gefunden werden, so [die gespenster oder geister] anzureden das hertz haben.“²¹⁴ Dass die Menschen die vermeintlichen Gespenster konfrontierten oder gar in Zorn versuchten anzugreifen, darf deshalb nicht als Furchtlosigkeit gewertet werden. Vielmehr war dies eine Möglichkeit, der eigenen Furcht zu begegnen.

Kodierungen von Emotionen, die nicht typischerweise auf Furcht hinwiesen, lösten Befremdung aus. Als im Jahr 1624 Theodor Burkhard zum Fall Bonifaz Iselin und

207 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17.04.1604.

208 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Cathrin Sträuli, 17.04.1604.

209 „ebener Platz im Freien“ oder „Anbau uä. an Gebäuden“, vgl. ‚Tänn‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 13, Sp. 103.

210 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17.04.1604.

211 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17.04.1604.

212 StAZH A 7.24, Nr. 7, Aussage Jacob Keretz, 10.05.1604.

213 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29.04.1643.

214 StABE Criminalia 4, Nr. 17, Gutachten Megerlin/Passavant, 1681.

dem Gespenst in dessen Haus befragt wurde, sagte dieser aus, dass bei einem Besuch im Hause Iselin um Mitternacht plötzlich ein lautes Unwesen im Haus entstanden und er deswegen sehr erschrocken sei. Sara Meyer, die Frau des Hauses, hingegen sei in Gelächter ausgebrochen, während Bonifaz Iselin ganz still gewesen sei und gar keine Regung gezeigt habe.²¹⁵ Sowohl Sara Meyer als auch Bonifaz Iselin demonstrierten nicht die erwartete Normemotion im Zusammenhang mit Spukphänomenen. Während Iselin gar keine Emotionen zeigte, bediente sich Sara Meyer nonverbaler Ausdrucksformen, die auf andere Empfindungen hinwiesen.²¹⁶ Ein andere, namentlich nicht genannte Frau soll nach eigener Aussage mehrmals gehört haben, wie Iselin und Meyer wegen des Gespensts gestritten hätten. Dabei soll Iselin mehrmals zu seiner Frau gesagt haben: „O Sara, Sara, du verachtest als were kein geist im hauß, aber ich sorg, ich sorg.“²¹⁷ Diese normabweichenden Emotionen fielen anderen Personen auf und waren im Rahmen einer Befragung erwähnenswert.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass Gespenster auch eine Art Sensationslust derjenigen Personen befriedigen konnten, die nicht selbst vom Spuk betroffen waren. Der 17-jährige Sohn eines Leutnants habe von Jacob Vollenweider vernommen, dass dessen Basen einen Poltergeist im Haus hätten. Daraufhin habe er ihn gebeten, ihn doch einmal mitzunehmen, damit er auch einmal einen solchen Geist hören und sehen könne, was dieser dann auch getan haben soll.²¹⁸ Eine regelrechte Besucherschar abwehren musste die Familie Schweitzgäbel in Gsteig in den Jahren 1694–1695. Pfarrer Ryzt schreibt, dass „alle Nacht vil junges und altes Volk dahin solches zubetrachten“ gehe. Erst kurz zuvor habe sich eine Gruppe von Mädchen im Spukhaus eingefunden, um sich über das Gespenst zu erkundigen.²¹⁹ Die nächtlichen Besucher*innen würden allerlei „fürwitzige Fragen“ stellen, beispielsweise, ob das Gespenst eine zukünftige Liebschaft prophezeien könne. Der Pfarrer habe den Hausherrn daraufhin gebeten, in der Nacht niemanden mehr einzulassen, auch deshalb, weil der Teufel an dem Zulauf bloß noch mehr Freude hätte.²²⁰ Das Gespenst sorgte bei der Dorfgesellschaft wohl für eine spannende Abwechslung. Diese verspielte Faszination für Geister stand in einem starken Kontrast zu den Ansichten der Geistlichen, die diese Phänomene als ernstzunehmende Zeichen Gottes deuteten, aber auch zu denjenigen Personen, die sich selbst unmittelbar von einem Geist geplagt glaubten.

215 UBB KiAr 22 c, Faszikel 108, Aussage Theodor Burckhardt, 02. 08. 1622, fol. 331r.

216 Lachen weist in den meisten Fällen auf Freude hin, kann je nach Situation auch Verwirrtheit oder Verzweiflung implizieren. Fiehler: Kommunikation und Emotion, S. 109.

217 UBB KiAr 22 c, Faszikel 108, Aussage Tochter von Lorenz David, 02. 08. 1622, fol. 331v.

218 StAZH A 27.164, Aussage Sohn von Leutnant Bodmer, 05. 02. 1701.

219 Historischer und Politischer Mercurius, 27. 12. 1694, S. 295.

220 Historischer und Politischer Mercurius., 25. 02. 1695, S. 299.

Was Menschen in der Frühen Neuzeit bei Spukphänomenen tatsächlich fühlten, bleibt Historiker*innen selbstverständlich verborgen; dies bedeutet allerdings nicht, dass die Frage nach Emotionalität nicht gestellt werden soll. Ein Blick auf die Erfahrungsbeschreibungen indiziert zumindest, dass Gespenster einen tiefen Schrecken auslösten, der mit unterschiedlichen somatisch-physiologischen Symptomen einherging. Wie diese Untersuchung zudem zeigen konnte, liefern historische Quellen über die spezifische Emotionslexik hinaus wichtige Hinweise darauf, was Emotionen mit den Menschen machten und welche Handlungsoptionen das Sprechen über Emotionen eröffnete. Der Blick auf Selbst- und Fremdbeschreibungen von Emotionen, auf die Reaktionen der Menschen sowie argumentative Strategien vor Gericht erlaubt es herauszuarbeiten, welchen Stellenwert bestimmte Emotionen im Zusammenhang mit Spuk einnahmen. Es war sozial akzeptiert, sich vor Geistern zu fürchten und offen über diese Furcht zu sprechen. Sie eröffnete einen Sicherheitsdiskurs, in den sich auch die Obrigkeit einschaltete. Auf einer religiösen Ebene bot die Furcht vor Gespenstern die Möglichkeit, das Schicksal in Gottes Hände zu legen und die Furcht vor Gott derjenigen vor Geistern voranzustellen. Schließlich verhandelte man die Gefahr für Leib und Seele, die von Gespenstern ausging, vor Gericht als legitimes Argument, während abweichende Emotionen eher die Ausnahme darstellten und für Befremdung sorgten.

4.5 Zwischenfazit

Wie die Untersuchung zu Wahrnehmungsmustern in Bezug auf Spukphänomene veranschaulichen konnte, konstituierte sich Spuk stets über zwei Schritte: Erstens begegneten die Menschen einem hohen Maß an Sinnwidrigkeit, das sie jedoch, basierend auf dem jeweils verfügbaren Weltwissen, in einen bekannten Sinnkontext überführten. Reparaturmechanismen sorgten dafür, dass die Diskrepanz in der Sinneswahrnehmung als *Spuk* gerahmt und dadurch verstehbar gemacht wurde. Diese Mechanismen waren in der Frühen Neuzeit äußerst stark ausgeprägt, da Gespenster wie selbstverständlich zur intersubjektiven Wirklichkeit gehörten. Dies zeigt sich schon daran, dass viele Personen keine Unsicherheiten über die eigene Wahrnehmung oder die Einstufung eines Phänomens als Spuk äußerten. Man verfügte über ein Rezeptwissen, das vorgab, wie ein Gespenst in der Regel zu erscheinen hatte. Bestimmte Wahrnehmungsmuster als Spukphänomen einzuordnen, fungierte zweitens wie ein Gravitationssoog: Die Wahrnehmung war geschärft auf alle möglichen Phänomene, die merkwürdig erschienen, wobei diese in den Sinnkontext des Spuks integriert wurden. Die Phänomene legitimierten sich gegenseitig.

Eine Untersuchung der Typologie des Spuks konnte darüber hinaus zeigen, dass diese Phänomene sowohl in ihrer Art als auch in ihrer Intensität ein breites Spektrum

aufwiesen und bis auf einige typische Erscheinungsformen äußerst individuell daherkamen. Mit der Unterteilung in die unterschiedlichen Sinnesmodi konnte zudem herausgearbeitet werden, dass dem Sehsinn eine besondere Rolle zukam. Das Geistersehen galt als eine Gabe, auf die Geisterbanner*innen im Sinne einer Legitimationsstrategie gut und gerne hinwiesen. Die unmittelbar von einem Spuk betroffenen Personen erfuhren die Gespenster in der Regel als unsichtbare, aber multisensorisch wahrnehmbare und unpersönliche Macht. Ist dieser Befund auf den Reformationsprozess zurückzuführen? Wohl kaum. Dass in den Gerichtsakten und Briefen häufig von unsichtbaren und wesenlosen Gespenstern gesprochen wird, hat höchstwahrscheinlich mit der Quellengattung zu tun. Auch im Spätmittelalter wurden unsichtbare Gespenster oder Poltergeister erwähnt, allerdings vornehmlich in autobiografischen Darstellungen, die keinen primär didaktischen Zweck entfalten sollten.²²¹ Für die Frühe Neuzeit sind jedoch erstmals in größerem Maße Quellen überliefert, die den gelebten Geisterglauben bezeugen und die nicht die von der altgläubigen bzw. katholischen Kirche propagierten Jenseitsmodelle bestärken sollen. Berichte über sichtbare und klar identifizierbare Geistergestalten dienten häufig einem Legitimationszweck und widerspiegeln nicht die alltägliche Wahrnehmungspraxis.

Dieser Befund korreliert auch mit den Ergebnissen der emotionsgeschichtlichen Analyse von Spukphänomenen. Gespenster erschienen selten als wohlwollende, hilfsbedürftige Seelen in menschlicher Gestalt, sondern als unkontrollierbare und destruktive Mächte. Sie wurden denn auch häufig im Zusammenhang mit den Emotionen Furcht und Schrecken verhandelt. Das Sprechen über die Furcht vor diesen Mächten war weithin akzeptiert und entsprach der sozialen Norm. Diese Normemotion eröffnete Fragen nach der Sicherheit vor Geistern und damit verbundene Handlungsoptionen. Die Furcht vor Gespenstern führte beispielsweise dazu, dass man sein Vertrauen in Gott setzte, oder aber das Haus verließ und bei der Verwandtschaft oder Bekannten unterkam. Zudem brachten Betroffene diese Furcht als legitimes Argument vor Gericht vor. Selbst in jenen Fällen, in denen Gespenster eine zornige Reaktion, Gleichgültigkeit oder Neugierde evozierten, fungierten Furcht und Schrecken als Dreh- und Angelpunkt jeglicher Spukerfahrung.

221 Schmitt: *Wiederkehr der Toten*, S. 213.

5 Spuk und Sinnstiftung

5.1 Einführung

In der Frühen Neuzeit schufen Gespenster als Teil der alltäglichen Weltdeutung nicht nur religiösen, sondern vor allem auch sozialen Sinn. Wie PARISH festhält, spiegeln sich in den Deutungen von und Handlungen mit Geistern stets die Bedürfnisse der Lebenden wider.¹ LEWIS betont, wie selektiv sich die Deutung von Geistern in der alltäglichen Praxis darstellte: „It was [...] to present a range of different opinions, methods and explanations from which people at all levels of society appear to have selectively embraced elements according to their use and relevance.“² Dies trifft nicht nur auf Totengeister, sondern auf Gespenster im Allgemeinen zu. Während im letzten Hauptkapitel die Frage im Zentrum stand, wie sich die Wahrnehmungen des Spuks darstellten, geht es nachfolgend um diskursive und multiperspektivische Erklärungsfindungen. Nicht das *Wie*, sondern das *Was* und *Warum* der Erscheinung stehen hier zur Diskussion: Handelte es sich bei Geistern um die Seelen von Verstorbenen oder etwa den Teufel? Aus welchen Gründen erschien ein Gespenst? Wer wurde dafür verantwortlich gemacht, dass es erschien? Und welche Folgen zog eine spezifische Deutung nach sich?

Den Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Fragen bildet die Annahme, dass Spukphänomene wie jegliche menschliche Erfahrung stets in Sinnstiftungsprozesse eingebettet sind. Indem frühneuzeitliche Menschen aufgrund ihres Wissensvorrats bestimmte Vorkommnisse als Spukphänomen einordneten, galt es gleichzeitig auch zu klären, wer es verursachte bzw. aus welchem Grund sie von einem Gespenst heimgesucht wurden, und, in einem letzten Schritt, wie sie dem Phänomen begegnen sollten. Wie der Organisationstheoretiker Ralf WETZEL festhält, versteht sich Sinnstiftung als eine Verknüpfung mindestens zweier Elemente, mit dem Ziel einer Komplexitätsreduktion und Strukturierung der Alltagswelt:

Die Kombination von mindestens zwei Elementen mit einer spezifischen Verknüpfung ist der Akt, den Menschen permanent vollbringen. Verknüpfen – also Sinnstiften – bedeutet Bezüge herzustellen. Menschliches Handeln und Denken erfolgt immer unter Bezug auf etwas. Beobachtung, Wahrnehmung, Handlung und auch Interpretation geschieht ständig in der Suche nach Bezügen, mittels derer Sinn hergestellt werden kann.³

1 Parish: *Ghosts and Apparitions*, S. 158.

2 Lewis: *Protestantism*, S. 87.

3 Wetzels, Ralf: *Kognition und Sensemaking*, in: Weik, Elke/Lang, Rainhart (Hg.): *Moderne Organisationstheorien*, 2 Bde., Bd. 1., *Handlungsorientierte Ansätze*, Wiesbaden 2005, S. 157–205, hier S. 166.

Karl E. WEICK beschreibt diesen Prozess und die ihm zugrunde liegenden Wissensordnungen als „die durch Konsens gültig gemachte Grammatik für die Reduktion von Mehrdeutigkeit mittels bewusst ineinander greifender Handlungen“.⁴

Wenn einer bestimmten Erfahrung Sinn verliehen wird, geschieht dies wie bereits in Kap. 4.1 erwähnt stets retrospektiv; dies bedeutet, dass eine aktuelle Erfahrung mit dem vorhandenen Wissensvorrat abgeglichen wird. Dieses Wissen beruht entweder auf den eigenen biografischen Erfahrungen oder aber den Erfahrungen anderer. Diese Sequenzialität schafft eine kausale Ordnung und wirkt „nachrationalisierend“.⁵ Zugleich wissen wir dadurch, wie wir eine Erfahrung in Zukunft einordnen müssen. Der Mensch ist stetig darin begriffen, sich und seine Welt einzuordnen und seinem Dasein einen Sinn zu verleihen. Dies trifft auch auf frühneuzeitlich Spukphänomene zu. In der Praxis ist eine Pluralität von Sinnbezügen zu erwarten, also ein mehr oder minder festes Repertoire von Interpretationsmustern, die situationsbedingt und im Hinblick auf die pragmatische Bewältigung der Lebenswelt aktiviert wurden.

Jedes der nachfolgenden Kapitel widmet sich einem spezifischen Interpretationsmuster, das es in seiner Tiefenstruktur zu untersuchen gilt. In den ersten drei Kapiteln liegt der Fokus auf dem Sinnzusammenhang zwischen Gespenstern und den Sünden der Verstorbenen. Dabei zeigt sich, dass frühneuzeitliche Menschen weitere Elemente in diesen Sinnkonnex einholten, so beispielsweise Orte, Schätze, Gebeine und Krankheiten. In den darauffolgenden drei Kapiteln geht es tendenziell um die Verbindung zwischen Spuk und den Sünden der Lebenden, aber auch hier werden je nach Unterkapitel unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt, so auf die Deutung von Gespenstern als göttliche Strafe, als Folge von Zauberei oder als unsichtbare Menschen. Im letzten Kapitel geht es hingegen um das Interpretationsmuster der Einbildung und des Betrugs. Ein besonderes Augenmerk liegt auf den sozialen Dynamiken, die ein jeweiliger Sinnbezug auslöste: Wann kam es zu Reibungen zwischen Norm und Praxis, aber auch zu Konsens und Integration? Was geschah, wenn sich zwei Parteien bei der Deutung des Spuks uneinig waren? Welcher Argumente bediente man sich, um die eigene Position zu stärken? Auf einer übergeordneten Ebene interessiert, wie die jeweiligen Deutungsmuster zueinanderstanden, wo sie sich überschnitten, wo sie sich eventuell gegenseitig ausschlossen oder miteinander konkurrierten. Sinnbildungen sind stets hochdynamisch und verlieren bzw. gewinnen im Wandel der Zeit ihre Relevanz, da sich die Sinnbezüge eines Deutungsrepertoires *untereinander* verändern und eine Deutung an Wichtigkeit verliert oder gewinnt. Besonders spannend sind deshalb Verschiebungen innerhalb dieses Sets an Interpretationsmöglichkeiten und Fragen danach, wann und aufgrund welcher Argumente ein Sinnbezug einem anderen vorgezogen wurde und wie sich dies im Laufe des Untersuchungszeitraums veränderte.

4 Weick, Karl. E.: Der Prozess des Organisierens, Frankfurt a. M. 1985, S. 11.

5 Wetzell: Kognition und Sensemaking, S. 179.

5.2 Die Sünden der Toten

Die Frage nach der Kontinuität des Totengeisterglaubens in protestantischen Gebieten beschäftigt die geschichtswissenschaftliche Forschung seit Jahren. Dies wirft unweigerlich die Frage danach auf, welche Funktionen dieser Glaube für die Strukturierung der Alltagswirklichkeit übernahm. So führt beispielsweise HANDLEY den Totengeisterglauben auf den tiefverwurzelten Wunsch der Bevölkerung nach Kommunikation mit den geliebten Verstorbenen zurück.⁶ Andere unterstreichen die moralisierende Funktion von Geistern im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Geister hätten seit jeher als Projektionsfläche für Ängste und Werte jener Kulturen fungiert, in denen sie zur intersubjektiven Wirklichkeit gehörten. So hält THOMAS fest: „[Ghosts] reinforced contemporary moral standards by warning that even the most perfect crime could not pay.“⁷ In diesem Kapitel steht nicht nur diese moralisierende Funktion von Totengeistern im Zentrum, sondern auch die Frage, welche sozialen Spannungen entstanden, wenn jemand ein Gespenst mit den Sünden von Verstorbenen assoziierte und wann und aus welchen Gründen sich die reformierte Obrigkeit in diese Deutung einschaltete.

Die Annahme, dass das Reden über Geister die Möglichkeit bot, eigenen Wertvorstellungen Ausdruck zu verleihen, bestätigt sich auf den ersten Blick. Totengeister erschienen, um eine Ungerechtigkeit, ein Verbrechen oder anderweitige unerledigte Geschäfte in Bezug auf die verstorbene Person anzuzeigen. Semiotisch gesprochen wies ihre Anwesenheit unweigerlich auf eine tieferliegende religiöse oder soziale Diskrepanz hin. Diese konnte sich sowohl auf die Verstorbenen selbst als auch auf noch lebende Personen beziehen, die sich angeblich an den Hingeschiedenen versündigt hatten. Gespenster fungierten in dieser Hinsicht als eine Art Sündenbarometer. Ihre Erscheinung und die dazugehörigen Narrative zeigen an, welche Handlungen frühneuzeitliche Menschen als besonders verwerflich einstufen. Geister mussten im Glauben dieser Zeit beispielsweise unruhig umherwandeln, wenn sie zu Lebzeiten „im huren leben“ umhergezogen waren und das Ehegelübde gebrochen hatten.⁸ Der frühneuzeitliche Begriff der *Hurerei* ist äußerst schwierig zu fassen und keinesfalls mit heutigen Vorstellungen von Prostitution gleichzusetzen; ganz grob meinte man damit „[s]exuelle Beziehungen zwischen Unverheirateten“.⁹ Suizid und Infantizid werden in den Quellen besonders häufig erwähnt, wie im nachfolgenden Kapitel noch näher ausgeführt wird. Selbstmord galt bis in das 18. Jahrhundert hinein als eine schwere

6 Handley: *Visions of an Unseen World*, S. 2.

7 Thomas: *Religion and the Decline of Magic*, S. 715.

8 StAZH A 27 163, Aussage Heinrich Herdener, 09.03.1679.

9 Burghartz, Susanna: *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit*, Paderborn 1999, S. 119.

Sünde, die mit erheblichem Ehrverlust der Verstorbenen und deren Familien einherging. So herrschte die Annahme, dass sich ein Mensch, der sein Leben selbst beendete, mit Gott gleichsetze, da es nur ihm allein vorbehalten sei, Leben zu schenken und zu nehmen.¹⁰ Kindsmord – als Täterinnen galten meist Frauen¹¹ – stellte zudem eine „Gräueltat par excellence“ dar.¹² Spukphänomene auf Hurerei, Selbst- und Kindsmord zurückzuführen, bot einerseits die Möglichkeit, auf einer übergeordneten Ebene die Schwere dieser Taten hervorzuheben, andererseits übernahmen die Geister dadurch auch mnemotechnische Funktionen. Während Erinnerungen an die Taten einer verstorbenen Person als mentale Konzepte nicht sichtbar sind, treten sie mit dem Spuk und der entsprechenden Deutung in eine intersubjektive Sphäre und werden so für die Gemeinschaft sichtbar. Dies stiftete in der Frühen Neuzeit Sicherheit: Die Sünden dienten als Ursachen für den Spuk im Sinne eines Kausalitätsverhältnisses, und vermittelten dadurch, dass als besonders grausam geltende Taten nicht im Verborgenen blieben und mit der Zeit in Vergessenheit gerieten. Das Gespenst machte sie erfahr- und erinnerbar, ja konservierte diese.

Doch wie sah es mit Geistererscheinungen und der Angst um das Seelenheil verstorbenen Familienmitglieder aus? Sicherlich nutzten Lachsner*innen den Glauben an wiederkehrende Seelen und allfällige Ängste um den Verbleib von hingeschiedenen Familienmitgliedern aus, um Profit aus einer möglichen Erlösungspraktik zu schlagen,

10 Zum Thema Suizid vgl. Schär, Markus: Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich, 1500–1800, Zürich 1985. Überlebte eine Person einen Suizidversuch, hatte dies nicht nur ehrwürdige, sondern auch juristische Folgen, da die Person sich vor Gericht verantworten musste. Vgl. dazu Kap. 5.3 dieser Arbeit.

11 Zu diesem Delikt vgl. Brennan Lewis, Margaret: Infanticide and Abortion in Early Modern Germany, London 2016 (*The Body, Gender and Culture* 19); Dülmen, Richard von: Frauen vor Gericht. Kindsmord in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1999; Ulbricht, Otto: Kindsmord in der Frühen Neuzeit, in: Ute Gerhard (Hg.): Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München 1997, S. 235–247; Gowing, Laura: Secret Births and Infanticide in Seventeenth-Century England, in: *Past & Present* 156 (1997), S. 87–115; Ulbricht, Otto: Kindsmord und Aufklärung in Deutschland, München 1990 (*Ancien Régime, Aufklärung und Revolution* 18).

12 Dies aus mehreren Gründen: „Die unverheirateten Mütter, die ihr neugeborenes Kind töteten, wurden nicht nur als unmenschlich angeprangert, sondern auch als unnatürlich, unchristlich und grausam. Als unnatürlich, weil doch selbst Tiere ihre Jungen umsorgten. Als unchristlich, weil sie einen Bruch des sechsten Gebotes mit einem des fünften zu verdecken versuchten und damit eine weit schwerere Sünde auf sich luden; als unchristlich auch deshalb, weil dem Neugeborenen neben der Beerdigung auch die Taufe und damit der Schlüssel zur Seligkeit verweigert wurde. Und schließlich als grausam, weil die Tat an einem neugeborenen, wehrlosen, ‚vnschuldigen kindlein‘ begangen wurde und weil ein von einer Frau begangener ‚Mord‘ die Zeitgenossen besonders schockierte.“ Ulbricht: Kindsmord in der Frühen Neuzeit, S. 235.

wie der Fall in Aeschi dem Jahr 1587 veranschaulicht. Albrecht Müller nutzte das Gerücht um den Geist eines Mannes, der angeblich in Thun um einen Stall herumwandelte, aus, um die Witwe an ein noch unbezahltes Kalb zu erinnern. Erst wenn die Hinterbliebene die offene Schuld bezahle und inbrünstig bete, so Müller, werde die Seele des Mannes erlöst.¹³ In einem anderen Fall soll er einem Mann offenbart haben, dass dessen verstorbene Mutter dem Kloster Einsiedeln eine Spende versprochen hatte, die er noch tätigen müsse.¹⁴ Als eine andere Witwe ihm eröffnete, dass ihr vorgeschwebt sei, wie ihr verstorbener Mann nackt im Haus herumlaufe, war für ihn die Ursache des Spuks schnell gefunden: Sie habe das Totenkleid des Verstorbenen nicht korrekt ausgerichtet oder „bösen“ Menschen gegeben, weshalb dieser nun nackt „umherlaufen“ müsse.¹⁵ In einem anderen Fall offenbarte im Jahr 1647 eine „Wahrsagerin“ der jungen Elsbetha Hertner, dass sich ihr Vetter sehr an seiner Frau versündigt habe. Die Frau dürfe sich nun nicht mehr zum Vetter legen. Würden sie dem nicht nachkommen, werde sich jedes Mal des Nachts ein Poltern hören lassen. Hertner soll für die beiden stellvertreten Buße leisten, in die Kirche gehen und für sie beten, sonst müsste die Frau nach ihrem Tod „biß an jüngsten tag auf der erden wandtlen“.¹⁶ Diese Fälle zeigen, dass der Glaube an wiederkehrende Seelen mit Sorgen um deren jenseitigen Verbleib von Familienmitgliedern und deren Seligkeit zu tun haben konnte; eine solche Deutung stellte jedoch eine Ausnahme dar.

Im Jahr 1668 gab das Hausgesinde eines verstorbenen Scharfrichters namens Michel zu Protokoll, dass sich seit dessen Tod in seinem Haus ein Poltern hören lasse. Interessant an diesem Fall ist der Umgang mit dem Phänomen. Im Gegensatz zu den beiden oben genannten Fällen sollte der Geist nämlich nicht erlöst werden. Vielmehr habe man den bekannten Geisterbanner Andreas Moser beauftragt, den „Michel ab[zu]schaffen“, was er schließlich auch getan habe, indem er den Geist in einen Wald bannte.¹⁷ Auch in anderen Fällen werden die Geister nicht etwa aus dem Fegefeuer erlöst, sondern vertrieben, wie im Fall von Cathrin Frey, die den Geist des verstorbenen Hausbesitzers Jacob Fehr mit einem Rechen auskehren wollte¹⁸ oder als der Geisterbanner Samuel Kestenholz den Geist einer angeblichen Kindsmörderin in

13 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 14. 07. 1587 fol. 127v.

14 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 13. 07. 1587, fol. 117r–118r.

15 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 14. 07. 1587 fol. 126r–126v. Gemäß dem Idiotikon war es früher Brauch, die Kleider einer verstorbenen Person armen Leuten zu schenken. Häufig handelte es sich dabei um jene Personen, welche die Totenwache hielten. Es wird sogar auf den Fall in Aeschi verwiesen. Vgl. ‚Gottg(e)wand‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 386 f.

16 StABS Criminalia 4, Nr. 12, Bedenken Theodor Zwinger und Johann Jakob Fäsch, 20. 07. 1647.

17 StABE B III 574 (131), Nr. 327, Bericht Peter Schürer und Franz Ludwig Büntisperger, Aussage von Marx Wessler, 03. 02. 1668.

18 StAZH TAI 1.328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02. 06. 1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

einen Wald beschwor.¹⁹ MARSHALLS These, dass der Geisterglaube nicht unweigerlich mit dem Konzept des Fegefeuers und einer damit verbundenen Erlösung assoziiert worden sei,²⁰ scheint sich hier demnach zu bestätigen.

Ob und wie Personen die jeweiligen Gespenster als spezifische Verstorbene identifizierten, ist nur schwierig zu beantworten. In vielen Fällen wird einfach über ein Gespenst berichtet, ohne dass die Entität als konkrete verstorbene Person oder gar als Teufel identifiziert worden wäre. Konnte der Spuk nicht unmittelbar mit dem kürzlichen Tod einer bekannten Person assoziiert werden, wie dies beim Scharfrichter Michel geschah, stellte man die Verbindung zwischen Gespenstern und einer verstorbenen Person auf andere Weise her. Bei auditorischen Wahrnehmungen wurden Eigenheiten der Verstorbenen mit dem Spuk gekoppelt, was der Fall um das Gespenst im Antistitium 1701–1705 anschaulich belegt. So habe der angehende Pfarrer Bernhard Wirz gemäß Anton Klingler die Gebärden, die Gangart, die Art des Pfeifens und andere Gewohnheiten, „die dem selig verstorbenen in seinem leben gebräuchlich gewesen“, imitiert, sodass einige Personen davon ausgegangen seien, es handle sich tatsächlich um den Verstorbenen.²¹ Bei Totengeistern konnte es sich auch um unbekannte Gespenster handeln. Esther Weiss beispielsweise befragte angeblich, wie oben erwähnt, die Geister zweier unbekannter Adelsfrauen.²²

Es fällt auf, dass die Menschen vor der Obrigkeit nicht offen über die Deutung eines Gespensts als Totengeist sprachen. Berichte über wandelnde Seelen beruhen fast ausnahmslos auf Aussagen Dritter. In den Befragungen stritt man die Assoziation von Geistern mit Verstorbenen gar ab.²³ Das Reden über Totengeister, so scheint es zumindest, wurde aufgrund der reformierten Umdeutung der Geister aus der Öffentlichkeit in eine semiprivate Sphäre verbannt. Die Geistlichkeit indes vertrat klar die Position, dass es sich bei Gespenstern nicht um Totengeister handeln könne.²⁴ Dies ist nicht verwunderlich. Durch die straffe Ausbildung des Klerus und Homogenisierung der Glaubensinhalte in reformierten Gebieten traute sich die Pfarrerschaft wohl nicht, offen abweichende oder altgläubige Deutungsmuster zu vertreten, wenn sie als Gutachter oder in anderer Funktion mit der weltlichen Obrigkeit zu tun hatten. Eine überraschende Ausnahme stellt das Gutachten der Syndici Peter Megerlin und Nicolaus Passavant aus dem Jahr 1681 dar, in welchem sie sich ganz offen für den

19 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

20 Marshall: Beliefs and the Dead, S. 262.

21 ZBZ Ms B 298, Klageschrift Anton Klingler, 09. 05. 1705, S. 83.

22 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

23 StAZH TAI 1.328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02. 06. 1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

24 Vgl. z. B. StABS Criminalia 4, Nr. 12, Bedenken Theodor Zwinger und Johann Jakob Fäsch, 20. 07. 1647; StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. 01. 1697, fol. 45r–45av.

Glauben an Totengeister aussprechen.²⁵ Folgen hatte dies für sie keine. Allerdings scheint Megerlin – der aus dem katholischen Kempten stammte und erst im Erwachsenenalter zum Protestantismus konvertierte²⁶ – eine Art Schutz in Basel genossen zu haben. So durfte er trotz mehrmaliger, halboffener Bekenntnisse zum kopernikanischen Weltbild und damit verbundenen Ermahnungen vonseiten des Basler Rates weiterhin als Mathematikprofessor in Basel lehren.²⁷

Vernahm die Obrigkeit ein Gerücht über einen Totengeist, oblag die Korrektur dieses Interpretationsmusters dem Klerus. In solchen Fällen sollten nicht nur diejenigen Personen belehrt werden, die an wiederkehrende Seelen glaubten; vielmehr nahm die Obrigkeit solche Fälle zum Anlass, die gesamte Bevölkerung gründlich über die reformierten Deutungs- und Handlungsnormen aufzuklären. Im Jahr 1643 weckte die bereits oben erwähnte Elsbetha Hertner den Unmut des Kleinen Rats in Basel, da sie sich angeblich auf dem Friedhof mit weißen Totengeistern unterhalten hatte.²⁸ Besonders problematisch war, dass sie glaubte, unter diesen Geistern einen bekannten, kürzlich verstorbenen Mann erkannt zu haben. Dies soll dazu geführt haben, dass in Lupfingen bald das Gerücht die Runde machte, ein anderer, jüngst verstorbener Mann solle auch „mit den vermeinten seligen oder weysen geisteren herumb ziehen und wandern“. Antistes Theodor Zwinger (1597–1654) und der Pfarrer Johann Jacob Fäsch (1598–1677) erachteten es in ihrem Gutachten zum Fall für unbedingt nötig, „daß solchem übell nachgefragt und soviel möglich abgewehrt werde“, damit sich das Gerücht auf der Landschaft nicht noch mehr verbreite. Um dies zu erreichen, sollten sämtliche Prädikanten angewiesen werden, ihre Gemeinde mit Androhung von Strafe vor solchem Gerede abzumahnern, „damit daß volckh destomehr vor solchen bösen geisteren abgeschreckht werde“.²⁹ Diesem Vorschlag kam der Kleine Rat nach, der den Stadtschreiber sowie Zwinger anwies, ein Rundschreiben an sämtliche Pfarrer

25 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

26 Fleckenstein, Joachim Otto: ‚Peter Megerlin, 1623–1686‘, in Staehelin, Andreas (Hg.): Professoren der Universität Basel aus fünf Jahrhunderten. Bildnisse und Würdigungen, Basel 1960), S. 72.

27 Sein Traktat mit dem Titel *Systema mundi Copernicanum argumentis incivitis demonstratum et conciliatum theologiae* (1682) zensierte der Basler Rat, da Megerlin sich darin offen für den Kopernikanismus aussprach. Bereits seit 1675 war es ihm verboten, sein heliozentrisches Weltbild in seinen Vorlesungen an der Universität Basel zu vertreten. Zu dieser Zeit stand dieses Weltbild noch in Konflikt mit der Bibel. Vgl. Staehelin, Andreas: Geschichte der Universität Basel, Bd. 1, S. 143 f.; Staehelin, Rudolf: Der Mathematiker und Astronom Peter M. und seine Conflictte mit der Theologie seiner Zeit. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Protestantische Theologie 10 (1884), S. 368–394.

28 StABS Criminalia 4, Nr. 12 und Protokolle Kleiner Rat 36, 26.06.1647, fol. 354r; 29.06.1647, fol. 358r; 10.07.1647, fol. 361v; 28.07.1647, fol. 367v; 04.08.1647, fol. 372r und 14.08.1647, fol. 377r.

29 StABS Criminalia 4, Nr. 12, Bedenken Theodor Zwinger und Johann Jakob Fäsch, 20.07.1647.

auf der Landschaft auszusenden, damit diese die Kirchgemeinde in der Predigt „so oft es die Gelegenheit gibt“ abmahnen sollten.³⁰

In Zürich ging die Obrigkeit ähnlich vor. Als sich im Jahr 1697 das Gerücht verbreitete, im Pfarrhaus Lindau versetze der Geist eines verstorbenen Pfarrers die Bewohnerschaft in Furcht und Schrecken, schrieb Antistes Anton Klingler sämtliche Dekane der Kirche Zürichs an. Die Vorsteher der Kapitel sollten die Landpfarrer in den jeweiligen Gemeinden über die korrekte Deutung von Gespenstern aufklären und gleichzeitig dazu anleiten, gegen dieses höchst schändliche Gerücht zu predigen, ja den Zuhörerinnen und Zuhörern gar direkt mit Strafen zu drohen, sollten sie zur Verbreitung des Gerüchts beitragen. Im Zuge dessen verweist Klingler nochmals ausdrücklich auf die Bibel: Er fügt das Beispiel der Hexe von Endor an, und hebt hervor, dass es nur zwei jenseitige Aufenthaltsorte der Seelen gebe und sich der Teufel in die Gestalt der Verstorbenen verwandeln könne.³¹ Der städtische Rat hatte Klinglers Vorschlag, sämtliche Dekane anzuschreiben, vorgängig für „bedächtig“ gehalten, da damit wohl das Gegenteil bewirkt und das Gerücht nur noch weiter angeheizt werde.³² Der Wunsch, die Gemeinde mittels Predigt auf einen konkreten Fall hinzuweisen und sie dadurch abzuschrecken, scheint für Klingler aber die Befürchtung einer Verbreitung des Gerüchts überwogen zu haben. Spannend ist in jedem Fall die Tatsache, dass Klingler es für nötig hielt, den Landklerus nochmals an die theologischen Prämissen im Zusammenhang mit Geistern zu erinnern. Ob sie dieser tatsächlich bedurften oder ob Klingler einfach auf Nummer sicher gehen wollte, ist abschließend nicht zu klären.

Dass konkrete Fälle zu einer thematischen Predigt über die Interpretation und Bewältigung von Geistwesen führten, wird auch in gedruckten Predigten explizit erwähnt. So hielt beispielsweise der Basler Antistes Lucas Gernler seine bereits erwähnte Poltergeistpredigt im Jahr 1663 „[a]uff Oberkeitliche Verordnung“ in der Kirche Riehen anlässlich der „Fürstellung einer ärgerlichen Persohn auß selbiger Gemeind / welche jhro ein solches Gespenst / durch einen alten Zauberer / auß dem Hauß beschweren lassen“.³³ Darin mahnt er die Kirchgemeinde eindringlich davor, sich mit Gespenstern einzulassen; es handle sich nicht um Verstorbene, sondern um den Teufel. Der Fall von Samuel Kestenholz, der zwei Geister aus Ställen getrieben haben soll,³⁴ hatte im Jahr 1696 ebenfalls eine Strafpredigt zur Folge. Diese Aufgabe

30 StABS Protokolle Kleiner Rat 36, 14. o8. 1647, fol. 377r.

31 StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. o1. 1697, fol. 45a–45av.

32 StAZH B II 656, Ratsmanual, 23. o1. 1697, S. 21.

33 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt, Titelblatt.

34 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. o1. 1696; StABS Protokolle Kleiner Rat 67, o8. o1. 1696, fol. 336r; 15. o1. 1696, fol. 344r–344v und o1. o2. 1696, fol. 362r und fol. 367r–371v.

übernahm Alexander Wolleb (1644–1717), Pfarrer in der St. Martinskirche in Basel. Auch erklärte die Gemeinde über die reformierte Deutung von Teufelsgespennern auf.³⁵ Die fehlbaren Personen vor die Gemeinde zu stellen und gleichzeitig eine Predigt zu halten, ging auf den Vorschlag von Antistes Peter Werenfels (1627–1703) zurück, der das Gutachten zu diesem Fall verfasst hatte.³⁶ Die hier erwähnten Basler Predigten waren Volksaufklärung und Ehrenstrafe zugleich, und dies dürfte auch in anderen Fällen der Usus gewesen sein. Die Information, dass der Pfarrer die Predigt auf obrigkeitliche Verordnung halte, sollte sicherlich zur Legitimation und Bekräftigung beitragen. Die weltliche Obrigkeit trat so gemeinsam mit den Geistlichen als eine geschlossene und einhellige Einheit auf. Dass die Predigten sogar gedruckt wurden und somit eine noch weitere Verbreitung erfuhren, weist darauf hin, dass es der Obrigkeit mit der Implementation der Normen ernst war.

An der Deutung von Gespenstern als unruhige Seelen störte sich nicht nur die Obrigkeit, sie führte auch zu Nachbarsstreitigkeiten. Als die Witwe Cathrin Frey aus Eglisau auf der zürcherischen Landschaft Ende des 17. Jahrhunderts in einem Gespenst in ihrem Haus den Vorbesitzer Jacob Fehr zu erkennen glaubte und dies auch im Dorf herumerzählt haben soll, zitierte der Stillstand sie zur Befragung. Es war nicht etwa der Dorfpfarrer, der das Gerücht vernommen hatte und sie daraufhin zur Rede stellte, sondern die Witwe Fehrs, Lisabeth Morath. Frey gab zwar zu, zuhause tatsächlich von einem Gespenst geplagt zu werden, leugnete aber vehement, dass sie diesen für die Seele Jacob Fehrs gehalten und dies im Dorf kundgetan habe. Schließlich wurde sie aufgefordert, „Jacob Feeren sel[ig] zu ent schlagen, von dem sy nichts als alles liebs und guts ze wüßen bezeüete“.³⁷ Was hier vor dem Stillstandgericht Eglisau vor sich ging, lässt sich nur indirekt erschließen. Die explizite Zurücknahme einer Anschuldigung und anschließende Bezeugung von Wohlwollen vor Gericht waren zu dieser Zeit üblich in sogenannten Ehrhändeln.

Eine unbeschädigte Ehre war in der frühneuzeitlichen Gesellschaft Voraussetzung für das wirtschaftliche und soziale Überleben, weshalb die Obrigkeit Ehrverletzungen ahndete.³⁸ Der frühneuzeitliche Ehrbegriff lässt sich am ehesten beschreiben als ein gesellschaftliches Kapital, das einem gestohlen werden konnte und welches verteidigt und zurückgewonnen werden musste.³⁹ Sibylle BACKMANN und Hans-Jörg KÜNST halten dazu fest:

35 Wolleb: Christliche Warnungs-Predigt.

36 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

37 StAZH TAI 1,328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02. 06. 1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

38 Zu diesem Thema vgl. Dülmen, Richard von: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, Köln 1999.

39 Loetz: Mit Gott handeln, S. 275 ff.

Ehre wird in diesem Sinne als Medium verstanden, durch das soziale Wertschätzung zugeteilt oder entzogen und so die soziale Reputation einer Person innerhalb der Gemeinschaft festgelegt wird. [...] Dabei die Stellung des einzelnen auf dem gesellschaftlichen Achtungsmarkt entscheidend für seinen Handlungsspielraum innerhalb der Gesellschaft.⁴⁰

Frey hatte nicht nur die Ehre von Jacob Fehr verletzt, sondern auch jene seiner Witwe, welche die Wiedergutmachung stellvertretend für ihren Mann einforderte. Frey musste das beschädigte Gut nun vor der Dorfgemeinschaft in einem performativen Akt wiederherstellen. Dass das Gerücht um den wandelnden Geist eines Mannes einen Ehrhandel auslöste, zeigt wiederum, dass mit dieser Interpretation umgekehrt eine durch den Verstorbenen begangene Sünde oder Fehlverhalten impliziert wurde, auch wenn Frey keine spezifischen Sünden nannte. Frey kam mit einer Abmahnung durch den Stillstand glimpflich davon.

Anders sah dies jedoch aus, wenn die Ehre des Klerus auf dem Spiel stand. Als sich in dem bereits erwähnten Lindauer Fall von 1697 sowohl in der Stadt Zürich als auch auf der Landschaft das Gerücht verbreitete, dass der Geist des jüngst verstorbenen Pfarrers Johannes Hüсли (1620–1696) umherspucke, sah sich Anton Klingler als Vorsteher der Zürcher Kirche dazu gezwungen einzugreifen. In einem Rundschreiben an die Dekane unterstreicht er, weshalb das Gerücht um die wiederkehrende Seele von Pfarrer Hüсли so schädlich sei:

[...] dann was ist doch liebloser, als nach dem tod eines sonst ehrlich manns auf etwas gehörtes gepölder arguiren und spargiren, dißer mann ist nach seinem tod unruhwig, er laufft umbher, muß in seinem leben nit vil gutes gewesen seyn, und darüb[er] bald dißes, bald jennes suspiciren und argwohnen, deßen mann wed[er] grund noch fundament hat? Und gesezt, daß man etwas grund hete, ach wie vil müßten noch ihrem tod herumblauen, die sich etwann mit heimlich und verborgenem lastern befleckt haben!⁴¹

Doch wieso diese Vehemenz Klinglers? Im Kreisschreiben wird klar, dass es ihm dabei um die „nothwendige[...] rettung und reparierung hr. pf[arrer] Häuslins sel[ig] ehr“ ging. Es war ihm ein Anliegen klarzustellen, dass Pfarrer Hüсли ein gottgefälliger Mensch gewesen sei, der „bis auf den letzten athemzug höchstrümliches end von dißer welt genommen“ hat.⁴² Auch hier ging es wie im Falle Frey in Eglisau ein Jahr zuvor um einen Ehrhandel. Abgesehen davon, dass hier jedoch ein Pfarrer von den Anschuldigungen betroffen war, waren in diesem Konflikt keine klaren Fronten auszumachen. Der oder die Angreifer*in war diffus und nicht fassbar – es war

40 Backmann, Sibylle/Künast, Hans-Jörg: Einführung, in: Backmann, Sibylle/Künast, Hans-Jörg (Hg.): Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998 (Colloquia Augustana 8), S. 13–23, hier S. 15.

41 StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. 01. 1697, fol. 45a.

42 StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. 01. 1697, fol. 45a.

die breite, unbekannte Maße, welche die Ehre Hüslis mit dem Gerücht zu mindern drohte. Da auch hier die angegriffene Person bereits verstorben war und sich nicht verteidigen konnte, sah Antistes Klingler es als seine Aufgabe an, die Ehre des Geschädigten wiederherzustellen. Es liegt auf der Hand, dass es Klingler nicht bloß um die Ehre des Verstorbenen ging, sondern dass er die Ehrverletzung Hüslis metonymisch als Angriff auf die gesamte Kirche Zürichs interpretierte. Als Vorsteher der Zürcher Kirche war er verantwortlich für die Integrität sowohl des städtischen wie ländlichen Klerus. Das Gerücht um einen in Sünde gestorbenen und herumspukenden Pfarrer, der unter seiner Aufsicht gestanden hatte, empfand er deshalb selbst als rufschädigend. Somit scheint Klingler primär aufgrund machtpolitischer Aspekte gehandelt zu haben.

Es sollte nicht das letzte Mal sein, dass Klingler als Vorsteher der Zürcher Kirche gegen die Interpretation eines Gespensts als Totengeist ankämpfte, und dieses Mal hatte die Ehrbeschädigung fatale Folgen. Denn auch im Fall des Poltergeists im Antistitium in den Jahren 1701 und 1705 spielte die Ehre für Klingler eine ausschlaggebende Rolle. Der Geist wird in den Tagebucheinträgen des Jahres 1701 als langer „Pfaffe“ beschrieben, der weiß bekleidet sei wie die Ordensleute aus dem Kloster Wettingen.⁴³ Im Laufe der Zeit brachten die Bewohner*innen den Spuk jedoch mit dem Stiefsohn Klinglers, Hans Konrad Hartmann, in Verbindung, der am 30. Juni 1701 nach einem Unfall verstorben war.⁴⁴ Bald verbreitete sich das Gerücht, dass sich die Frau Klinglers, Regula Hess, nach dem Tod ihres Sohnes unrechtmäßig an dessen Erbe bereichert habe, weshalb dessen Seele nicht ruhen könne.⁴⁵ Nachdem der Verdacht aufgekommen war, beim Gespenst handle es sich wohl um einen Betrug durch den angehenden Pfarrer Wirz, sagte dieser aus, dass er den Spuk mit Klinglers Nichte Regula und der Magd Anna Schädler – auch Arborin genannt – vorgespielt habe. Dies hätten die drei getan, um „ihres fleisches wollust zu vollbringen“ und um zusammenbleiben zu können, während Klingler mit seiner Frau in Schinznach-Bad zur Kur war.⁴⁶ Wirz sollte vordergründig als „Herr im Haus“ die verängstigten Frauen vor dem Poltergeist schützen. Nur wenige Tage zuvor hatte er jedoch noch bestritten, „unzuchten“ getrieben zu haben.⁴⁷ Es ist gut möglich, dass er diese ihm vorgeworfene Tat später, nachdem er gefoltert worden war, zugab, um weitere Misshandlungen abzuwenden. Bei der Imitation des Gespensts hätten sich die drei jungen Personen

43 ZBZ Ms B 298, *Diarium Tragediae Diabolicae*, S. 1.

44 Gemäß dem Kirchenhistoriker Willy Wuhrmann war Hartmann an der Sihl unglücklich von einem Pferdehuf getroffen worden. Vgl. Wuhrmann, Willy: *Die Arbonerin. Ein Kulturbild aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts*, in: *Thurgauer Jahrbuch* 10 (1934), S. 27–29, hier S. 27.

45 ZBZ Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 02.04.1705, S. 43.

46 ZBZ Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 25.04.1705, S. 71.

47 ZBZ Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 21.04.1705, S. 64.

das Gerücht um die unruhige Seele Hartmanns zunutze gemacht. Dies hält Klingler für besonders verächtlich:

Was kan lieb und gewüßenlosers seyn, als auf einen verhofentlich selig verstorbenen menschen, einen solchen weit und welt verschreiten bösen verdacht erweken, daß er, oder in seinem nammen ein teüfel oder gespenst, sich in vordersten pfarrhauß der kirchen Zürich, mit nächtlichem polderen und tumultuirm sehen u[nd] hören laße. Ja! Durch nachaffung der gebärden, gehens, pfeiffens u[nd] anderen gewohnheiten, die dem selig verstorbenen in seinem leben gebräuchlich gewüßen, in stok diken finnsternuß nachaffen und dardurch erstlich die eigene muter um mitternacht bis auf den tod und hernach auch andere schmerzlich zu erschrecken und zu bekümmberem [...].⁴⁸

Unterschieden hat diese Klageschrift nicht nur der Antistes, sondern auch dessen Frau Regula, „wegen dieser schandthat und verschmähung [ihres] selig verstorbenen [leben] sohnes, höchst betrübte muter“ sowie Susanna Hartmann und deren Kinder, die „durch diese teüflische that in äußerste betrübnuß und verachtung gesetzte witiß⁴⁹ und weyslin“.⁵⁰

Das Gerücht ließ denn auch Klinglers Frau, Regula Hess, in einem schlechten Licht dastehen, stand doch ihr Geiz und die unrechtmäßige Bereicherung am Erbe eines Verstorbenen als Auslöser für den Spuk im Raum. Wie bereits erwähnt, war in der Frühen Neuzeit nicht nur der Pfarrer das Aushängeschild der Kirche, sondern seine gesamte Familie und Haushaltung.⁵¹ Dass das „vorderste [...] pfarrhauß der kirchen Zürich“ ein Ort der Teufelsplage und der Unzucht gewesen sein sollte, empfand Klingler als unerhörte Beleidigung. Er sah sich auch seiner eigenen Ehre beraubt – wurde er doch jahrelang an der Nase herumgeführt und sah sich nun dem Gespött der Leute ausgesetzt.⁵² Wirz habe mit seinen Untaten stellvertretend auch „gottes ehr, der kirchen ehr, stadt und lands ehr“ in den Schmutz gezogen.⁵³ Trotz zahlreicher Bitten vonseiten Wirz verurteilte ihn der Rat am 13. Mai 1705 auf Druck Klinglers hin zum Tode.⁵⁴ Anna Schädler floh zuerst nach Arbon, wo sie sich verheiratete. Sie wurde im Juli desselben Jahres jedoch gefangengenommen, nachdem sie schwere Schmähreden gegen den Antistes und seine Frau ausgestoßen und die Meinung kundgetan

48 ZBZ Ms B 298, Klageschrift Anton Klingler, 09. 05. 1705, S. 83.

49 „Witwe“, vgl. ‚Witwen‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 2332.

50 ZBZ Ms B 298, Klageschrift Anton Klingler, 09. 05. 1705, S. 85.

51 Gordon: Bullinger und die Pfarrerschaft, S. 11.

52 Er selbst schreibt in einem Memorial an den Bürgermeister, dass er „[w]egen des vermeinten gespensts in [s]einem hauß, [...] auch unaussprechlichen hohn, spott und verachtung bey einheimischen und frömden, leiden und ausstehen müßen [...]“. ZBZ Ms B 298, Memorial Anton Klingler, 23. 03. 1705, S. 19.

53 ZBZ Ms B 298, Klageschrift Anton Klingler, 09. 05. 1705, S. 84.

54 ZBZ Ms B 298, Todesurteil Bernhard Wirz, 13. 05. 1705, S. 91 f.

hatte, dass Wirz ein großes Unrecht geschehen sei. Gemäß Urteil vom 29. Juli 1705 erhielt Schädler eine Geldbuße in der Höhe von 50 Pfund und wurde von Stadt und Land verwiesen. Das Ratsgericht nahm diese Verurteilung zum Anlass, auch über die Nichte Klinglers, Regula, zu richten. Da sie unterdessen die Stadt verlassen hatte, bezog der Rat in ihrer Abwesenheit 400 Pfund von ihrem Vermögen; zudem durfte sie das Zürcher Gebiet zwei Jahre lang nicht betreten.⁵⁵

Wie dieser und andere Fälle zeigen, bot das Reden über Geister die Möglichkeit, sich zu kollektiven Werten und Ängsten zu äußern. Jene Sünden, die Gefahr liefen, in Vergessenheit zu geraten, sollten durch das Medium des Gespensts wieder erfahr- und fassbar gemacht werden. Die Obrigkeit tolerierte die Verknüpfung zwischen Spuk und Totengeistern jedoch nicht. Als wichtige Mittel zur Eindämmung dieses Deutungsmusters kamen Kreisschreiben an die Geistlichen sowie Predigten zum Zuge, wobei letztere zugleich als Ehrenstrafe fungierten. Diese Maßnahmen führten dazu, dass der Glaube an Totengeister nicht mehr öffentlich vertreten werden durfte, was auch im Bewusstsein der Bevölkerung verankert war. Über wandelnde Totengeister zu sprechen, wurde in den inoffiziellen Bereich des alltäglichen Lebens verbannt – in die Gespräche mit der Familie, mit den Nachbar*innen oder mit jenen Personen, die sich auf die Bannung von Geistern spezialisiert hatten.

Zwischen der theologisch-theoretischen Auseinandersetzung mit dem Thema und dem Umgang der Obrigkeit mit devianten Deutungsmustern offenbart sich ein Unterschied: Während in den Traktaten und Predigten das Seelenheil der Menschen im Fokus steht, welches durch die Deutung als Totengeist gefährdet ist, verhandelte man in der Praxis ein weltliches und soziales Gut: die Ehre. Wer ein Gespenst als unruhige Seele deutete, implizierte dadurch automatisch ein sündhaftes Leben und beschädigte damit die Ehre einer verstorbenen Person sowie derer Nachkommen. Diese galt es schnellstmöglich wiederherzustellen. Obwohl die Deutung von Gespenstern als Totengeister im Gegensatz zu den Schutz- oder Austreibungspraktiken an sich nicht justiziabel war, trug die Obrigkeit diese deviante Deutung auf der Basis von Ehrenhändeln aus. Auch wenn Wolleb in seiner Predigt auf mehreren Seiten mit Verweis auf die Heilige Schrift ausführt, dass es sich bei Gespenstern um das Werk des Teufels handle und es schädlich sei, diesen Glauben zu vertreten – wichtig war eben auch etwas anderes, das sich erst am Ende der Predigt in einem kurzen Satz wiederfindet. Wer Gespenster für die Seelen von Verstorbenen hielt, brachte „Persohnen / die in Gott ruhen / [...] in bösen verdacht [...]“.⁵⁶

55 Corrodi: Der Kragenwäscher, S. 175 und 183 f.

56 Wolleb: Christliche Warnings-Predigt, S. 44.

5.3 Spukorte

Heimgesuchte Orte, so der Kulturwissenschaftler Ralph FISCHER in seinem Aufsatz zur Ortsspezifität des Gespenstischen, enthalten stets „Spuren von Handlungen, Sedimente von Erinnerungen, die sich eingelagert haben in ihre Topographie“. ⁵⁷ Orte werden dabei verstanden als distinktive Bedeutungseinheiten im Raum, die von Individuen oder einem Kollektiv im Hinblick auf soziale sowie religiöse Bedeutungen als solche markiert werden. An Spukorten werden diese Sinnbezüge durch die Anwesenheit eines Gespensts generiert und bestätigt. Während im letzten Kapitel die Sinnstiftung zwischen Spuk und den Sünden von Verstorbenen analysiert wurde, wird der Fokus nachfolgend auf den Konnex zwischen einem Spuk und dem Ort seines Erscheinens gerichtet. Wie kann sich eine Untersuchung von Spukorten in der frühneuzeitlichen Schweiz konzeptionell wie auch inhaltlich gewinnbringend in die Diskussion um die historische Lesbarkeit der Welt einbringen, oder, um mit den Worten Nicola WHYTES zu sprechen: „[W]hat does space do for our understanding of the past?“ ⁵⁸ Inwiefern und in welchem Maße können aus der Ortsspezifität von Spukphänomenen in der frühneuzeitlichen Schweiz kollektive Werte und Vorstellungen abgeleitet werden, und welchen Einfluss nahm die Reformation auf die räumliche Semiotisierung? Bevor wir uns eingehend mit diesen Fragen beschäftigen, ist es jedoch wichtig, den terminologischen und konzeptionellen Rahmen festzulegen.

Die zentrale These, die Wissenschaftler*innen im Zuge des sogenannten *spatial turn* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausformulierten, ist, dass der menschliche Lebensraum nicht bloß aus physischen Fixpunkten besteht, die kartografiert werden können, sondern als kulturelles Konstrukt zu verstehen ist, das konstant mit neuen Bedeutungen versehen wird. ⁵⁹ Die materielle und topografierbare Umwelt werde immer schon überlagert von einer „imaginative geography“ ⁶⁰ und sei deshalb als zentrale Trägerin sozialer Bedeutungen zu betrachten. ⁶¹ Dabei wird die These

57 Fischer, Ralph: „Home haunted home!“ Zur Ortsspezifität des Gespenstigen, in: Aggermann, Lorenz et al. (Hg.): „Lernen, mit Gespenstern zu leben“. Das Gespenstische als Figur, Metapher und Wahrnehmungspositiv in Theorie und Ästhetik, Berlin 2015, S. 159–167, hier S. 162.

58 Whyte, Nicola: Spatial History, in: Handley, Sasha/McWilliam, Rohan/Noakes, Lucy (Hg.): New Directions in Social and Cultural History, London 2018, S. 233–252, hier S. 234.

59 Zu einem Überblick und derzeitigen Forschungsstand zum *spatial turn* vgl. Williamson, Fiona: The Spatial Turn of Social and Cultural History: A Review of the Current Field, in: European History Quarterly 44/4 (2014), S. 703–717. Vgl. auch Rau, Susanne: Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, Frankfurt a. M., New York 2013 (Historische Einführungen 14).

60 Maus, Gunnar: Landscapes of Memory: A Practice Theory Approach to Geographies of Memory, in: Geographica Helvetica 70/3 (2015), S. 215–223, hier S. 218.

61 Vgl. dazu auch Kingston, Ralph: Mind Over matter? History and the Spatial Turn, in: Cultural and Social History 7/1 (2010), S. 111–121.

vertreten, dass ein Ort gerade erst durch seine raumzeitliche Positionierung als solcher konstituiert werde: „Place, as I understand it,“ so der Architekt Donlyn DYNDON, „refers to spaces that can be remembered, that we can imagine, hold in the mind, and consider.“⁶² Gemäss WALSHAM werde die eigene Umwelt stetig mit neuen Bedeutungen überlagert, die Schicht für Schicht ausgegraben werden müssten, oder sei als Palimpsest zu verstehen, das immer wieder neu beschrieben und entziffert werden könne.⁶³ In der englischsprachigen Forschung wird besonders für jene Orte, die mit Erinnerungen versehen werden, oft der Begriff *landscape* verwendet.⁶⁴ Im Hinblick auf das mnemotechnische Potenzial von Orten kommen häufig Metaphern der Sedi- mentierung⁶⁵, Einschreibung⁶⁶ oder Prägung⁶⁷ zur Anwendung.

Orte, die mit vergangenen Verbrechen assoziiert werden, sind in erster Linie Tatorte. Bei Spukorten kommt jedoch ein äußerlich wahrnehmbares Phänomen, das Gespenst, hinzu, das als raumzeitliche Drehscheibe fungiert. In neueren kulturwissenschaftlichen Studien gilt beispielsweise das Spukhaus als Komplex zwischen räumlichen und zeitlichen Elementen,⁶⁸ in welchem der Geist als liminales Wesen zwischen Orten und Zeiten sowohl präsent als auch abwesend zu sein scheint.⁶⁹ Besonders traumatische, gewaltsame und emotionale Ereignisse würden sich in den Ort des Geschehens einschreiben, wobei das Gespenst eine mnemotechnische Funktion übernehme.⁷⁰ Indem man Spukphänomene mit Erinnerungen und Geschichten über spezifische Häuser verknüpft, werden erstere als Spuren gelesen, die dabei helfen, aus dem Vergangenen und Abwesenden einen gegenwärtigen Sinn zu schaffen. Diese konzeptionellen Überlegungen können fruchtbar auf Fragestellungen

62 Lyndon, Donlyn: *The Place of Memory*, in: Treib, Marc (Hg.): *Spatial Recall: Memory in Architecture and Landscape*, New York 2009, S. 63–85, hier S. 83.

63 Walsham: *Sacred Topography*, S. 33.

64 Maus: *Landscapes of Memory*, S. 216.

65 Hudson, Martyn: *Ghosts, Landscapes and Social Memory*, London 2017 (*Classical and Contemporary Social Theory*), S. 77; Walsham, Alexandra: *Sacred Topography and Social Memory: Religious Change and the Landscape in Early Modern Britain and Ireland*, in: *Journal of Religious History* 36/1 (2012), S. 31–51, hier S. 34.

66 Mandolessi, Silvana: *Haunted Houses, Horror Literature and the Space of Memory in Post-Dictatorship Argentine Literature*, in: Schindel, Estela/Colombo, Pamela (Hg.): *Space and the Memories of Violence Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Basingstoke 2014 (*Palgrave Macmillan Memory Studies*), S. 150–161, hier S. 156; Wood, Andy: *The Memory of the People. Custom and Popular Senses of the Past in Early Modern England*, Cambridge 2013, S. 189.

67 Whyte: *Spatial History*, S. 236.

68 Hudson: *Ghosts*, S. 78.

69 Lee, Christina: *Spectral Spaces and Hauntings. The Affects of Absence*, New York, London 2017 (*Routledge Research in Cultural and Media Studies* 105), S. 4.

70 Hudson: *Ghosts*, S. 80.

zum frühneuzeitlichen Geisterglauben angewendet werden. Zwar wurden in der geschichtswissenschaftlichen Forschung bisher rein deskriptiv mögliche Spukorte aufgezählt, jedoch nicht eingehend kontextualisiert und reflektiert.⁷¹ Eine Ausnahme stellt Sasha HANDLEY's literaturwissenschaftliche Studie zu englischen Geistergeschichten im 18. Jahrhundert dar, in der sie hervorstreicht, dass Narrative über Spukorte stets persönliche und kommunale Identitäten widerspiegeln und Erinnerungen konservieren würden. „Haunted landscapes also provide important clues about the ways in which ghost beliefs were experienced, and the particular, familiar contexts in which they made sense.“⁷²

Wenn auch nicht mit explizitem Bezug zu Spukphänomenen, so haben doch einige Forschungsbeiträge in den letzten Jahren gezeigt, wie (Ent-)Semiotisierungen der Landschaft in frühneuzeitlichen Gesellschaften historisiert werden können.⁷³ In diesen Studien herrscht Konsens darüber, dass die Erinnerung stark an Örtlichkeiten gebunden war, wie auch WALSHAM festhält:

[T]he early modern period [...] was an era in which historical consciousness arguably revolved less around the passage of time than a sense of place: it was more spatial in character than it was chronological or linear.⁷⁴

Landschaften seien nicht etwa als passive, physische Schauplätze menschlichen Handelns zu verstehen; vielmehr liefere deren Einbezug in die historische Forschung wichtige Informationen zu sozialen Wertesystemen.⁷⁵ Nicola WHYTE weist darauf hin, dass gerade leseunkundige Personen in der Vormoderne alternative Systeme nutzten, um Erinnerungen zu speichern und ihre Umwelt sinnhaft zu strukturieren.⁷⁶ Dies werde in der historischen Forschung aufgrund der Prominenz schriftlicher Erinnerungsmedien und der postmodernen Annahme, die Umwelt sei als eine externe, objektivierbare und dehumanisierte Konstante zu verstehen, häufig übersehen.⁷⁷ Historiker*innen heben auch den hohen Stellenwert von lokaler Identität und des kommunalen Gedächtnisses

71 Zu möglichen Spukorten vgl. bspw. Davies: *The Haunted*, S. 45–64.

72 Handley: *Visions of an Unseen World*, S. 178.

73 Vgl. dazu Wood: *Memory of the People*; Walsham, Alexandra: *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2012; Whyte, Nicola: *Inhabiting the Landscape: Place, Custom and Memory, 1500–1800*, Oxford 2009.

74 Walsham: *Sacred Topography*, S. 33.

75 Savage, Michael: *Space, Networks and Class Formation*, in: Kirk, Neville (Hg.): *Social Class and Marxism: Defences and Challenges*, Aldershot 1996, S. 58–86, hier S. 69, zit. nach Wood: *Memory of the People*, S. 223.

76 Whyte: *Inhabiting the Landscape*, S. 9.

77 Whyte: *Spatial History*, S. 239; Ingold, Tim: *The Temporality of the Landscape*, in: *World Archaeology* 25/2 (1993), S. 152–174, hier S. 152.

hervor: Lokale Legenden⁷⁸, die häufig durch die Dorfältesten weitergegeben wurden, hätten maßgeblich zur Formung der dörflichen Identität beigetragen.⁷⁹

In der Forschung galt gerade die protestantische Idee, dass Orten keine Heiligkeit intrinsisch sei, und die damit verbundene Ablehnung von Wallfahrtsorten sowie der Ikonoklasmus lange als Sinnbild für die von Max WEBER propagierte „Entzauberung der Welt“. Wie Will COSTER und Andrew SPICER anmerken, hätten neuere Forschungsbeiträge diese These jedoch mehr und mehr relativiert.⁸⁰ In den letzten Jahren weckten „sakrale Landschaften“ und damit verbundene Transformationsprozesse immer häufiger das Interesse der geschichtswissenschaftlichen Forschung. Historiker*innen plädieren dafür, nicht etwa potenzielle Entsakralisierungsprozesse in den Fokus zu nehmen, sondern vielmehr Fragen zu Umdeutungen des Sakralen zu stellen.⁸¹ So zeigt beispielsweise Alexandra WALSHAM in ihren Studien zu Landschaft und Sakralität im frühneuzeitlichen England⁸² anschaulich, wie lokale Wissensbestände in Bezug auf bestimmte Orte nach dem Reformationsprozess tradiert, verworfen, neu erfunden oder in protestantische Kontexte übertragen wurden. Sie vertritt die überzeugende These, dass die Reformation keinesfalls zu einer Desakralisierung, sondern vielmehr zu einer Transformation der *landscapes* geführt hat.⁸³

Welchen Sinn konstruierte nun die Verbindung zwischen Spuk und einem spezifischen Ort in der frühneuzeitlichen Schweiz, und welche Transformationen hinsichtlich des Reformationsprozesses lassen sich beobachten? Im bereits oben erwähnten Fall um den Poltergeist in Lindau im Jahr 1697 kämpfte Antistes Klingler gegen das Gerücht an, beim Geist handle es sich um den verstorbenen Pfarrer Johannes Hüslı, der sich zu Lebzeiten versündigt hatte und deswegen in seinem ehemaligen Wohnhaus als Poltergeist wüten müsse. Bei der Befragung gab die namentlich nicht genannte Tochter des verstorbenen Pfarrers hingegen zu Protokoll, dass das Poltern vielmehr damit zu erklären sei, „daß vormalen eine magd <einen kindmord daselbst> begangen, wie dann

78 Diesen Ausdruck verwende ich angelehnt an den durch Simpson verwendeten Ausdruck „local legends“. Vgl. Simpson, Jacqueline: *The Local Legend: A Product of Popular Culture*, in: *Rural History* 2/1 (1991), S. 25–35.

79 Whyte, Nicola: *Senses of Place, Senses of Time: Landscape History from a British Perspective*, in: *Landscape Research* 40/8 (2015), S. 925–938, hier S. 933.

80 Coster, Will/Spicer, Andrew: *Introduction: The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe*, in: Coster, Will/Spicer, Andrew (Hg.): *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, S. 1–16, hier S. 5.

81 Spicer/Coster: *Dimensions*, S. 7; Hamilton, Sarah/Spicer, Andrew: *Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space*, in: Hamilton, Sarah/Spicer, Andrew (Hg.): *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2005, S. 1–26, hier S. 21.

82 Walsham: *Sacred Topography*; Walsham: *The Reformation of the Landscape*.

83 Walsham: *Sacred Topography*, S. 50 f.

an dem orth, da die mordthat geschehen, das meiste unwesen und gepölder geführt wird“.⁸⁴ Obwohl der Spuk nach Aussage des amtierenden Pfarrers Hans Georg Denzler (1629–1710) sowohl im Studier- als auch im Wohnzimmer des Pfarrhauses wahrgenommen worden sei, wies die Befragte unterschiedliche Intensitäten des Spuks aus, wobei in diesem Fall der Ort des angeblichen Infantizids durch eine erhöhte Aktivität explizit markiert wurde. Gewaltsame Taten schrieben sich im Glauben dieser Zeit in die Tatorte ein, und wurden fortan durch Spukphänomene an jenen Orten in Erinnerung gerufen und sinnlich erfahrbar gemacht. Die Menschen lasen das Gespenst in diesen Fällen als Spur, also als ortsbezogenen Hinweis auf eine vergangene Handlung.

Klingler äußerte sich im Kreisschreiben nicht zu dieser Aussage, zumindest stellte er sich nicht explizit und vehement dagegen, wie er dies beim ehrwürdigen Gerücht um den Totengeist tat. Tatsächlich waren Interpretationen wie die oben genannten konform mit der reformierten Theologie, sofern man die Spukphänomene nicht als Manifestation von Totengeistern – also den Täter*innen bzw. Opfern eines Gewaltaktes – deutete. Wie bereits in Kap. 3.2.2 angedeutet, gingen auch die reformierten Theologen davon aus, dass sich gewaltsame Ereignisse in die Geschehensorte einschrieben und durch Gespenster markiert würden. Lavater hält beispielsweise fest, dass Gespenster zwar an allen Orten erscheinen könnten, häufig „aber vff den wallstetten da vor zytē scharmütz vñ groß schlachten / oder an denen ortē / da sunst todtschleg beschähen sind [...]“.⁸⁵ Anhorn zählt insgesamt zwölf Orte auf, an denen es spuken könne. An dritter Stelle nennt er jene Orte, „an welchen Todtschläge vnd Mördereyen fürgangen“.⁸⁶ Diese schränkt er zusätzlich ein auf

„sonderbare[...] Häuseren / in welchen grosse Schandthaten verübet worden / an dero Gedächtnuß der Teuffel annoch seinen Lust hat / vnd sich deßwegen an solchen Orten hören vnd sehen lasset [...]“.⁸⁷

Die Landschaft diente auch in Bezug auf individuelle Sünden als mnemotechnische Projektionsfläche; aus der Sicht der Geistlichen waren es aber nicht die Toten, welche die Lebenden an vergangene Ereignisse erinnerten, sondern der Teufel. Als sich im Jahr 1632 ein Mann namens Schwiderus Baltensberg aus dem zürcherischen Brütten angeblich wegen Schulden in einem Wald nahe Bassersdorf erhängt hatte, ging das Gerücht um, dass der Geist Baltensbergs um den Markstein bei der Hohen Asp, wo er sich erhängt hatte, herumspuke. Für den Schreiber des Stillstandgerichts, den Brütten Pfarrer Hans Rudolf Fischer (1601–1685), stand hingegen fest, dass es sich beim Geist nicht etwa um die unruhige Seele des Verstorbenen, sondern vielmehr um des

84 StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, 28. 01. 1697, fol. 45v.

85 Lavater: Von Gespänsten, fol. 47v.

86 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 331.

87 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 333.

„sathans gspenst“ handeln musste.⁸⁸ Die Anwesenheit des Teufels am Ort des Suizids las der Pfarrer demnach ebenfalls als Hinweis auf die seiner Meinung nach sündhafte Tat von Baltensberg, nur interpretierte er den Spuk anders. Dies zeigt, dass die reformierten Geistlichen nicht blind an der theologischen Norm festhielten, Gespenster seien ausschließlich als göttliche Strafe oder Versuchung der Lebenden zu verstehen. Vielmehr veranschaulicht dieser Fall, wie flexibel populäre Vorstellungen von Orten, an denen unruhige Tote spukten, in reformierte Kontexte übertragen werden konnten.

Die Erscheinung von Gespenstern, die auf einen Selbstmord hinwiesen, stellten für die Angehörigen neben der eigentlichen Tat eine zusätzliche Schande dar. Wie stark die öffentliche Schmach, Trauergefühle und der Schrecken des Spuks miteinander verschränkt waren, lässt der Fall um Magdalena Jucker aus Freudwil erahnen. Pfarrer Hans Rudolf Zeller (1619–1678) schrieb im Herbst des Jahres 1666 einen Brief an den Zürcher Rat, in dem es um das Erbe Juckers ging. Die Frau hatte sich aufgrund ihrer Schwermut zwischenzeitlich im Spital aufgehalten, später aber zuhause erhängt. Der Geistliche hält in diesem Schreiben fest, dass die ganze Gemeinde nach dem Suizid der jungen Frau durch Erhängen zutiefst erschrocken sei, ja sich der Ort Freudwil in ein „Truhrwyl“ verwandelt habe. „Über diß das hauß unheimlich gmacht, und verschreit worden: das die inwohner in schrecken das huß bewonnend, und in der forcht husend.“⁸⁹ Anders als Baltensberg hatte sich Jucker in ihrem eigenen Haus das Leben genommen, sodass sich die Hinterbliebenen tagtäglich mit dem Tatort konfrontiert sahen, ja dieser zum Schauplatz des alltäglichen Lebens in Freudwil gehörte. Gerüchte über einen Spuk unterstrichen für die Menschen jener Zeit die Verwerflichkeit der Tat zusätzlich. Der Suizid von Jucker löste also eine Welle an Emotionen aus: Zur Trauer um die Verstorbene kam die öffentliche Schmach und die Furcht vor einem Gespenst. Gerüchte über einen Spuk konnten schließlich auch zu einem Wertverlust des Hauses führen und die Immobilie gar unbewohnbar machen, wie der bereits erwähnte Fall um das Spukhaus in Männedorf belegt.⁹⁰

Mit der Zeit gingen Gerüchte um Spukorte, an denen einst Selbst- oder Kindsmorde stattgefunden hatten, in ein dörfliches Kollektivgedächtnis ein und wurden schließlich zu lokalen Legenden. Damit einhergehend gerieten die Namen der Täterinnen und Täter und damit die ehrwürdige Erinnerung an diese in Vergessenheit; was blieb, war jene an eine grausame Tat. Diese Legenden gab man von Generation zu Generation, meist durch die Dorfältesten, weiter. Im Falle des Spuks im Pfarrhaus Lindau erzählte die Tochter des verstorbenen Pfarrers Hüсли, dass schon zu Lebzeiten ihres Vaters und dessen Vorfahren, „daß schon und[er] ihrem lieben vatter sel[ig] als

88 StAZH TAI 1,562; ERKGA Brütten IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 1632, S. 8–33, hier S. 17, transkr. BF/12.10.2011, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

89 StAZH A 17.10, Nr. 15, Brief Johannes Rudolf Zeller, 11. 11. 1666.

90 Vgl. Kap. 4.4.

seinen h[erren] vorfahren, ja schon vor langer zeit, under h[err] pfarrer Fehr sel[ig] mehrmalen etwas ungeheüres observirt und gewahret worden [...]“⁹¹ Wie Nancy CACIOLA im Hinblick auf Besessenheit und Totengeister im Spätmittelalter festhält, waren lokale Wissensbestände und Erinnerungen zentral für die Konstituierung und Selbstdefinition einer Gruppe sowie für das Sprechen über kollektive Ängste.⁹² Spukorte offenbarten ein kollektives, zeitgenössisches Grauen über bestimmte Taten. Zudem trug eine Legende zur Komplexitätsreduktion bei, da sie stets mobilisiert werden konnte, um die Plausibilität eines gegenwärtigen Spuks zu erhöhen. Im Zuge dessen wird eine subjektive Erfahrung in ein intersubjektives Gedächtnis eingefügt, wobei gemäß MOLLER „der Erfahrungshintergrund der Generation die individuelle Wahrnehmung und Einordnung von Ereignissen [bestimmt]“.⁹³

Die kollektive Erinnerung an gewaltsame oder traumatische Ereignisse, die man mit Spukphänomenen verknüpfte, konnte gar über ein Jahrhundert zurückreichen. Als sich die namentlich nicht genannte Frau des Prädikanten Heinrich Sprüngli (1590–1635) von Affeltrangen im heutigen Thurgau von einem Gespenst belästigt glaubte, wandte sich ihr Mann im Jahr 1624 hilfesuchend an einen Pfarrer des Kirchenkonvents. Sprüngli teilte den Geistlichen mit, dass sich „alte lüt“ in Affeltrangen erzählen würden, vor der Reformation habe ein „pfaff“ in dem besagten Haus gewohnt, „welcher der necromanz y verdacht gewäsen“. Bereits vor 40 Jahren habe es da gespukt.⁹⁴ Der Hinweis auf eine Zeit vor der Reformation und auf altgläubige Priester war ohne Frage eine Folge interkonfessioneller Auseinandersetzungen, in deren Rahmen die Nekromantie stark mit dem Katholizismus bzw. dem katholischen Klerus assoziiert wurde. Interessant ist auch, dass die Reformation als zeitliche Zäsur aufgefasst wurde. Die lokale Legende über eine Tat (Geisterbeschwörung) an einem spezifischen Ort (im Haus des Prädikanten in Affeltrangen) zu einer bestimmten Zeit (vor der Reformation) verschränkte sich mit dem gegenwärtigen Spuk zu einem raumzeitlich übergreifenden Sinnkonstrukt. Dieses wirkte durch die Assoziation mit dem Katholizismus konfessionell identitätsstiftend und spiegelt Bewertungen und Ängste in Bezug auf bestimmte Praktiken wider. Die Legende über einen Spuk 40 Jahre zuvor festigte diese Sinnstiftung zusätzlich.

91 StAZH E II 422, Kreisschreiben Anton Klingler, fol. 45v, 28. 01. 1697. Hans Jacob Fehr (1602–1654) war der Vorgänger des verstorbenen Pfarrers Johannes Hüslü. Vgl. Dejung/Wuhrmann: Zürcher Pfarrerbuch, S. 54.

92 Caciola, Nancy: *Spirits Seeking Bodies. Death, Possession and Communal Memory in the Middle Ages*, in: Gordon/Marshall (Hg.): *Place of the Dead*, S. 66–86, hier S. 84.

93 Moller, Sabine: *Erinnerung und Gedächtnis*, in: *Docupedia-Zeitgeschichte Online*, 12. 04. 2010, <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.323.v1>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

94 StAZH E II 10, Kundschaft Gespenst Affeltrangen, 26. 09. 1624, fol 117r–117v.

In den oben genannten Fällen wurden drei Elemente – ein Gespenst, ein Ort und eine „sündhafte“ Tat – sinnstiftend miteinander verbunden. Dazu konnte die Idee einer Verbindung zwischen Spuk und *unehrlich* bestatteten Gebeinen hinzukommen. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wurden die Leichen von Selbstmörderinnen und Selbstmördern meist den Angehörigen übergeben, mit dem Auftrag, diese an einem stillen Ort selbst zu begraben. Die Leichen derjenigen Personen, die sich auf „malefizisch[e]“ Weise das Leben genommen hatten, wurden teilweise auch an abgelegenen Orten verscharrt. Dadurch entzog man den Verwandten und Bekannten die Möglichkeit, der Toten an einem bestimmten Ort zu gedenken. Nur selten war eine stille und anonyme Bestattung auf dem Friedhof vorgesehen. Die übliche Begräbniszeremonie mit Kirchenglocken und einer Predigt blieb Selbstmörder*innen aber in jedem Fall verwehrt.⁹⁵ Für die Hinterbliebenen war dies mit enorm viel Gesichtsverlust und Ängsten verbunden, und auch nach der theoretischen Entsakralisierung der Friedhöfe im Zuge des Reformationsprozesses stellte eine ehrliche Bestattung auf dem Friedhof ein zentrales Bedürfnis dar, denn „[d]ie Grabstelle kennzeichnete den Status des Verstorbenen in der Gemeinde“.⁹⁶ Mit der anonymen Beseitigung und sozialen Disqualifizierung der hingeschiedenen Personen wurden diese sowohl geografisch als auch im übertragenen Sinne von den selig Verstorbenen getrennt. Es handelte sich demnach um eine „gesellschaftliche Ächtung in Form einer symbolischen Strafe“.⁹⁷

Die Trennung zwischen den Körpern der selig und unselig Verstorbenen basierte auch auf zeitgenössischen Ängsten; glaubte man doch einerseits, dass die unehrlichen

95 Schär: Seelennöte, S. 63 f.

96 Koslofsky, Craig: Säkularisierung und der Umgang mit der Leiche des Selbstmörders im frühmodernen Leipzig, in: Lehmann, Hartmut/Trepp, Anne-Charlott (Hg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), S. 387–403, hier S. 389. Vgl. dazu auch Lederer, David: Aufruhr auf dem Friedhof. Pfarrer, Gemeinde und Selbstmord im frühneuzeitlichen Bayern, in: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung: Selbstmord und Selbstmordversuch in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften, Tübingen 1994, S. 189–209 (Forum Psychohistorie 3); Coster, Will: A Microcosm of Community: Burial, Space and Society in Chester, 1598–1633, in: Coster, Will/Spicer, Andrew (Hg.): Sacred Space in Early Modern Europe, Cambridge 2005, S. 124–143. Zu den Ängsten der Bevölkerung vor einem unehrlichen Begräbnis im Spannungsfeld der Reformation in Schottland, den Niederlanden und Frankreich vgl. Spicer, Andrew: ‚Rest of their Bones‘: Fear of Death and Reformed Burial Practices, in: Naphy/Roberts (Hg.): Fear in Early Modern Society, S. 167–183 oder Roberts, Penny: Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth-Century France, in: Gordon/Marshall (Hg.): Place of the Dead, S. 131–148.

97 Lind, Vera: Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 146), S. 39.

Körper der Selbstmörder*innen die Lebenden verunreinigten,⁹⁸ andererseits, dass diese wiederkehrten, um die Lebenden heimzusuchen.⁹⁹ Die Orte, an denen sie begraben waren, galten deshalb als unheimlich. Nachdem sich beispielsweise die 53-jährige Barbara Glattfelder im Sommer 1694 bei Glattfelden aus „Schwermut“ in den Rhein gestürzt hatte, zog man ihre Leiche bei Kaiserstuhl aus dem Wasser und verscharrte sie entgegen der Bitte des Witwers und der Kinder um eine ehrliche Bestattung in einem unbewohnten Gehölz im Weiacher Bann in der Nähe des Rheins, wohin man auch das tote Vieh warf. Trotzdem wehrten sich die Einwohner*innen Weiachs dagegen und baten darum, dass die Frau ausgegraben und an einem anderen Ort verscharrt werde.¹⁰⁰ Der Ort werde von ihnen nämlich rege genutzt, um das Vieh zu hüten und die Weiden zu wässern. Nun empfänden sie jedoch „forcht und grauen“ und seien „mit keinem lieb, sonderlich gegen und in der nacht“ dahin zu bringen.¹⁰¹ Die Obrigkeit zeigte sich im Laufe des 17. Jahrhunderts zunehmend kulant, was die Bestattung auf dem Friedhof betraf, sofern die Selbstmörder*innen vor ihrem Tod einen frommen Lebenswandel an den Tag gelegt hatten¹⁰² – nicht immer zur Freude der Dorfgemeinschaft. Albert HAUSER berichtet von einem Fall aus dem Jahr 1711, in welchem die Leiche einer Selbstmörderin nach der ordentlichen Bestattung auf dem Wädenswiler Friedhof von einigen Gesellen eines nachts wieder ausgegraben worden war.¹⁰³ Die Bestattung von Selbstmörder*innen auf dem Friedhof scheint auch dem Klerus nicht immer geheuer gewesen zu sein; zu tief saß der Glaube, dass mit dem Suizid ein Spuk einhergehen könne. So zeugen die Gossauer Stillstandsprotokolle des Jahres 1691 davon, dass der Rat eingewilligt hatte, die Leiche der Selbstmörderin Elisabeth Korodi aufgrund ihres tadellosen Lebenswandels an einem abgeschiedenen Ort auf dem Friedhof zu begraben. Scheinbar erleichtert notierte der Gossauer Pfarrer Hans Rudolf Esslinger (1640–1692), dass sich auch fünf Tage nach Beisetzung „nichts unheimliches erzeugt“ habe.¹⁰⁴

98 Kühnel, Florian: Die Ehre der Unehrlchen. Rituelle Verunreinigung und Ehrverlust in der Frühen Neuzeit, in: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit, Wien, Köln, Weimar 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 12), S. 271–301, hier S. 291.

99 Zihlmann-Märki, Patricia: „Gott gebe das wir das Liebe Engelein mit Freüden wieder sehen Mögen.“ Eine kulturgeschichtliche Untersuchung des Todes in Basel 1750–1850, Zürich 2010, S. 150.

100 StAZH A 115,7, Brief Salomon Brennwald, 23. 07. 1694 und 29. 07. 1694.

101 StAZH A 115,7, Brief Salomon Brennwald, 28. 07. 1694.

102 Schär: Seelennöte, S. 60–64.

103 Hauser, Albert: Von den letzten Dingen. Tod, Begräbnis und Friedhöfe in der Schweiz 1700–1900, Zürich 1994, S. 57.

104 StAZH TAI 1.704, ERKGA Gossau IV A 3 a, Stillstandsprotokoll, 1691, S. 343–358, hier S. 357, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

Während demnach der Glaube weit verbreitet war, dass die Gebeine von Selbstmörder*innen zu einem Spuk am Ort des Begräbnisses führen könnten, wurden Gespenster umgekehrt auch als Hinweis für vergrabene Gebeine verstanden. Als es im Haus des Ehepaars Sara Meyer und Bonifaz Iselin im Jahr 1622 am Basler Petersplatz angeblich spukte, führte Iselin im Keller gemeinsam mit mehreren Männern ein Beschwörungsritual durch. Gleichzeitig fingen sie an, im Keller zu graben, da sie davon ausgingen, der Spuk gehe auf ein verscharrtes Skelett zurück. Dabei hätten sie tatsächlich die Gebeine sowie den Schädel eines großen Mannes freigelegt. Dieser soll Hinweise auf schwere Kopfverletzungen geboten haben. Später habe Iselin die Gebeine auf den Kirchhof getragen,¹⁰⁵ wohl mit dem Ziel, der Seele durch die ehrliche Bestattung endlich Ruhe zu verschaffen.

Im Falle des Geisterbanners Andreas Moser war der Ort, an welchem Gebeine vermutet wurden, nicht der Keller oder ein Haus, sondern ein Baum. So gab er im Jahr 1668 zu Protokoll, einmal vom Landvogt von Trachselwald konsultiert worden zu sein, um den Geist einer Frau im bernischen Wangen zu vertreiben. Bei Ankunft habe er gesehen, wie ein blaues Licht zu einem Baum geschwebt sei. An dieser Stelle habe man schließlich gemeinsam gegraben „u[nd] beinli v[on] einem kind funden“.¹⁰⁶ Auch in diesem Fall stand wohl ein möglicher Infantizid im Raum. In den soeben besprochenen Beispielen spiegeln sich tiefgreifende Ängste im Hinblick auf eine korrekte Bestattung in „geweihter“ Erde wider. Die Gespenster sollten mit ihrer Manifestation nicht nur ein Gewaltverbrechen sinnlich erfahrbar machen, sondern auch auf die nicht korrekt bestatteten Gebeine hinweisen. Letztere bestätigten umgekehrt auch das Narrativ vom Gewaltverbrechen. Die Sinnstiftung offenbart sich hier als eine vierfache: Der Konnex zwischen Spuk, Ort und einer gewaltsamen Tat wurde zusätzlich durch menschliche Überreste erweitert.

Frühneuzeitliche Menschen lasen Gespenster auch als Indizes für vergrabene Schätze, die am Ort des Spuks vermutet wurden. So heißt es in einem Grimoire, welches vermutlich in das 18. Jahrhundert zu datieren ist und im bernischen Steffisburg auf einem Speicher gefunden wurde: „Solt du ein gewißes ort wüßen, wo ein schaz seyn soll, und die geister sich offt sehen oder hören laßen, da must du dein gebätt und beschwörung verrichten.“¹⁰⁷ In den Studien zur frühneuzeitlichen Schatzgräberei wird mehrmals auf die enge Verbindung zwischen Geistern und Schätzen

105 UBB KiAr 22 c, Faszikel 108, Aussage Bonifaz Iselin, 02. 08. 1622, fol. 340v.

106 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668. Zu dieser Zeit schien es jedenfalls nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, dass man auf die Gebeine von Kindern stieß. Es gibt Fälle, die zeigen, dass gerade unehelich gezeugte Kinder aus Angst vor obrigkeitlicher Strafe im Keller vergraben wurden. Vgl. StAZH A 27.49, Fall Margareta Grossmann, 1602. Herzlichen Dank an Adrina Schulz für den Hinweis auf die Akte.

107 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D., o. S.

hingewiesen.¹⁰⁸ Für zwei Gesellen, die im Jahr 1726 beim Färber Emanuel Hindenlang in Basel übernachtet hatten, war klar: Das nächtliche Auf- und Zuschlagen eines Kästchens sei als eindeutiger Hinweis zu verstehen, dass „geist und geld im hauß“ verborgen seien.¹⁰⁹

Dieses Deutungsmuster basierte auf der Annahme, dass manche Personen zu Lebzeiten Reichtümer versteckt hatten und deren Seelen nach dem Tod nicht ruhen konnten, bis der Schatz eine neue Besitzerin oder einen neuen Besitzer gefunden hatte. Wie bei den unehrlich begrabenen Gebeinen basierte diese Vorstellung auf einer noch offenen Angelegenheit einer hingeschiedenen Person. Anders als bei den menschlichen Überresten stand bei der Verbindung zwischen Spuk und Schätzen aber ein potenzieller finanzieller Gewinn für die Lebenden im Zentrum. Die Schatzgräberei präsentierte sich als eine Art Win-win-Situation: Während die Lebenden durch die Freilegung eines Schatzes reich wurden, erlösten sie gleichzeitig eine Seele davon, weiterhin auf der Erde zu wandeln.¹¹⁰ Im Jahr 1681 konsultierte beispielsweise die namentlich nicht genannte Frau eines Küsters in Basel die Lachsnerin Esther Weiss, als sie in ihrem Haus ein Gespenst vermutete. Weiss eröffnete der Frau nach einer Zeit des Lesens und Betens aus einem Buch, dass sie mit dem Geist einer jungen Adelsfrau und deren Mutter kommuniziere. Diese hätten noch vor der Reformation zu Kriegzeiten Edelsteine und Geld im Haus versteckt, „darüber hin sie gestorben, und diße sachen also verborgen bliben seyen“. Im Wohnzimmer habe Weiss schließlich gegen eine Wand gedrückt und gesagt, dass dahinter Schuldbriefe versteckt seien.¹¹¹

Bewachen nicht unerlöste Seelen einen Schatz, so fungierten böse Teufelsgeister als Wächter von verborgenen Reichtümern. Anders als die Totengeister mussten diese nicht erlöst, sondern beschworen und gezwungen werden, den Schatz freizugeben.¹¹² Böse Geister zeigten mit ihrer Anwesenheit zwar einen potenziellen Schatz an, dieser konnte aber nicht einfach ausgegraben werden, denn oft war ihre Auffindbarkeit an die Macht des Gespensts gebunden. Die Unterwerfung der Geister galt also als unbedingte Voraussetzung dafür, dass der Schatz entdeckt werden konnte. Schatzgräber*innen unterstrichen diese Wächterfunktion zusätzlich, indem sie die

108 Dillinger: *The Good Magicians*, S. 107; Tschakner, Manfred: Exorzismus, Esoterik und Betrug – frühneuzeitliche Schatzgräberei in Vorarlberg und Liechtenstein, in: *Alemannisches Jahrbuch* 57/58 (2009/2010), S. 243–265, hier S. 243. Diese Genese dieser Verbindung ist dunkel; Johannes Dillinger weist zwar darauf hin, wie wichtig Schätze sowohl in der mittelalterlichen Epik als auch in der christlichen Hagiografie waren, hält jedoch richtig fest, dass es anachronistisch wäre, eine Kontinuität dieser Ideen anzunehmen. Vgl. dazu Dillinger: *Magical Treasure Hunting*, S. 30.

109 StABE Criminalia 4,23, Aussage Emanuel Hindenlang, 22. 03. 1727.

110 Dillinger: *The Good Magicians*, S. 107.

111 StABE Criminalia 4, Nr. 17, Gutachten Megerlin/Passavant, 1681.

112 Zur Geisterbeschwörung vgl. Kap. 6.5.

Geister in ihren Darstellungen beispielsweise mit einem Schlüssel ausstatteten.¹¹³ Die Entitäten wurden mitunter äußerst detailreich beschrieben, wie ein Beispiel aus dem Jahr 1720 veranschaulicht:

Das einte gheist sey ein weibs gestallt so weiß bekleidet, und ein burdi¹¹⁴ schlüssel trage. Das ander sey ein großer schwartz-gfotzleter hund. Das dritte aber [...] seye ein große schlang so ein cron auf dem kopf habe [...].¹¹⁵

Wie bereits in Kap. 4.3 gezeigt wurde, basierten so ausführliche Beschreibungen von sichtbaren Geistern meist auf den Aussagen von fremden Personen, die von Dorf zu Dorf wanderten und die Bevölkerung mit Berichten über Geister und verborgene Reichtümer zur Schatzgräberei animieren wollten. Es handelte sich häufig um sogenannte Fahrende Schüler¹¹⁶, die den Konnex zwischen Geistern und Schätzen herstellten. Dieser Befund ist wohl darauf zurückzuführen, dass mit der Freilegung eines Schatzes im Gegensatz zur Ausgrabung von Gebeinen nicht nur Lesefähigkeit als Voraussetzung galt – die Beschwörungen entnahmen sie meist einem Buch –, sondern auch eine spezifische Expertise, wie in Kap. 6.5 näher gezeigt wird. Die zahlreichen Fälle zu Schatzgräberei in reformierten Gebieten der frühneuzeitlichen Schweiz¹¹⁷ zeigen aber, dass es sich dabei um einen weit verbreiteten Glauben handelte und dass die Fahrenden Schüler mit ihren Verheißungen durchaus Erfolge erzielten.

Wie variabel die Verbindung eines ortsspezifischen Spuks mit einer gewaltsamen Tat und möglichen Objekten war, veranschaulicht schließlich ein Fall aus dem zürcherischen Horgen. Nachdem der Zürcher Rat im Jahr 1643 in einer ehegerichtlichen Weisung das Gerücht um ein Gespenst in Horgen vernommen hatte, befragten die städtischen Kundschafter Hans Ulrich Stapfer dazu. Dieser sagte aus, dass vor anderthalb Jahren eine Frau aus Schaffhausen in der Nähe seines Hauses aufgetaucht sei, da sie das Gerücht über den Poltergeist in diesem Haus vernommen habe. Die Schaffhauserin habe daraufhin angeboten, den Geist auszutreiben, weshalb sie über

113 StAZH A 27 163, Aussage Heinrich Hiestand und Heinrich Herdener, 19. 03. 1679.

114 „Bürde, Traglast“, ähnlich wie Bündel, vgl. ‚Burd(i)‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 4, Sp. 1541.

115 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Kleiner, 05. 10. 1720.

116 Fahrende Schüler waren Personen, die sich als Gelehrte auf Studienreise ausgaben. Diese waren weithin als Schwindler bekannt, da sie ihre Lateinkenntnisse ausnutzten, um in Bezug auf magische Praktiken Eindruck zu schinden. Vgl. Scribner, Robert: *Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland*, in: Fischer, Norbert/Kobelt–Groch, Marion (Hg.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leiden, New York, Köln 1997 (Studies in Medieval and Reformation Thought 61), S. 21–46, hier S. 41 f. Vgl. auch Reich, Philip: *Der Fahrende Schüler als prekärer Typus. Zur Genese literarischer Tradition zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin, Boston 2021 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 39).

117 Vgl. Kap. 3, Anm. 167.

Nacht dageblieben sei. Stapfer sei mit ihr abends in den Keller gegangen, wo sie mit einem Stock auf den Boden gestoßen und angezeigt habe, dass genau an jener Stelle die Gebeine eines Kindes und ein Schatz vergraben seien.¹¹⁸ Stapfer berichtete zudem, dass in Horgen die „gmein sag“ sei, dass eine Frau in dem Haus ein Kind auf grausamste Weise getötet und im Keller verscharrt hatte, „dannachen man achte, diser poldergeist harkomme, wellich auch noch taglich gespürt werde“.¹¹⁹ Im Fall Horgen vereinen sich sämtliche oben genannten Vorstellungen, was gleichzeitig die Polyvalenz des ortsspezifischen Spuks noch einmal beispielhaft vor Augen führt: Die Anwesenheit eines Gespensts, das, basierend auf einer lokalen Legende, mit einem grausamen Kindsmord assoziiert, und sowohl als Indiz für vergrabene Gebeine des Opfers als auch auf einen verborgenen Schatz gelesen wurde.

„Die Erblast vormaliger Geschehnisse prägt das Gefüge des Ortes, unabgeschlossene Konflikte sind mit der Lokalität verkettet“¹²⁰, so FISCHER zur Ortsspezifität des Gespenstischen. Den Blick auf die Spukorte zu richten, ist auch für die historische Forschung in mehrfacher Hinsicht äußerst gewinnbringend. Dabei stellt sich grundsätzlich die Frage, was Spukorte im Gegensatz zu Tatorten leisten. Zum Tatort – also der Verknüpfung zwischen der Erinnerung an eine Tat und dem Ort des Geschehens – kommt ein Phänomen hinzu, welches die Begebenheiten auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise stets aufs Neue ins Gedächtnis rufen soll. Wie bereits im letzten Kapitel ausgeführt, üben Spukphänomene wichtige Erinnerungsfunktionen aus. Der Einbezug eines spezifischen Ortes in den Sinnkonnex führt zu einer noch höheren Legitimation der einzelnen Sinnelemente. Die Erinnerung an die Sünden einer verstorbenen Person ist mental nicht bloß an das Phänomen des Gespensts geknüpft, sondern zugleich auch an einen Ort. Oder, um mit den Worten der Architektin Charlotte MALTERRE-BARTHES zu sprechen: „Saying a place is haunted is a way to make sure history doesn't go away.“¹²¹

Weiter konnte gezeigt werden, dass Spukorte mit weiteren Sinnelementen erweitert werden konnten, beispielsweise mit vergrabenen Überresten oder verborgenen Schätzen. Gemeinsam bildeten die einzelnen Sinnelemente ein dichtes, raumzeitlich übergeordnetes Assoziationsnetz, in welchem sie sich gegenseitig legitimierten. In diesem Netz offenbarten sich einerseits kollektive Ängste vor einer unehrlichen Bestattung und unaufgeklärten Verbrechen sowie ein Grauen über Selbst- und Kindsmord, andererseits auch Hoffnungen auf einen möglichst schnellen Reichtum. Die Obrigkeit bemühte sich indes, eine Brücke zu schlagen zwischen den populären

118 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29. 04. 1643.

119 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29. 04. 1643.

120 Fischer: Home haunted home, S. 163.

121 Malterre-Barthes, Charlotte: Interview with Denise L., in: Jäggi, Marcel/Malterre-Barthes, Charlotte: Some Haunted Spaces in Singapore, S. 179–181, Zürich 2018, S. 179.

Vorstellungen und der reformierten Theologie, indem sie ortsspezifischen Spuk nicht auf unruhige Seelen der Verstorbenen zurückführten, sondern auf den Teufel, der mit seiner Anwesenheit an die sündhafte Tat erinnern wollte. Spukorte verwiesen in diesen Fällen aber noch immer auf die Sünden der Verstorbenen, auch wenn die Gespenster für den Teufel und nicht die Seelen selbst gehalten wurden. Die physische Umwelt erfuhr mit der Reformation keinesfalls eine Desakralisierung, sie war noch durch und durch überlagert von einer Topografie des Metaphysischen.

5.4 Krankheitsgeister

Wer einer Krankheit einen konkreten Sinn verleiht, kann sich dadurch Optionen zum Umgang mit dem Leiden oder zur Bewältigung desselben verschaffen. Das Sprechen über Krankheiten und ihre Klassifikationen sind ebenso historischem Wandel unterlegen wie die verhandelten Auslöser und (Be-)Handlungsoptionen. Wie zahlreiche Studien der letzten Jahre gezeigt haben, wurden in der Frühen Neuzeit neben natürlichen, rein körperlichen Krankheitsursachen auch göttliche, teuflische oder zauberische Ätiologien in Betracht gezogen. Eine strikte Trennung dieser Kategorien ist aus heutiger Sicht jedoch oft nur schwierig zu ziehen, da sich die natürlichen und übernatürlichen Interpretationsmuster nicht gegenseitig ausschlossen.¹²² Dass in der europäischen Vormoderne auch Totengeister als Krankheitsursache verhandelt wurden, ist in der Forschung bisher unbekannt. Nachfolgend gilt es zu klären, in welchen Situationen und basierend auf welchen Argumenten jemand ein Gespenst als Ursache für Krankheiten in Betracht zog: Inwiefern stiftete der Spuk in Bezug auf Krankheiten Sinn und *vice versa*? Um zu verstehen, auf welchen zeitgenössischen Krankheitskonzepten gespenstische Ätiologien fußten, werden zu Beginn die bisher in der Forschung besprochenen Krankheitsdeutungen in der Frühen Neuzeit besprochen.

Im 16. und 17. Jahrhundert galt im Rahmen der Humoralpathologie ein Missverhältnis zwischen den vier Körpersäften als mögliche *natürliche* Ursache von Krankheiten. War einer oder mehrere der *humores* ungleichmäßig im Körper vorhanden, konnte dies, so die Annahme, eine Krankheit herbeiführen.¹²³ Wie heute sollte man Wert auf den Lebenswandel legen, denn übermäßige Nahrungsaufnahme und ein starker Alkoholgenuss wurden als gesundheitsschädigend angesehen. Auch die Witterung, also außergewöhnliche Hitze oder Kälte, galt als ungesund.¹²⁴ Die Miasmatheorie,

122 Jütte, Robert: *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit*, München, Zürich 1991, S. 42.

123 Lindemann, Mary: *Disease and Medicine*, in: *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750*, 2 Bde., Bd. 1: *Peoples and Place*, Oxford 2015, S. 94–115, hier S. 100.

124 Jütte: *Ärzte*, S. 43 f.

die auf den antiken Mediziner Galen zurückgeht, nahm besonders im Zusammenhang mit Pestepidemien, aber auch ganz allgemein, eine zentrale Rolle im frühneuzeitlichen Diskurs um Krankheitsursachen ein. Sie basierte auf der Vorstellung, dass faule, stinkende und „böse“ Lüfte bzw. Winde die Pest verbreiteten. Dabei war die Vorstellung vorherrschend, dass Miasmen durch den Atem sowie die Poren in den Körper gelangten und diesen dadurch verunreinigten, was wiederum das Säfteverhältnis korrumpierte und die Krankheit auslöste.¹²⁵ Aus diesem Grund versuchte man unter anderem mit Wohlgerüchen gegen die Ausbreitung der Krankheit anzugehen.¹²⁶ „Die im Begriff des Miasmas enthaltene Vorstellung von der pathogenen Wirkung von Unreinheit und der damit gegebenen Unreinheit von Krankheit war allgemein“, so BÄHR.¹²⁷

Diese Unreinheit wurde analog dazu mit einer Unreinheit des Herzens bzw. Befleckung mit einem „Gift der Sünde“¹²⁸ in Verbindung gebracht. Auf einer übergeordneten Ebene deuteten deshalb zumindest die Gelehrten die Pest als eine Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit der Welt oder als Versuchung der Frommen. So schreibt der Zürcher Arzt und Naturforscher Johann Heinrich Lavater (1611–1691) in einem im Jahr 1668 erschienenen Pesttraktat:

Gott verleihe weiter die gnad / daß [...] unsere herzen dergestalt gereiniget und gesterket werden / daß wir fürhin dem geistlichen gift der sünden und lasteren widerstehen mögen / daß der gerechte Gott nicht mit dem zeitlichen gift der Pestilenz das geistliche erstecken und auslöschen müsse [...].¹²⁹

Das „geistliche“ Gift der Sünde wird mit dem „zeitlichen“ Gift der Pest gleichgesetzt, und zwar so, dass erstere in eine weltliche Sphäre übergeht und den Körper gleichsam wie ein Gift verunreinigt und schädigt. „Vorstellungen von Reinheit“, so Peter BURSCHEL, „sind deshalb immer auch Vorstellungen von der richtigen Ordnung der Dinge.“¹³⁰ Sünden und Krankheiten implizieren in jedem Fall eine

125 Werfring, Johann: Der Ursprung der Pestilenz: zur Ätiologie der Pest im loimographischen Diskurs der frühen Neuzeit, Wien 1998 (Medizin, Kultur und Gesellschaft 2), S. 101.

126 Grabmayer, Johannes: Krankheit, Sterben und Tod im frühen 16. Jahrhundert, in: Classen, Albrecht (Hg.): Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert, New York 2011 (Theophrastus Studien 3), S. 49–78, hier S. 56.

127 Bähr, Andreas: Abgötterei stinkt. Unreinheit, Konfession und Krankheit im 17. Jahrhundert in: Burschel, Peter/Marx, Christoph: Reinheit, Köln 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 12), S. 119–142, hier S. 124.

128 Bähr: Abgötterei stinkt, S. 128.

129 Lavater, Johann Heinrich: Getreue Anleitung, wie man sich zu besorgender Pestzeit verhalten, Zürich 1668, S. 3 f.

130 Burschel, Peter: Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit, Göttingen 2014, S. 17.

Unordnung; eine Diskrepanz, die aufgelöst werden muss. Die Verflechtung von Sünde und Krankheit wird in der Bibel an mehreren Stellen hervorgehoben.¹³¹ Deshalb ist sie auch in den frühneuzeitlichen Traktaten und Predigten zu Pestepidemien ein zentraler Topos.¹³²

Wie STOLBERG festhält, habe man individuelle Krankheiten – im Gegensatz zu Epidemien – jedoch in den seltensten Fällen mit göttlichem Zorn und einer sündhaften Lebensweise assoziiert.¹³³ JÜTTE schreibt diesbezüglich, dass eine Verhexung oder Verfluchung als Auslöser für die Krankheit eine viel naheliegendere Alternative geboten habe.¹³⁴ Denn neben den oben genannten Krankheitsdeutungen wurden auch teuflische und zauberische Ätiologien verhandelt. Dass der Teufel in den Körper eines Menschen eindringen und das Säfteverhältnis durcheinanderbringen könne, stellte einen Gemeinplatz dar.¹³⁵ Zudem schreibt Anhorn in der *Magiologia*, dass Zauberer und Hexen ihre Opfer oft durch Anhauchen oder Anblasen schädigen würden.¹³⁶ Auch in diesem Fall ging man von einem porösen Körper aus, der durch „faule“ Luft verunreinigt und krank gemacht werden konnte. Bei der Schadenszauberei war diese Luft aber auf doppelte Weise *böse*; einerseits verursachte sie eine Krankheit und war deshalb schon negativ konnotiert, andererseits entstammte sie dem Körper einer verunreinigten, sündhaften und somit *bösen* Person. Nicht nur ein kranker Mensch war kontagiös, sondern auch ein sündhafter. Beide konnten im Glauben jener Zeit andere Lebewesen durch einen physischen Kontakt beschädigen. Vorstellungen von natürlichen Krankheitsursachen konnten sich mit teuflischen und zauberischen vermischen, wenn beispielsweise angenommen wurde, dass der Teufel das Säfteverhältnis durcheinanderbrachte oder angebliche Hexen vergiftete Salben auf Türschwellen strichen. In der Forschung wird jedoch darauf hingewiesen, dass frühneuzeitliche Menschen diese Kategorien zumindest auf prozessualer Ebene unterschieden. Wie Claudia KAUERTZ festhält, stand die Frage, ob eine Krankheit eine natürliche oder zauberische Ursache hatte, immer dort im Raum, „wo man mit außergewöhnlichen Erscheinungen konfrontiert wurde, die offensichtlich über den alltäglichen, normalen Lauf der Natur (*ordo naturae*) hinausgingen.“¹³⁷

131 Vollmer, Matthias: Sünde – Krankheit – „väterliche Züchtigung“. Sünden als Ursache von Krankheiten vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit, in: Classen, Albrecht (Hg.): Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert, Berlin 2011 (Theophrastus Paracelsus Studien 3), S. 261–286, hier S. 263 ff.

132 Werfring: Ursprung der Pestilenz, S. 32.

133 Stolberg, Michael: Experiencing Illness and the Sick Body in Early Modern Europe, Basingstoke 2011, S. 34.

134 Jütte: Ärzte, S. 47.

135 Clark: Demons and Disease, S. 40 f.

136 Anhorn: *Magiologia*, S. 732.

137 Kauertz, Claudia: Hexenforschung, Dämonologie und Medizin. Zum Verhältnis von Magie und Gelehrter Medizin in der Frühen Neuzeit, in: Bruchhausen, Walter (Hg.): Hexerei und

Konkret bedeutet dies, dass Frauen und Männer häufig erst dann eine übernatürliche Ursache in Betracht zogen, wenn die üblichen Arzneimittel und Therapiemethoden keine Verbesserung des gesundheitlichen Zustands oder Heilung herbeiführten¹³⁸ oder ein Leiden besonders plötzlich und mit ungewöhnlichem Verlauf auftrat¹³⁹.

Dies war auch für Durs Rohner der Grund, wieso er sich im Jahr 1668 an den „Teufelsbeschwörer“ Andreas Moser wandte. Er erzählte den Untersuchungsrichtern, dass er „schon vor 20 Jahren in dem khustall übel blaget gsin“ und bisher keine Mittel geholfen hätten.¹⁴⁰ Ein ungewöhnlich hohes Viehsterben in kurzer Zeit, in der „unterschiedlich viel stuck grossen und kleinen vichs abgegangen“,¹⁴¹ war hingegen bei den beiden Bauern, Heinrich Thommen aus Bubendorf und Peter Schopp aus Ziefen, der Auslöser dafür, dass sie alternative Krankheitsursachen in Betracht zogen und im Jahr 1696 schließlich den Geisterbanner Samuel Kestenholtz konsultierten. Man scheint tatsächlich zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Krankheitsursache und -bekämpfung unterschieden zu haben. Als beispielsweise Andreas Moser nach Ankunft auf dem Hof von Rohner verkündet hatte, dass er sich sehr gut in der Vieharznei auskenne, habe der Bauer daraufhin geantwortet, dass dies wohl nicht helfen werde – vielmehr glaube er, es sei ein Gespenst im Stall.¹⁴²

Langwierige oder plötzliche Krankheiten des Viehs waren nicht einfach nur ärgerlich, sondern sie bedrohten die Existenz. Die Angst vor Krankheiten oder einem plötzlichen Viehsterben lag in einer hohen Abhängigkeit der Menschen von der Agrarproduktion begründet. Rund 70–80 Prozent der Menschen lebten bis in das 18. Jahrhundert in ländlichen Gebieten,¹⁴³ aber auch die Stadtbevölkerung war auf eine funktionierende Agrarwirtschaft angewiesen. Seuchen und Futterknappheit bedrohten stetig den lebenswichtigen Viehbestand.¹⁴⁴ Für ärmere Familien konnte der Verlust oder ein krankheitsbedingter Ausfall eines Tiers zu einer erheblichen Notsituation führen. Das Vieh garantierte eiweißreiche Nahrungsmittel in Form

Krankheit. Historische und ethnologische Perspektiven, Münster 2003 (Medizin und Kulturwissenschaft 1), S. 71–92, hier S. 75.

138 Davies: *Popular Magic*, S. 193. Vgl. auch McGough, Laura J.: *Demons, Nature, or God? Witchcraft Accusations and the French Disease in Early Modern Venice*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 80/2 (2006), S. 219–246, hier S. 222.

139 Stolberg, Michael: *Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*, Köln 2003, S. 54 f.

140 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13. 03. 1668.

141 StABS Criminalia 4, Nr. 19, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

142 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13. 03. 1668.

143 Dülmen, Richard von: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 3 Bde., Bd. 2, Dorf und Stadt, München 2005, S. 12.

144 Dülmen: *Dorf und Stadt*, S. 38.

von Fleisch, Milch und Käse.¹⁴⁵ Zudem waren die Tiere für die Getreideproduktion unabdingbar; sie stellten nicht nur Dünger bereit, sondern wurden auch als Zugkraft eingesetzt.¹⁴⁶ Pferde waren als Zug- und Reittier besonders wertvoll, wenn auch ihr Unterhalt relativ teuer war.¹⁴⁷ Es überrascht deshalb nicht, dass in den hier untersuchten Quellen oft von Pferden die Rede ist. Sie besaßen einen hohen materiellen Wert, spielten aber gleichzeitig auch im Arbeitsalltag eine zentrale Rolle.

Auch wenn diese Fälle die These zu bestätigen scheinen, dass die Menschen erst nach einem besonders langen Leiden bzw. bei plötzlichen Krankheiten Zauberei oder einen Geist als Ursache vermuteten, ist dieser Befund jedoch mit Vorsicht zu genießen. Die befragten Personen standen vor Gericht und mussten sich dafür verantworten, dass sie einen *Teufelsbeschwörer* engagiert hatten, der versuchte, der Krankheit mit verbotenen Mitteln abzuwehren. Die Erwähnung eines besonders langen, schweren bzw. ungewöhnlichen Leidens diente vor Gericht sicherlich als ein strategischer Zug, um die entsprechende Ätiologie und die damit verbundenen Maßnahmen zu rechtfertigen. Der Hinweis darauf, dass man bereits erfolglos natürliche Mittel ausprobiert hatte, sollte Verständnis wecken und zu einem milderen Urteil führen. Dies zeigt sich auch am Fall des Basler Bäckers Caspar Münch, der im Jahr 1732 einen Mann damit beauftragt hatte, einen Geist in seinem Haus zu vertreiben. Er habe selbst zwar nie daran geglaubt, so Münch, dass in seinem Haus tatsächlich ein Gespenst sein Unwesen treibe. Vielmehr habe ihn das Gesinde darauf hingewiesen, dass wohl ein Geist im Haus wandeln müsse, da sie nachts nicht ruhen könnten. Münch rechtfertigt sich in einem Brief für sein Handeln:

[...] weillen meine zwey jungeren kinder alle zeit eines umb daß ander geschwullen und krank gelegen, und keine artzneiwen nichts helfen wollen, darauf an einem freytag ein man in meiner stuben ein gläßly brandten wein getruncken, welcher gefragt, waß diesen kind[ern] fähle. Ist ihme zur antwortd ertheilet worden: Wir wüssen nicht, weillen wir doch schon so viele artzneiwen gebraucht haben. Der man aber antwortet: Er sehr wohl. Es miesse ein geist in diesem hauß wandlen, welcher diesen kindern solches verursache.¹⁴⁸

Sicherlich war eine solche Situation wie die von Münch für Lachsner*innen äußerst günstig, da Menschen in großer Not und Angst um ihre Verwandten oder Tiere eher gewillt waren, alternative Krankheitsdeutungen und entsprechende Maßnahmen in Betracht zu ziehen.

145 Vgl. dazu Achilles, Walter: *Landwirtschaft in der Frühen Neuzeit*, München 1991 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 10), S. 23–27.

146 Dülmen: *Dorf und Stadt*, S. 36.

147 Dülmen: *Dorf und Stadt*, S. 36.

148 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Brief Caspar Münch, 1732.

Schlossen die Menschen eine natürliche Krankheit aus, galt es zu klären, ob es sich eventuell um ein angezaubertes Leiden handelte, dem entsprechend entgegengewirkt werden konnte. Betroffene grenzten Zauberei und Gespenster als Krankheitsursache explizit voneinander ab. Als bei Thommen und Schopp viele Tiere in kurzer Zeit starben, ging ein Waffenmeister zuerst davon aus, das Vieh sei verzaubert worden. Nachdem Kestenholz im Jahr 1696 auf dem Hof von Thommen eingetroffen war, eröffnete er dem Mann jedoch, dass das Vieh nicht etwa verhext worden sei, sondern dass sein Stall von einem Geist in Gestalt einer langen schwarzen Frau heimgesucht werde. Diese Frau, die er als die verstorbene Ehefrau von Thommen identifizierte, habe zu Lebzeiten nämlich drei Kinder ermordet.¹⁴⁹ Auch der Geisterbanner Andreas Moser brachte Infantizid und Suizid als Gründe für die Anwesenheit von krankmachenden Gespenstern vor.¹⁵⁰ Interessanterweise gab es zwischen den Schutzpraktiken gegen Gespenster und jenen gegen Hexerei keine wesentlichen Unterschiede. Freilich bedeutet dies nicht, dass die beiden Phänomene gleichzusetzen sind, wie weiter unten noch diskutiert wird. Allerdings lagen ihnen die gleichen Vorstellungen von der Schutzwirkung gegen übernatürliche Mächte zugrunde. Hatte sich ein Leiden jedoch schon manifestiert, musste geklärt werden, ob es sich um eine angehexte oder eine von einem Gespenst verursachte Krankheit handelte, da sie unterschiedliche Maßnahmen erforderten (vgl. auch Kap 5,6).

Die Frage, wieso die beteiligten Personen in den oben genannten Fällen die Verursachung durch einen Totengeist dem Deutungsmuster der Schadenszauberei vorzogen, ist schwierig zu beantworten. Es könnte sein, dass dies an dem Vorwissen der Lachsner*innen lag. Obwohl beispielsweise Moser bei der Befragung aussagte, er rieche die Anwesenheit eines Gespensts, weisen die Untersuchungsakten vielmehr darauf hin, dass die Bewohner*innen schon vor Eintreffen des Geisterbanners ein Gespenst im Haus vermuteten. Ballenberg soll Moser nämlich bereits vor der Geisterbannung eröffnet haben, dass ihm nachts etwas die Decke wegziehe.¹⁵¹ Diese Aktivität wies auf die Anwesenheit eines Geists und nicht auf einen Schadenszauber hin. Der Spuk stiftete nicht nur Sinn, was die Krankheitsursache anbelangte, sondern auch umgekehrt. Die Krankheit des Viehs erklärte auch die Anwesenheit eines Gespensts.

Wie aber verursachten Totengeister in der frühneuzeitlichen Vorstellungswelt eine Krankheit? In sämtlichen Fällen, in denen Gespenster für Krankheiten verantwortlich gemacht werden, fällt der Begriff der Unreinheit. Die Unreinheit der Geister, die sich auf die Lebenden überträgt, dachte man sich als verbunden mit den sündhaften und unreinen Taten oder Lebensweisen der Hingeschiedenen. In diesen Fällen war nicht der Glaube vorherrschend, dass die Geister in die Körper hineinführen; vielmehr

149 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

150 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

151 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

kontaminierten die unruhigen Seelen sündhafter Menschen mit ihrer Anwesenheit Mensch und Vieh. In diesem Deutungsmuster finden sich zwei oben erwähnte zeitgenössische Krankheitskonzepte wieder. Einerseits sind sie angelehnt an die Miasmatheorie und Vorstellungen von einer faulen und verunreinigten Luft, andererseits an jene von der Sünde als Krankheitsverursacherin. Im Glauben jener Zeit bedurften Haus und Hof der Betroffenen einer Reinigung.

Die Wiederherstellung der Ordnung in Form einer Reinigung bezog sich aber nicht nur auf die Geister bzw. die Sünden der Toten, sondern auch auf die Beziehungen und Sünden der Lebenden. So reinigte Moser den Stall von Ballenberg nicht nur, indem er Bannsprüche äußerte, sondern er wies den Bauern gleichzeitig darauf hin,

wan er etwan mit einem menschen in uneinigkeit standen, ihme v[on] hertzen zu verzeihen u[nd] allen grollen uß dem hertzen zu thun, auch wan dz haus d[er] anderen etwan etwas schuldig seye, selbiges zuo entrichten.¹⁵²

Neben der äußeren Reinigung des Stalls sollte also auch ein moralischer Schuldenerlass vonseiten Ballenbergs die Effizienz des Austreibungsrituals verstärken. Um das kosmische Gleichgewicht wiederherzustellen, sollten auch offene Finanzschulden beglichen werden. Moser strebte mit seinen Anweisungen also eine Harmonisierung der Lebenswelt Ballenbergs an, die sich nicht allein auf den gespenstischen Eindringling bezog, sondern auch auf das soziale Beziehungsnetz des Bauern. Dieser Rat durch Moser bestätigt anschaulich nochmals die These JÜTTES, dass für vormoderne Gesellschaften das soziale Umfeld eng an die körperliche Gesundheit geknüpft war:

Auch zu den Mitmenschen sind ausgewogene Beziehungen, die frei von Spannungen und Mißgunst sind, unbedingt nötig. Ungerechtigkeit, Härte und Neid fordern nach traditioneller Anschauung Gottes Zorn geradezu heraus und führen dazu, daß er die menschlichen Sünden mit Krankheiten bestraft.¹⁵³

Auch wenn die Metapher des Gifts der Sünde stark an theologische Pesttraktate bzw. Ideen über Krankheiten als göttliche Strafe erinnert: Die Obrigkeit verurteilte die Deutung und Bewältigung von Krankheitsgeistern im Sinne von Andreas Moser und Samuel Kestenholz scharf. Die theologische Perspektive wird nachfolgend anhand des Gutachtens zum Fall Kestenholz im Jahr 1696 dargelegt. Verfasst wurde es von Peter Werenfels, dem Vorsteher der Basler Kirche. Bei den Geistern, die angeblich von Kestenholz gebannt worden seien, handle es sich selbstverständlich um Teufelsgespenster und nicht um die Seelen von verstorbenen Personen, so der Antistes. Dies sei schon daran ersichtlich, dass sich einer der Geister als verstorbene Frau des Bauern Thommen ausgegeben habe, die zu Lebzeiten drei Kinder getötet haben soll. Dieser

152 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

153 Jütte: Ärzte, S. 54.

Vorwurf sei aber schlichtweg falsch. Diesen Umstand deutete Werenfels als ein klares Zeichen dafür, dass es sich bei den Wesen um den Teufel gehandelt haben musste, den Kestenholz wie die Hexe von Endor selbst heraufbeschworen hatte. Die Viehkrankheiten hätten die beiden Bauern, Thommen und Schopp, als göttliche Strafe geduldig ertragen müssen. Gleichzeitig fügt er aber an, dass Kestenholz einen Teil des Viehs vor seiner Behandlung selbst krank gezaubert habe. Dies zeige sich daran, dass Kestenholz vor der Reinigung vorausgesagt habe, welches Vieh krank sei und welches nicht.¹⁵⁴ Für den Geistlichen haben also nicht die Gespenster die Krankheit verursacht, sondern der göttliche Wille und Schadenszauberei. Die Geister waren bloß eine herbeigezauberte Attrappe.

Neben wiederkehrenden Seelen kamen im Glauben dieser Zeit auch teuflische Geister als Krankheitsursache infrage. Als Beispiel sei hier der Fall von Verena Keretz angeführt, die im Jahr 1571 wegen Hexerei zum Tode verurteilt wurde. Bei den Befragungen sagte die Nachbarin Elsbetha Leemann aus, dass sie nachts, nachdem sie von Keretz geträumt hatte, aufgestanden und auf der Treppe einem Gespenst begegnet war, woraufhin sie krank geworden sei.¹⁵⁵ Böse Geister, die nicht explizit für Totengeister gehalten wurden, konnten die Menschen und das Vieh aber auch ohne Mitwirkung einer Hexe bzw. eines Zauberers plagen. Auch diesem Glauben lagen Vorstellungen von Fäulnis und Unreinheit zugrunde. In Rezept- und Arzneibüchern sind es „fauly gespenster“, die in den Stall eindringen und diesen verunreinigen.¹⁵⁶ Die Anleitung zu einem Schutz- bzw. Reinigungsritual, welches in einem Rezeptbuch aus dem Jahr 1666 enthalten ist, bezeugt besonders anschaulich die starken Parallelen zu den Vorstellungen über Schadenszauberei. Darin heißt es: „Dass die yung vych, so du willt, von keinem bössen gespänst an blossen oder berü[r]dt wärden, merck flissig uff, die bössen geister schwäben ally zitt yn den lüfften.“¹⁵⁷ Wie bereits weiter oben erwähnt, war der Glaube weit verbreitet, dass Hexen Menschen und Vieh mittels Berührung und Anblasen schädigen könnten. In diesem Fall sind es aber keine Personen, sondern böse Geister, die in den Lüften schweben und das Vieh und die Menschen anblasen. Der Glaube an krankmachende, faule Geister überschneidet sich demnach sowohl mit dem Glauben an Schadenszauberei als auch an verunreinigte Luft im Sinne der Miasmatheorie.

Wie diese Untersuchung zeigen konnte, verhandelten frühneuzeitliche Menschen neben natürlichen Ätiologien wie der Humoralpathologie oder der Miasmatheorie diverse andere Krankheitsursachen, die beispielsweise mit einer sündhaften Lebensweise oder Zauberei assoziiert wurden. Krankheit und Spuk legitimierten

154 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31.01.1696.

155 StAZH 27 159, Aussage Elsbetha Leemann, 10.09.1571.

156 StABE DQ 888, Besegnungen, Recepte Schwarzenburg, S. 133.

157 BBB Mss. h. h. LII.325, Nr. 11, o. S.

sich dabei gegenseitig: Während ein Spuk eine Krankheit erklärte, erhöhte eine Krankheit umgekehrt auch die Plausibilität eines Spuks. Die These, dass frühneuzeitliche Menschen erst nach einer langen Leidenszeit oder bei unerklärlichen und plötzlich auftretenden Krankheiten von einer übernatürlichen Ursache ausgingen, scheint sich auf den ersten Blick zu bestätigen. Dies bedarf jedoch einer eingehenderen Untersuchung, die sich nicht bloß auf Gerichtsakten stützt. In den hier untersuchten Fällen, in denen Geister als Ursache für eine Krankheit verhandelt wurden, lassen sich hauptsächlich zwei Deutungsstränge festmachen: Entweder glaubte man, dass sündhafte Totengeister Mensch und Vieh mit ihrer Unreinheit kontaminierten, oder aber, dass böse Teufelsgespenster eine Krankheit durch Anblasen oder Berührung herbeiführten. Körper, Seele und die unmittelbare Lebenswelt verbanden sich zu einem porösen Organismus, der nicht nur durch natürliche Einflüsse, sondern auch durch Versündigung und soziale Spannungen stetig in ein Ungleichgewicht gebracht und auf unterschiedlichen Ebenen wieder harmonisiert werden musste.

5.5 Göttliche Versuchung und Strafe

Im Rahmen der reformierten Theologie werden zwei Hauptgründe angeführt, weshalb Gott die Menschen mit Teufelsgespestern plage: einerseits, um die Standhaftigkeit einer frommen Person zu prüfen – also als Versuchung –, andererseits aber, um allfällige Sünden zu bestrafen. Wer sich nämlich in irgendeiner Art versündige, der lade den Widersacher Gottes im wahrsten Sinne des Wortes in seine „wohnung vnd herberg“ ein, so Gernler in seiner 1663 gehaltenen Poltergeistpredigt.¹⁵⁸ Und tatsächlich führt auch Anhorn in seinem Kapitel zu Gespenstern hinsichtlich des Ortes ihrer Erscheinung an, dass sich der Teufel hauptsächlich im Haus sündhafter Personen einniste:

Wo Gottlose / lasterhafte / oder abgöttische / vnd mit Aberglauben eingenommene Leute wohnen / da hat der Teuffel seinen Lust bey ihnen zu wohnen / darumb daß sie die Hut vnd Wacht der H. Engel / welche sich vmb die her lägeren / die den Herren fürchten; mit ihrer Gottlosigkeit / von sich jagen.¹⁵⁹

Handelte es sich hierbei um bloße theologische Ausführungen, welche die Geistlichen zur Abschreckung der Gemeinde predigten, oder hatte die Deutung des Gespensts als Strafe und Versuchung Gottes konkrete Auswirkungen auf die Deutungspraxis? Wie die drei vorangehenden Kapitel zeigen konnten, hielten die Menschen auch in

158 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt, S. 21.

159 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 334.

reformierten Gebieten am Glauben an Totengeister fest. Diese Gespenster brachten sie jedoch nicht mit der eigenen Lebensweise in Verbindung, sondern vielmehr mit den Sünden der Verstorbenen. Aus diesem Grund gilt es zu klären, ob und auf welche Weise sich die soeben eingeführte bußtheologische Sinnstiftung im gelebten Glauben niederschlug.

Margreth Beringer stand von Anfang an in Verdacht, für das Gespenst in ihrem Haus in Nussbaumen verantwortlich zu sein, welches die gesamte Familie in den Jahren 1576–1581 heimsuchte und für drei Hausbrände verantwortlich gemacht wurde. Der Pfarrer Johannes Meyer, der die Begebenheiten im Dorf seinem Schwager bzw. indirekt auch Johann Jacob Wick mitteilte, führt in seinen Berichten zahlreiche Verfehlungen Beringers an. Während ihr Mann, der Tischmacher Uli Keller, „ein guot lob unnd lümbden hatt“, verfüge die Frau im Gegensatz dazu über keinen „guoten namen“. ¹⁶⁰ Sie sei dafür bekannt, geizig zu sein und den Gottesdienst unregelmäßig zu besuchen. Des Weiteren habe sie stets ein „unordentlich leben gefürrt, unnd das mitt schweeren, flüchen und unwirschem ¹⁶¹ leben“; vor allem ihren Ehemann und dessen leibliche, in die Ehe mitgebrachten Kinder habe sie schlecht behandelt und vor ihnen geflucht, ja mit „irer lester zungen“ gar auf den Namen des Teufels gegessen und getrunken. ¹⁶² Wie bereits erwähnt, zog die Familie zwischenzeitlich aus dem Haus aus, um der Teufelsplage zu entgehen. Beringer schleiche sich nun nachts aus dem Haus ihres Vaters und begeben sich zum Spukhaus nach Stammheim, „darvon vil lütt vil seltzamer meinungen gefasset [...]“. ¹⁶³ Aufmerken ließ den Pfarrer zudem, dass das Ehepaar seinem Vorschlag, das gemeine Gebet zu ersuchen, nicht nachgekommen war. ¹⁶⁴ Geiz, Fluchen und Schwören, nächtliche Ausflüge, keine öffentlich bezeugte Frömmigkeit – der Fall scheint klar gewesen zu sein: Der Spuk war eine Strafe Gottes für die sündhafte Lebensweise von Margreth Beringer:

Dann also hatt der grecht, ewig und allmechtig gott dißem wyb, wie sy mitt irem wüsten untugendsamen leben, ernempten synen nachrichter (ob der glych syner natürlichen eigenschafft nach ein geist und unsichtbar) doch wie man sagt, lybhafftig und sichtbarer gestalt zu iren kommen [...]. ¹⁶⁵

160 ZBZ Ms F 25, Bericht Gespenst Nussbaumen, 1576, Bl. 301.

161 „aufgebracht, ungehalten, mürrisch, trotzig“, vgl. ‚u(n)wirdisch‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 1364.

162 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 303.

163 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 305a.

164 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 305a.

165 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 304.



Abb. 8 Margreth Beringer wird vor den Augen ihrer Kinder vor dem brennenden Haus an einen Baum gebunden, in: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1979, ZBZ Ms F 28, Bl. 202, <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13844/Public-Domain-Mark>.

Nachdem das Ehepaar im Jahr 1578 versucht hatte, das Gespenst mithilfe eines Geisterbanners auszutreiben,¹⁶⁶ machte es sich ein Jahr später erneut bemerkbar. Während das Haus ein zweites Mal abbrannte, fesselten die wütenden Dorfbewohner*innen Beringer vor den Augen ihrer Kinder an einen Baum.¹⁶⁷ Später führten sie zwei Landgerichtsknechte nach Frauenfeld, wo sie der Obrigkeit unter Folter Rede und Antwort stehen musste. Denn sie stand im Verdacht, einen Teufelspakt geschlossen und das Feuer mithilfe von Schadenszauberei verursacht zu haben. Nachdem sie dies dementiert und zudem beteuert hatte, „das sy von dem gar nüt wüsse, was es siget oder woher es komme, achte das ein heimsuochung und straff gottes sin“, wurde sie aus der Gefangenschaft entlassen.¹⁶⁸ Die Obrigkeit sprach Beringer zumindest von der Schuld frei, direkt durch Schadenszauberei für den Spuk verantwortlich zu sein. Auch die Begebenheit mit dem Baum ließ Wick illustrieren, wohl deswegen, weil es sich dabei um einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte handelte. Das Bild zeigt die an einen Baum gefesselte Margreth Beringer sowie drei ihrer Kinder, die auf sie zu bzw. vom brennenden Haus wegrennen. Auf dem Dach versucht ein Mann – vielleicht Uli Keller selbst – den Brand zu löschen, der unterdessen auch die angrenzende Scheune erfasst hat. Im Hintergrund eilen weitere Personen mit einer Leiter zur Hilfe. Der

166 ZBZ Ms F 27, Bericht Gespenst Nussbaumen, 1578, Bl. 255–255a. Vgl. dazu Kap. 6.3.3.

167 ZBZ Ms F 28, Brief Johannes Meyer, 1579, Bl. 203.

168 ZBZ Ms F 28, Brief Johannes Meyer, 1579, Bl. 203.

Brand beschränkt sich auf das Haus und den dazugehörigen Stall, die benachbarte Scheune rechts scheint vom Feuer unberührt. Dies stimmt mit dem bereits erwähnten Bericht überein, welches besagte, dass sich das Feuer auf das Haus und den Stall des Ehepaars beschränkte. Vor dem Haus liegen zwei sich überkreuzende Holzbalken sowie ein umgekippter Waschkübel, die das Chaos zusätzlich unterstreichen.

Das Gespenst erschien den Kindern angeblich in sichtbarer Gestalt und offenbarte diesen, dass sich die Frau an ihren Stiefkindern „übel versündet“ habe und erst dann aufhöre zu wüten, sofern sich das Ehepaar scheiden lasse.¹⁶⁹ Wie weiter oben gezeigt, war das Paar mit seinem Scheidungsvorhaben jedoch nicht erfolgreich. Es musste die Strafe Gottes, welche die Frau im Glauben dieser Zeit über sich und ihre Familie gebracht hatte, geduldig über sich ergehen lassen. Im Falle des Poltergeists in Gsteig 1694–1695 glaubte Pfarrer Rytz, dass die gesamte Familie Schweitzgäbel die Strafe Gottes auf sich gezogen hatte, weil sie eine unordentliche Haushaltung führe, beim Essen nicht korrekt bete und häufig schwöre.¹⁷⁰ Und als die Familie Hegi in Hirzel in den Jahren 1692–1693 glaubte, von einem Poltergeist geplagt zu werden, wurden die abergläubischen Künste der Tochter Verena als Ursache für die göttliche Strafe verhandelt.¹⁷¹ Diese Beispiele zeigen: Bei dem Sünden katalog, der angeblich zu göttlichen Strafaktionen in Form von Teufelsgespentern führte, handelte es sich nicht bloß um eine theoretische Aufzählung, vielmehr findet sich dieser Konnex auch in der Deutungspraxis wieder.

Jene Menschen, die sich vor den Kundschaftern für einen Spuk rechtfertigen mussten, beteuerten ihre Unschuld und ihre Unwissenheit darüber, wie das Gespenst entstanden sei. Bereits in der ehegerichtlichen Weisung bezüglich der Scheidung von seiner jungen Ehefrau, Anna Peter, sagte Jacob Keretz aus, dass er bis zu jenem Tag nicht gewusst habe, wieso ihn das Gespenst plagte. Er sei jedoch „deß verhofften gethruwens, das es nit von syntwegen enndtstandent, diewyl er sich allewyl christlichen verhalten habe“.¹⁷² Trotzdem setzte ihn die Obrigkeit einige Wochen später in das Gefängnis Wellenberg, wo man ihn zum Spuk befragte. Die Nachgänger wollten herausfinden, ob er eine Schuld an der Erscheinung des Gespensts trug. Der fast 70-jährige Mann beteuerte, dass er „nüzit wyters an zeigen khönne noch wüße, warumb imme diß gespenst also nach züche“. Er bete jedoch fleißig zu Gott und bitte diesen darum „das er deßelbigen entlediget werde“.¹⁷³ Dies konnten die Kundschafter wohl nicht ganz glauben, denn seine Noch-Ehefrau und sein Vetter rückten Keretz in der ehegerichtlichen Weisung in ein ziemlich schlechtes Licht. Er fluche und schwöre

169 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 16. 04. 1580, Bl. 17a.

170 StABE N Rubi 86, Chorgerichtsmanual Gsteig/Saanen, 22. 02. 1695, S. 46.

171 StAZH A 17 164, Bedenken Johannes von Muralt, 11. 07. 1693.

172 StAZH A 7.2.4, Nr. 11, Aussage Jacob Keretz, 17. 04. 1604.

173 StAZH A 7.2.4, Nr. 7, Aussage Jacob Keretz, 10. 05. 1604.

nicht nur, sondern habe auch noch die junge Dienstmagd Cathrin Sträuli sexuell belästigt.¹⁷⁴ Es lag nahe, das Gespenst auf die Lebensweise von Keretz zurückzuführen.

Es verwundert nicht, dass sowohl Beringer als auch Keretz ihre Unschuld beteuerten, wollten sie doch so schnell wie möglich aus der Gefangenschaft entlassen werden. Sie wussten wohl genau, welche Antwort die Obrigkeit von ihnen erwartete: dass es sich beim Spuk um eine unerklärliche, göttliche Fügung handelte. Die Deutung als Totengeist war verboten und bot deshalb keine Alternative vor Gericht. Es bestand noch die Möglichkeit, den Spuk auf eine Verhexung zurückzuführen. Nach der Aussage von Peter soll Keretz von einer „hex“ und nicht von einem Gespenst gesprochen haben.¹⁷⁵ Aus den Quellen lässt sich aber nicht eindeutig erschließen, wie Keretz zur Ursache des Spuks stand. Als ihn sein Vetter fragte, ob man sich denn an niemanden wenden und sich des Gespensts entledigen könne, habe Keretz geantwortet: „Es müß in sym hertzen verschloßen blyben, <werde aber noch wol an tag kommen>. Aber nit gseit was.“¹⁷⁶ Keretz wollte also offensichtlich um jeden Preis vermeiden, dass jemand auf das Gespenst aufmerksam wurde und sich in seine Angelegenheiten einmischte. Beringer hingegen bot der Obrigkeit neben der göttlichen Fügung explizit eine alternative Deutung an, nämlich, dass das Gespenst das Werk eines Zauberers sein könnte.¹⁷⁷ In keinem der Spukfälle führten Betroffene einen Spuk explizit auf die eigene sündhafte Lebensweise zurück. Vielmehr sah oder suchte man die Schuld bei anderen Personen.

Neben einer potenziell sündhaften Lebensweise gab es aber noch weitere Indizien, welche die Deutung als göttliche Strafe plausibel erschienen ließen. In diesen Fällen waren die Geister nämlich stark personenbezogen. Nachdem beispielsweise Margreth Beringer für eine längere Zeit gemeinsam mit einer Verwandten Nussbaumen verlassen hatte, um sich zu verdingen, habe der Spuk schlagartig aufgehört. Uli Keller berichtete dem Pfarrer, „das er sidhar der unruow abkommen, und weder er noch die kind nützind meer sehind weder hörind noch spürind und guote ruow habind“.¹⁷⁸ Jacob Keretz floh angesichts der Plage in seinem Haus in sein zweites Anwesen, wohin ihm der Geist jedoch gefolgt sein soll. Genau für diesen Umstand musste er sich rechtfertigen, als die Kundschafter ihn fragten, „[u]ß was ursachen doch diß unerhört gespenst imme ohne underlaß von einem huß zuo dem anderen, wie auch tag und nacht noch züche und gehört werde“.¹⁷⁹ Im Falle des Poltergeists in Hirzel habe der Spuk im Haus Hegi ebenfalls plötzlich aufgehört, nachdem die Tochter Verena ins

174 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter und Cathrin Sträuli, 17. 04. 1604.

175 Vgl. StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Anna Peter, 17. 04. 1604.

176 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17. 04. 1604.

177 Vgl. Kap. 5.6.

178 ZBZ Ms F 29, Bericht Johannes Meyer, 18. 07. 1580, Bl. 18a.

179 StAZH A 7.24, Nr. 7, Kundschaften Gespenst Hottingen, 10. 05. 1604.

Spital eingeliefert worden sei.¹⁸⁰ Regula Vollenweider soll das Gespenst im Jahr 1701 sogar von Zürich bis nach Frauenfeld gefolgt sein.¹⁸¹ Im Glauben dieser Zeit heften sich die Gespenster an die sündhaften Menschen und zogen mit ihnen mit, egal wohin sie auch gingen.

Im Fall Nussbaumen führte für die Betroffenen genau aus diesem Grund ein gemeinsamer Wohnungswechsel langfristig nicht zur Lösung des Problems, da das Gespenst nicht an einen Ort, sondern vielmehr an die Person Beringers gebunden war. Die Scheidung sahen sie deshalb als einzigen Weg, um dem Spuk Einhalt zu gebieten. Margreth Beringer und Uli Keller erschienen dreimal vor dem Zürcher Ehegericht, um sich scheiden zu lassen, da sie glaubten, das Gespenst lasse erst von ihnen ab, wenn sie sich trennten. Das Ehepaar glaubte sich und die gesamte Familie einer unmittelbaren Gefahr ausgesetzt, weshalb sie wünschten, von diesem „unheil“ befreit zu werden.¹⁸² Die Aussicht auf Erfolg war bei Scheidungsbegehren in jedem Fall gering, so KILCHENMANN in seiner Studie zum Zürcher Ehegericht. Das Gericht befahl, „wenn irgend eine Hoffnung auf Heilung der Ehe vorhanden war, [die] Fortsetzung oder Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft [...]“.¹⁸³ Eine Teufelsplage als Grund für eine Scheidung anzugeben, war sicherlich eher die Ausnahme als die Regel – für Keller und Beringer offenbar aber ein stichhaltiges Argument, um am 14. November 1580 vor die Eherichter zu treten. Diese befanden den Fall zuerst für „zwyfelhaftig“ und wollten weitere Kundschaften zum Fall einholen.¹⁸⁴ Als das Ehepaar zwei Monate später, am 9. Januar 1581, erneut vor das Ehegericht trat, betrieb das Gericht eine intensive Ursachenforschung, wobei die Eheleute mehrmals betonten, dass sie nicht wüssten, wer die Schuld am Spuk trage. Sie wüssten nur eins: „wann sy aber nit byeinanderen seind, so erschäche denen deren theil nützit.“ Zudem klagten sie über die drohende Armut, denn indem das Haus mehrmals komplett durch das Feuer zerstört worden sei, hätten sie bereits insgesamt 1200 Gulden verloren. Die Eherichter blieben aber zögerlich und konnten sich nicht zu einer endgültigen Entscheidung durchringen. Sie setzten deshalb eine Frist von sechs Monaten an und wollten abwarten, wie sich die Sache in der Zwischenzeit entwickelte.¹⁸⁵

Ein halbes Jahr später, am 3. Juli 1581, wandten sich Beringer und Keller erneut mit denselben Klagen an das Ehegericht, wobei sich das Gericht diesmal dazu

180 StAZH A 17 164, Bericht Felix Herrliberger, 26. 05. 1693.

181 StAZH A 17 163, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701.

182 StAZH YY 1.27, Ehegerichtsprotokoll, 09. 01. 1581, fol. 2r.

183 Kilchenmann: Ehegericht, S. 181. Als legitime Gründe für eine Scheidung galten zu dieser Zeit allen voran der Ehebruch, der Betrug, Impotenz, Verbrechen, Lebensnachstellung, Geisteskrankheiten, körperliche Gebrechen, böswilliges Verlassen sowie Zerrüttung, vgl. Rost, Susanne: Die Einführung der Ehescheidung in Zürich und deren Weiterbildung bis 1798, Zürich 1935.

184 StAZH YY 1.27, Ehegerichtsprotokoll, 14. 11. 1580, fol. 89r.

185 StAZH YY 1.27, Ehegerichtsprotokoll, 09. 01. 1581, fol. 2r.

veranlasst sah, den Bürgermeister und den Rat der Stadt Zürich einzubeziehen.¹⁸⁶ Die Aufgabengebiete des Ehegerichts und des Strafgerichts waren zwar getrennt, jedoch kam es vor, dass sich das Ehegericht in besonders schwierigen Fällen an den Rat wandte.¹⁸⁷ Für den Fall von Nussbaumen berief die städtische Obrigkeit eigens ein Gericht ein, wobei der Rat am 3. Juli 1581 das folgende Urteil fällte:

Daruff sy sich nach erwegung aller sachen, und damit dem tüfel einicher gwallt und anlaß wyters zwüschent denen ald anderen eemenschen anzerichten nitt geben werde, mitt urtheil erlütheret. Das sy gott den allmechtigen mitt allem yfer unnd ernst von grund ires hertzens umb sinen sägen und gnad anruffind, mitt ein anderen heim keerind, inn aller gottsforcht husind.¹⁸⁸

Die zögerliche Haltung sowohl vonseiten des Ehegerichts als auch der weltlichen Obrigkeit darf keinesfalls als Zeichen aufgefasst werden, dass diese den Eheleuten nicht glaubten. Getreu der reformierten Theologie sollten Beringer und Keller den Spuk als Prüfung Gottes geduldig durchstehen und weiterhin zusammen in Gottesfurcht wohnen. Das Urteil Gottes stellte die Obrigkeit in jedem Fall über das körperliche wie existenzielle Wohl dieser Haushaltung, welche der Teufel angeblich so heftig angriff. Würden sie nämlich der Scheidung zustimmen, würden sie dadurch ja gerade das göttliche Urteil missachten und dem Drängen des Teufels nachgeben – genau dies durften gute Christen aber nicht zulassen. Somit war nun nicht mehr nur das Ehepaar Teil der göttlichen Prüfung, sondern auch das Gericht, welches in der Pflicht stand, dem göttlichen Willen zu folgen. Weiter sollte dieses Urteil auch eine Signalwirkung entfalten; so wollte man dadurch andere Ehepaare davon abhalten, mit demselben Argument vor das Ehegericht zu treten. Zudem legte das Gericht fest, dass das Ehepaar ein neues Haus, abgesondert von anderen Leuten, aufbauen und zuwarten sollte, was Gott in Zukunft für sie bereithalte.¹⁸⁹

Dem Ehepaar lagen diese theologischen Ausführungen wohl fern, hatten sie doch mit dem mittlerweile dritten Hausbrand, der damit einhergehenden kompletten Zerstörung ihres Heims und einer potenziellen Verarmung zu kämpfen. Deshalb gaben sie sich mit dem oben genannten Urteil nicht zufrieden und reichten noch am selben Tag eine Weisung an den Bürgermeister und die Räte ein, was dazu führte, dass am 5. Juli 1581 erneut ein Urteil gesprochen wurde, dieses Mal unterschrieben von Bürgermeister Johannes Kambli (1507–1590) und den Baptistälrräten. Mit dem Argument, dass es sich nicht bloß um eine weltliche, sondern auch um eine kirchliche Sache handle und sie deshalb nicht imstande seien, ein adäquates Urteil zu fällen, gaben sie den Fall jedoch wieder an das Ehegericht ab. Diese sollten sich erkundigen, wie es

186 StAZH YY 1.27, Ehegerichtsprotokoll, 03. 07. 1581, fol. 34v.

187 Kilchenmann: Ehegericht, S. 210.

188 StAZH A 7.16 Nr. 35, Urteil Keller/Beringer, 03. 07. 1581.

189 StAZH A 7.16 Nr. 35, Urteil Keller/Beringer, 03. 07. 1581.

den Eheleuten geht und darüber entscheiden, ob die Ehe geschieden werden soll oder nicht.¹⁹⁰ Was mit Uli Keller und Margreth Beringer weiter geschah, ist nicht bekannt.

Gelangte erst einmal an die Öffentlichkeit, dass es bei jemandem zuhause spukte, und wurde das Gespenst als Beweis für eine sündhafte Lebensweise gedeutet, konnte dies zu einer Rufschädigung führen. Beringer und Keller sollen beispielsweise den Teufelsspuk zu Beginn „by iren selbst behalten, als die sich eins sölchen gasts beschempt [...]“.¹⁹¹ Auch hätten diese später verheimlicht, dass das Gespenst das Vieh im Stall plagte, um „minders geschreys willen“.¹⁹² Spätestens nach dem ersten großen Hausbrand konnten sie das Problem aber nicht mehr verheimlichen. Auch die Eltern von Verena Hegi, die im zürcherischen Hirzel angeblich von einem Geist heimgesucht wurden, beklagten sich darüber, dass man „sy aller orthen in so bösem verdacht habe“, obwohl sie doch unschuldig seien.¹⁹³ Im Jahr 1701 berichtete die von einem Spuk betroffene Susanna Vollenweider zudem, dass zwei Mägde gesagt haben sollen, dass sie „etwz bößes gethan“ habe und „darumb von dem tüffel beseßen“ sei.¹⁹⁴ Die zwei Mägde zogen hier eine Parallele zum Phänomen der Besessenheit. Allerdings fuhr der Teufel bei Spukphänomenen nicht etwa in den Körper hinein: Besessen war nicht der Mensch, sondern die unmittelbare Lebenswelt einer mit Sünde behafteten Person. Es verwundert deshalb nicht, dass die oben genannten Frauen und Männer Spukphänomene so lange wie möglich geheim halten wollten.

Besonders die Pfarrer wollten aber über solche Vorkommnisse informiert sein. Aus seelsorgerischer Sicht bot ein Spuk nämlich die Möglichkeit, eine moralische Bestandsaufnahme zu machen, immer mit dem Ziel der Besserung der betroffenen Person oder Familie. Die Geistlichen oder die weltliche Obrigkeit griffen korrigierend ein, um die vom Gespenst geplagten Personen wieder auf den rechten Weg zu führen. Im Falle von Gsteig ermahnte der Pfarrer die Familie Schweitzgäbel und forderte sie auf, ihr Vertrauen noch stärker auf Gott zu setzen und vom Schwören abzulassen, um den Zorn Gottes zu mildern.¹⁹⁵ In diesen Fällen deutete die Obrigkeit das Gespenst als Strafe. Es fällt allerdings auf, dass sie Spukphänomene jeweils dann als Versuchung einstuft, wenn Geistliche oder die Pfarrersfamilie von den Unruhen betroffen waren. Besonders anschaulich diesbezüglich ist ein Beschluss des Zürcher Kirchenrates über den Poltergeist in Affeltrangen im Jahr 1624. Der

190 StAZH A 7.16, Nr. 35, Ehegerichtliche Weisung, 05. 07. 1581. Wie Kilchenmann in seiner Untersuchung zum Zürcher Ehegericht festhält, sei eine Rückweisung an das Ehegericht häufiger geschehen, als dass tatsächlich ein definitives Urteil gefällt worden sei. Vgl. Kilchenmann: Ehegericht, S. 211 f.

191 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 304.

192 ZBZ Ms F 28, Brief Johannes Meyer, 1579, Bl. 202a.

193 StAZH A 27 164, Bericht Felix Herrliberger, 26. 05. 1693.

194 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701.

195 StABE N Rubi 86, Chorgherichtsmanual Gsteig/Saanen, 22. 02. 1695, S. 46.

Prädikant Heinrich Sprüngli¹⁹⁶ beklagte sich bei einem Pfarrer darüber, dass seine Frau von einem Poltergeist geplagt werde. Die Familie Sprüngli war erst im Jahr zuvor in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges von der Kurpfalz, wo die Protestanten im Jahr 1622 eine herbe Niederlage erlitten hatten, nach Affeltrangen geflüchtet.¹⁹⁷ Die Geistlichen, die den Fall beratschlagten, brachten den Spuk denn auch mit diesem Ereignis in Verbindung und nicht etwa mit einer potenziellen Versündigung der Frau. Die Familie habe wegen der Flucht hohe finanzielle Einbußen hinnehmen müssen, und die Kinder könnten mit dem kärglichen Pfrundeinkommen mehr schlecht als recht durchgefüttert werden. Besonders die Frau habe den Schrecken des Kriegs und die anschließende Flucht aus der Pfalz sowie den damit verbundenen materiellen Verlust wohl nicht verarbeiten können, weshalb sich nun der Teufel an sie geheftet habe, um sie noch mehr ins Elend zu stürzen.¹⁹⁸ Auch beim Spuk im Pfarrhaus Lindau im Jahr 1697 zogen weder die Kundschafter noch Klingler etwaige Sünden des amtierenden Pfarrers Hans Georg Denzler als Grund für den Spuk heran. Vielmehr gingen sie von einer göttlichen Versuchung aus.¹⁹⁹ Die Geistlichen scheinen, zumindest was Gespenster anging, weniger antastbar gewesen zu sein als die Laienbevölkerung.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die theologische Reinterpretation von Gespenstern als göttliche Strafe und Versuchung auf den gesellschaftlichen Umgang mit Spukphänomenen auswirkte. Die Umdeutung konnte dazu führen, dass Personen, bei denen es angeblich spukte, das Interesse der Obrigkeit auf sich zogen und sich für die Heimsuchung rechtfertigen mussten. Die Deutung als Strafe animierte die Pfarrer dazu, eine soteriologische Bestandsaufnahme zu machen und die Lebensweise der geplagten Menschen zu überprüfen. Kamen dabei etwaige Verfehlungen ans Licht, war die Ursache für den Spuk schnell gefunden. Wie die oben genannten Fälle zudem zeigen, konnte eine Heimsuchung zu einer Rufschädigung führen, da der Spuk eine wie auch immer geartete fehlbare Lebensweise oder Tat indizierte. Semiotisch gesprochen übernahm das Gespenst in diesen Fällen dieselbe Funktion wie die des Totengeists – es wies auf eine Versündigung hin. Allerdings stellten nicht die Sünden der Toten, sondern die der Lebenden die Referenz dar.

196 Sulzberger schreibt, dass Sprüngli von 1623–1626 Pfarrer in Affeltrangen war, bevor er in Bussnang amtierte und 1635 an der Pest starb. Vgl. Sulzberger, Huldreich Gustav: Biographisches Verzeichniss der Geistlichen aller evangelischen Gemeinden des Kantons Thurgau von der frühesten Zeit bis auf die Gegenwart, Frauenfeld 1863, S. 30.

197 Auf dem Titelblatt eines Drucks von Sprüngli aus dem Jahr 1623 wird er als „vertriebene[r], churpfälzische[r] Kirchendiener“ beschrieben. Vgl. Sprüngli, Heinrich: Kurtz unnd gründtliche Erörterung etlicher wichtigen Fragen von der Bekantnuss dess seeligmachenden Glaubens an Jesum Christum ..., Zürich 1623. Sulzberger schreibt, dass Sprüngli die Pfalz „wegen der damaligen Kriegsunruhen verlassen mußte“, vgl. Sulzberger: Biographisches Verzeichniss, S. 30.

198 StAZH E II 10, Kundschaft Gespenst Affeltrangen, 26. 09.1624, fol. 117v.

199 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23. 10. 1697.

Waren jedoch Geistliche vom Spuk betroffen, scheinen diese einen gewissen Schutz genossen zu haben, was den Vorwurf einer allfälligen Versündigung betraf. Hier galt das Gespenst eine göttliche Versuchung.

5.6 Angezauberte Geister

Im Jahr 1664 mussten sich Anna Bürgin, ihr Ehemann Hans Bitterlin sowie die gemeinsame Tochter Barbara aus Gelterkingen vor dem Basler Rat verantworten. Ihnen wurde vorgeworfen, einen Mann namens Hans Handschin an „leib und gemüeth“ so verzaubert zu haben, dass dieser den ehelichen Pflichten nicht habe nachkommen können. Dies habe schließlich zu Handschins Selbstmord geführt.²⁰⁰ Die Verzauberung sei aus Neid geschehen, weil Handschin sich geweigert habe, Bürgins und Bitterlins Tochter zur Frau zu nehmen und sich stattdessen für eine andere entschieden habe. Quasi als Bestätigung für die Verzauberung soll im Schloss Farnsburg – dem Sitz des Landvogts – ein „erschrecklich gespenst“ gesehen und gehört worden sein, und zwar genau an dem Tag, an dem das Ehepaar ins Gefängnis gebracht wurde. Gemäß den beiden Syndici Megerlin und Passavant, die den Fall begutachteten, sei dieser Umstand bedenklich und nicht zu ignorieren, es sei als „ob gleichsamb der böse feind darumb also so wüete, dass man seine liebe getreuen angegriffen“. Zur gleichen Zeit soll auch in der Gefängniszelle Bitterlins ein Poltergeist gewütet haben. Wie waren diese Phänomene zu deuten? Handelte es sich um eine göttliche Strafe bzw. um eine Versuchung oder wurde das Gespenst doch eher durch Zauberei verursacht? Megerlin und Passavant fügen nämlich an, „daß [...] böse leüth dergleichen boldergeister an ein orth bezaubern könden [...]“.²⁰¹

Um diese Fragen zu beantworten, mussten die Gutachter die Lebensweise der Personen prüfen und Hinweisen nachgehen, die auf eine oder die andere Deutung schließen ließen. Die Nachforschungen zur Familie hätten gemäß Megerlin und Passavant ergeben, dass diese sowohl beim Bann als auch bei den Gerichtspersonen und anderen ehrlichen Leuten einen guten Ruf genieße, ja dass sie sich auch stets fleißig zum Gottesdienst eingefunden habe. In ihrem Hauswesen hätten sich die Familienmitglieder ebenfalls still verhalten, weshalb niemand etwas Böses von ihnen sagen könne. Da den Gutachtern zudem zu Ohren gekommen war, dass Bitterlin in seiner Zelle unablässig bete – was der Teufel nicht leiden könne –, und aufgrund der bekannten Tatsache, dass Gespenster auch „recht frommen leüthen zusetzen“,

200 StABS Criminalia 4, Nr. 13, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 02. 04. 1664. Vgl. zum Fall auch die jeweiligen Protokolle des Kleinen Rates: StABS Protokolle Kleiner Rat 45, 16. 03. 1664, fol. 220r–220v; 19. 03. 1664, fol. 221v; 02. 04. 1664, fol. 232v und 06. 04. 1664, fol. 234r.

201 StABS Criminalia 4,13, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 02. 04. 1664.

entschieden Megerlin und Passavant in einem Ausschlussverfahren, dass das Gespenst in der Gefängniszelle nicht von Bitterlin herbeigezaubert worden war. Auch bezüglich des Spuks im Schloss Farnsburg hielten die Gutachter den Gefangenen für unschuldig.²⁰² Die Obrigkeit sprach die Familie schließlich von dem Vorwurf der Hexerei frei und entließ sie aus der Gefangenschaft.²⁰³

Auf die enge Verbindung zwischen Spukphänomenen und Schadenszauberei wies bereits Keith THOMAS in den 70er-Jahren des letzten Jahrhunderts hin,²⁰⁴ allerdings äußerte Gillian BENNETT zehn Jahre später und mit Seitenblick auf THOMAS ihre Irritation darüber, dass die beiden Phänomene in der Forschungsliteratur stets gesondert betrachtet würden. Sie vertritt die These, dass Geister und Hexen im frühneuzeitlichen Weltbild nicht bloß als verwandte Phänomene aufgefasst worden seien, sondern als „intrinsic parts of a single system“.²⁰⁵ Gespenster und Schadenszauberei seien im 17. Jahrhundert zu einem einzigen Phänomen verschmolzen, da beide als Werke des Teufels angesehen worden seien.²⁰⁶ Eine ähnliche These vertritt auch Amanda MCKEEVER, die im Gegensatz zu BENNETT jedoch argumentiert, dass die Verschmelzung des Geister- und Hexenglaubens bereits im 16. Jahrhundert ihren Anfang genommen habe: „[T]he idea of the returning spirit persisted, only now under a different category, that is, that the ghost was in fact a spirit sent by a witch.“²⁰⁷ Ganz anders sieht dies HANDLEY, die ebenfalls mit Bezug auf THOMAS kritisiert, dass der Geisterglaube stets undifferenziert unter den Glauben an Hexerei subsumiert werde, wobei sie explizit hervorstreicht, wie wichtig es sei, die Unterschiede zwischen diesen beiden Phänomenen zu diskutieren.²⁰⁸

Die Frage nach den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen den Phänomenen des Spuks und der Schadenszauberei beschäftigt die Forschung zu Recht, denn die Beziehung dieser beiden Phänomene zueinander war durchaus vielschichtig und ambivalent, wie schon in Kap. 5.4 angedeutet wurde. Weshalb war es so wichtig zu klären, ob ein Gespenst jemandem im Sinne eines *Maleficium* „angezaubert“ oder unmittelbar von Gott gesandt wurde? Bei der Strafe und Versuchung führte man das Gespenst unmittelbar auf den göttlichen Willen zurück, bei der Zauberei stand hingegen etwas anderes im Fokus: der böse Wille eines Menschen, einer anderen Person zu schaden. Dies bedeutet, dass je nach Deutung eine andere Reaktion gefordert war. Während die geplagten Personen beim Gespenst als Strafe oder Versuchung Buße tun

202 StABS Criminalia 4,13, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 02. 04. 1664.

203 StABS Protokolle Kleiner Rat 45, 06. 04. 1664, fol. 234r. Allerdings erhielten sie ein Ausgehverbot.

204 Thomas: Religion and the Decline of Magic, S. 709.

205 Bennett, Gillian: Ghost and Witch in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Folklore 97/1 (1986), S. 3–14, hier S. 3.

206 Bennett: Ghost and Witch, S. 6.

207 McKeever: Ghost in Early Modern Protestant Culture, S. 111.

208 Handley: Visions of an Unseen World, S. 6.

und sich in inbrünstigem Gebet an Gott wenden sollten, musste die Obrigkeit bei der Zauberei zusätzlich die Schuldigen finden und bestrafen. In diesem Kapitel wird der Frage nachgegangen, in welchen Fällen und aufgrund welcher Argumente die Bevölkerung und die Obrigkeit davon ausgingen, dass ein Gespenst von jemandem herbei- bzw. jemandem angezaubert worden war. Welche Vorstellung lag der sinnstiftenden Verknüpfung von Gespenstern mit dem Phänomen des Schadenszaubers zugrunde, und welche Folgen zog diese nach sich?

Der bereits besprochene Spuk in Nussbaumen zeigt beispielhaft auf, auf welche Weise die involvierten Personen unterschiedliche Ursachen für einen Spuk ins Spiel brachten. Als die Dorfgemeinschaft Beringer im Jahr 1576 beschuldigte, den Feuerteufel in ihrem Haus selbst verursacht zu haben, kamen der Pfarrer und das Ehegericht zum Schluss, dass es sich um eine göttliche Strafe für ihre Sünden handeln müsse. Nachdem sich das Gespenst jedoch erneut vermerken ließ und Beringer wieder in den Fokus der Dorfgemeinschaft und der Obrigkeit geriet, brachte die Frau eine alternative Erklärung für den Spuk vor. Sie erinnerte sich an einen Mann namens Christoph Biedermann, der angeboten hatte, das Gespenst zu vertreiben und ihr dabei auch noch „unehren und byschlaffs zuogemuotet“ hatte. Nachdem sie ihn abgewehrt hatte, soll Folgendes geschehen sein:

Daruff sye er mitt grosser unwürde hinweg zogen und mitt söllichem tröwen, das sy müßte sehen und erfahren, das sy unrecht gethan, und sy deß grüwen müsse. Des anderen tags sye inen das huß verbrunnen, welches das erst mal gsin. Ob aber ietz diser harnisch fäger das gethan, oder whar es kömme, möge sy nitt wüssen, sy habe aber vilmalen gedacht, als ob er uff dise sine tröw wort dises gethan.²⁰⁹

Diese Aussage stimmt mit einem früheren Bericht Meyers aus dem Jahr 1576 überein, in welchem er den Schornsteinfeger erwähnt. In diesem Schreiben hält der Dorfpfarrer fest, dass das Gesinde von Beringer und Keller seinen Aufruf zur Buße ignoriert und sich vielmehr nach Geisterbanner*innen umgesehen habe. Nach einer gewissen Zeit seien sie auf den besagten Biedermann gestoßen, der mehrmals unterstanden haben soll, den Geist zu vertreiben.²¹⁰ Für Beringer bot die Drohung des Geisterbanners Biedermann eine mögliche Erklärung für den von einem Gespenst verursachten Hausbrand. Diese Deutung scheint auch für Pfarrer Meyer plausibel gewesen zu sein, war Biedermann in der Umgebung doch als Schwarzkünstler bekannt, der „mitt dem tüffel zeschaffen“ hatte.²¹¹

Die Drohung bzw. der verbal geäußerte Fluch als Akt des Schadenszaubers ist vor allem Gegenstand von linguistischen Studien.²¹² Im Sinne von SEARLE wird die

209 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 05.02.1580, Bl. 9.

210 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30.12.1576, Bl. 306.

211 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 05.02.1580, Bl. 9.

212 Leitner, Magdalena: Curses or Threats? Debating the Power of Witches' Words in 17th-Century Scottish Courtrooms, in: *Nordic Journal of English Studies* 16/1 (2017), S. 145–170 oder

Drohung im heutigen Sinn als ein expressiver Sprechakt aufgefasst, der ähnlich wie ein Versprechen eine Zusage bedeutet, „etwas gegen jemanden und nicht für ihn zu unternehmen“.²¹³ Zentral dabei sei nach FRASER die Absicht der Einschüchterung im Hinblick auf ein zukünftiges Ereignis.²¹⁴ Der Fluch hingegen ist, wie bereits erwähnt, eine Sprechhandlung, „mit der die Sprechenden sich selbst oder der adressierten Person Unheil anwünsch[en]“.²¹⁵ Die Drohung unterscheidet sich vom Fluch also insofern, als damit noch nicht unmittelbar ein Schaden angewünscht, sondern auf potenzielle, zukünftige Negativfolgen hingewiesen wird, die das Handeln oder Nicht-Handeln der bedrohten Person nach sich ziehen könnte – so zumindest die sprachwissenschaftliche Abgrenzung. Die Bevölkerung differenzierte diese Akte terminologisch jedoch nicht. Jemandem ein Unheil anzudrohen, war dasselbe, wie jemandem ein Unheil anzuwünschen.

Wie auch Jonathan CULPEPER und Elena SEMINO in ihrer Untersuchung zu Hexenprozessen im frühneuzeitlichen England festhalten, herrschte im 16. und 17. Jahrhundert ein grundlegend anderes Verständnis für die Wirkung von Drohungen und Flüchen vor als heute. Eine verbale Äußerung übte für die Menschen nicht immer eine rein expressive Funktion aus, sondern parallel dazu auch eine instrumentale. Man ging davon aus, dass Worte einen materiellen oder körperlichen Schaden herbeiführen konnten.²¹⁶ Dies bedeutet nicht, dass ausgestoßene Flüche und Drohungen in jedem Fall als eine Form der „Wortmagie“ aufgefasst wurden; Francisca LOETZ kann in ihrer Studie zu frühneuzeitlichen Gotteslästerung zeigen, dass die Zürcher*innen Flüche durchaus auch als reine Ehrverletzung auffassten.²¹⁷ Trotzdem: Da eine Drohung oder ein Fluch in der Frühen Neuzeit als eine Form des *Maleficium*s gelten konnte, kam Beringer im oben genannten Fall aus Nussbaumen zu diesem Schluss. Für die Frau, die sich gegen den Vorwurf verteidigen musste, das Gespenst aufgrund ihrer Sünden über sich und ihre Familie gebracht oder gar selbst herbeigezaubert zu haben, erschien diese Erklärung praktisch und plausibel. Schließlich akzeptierte und verhandelte

Culpeper, Jonathan/Semino, Elena: Constructing Witches and Spells: Speech Acts and Activity Types in Early Modern England, in: *Journal of Historical Pragmatics* 1/1 (2000), S. 97–116.

213 Searle, John R.: Was ist ein Sprechakt?, in: Hoffmann, Ludger (Hg.): *Sprachwissenschaft. Ein Reader*, Berlin 2010, S. 174–193, hier S. 187.

214 Fraser, Bruce: Threatening Revisited, in: *Forensic Linguistics* 5/2 (1998), S. 159–173, hier S. 159 f.

215 Loetz: *Mit Gott handeln*, S. 313.

216 Culpeper/Semino: *Constructing Witches*, S. 103 f. Vgl. auch Labouvie, Eva: *Verwünschen und Verfluchen. Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: Blickle, Peter (Hg.): *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin 1993 (*Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft* 15), S. 121–145.

217 Loetz: *Mit Gott handeln*, S. 310.

auch die Obrigkeit Zauberei als mögliche Ursache für den Spuk. Beringer erwähnte den Vorfall mit Biedermann auch vor den zürcherischen Eherichtern. Allerdings konnte der vermeintliche Geisterbanner nicht mehr zum Fall befragt werden, da er in der Zwischenzeit im Gefängnis Winterthur Selbstmord begangen hatte.²¹⁸ Weil Beringer bereits unter einem schlechten Ruf litt und der Spuk bei Trennung der Eheleute angeblich abklang, setzte sich letztendlich das Deutungsmuster des Gespensts als göttliche Strafe durch.

Betroffene führten eine Heimsuchung oft auf einen Konflikt zurück. War eine Person bereits als eine Art Zauberer bzw. Zauberin bekannt, war diese Interpretation zudem naheliegend. In den Aufzeichnungen zum Spuk im Schloss Wyden im Jahr 1695 heißt es beispielsweise, dass „nicht lange zeit zuvor eh die unruohen angegangen“, einige Schwaben, darunter auch ein Zauberer, sowie ein Husar auf Durchreise gewesen seien. In Abwesenheit des Amtmanns David Sulzer hätten sie die ihnen entgegengebrachte Gastfreundschaft ausgenutzt und ganze Fässer Wein leergetrunken sowie Fleisch gebraten. Als sie daraufhin aufgefordert wurden, die Verköstigung zu bezahlen, hätten sich die Reisenden geweigert und „zornig [...] hinweg begeben, und in der nachbarschaft scharffe dreüw wort hinderlaßen, sie wollen gewuß poßen²¹⁹ machen.“²²⁰ Der Hauslehrer Steiner, der die Vorfälle im Detail analysierte, lässt die Frage, ob dieser Konflikt tatsächlich zum Spuk geführt hatte, offen. Er hält jedoch fest, dass es Zauberern durchaus möglich sei, anderen Menschen Teufelsgeister in die Häuser zu zaubern.²²¹ Für Sara Meyer hingegen stand außer Frage, dass der langjährige Konflikt mit ihrem Vater Adalbert Meyer für das Gespenst in ihrem Haus verantwortlich war: „[D]er geist seye ihren ins hauß von ihrem vatter gezaubert“ worden.²²² Wie SCHNYDER in seiner Untersuchung zu Zauberei vor dem Basler Rat festhält, war Adalbert Meyer im Jahr 1617 in einen Zaubereiprozess und in Erbschaftsstreitigkeiten involviert gewesen, worauf sich seine Tochter und sein Schwiegersohn Bonifaz Iselin von ihm distanziert hatten.²²³ Das Ehepaar konnte also bereits auf ein bestehendes Deutungsmuster zurückgreifen, um den Spuk zu erklären. Nicht nur der langjährige Konflikt machte einen Schadenszauber plausibel, sondern auch, dass Adalbert Meyer im Verdacht stand, Zauberei zu praktizieren.

An der Brunnengasse in Zürich führte im Jahr 1701 gemäß den Aussagen von Susanna und Regula Vollenweider nicht ein familiärer Konflikt zum Spuk, sondern eine interkonfessionelle Auseinandersetzung. Die beiden Zürcherinnen, die mit

218 StAZH YY 1.27, Ehegerichtsprotokoll, 09. 01. 1581, fol. 2r.

219 „Narretei, Unfug“, ‚Possenwerch‘, Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 1241.

220 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 270 f.

221 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 271 f.

222 UBB KiAr 22c, Faszikel 109, Aussage Bonifaz Iselin, 17. 09. 1622, fol. 339v.

223 Schnyder: Zauberei und Schatzgräberei, S. 77.

Arzneien handelten, hätten ihre Ware auf dem Luzerner Markt feilgeboten und seien da von einem Beamten zum Nachtessen eingeladen worden. Katholische Priester, die ebenfalls zur Abendgesellschaft gehörten, hätten mit den beiden Frauen eine hitzige Diskussion „von vast allen puncten d[er] religion“ geführt, unter anderem auch über Geistererscheinungen. Dass die beiden Frauen die Erscheinung von Seelen aufgrund ihres teuflischen, „calvinistischen“ Glaubens als unmöglich erachteten, hielten die Luzerner „pfaffen“ für besonders verwerflich. Diesen Vorwurf wollten Susanna und Regula Vollenweider nicht auf sich sitzen lassen; schlagfertig wehrten sie die Vorwürfe der Katholiken mit exakt jenen Argumenten ab, derer sich die reformierten Geistlichen in ihren Traktaten, Predigten und Gutachten bedienen: „Sie werdind keine ander erscheinungen machen können noch wunderwerk thun als wie die hex zuo Endor.“²²⁴

Vier oder fünf Tage nach ihrer Heimkehr hätten die beiden Frauen verschiedenes Rumpeln und Poltern vernommen und auch einen schwarzgekleideten Priester gesehen. Sie hätten sich zuerst nichts dabei gedacht, bald jedoch seien ihnen ihre Besuche in der Innerschweiz in den Sinn gekommen. Zudem hätten sie zur Fastnachtszeit ein Schreiben eines Luzerner Kaplans erhalten, in welchem er sich danach erkundigte, ob sie es in Zürich an der Fastnacht auch so lustig hätten – „seit dem brieff habind sie gar kein ruhw mehr ghabt“.²²⁵ Dies hielt die beiden Frauen offensichtlich nicht davon ab, eine erneute Einladung des Luzerner Beamten zum Abendessen anzunehmen, wo sie über die Natur der Eucharistie diskutierten. Bei dieser Gelegenheit soll Susanna Vollenweider den Kaplan auf den Brief angesprochen und ihn gefragt haben, ob er ein Hexenmeister sei. Daraufhin habe der Gastgeber damit gedroht, dass es ihnen in Zürich schon noch „erleiden“ werde.²²⁶ Wie in den oben besprochenen Fällen wird auch hier ein Spukphänomen sinnstiftend mit einer konkreten Konfrontation verknüpft, wobei hier der Inhalt der Diskussion und die Involvierung katholischer Geistlicher, welche die Protestanten gut und gerne in die Nähe der Zauberei rückten, sicherlich eine wichtige Rolle spielten.

Die städtischen Räte und der Klerus zeigten sich zu Beginn des Untersuchungszeitraums eher zögerlich, was den Konnex zwischen Gespenstern und Schadenszauberei betraf – trotzdem: Die Deutungsalternative Zauberei bestand bereits im 16. Jahrhundert. Obwohl im Falle des Poltergeists in Nussbaumen in den Jahren 1576–1581 und des Spuks in Hottingen im Jahr 1604 ein möglicher Schadenszauber vorgebracht bzw. erwähnt wurde,²²⁷ ging die Obrigkeit letztendlich von einer

224 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, o8. 02. 1701.

225 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, o8. 02. 1701.

226 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, o8. 02. 1701.

227 Gemäß Aussage von Anna Peter habe Jacob Keretz im Zusammenhang mit dem Spuk in seinem Haus stets davon gesprochen, die Hexe zu finden. Vgl. StAZH A 7. 24 Nr. 11, Aussage

göttlichen Strafe aus. Basierend auf den untersuchten Quellen lässt sich die vorsichtige Tendenz erkennen, dass die Obrigkeit im Laufe des 17. Jahrhunderts vermehrt durch Zauberei verursachte Gespenster verhandelte. Der Klerus bediente sich dieser Erklärungsweise auch gezielt, um angebliche Hexen zu denunzieren. Als im Jahr 1642 im baslerischen Ziefen Gerüchte über Geistererscheinungen sowie Poltergeister aufkamen und gleichzeitig der Vorwurf im Raum stand, die junge Elsbetha Hertner habe sexuelle Handlungen mit ihrer Base vollführt, verknüpften die geistlichen Gutachter diese beiden Vorkommnisse miteinander. Hertner habe die Poltergeister selbst verursacht. Dies habe sie getan, damit ihre Base aus Angst nachts bei ihr schlief, und sie so ihren „schandtlich mutwillen mit ihren verbringen“ konnte.²²⁸

Wie stark sich das Deutungsmuster Zauberei auch Anfang des 18. Jahrhunderts hielt, zeigt der Fall um das Gespenst im Antistitium Zürich. Obwohl Bernhard Wirz im Jahr 1705 zu Protokoll gab, das Gespenst im Zürcher Antistitium gemeinsam mit Regula Klingler und der Magd Anna Schädler vorgespielt zu haben, ging der Vorsteher der Zürcher Kirche, Anton Klingler, von Zauberei aus. Er reichte beim Rat ein Memorial mit zahlreichen Fragen ein, welche die Nachgänger an Wirz stellen sollten. Sie sollten sich erkundigen, durch welche Art der schwarzen Kunst der Pedell es geschafft habe, einen Becher durch den Raum rollen zu lassen, obwohl nur der Antistes und seine Frau anwesend und sämtliche Türen verschlossen gewesen waren. Seiner Meinung nach handelte es sich bei diesen Werken ohne Frage um „zaubersachen“. Es seien einfach zu viele Dinge vorgefallen, die sich ohne sichtbare Anwesenheit anderer Menschen abgespielt hätten. Zudem seien Dinge geschehen, welche die physischen Kräfte eines Menschen klar überstiegen hätten. Man habe doch auch den Schritt von Pantoffeln vernommen, sogar bei Tageslicht und in Abwesenheit anderer Personen.²²⁹ Auch die städtischen Nachgänger konnten „keines wegs glauben, daß so viel sachen, ohne mit unterloffene lachsnerey²³⁰ verrichtet worden seyen.“²³¹ Obwohl Wirz der Obrigkeit den menschlichen Betrug als Erklärung anbot, führte man die scheinbar sinnwidrigen Vorfälle auf Zauberei zurück.

Die im Fall des Spuks im Antistitium genannten Erörterungen sind exemplarisch für Debatten um die menschliche und teuflische Wirkungsmacht sowie um

Anna Peter, 17. 04. 1604.

228 StABS Criminalia 4, Nr. 12, Bedenken Theodor Zwinger und Johann Jakob Fäsch, 20. 07. 1647. Zwar weisen sie auf das biblische Verbot der Sodomie und die peinliche Halsgerichtsordnung Karls des Großen hin, die eine Todesstrafe vorsieht, möchte jedoch von einer Bestrafung von Hertner absehen, damit keine jungen oder alten Personen „zu erkundigung dises lasters veranleytet“ würden und sich „dise schandtliche missethat“ nicht in der Stadt oder zu Land verbreite.

229 ZBZ Ms B 298, Memorial Anton Klingler, 18. 04. 1705, S. 52–57.

230 Zu diesem Begriff vgl. Kap. 1, Anm. 166.

231 ZBZ Ms B 298, Befragung Bernhard Wirz, 01. 04. 1705, S. 41.

die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit bestimmter Phänomene, die sich gegen Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts intensivierten.²³² Wie schwierig sich die Erklärungsfindung bei Spukphänomenen darstellte, veranschaulicht der Fall in der Steinmatt in Hirzel aus den Jahren 1692–1694. Wie kein anderer Fall dokumentiert dieser detailliert die Bemühungen, welche die Involvierten anstrebten, um der Heim-suchung auf den Grund zu gehen. Gleichzeitig zeigt er aber auch, wie schwierig es sich gestaltete, die verschiedenen Deutungsmuster voneinander zu trennen.

Als sich in der Steinmatt im Haus der Familie Hegi angeblich ein Poltergeist eingenistet hatte, wandte sich Pfarrer Herrliberger mehrmals hilfesuchend an die städtischen Behörden. Im März des Jahres 1693 hielt er fest, dass die Menschen in der Hirzel davon ausgehen, das Gespenst sei „dahin bschworen worden“.²³³ Im Mai ersuchte er den Rat um Beistand und Anleitung, wie er und seine Gemeindemitglieder sich verhalten sollten, damit man die verdächtigen Personen eruieren und bestrafen, und so dem Spiel des Teufels ein Ende setzen könne.²³⁴ Der Zürcher Rat legte daraufhin am 17. Mai 1693 fest, dass Verena Hegi – die als Hauptzielscheibe des Poltergeists galt – ins Spital verlegt werden sollte,²³⁵ gleichzeitig holte er von Bartholomäus Anhorn von Hartwiss ein Gutachten ein. Im Spital war der Stadtarzt und Spitalpfleger Johannes von Muralt für Verena Hegi zuständig, der dem Bürgermeister und dem Rat Bericht erstattete. Die junge Frau soll dem Arzt erzählt haben, dass sie von einem „große[n] schwartze[n] man“ besucht werde. Bereits vor Wochen soll sie eine „schwarze frauw“ aufgesucht haben, mit der Absicht, Hegi zu einer Hexe zu machen.²³⁶ Der Rat ordnete bereits wenige Tage später eine Befragung an.²³⁷

Einen möglichen Grund für die Teufelsplage lieferte Verena Hegi im Rahmen der Befragungen selbst: Der Teufel habe ihr beibringen wollen, wie man sich unsichtbar mache und zaubere.²³⁸ Hegi soll zuhause in Hirzel zudem mehrmals versucht haben, verlorene Dinge auf zauberische Weise wiederzufinden.²³⁹ Für Diakon Melchior Wolf (1668–1715), der Hegi ebenfalls befragte, scheint klar gewesen zu sein: In Hirzel werde

232 Vgl. dazu Rieger: Teufel im Pfarrhaus, S. 203–224; Gantet, Claire: „Bloß ein Schein: ein Schein denn, der aber dennoch etwas thut, der den Menschen peiniget ...“. Gespenster, Autorität und Metaphorisierung des Teufels im Heiligen Römischen Reich um 1700, in: Gantet, Claire/D'Almeida, Fabrice (Hg), Gespenster und Politik. 16. bis 21. Jahrhundert, Paderborn 2007, S. 79–102; Bath, Jo/Newton, John: „Sensible Proof of Spirits“. Ghost Belief During the Later Seventeenth Century, in: Folklore, 117/1 (2006), 1–14.

233 StAZH A 27 164, Brief Felix Herrliberger, 22. 03. 1693.

234 StAZH A 27 164, Brief Felix Herrliberger, 12. 05. 1693.

235 StAZH A 27 164, Obrigkeitliche Erkenntnis, 17. 05. 1693.

236 StAZH A 27 164, Brief Johannes von Muralt, 27. 05. 1693.

237 StAZH A 27 164, Befragung Verena Hegi, 29. 05. 1693.

238 StAZH A 27 164, Aussage Verena Hegi, 06. 06. 1693.

239 StAZH A 27 164, Brief Melchior Wolf, 22. 06. 1693.

viel Lachsneri getrieben und es sei nicht verwunderlich, dass sich der Teufel da eingenistet hat, um Verena Hegi zu weiteren zauberischen Praktiken zu verleiten.²⁴⁰ Eine ähnliche These vertritt auch der Arzt von Muralt:

Wann nun in diser gegne vil lachsner und abergläubische leüth sind, von denen dz Vreneli allerley stükli erzellen gehört, und wenig zur kirch kommen, von eltern schlecht abgemannet worden, hat es allerley understanden zu probiren [...]. Darauff hat der leidig satan durch einen geist, welcher von Del. Rio libr. 2 quest. 27.²⁴¹ spiritus iaculator oder poldergeist genennet wird, im gantzen hauß gestalt genommen, alle dise bosheiten in vilerley gestalten, und unsichtbahrer weis zu verüben, diser menschen seele in sein garn zu jagen und von gott gantzlich abfällig zumachen.²⁴²

Zwar habe Hegi selbst gezaubert, das Gespenst jedoch sei nicht unmittelbar durch Zauberei entstanden. Sowohl Wolf als auch von Muralt gingen davon aus, dass es sich um eine göttliche Strafe für die Lachsneri Hegis handeln müsse.

Um auf die Beziehung zwischen Spukphänomenen und Hexerei zurückzukommen, muss zwischen den theologischen Normen und dem gelebten Glauben unterschieden werden. Zwar stellten angezauberte Gespenster für die reformierte Obrigkeit letzten Endes auch Bußaufrufe Gottes dar, sie unterschieden diese Phänomene dennoch von jenen Geistern, die Gott unmittelbar, also ohne eine Zwischeneinwirkung durch Zauber*innen, zu den Menschen sandte. Mit der Reformation fand also keine generelle Verschmelzung der beiden Phänomene statt. Vielmehr konkurrierten die beiden Deutungsmuster – unmittelbare göttliche Strafe/Versuchung und Schadenszauberei – miteinander. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass die beteiligten Personen angezauberte Gespenster nicht etwa für Totengeister hielten oder anderweitig mit dem Tod eines Menschen assoziierten. Vielmehr scheinen in diesem Zusammenhang rein teuflische Gespenster verhandelt worden zu sein. Die Quellen weisen darauf hin, dass die weltliche und geistliche Obrigkeit Zauberei im Laufe des 17. Jahrhunderts vermehrt diskutierte, wenn es um die Ursachenfindung bei Spukphänomenen ging. Boten sich irgendwelche Hinweise auf Zauberei, so mussten die Räte und Pfarrer diesen unbedingt nachgehen. Das Deutungsmuster des angezauberten Gespensts kam häufig dann zum Zug, wenn ein Spuk retrospektiv mit einem Konflikt in Verbindung gebracht werden konnte. Sprach jemand vor oder während des Auftretens eines Spuks konkrete Drohungen aus und war die Person, die sie ausstieß, als Zauberer oder Hexe bekannt, festigte sich dieser Sinnkonnex zusätzlich. Wer Spukphänomene auf Zauberei zurückführte, lenkte den Fokus, wie bei der Deutung als Totengeist, weg von der eigenen Lebensweise hin zu den sündhaften Taten der anderen.

240 StAZH A 27 164, Brief Melchior Wolf, 22. 06. 1693.

241 Del Rio, Martin: *Disquisitionum magicarum libri sex*, Leuven 1599–1601.

242 StAZH A 27 164, Bedenken Johannes von Muralt, 11. 07. 1693.

5.7 Unsichtbare Menschen

Als es in den Jahren 1692–1694 in der Steinmatt in Hirzel spukte, gingen Melchior Wolf und Johannes von Muralt, wie oben besprochen, von einer göttlichen Strafe aus. Aber auch die Interpretation als ein herbeigezaubertes Gespenst stand zur Diskussion. Bartholomäus Anhorn von Hartwiss brachte in seinem Gutachten zum Fall eine dritte mögliche Erklärung ins Spiel: unsichtbare Menschen. Der Poltergeist in Hirzel sei seiner Ansicht nach nämlich gar „kein leibloses gspenst, sonder ein teüfelsbrut und leibhaffter zauberer [...]“.²⁴³ Im Gegensatz zur Verwandlung von Hexen in Tiere²⁴⁴ ist der Glaube an unsichtbare Menschen kaum Gegenstand der historischen Forschung.²⁴⁵ Dies überrascht, scheint es sich dabei doch um einen weit verbreiteten Glauben gehandelt zu haben. Wie oben erwähnt, sagte Verena Hegi aus, dass sie vom Schneider Caspar Leemann erlernt haben soll, wie man sich unsichtbar mache.²⁴⁶ Auch in weiteren Quellen finden sich Hinweise darauf, dass Menschen in der Frühen Neuzeit davon ausgingen, Hexen könnten sich unsichtbar machen.²⁴⁷ Der Blick in frühneuzeitliche Arznei- und Rezeptbücher zeigt zudem: Instruktionen, wie man sich unsichtbar macht, gehörten zum Standardrepertoire magischer Praktiken.²⁴⁸ So heißt es beispielsweise in einem Arznei- und Rezeptbuch:

Das man dich nit sähen kann

So nim ein mässer, das nie gebrucht ist worden, schnid einer schwartzen katzen das die läbren aus, vergrabs an ein wäg. Am 3. tag grabs die wider aus, so wirstu ein fingerringli funden, den trag an deinem rechten dumen, so sicht man dich nit, ist gut.²⁴⁹

Der Glaube an die Möglichkeit, dass Menschen sich unsichtbar machen können, warf somit die Frage in den Raum, ob es sich bei spezifischen Phänomenen gar nicht um Gespenster handelte, sondern um das Werk unsichtbarer Menschen. Wie stand dieses

243 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

244 Vgl. dazu Blécourt, Willem de/Tuczay, Christa Agnes (Hg.): Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse, Tübingen 2011.

245 Clark nennt ein Beispiel aus Francis Grants *Saccudicmus debellatus*, der einen Fall aus Schottland bespricht, wo ein Mädchen angeblich unsichtbare Hexen sehen konnte. Vgl. Clark: *Vanities of the Eye*, S. 152. Im Rahmen der Hexenverfolgungen von Salem im Jahr 1692 wurden ebenfalls unsichtbare Hexen erwähnt, vgl. Le Beau, Bryan F.: *The Story of the Salem Witch Trials*, London, New York 2016, S. 55.

246 StAZH A 27 164, Aussage Verena Hegi, 06. 06. 1693.

247 StABS Criminalia 4, Nr. 12, Bedenken Theodor Zwinger und Johann Jakob Fäsch, 20. 07. 1647.

248 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 118; StaBE N Rubi 90, S. 73 f.; StaBE DQ 688, Vyl gueti Rothscläg für Mänsche und Vych, S. 48; MBZ Ms J 26, Magisches Rezeptbuch, S. 59 f.

249 MBZ Ms J 26, Magisches Rezeptbuch, S. 59 f.

Erklärungsmuster zu demjenigen der angezauberten oder von Gott gesandten Gespenster? Und welche zeitgenössischen Debatten spiegeln sich in diesem Glauben wider?

Spuk auf das Wirken unsichtbarer Menschen zurückzuführen, basierte grundsätzlich auf zeitgenössischen Auseinandersetzungen mit der Frage, auf welche Art und in welchem Maße der Teufel als Geistwesen auf die materielle Welt einwirken könne. Noch Mitte des 16. Jahrhundert wies Ludwig Lavater Teufelsgespentern – selbstverständlich immer mit Hinweis auf die Erlaubnis Gottes – eine fast uneingeschränkte Wirkungsmacht auf die physische Welt zu: „Etwan keerend sy den lüten etwas umb / gebend jnen stöß vnnd rüpf / werffend zuo jnen / vñ füngend jnen also an zytlichem guot / am lyb vnd etwan auch am läben / so es Gott jnen verhengt / schaden zuo.“²⁵⁰ Er selbst geht nicht detailliert auf die Frage ein, wie der Teufel als Geist auf die Materie einwirken kann, dafür aber Heinrich Bullinger in seinem *Hausbuoch* aus dem Jahr 1558. Er hält fest, dass Geister, ob gute oder böse, eine bestimmte Substanz und auch ein Wesen hätten, allerdings könne er nicht genau sagen, welcher Art.²⁵¹ Klar sei für ihn hingegen, dass alle Geschöpfe Gottes leiblicher Natur seien: „Nichts sol man vnleiblich vnnd vnsichtbar von natur sein glauben / denn den einigen Gott [...]“²⁵² Da Gott der Herr über sämtliche Substanzen sei und die Engel von ihm erschaffen worden seien, hätten die guten und bösen Engel eine von Gott gegebene Kraft, in der Welt zu wirken.²⁵³ Durch diese göttliche Instrumentalisierung setzen Lavater und Bullinger die Kraft der Engel mit der Kraft Gottes gleich; nicht weil sie ihm ebenbürtig sind, sondern, weil sie Gottes Willen ausführen.

Auch Anhorn hält im Jahr 1665 in seinem Traktat über die Zornzeichen Gottes fest, dass Teufelsgespenter eine Wirkung auf die materielle Welt ausüben könnten. Der Teufel könne die Menschen körperlich angreifen und verletzen. Um dies zu unterstreichen, führt er unter anderem das Beispiel eines fluchenden Soldaten an, den der Teufel im Jahr 1634 aus seinem Bett gezerrt und durch das Fenster hinausgetragen habe.²⁵⁴ Allerdings wird bei Anhorn eine intensivere Auseinandersetzung über „gespenst-leiberen“ offenbar als noch bei Lavater und Bullinger 100 Jahre zuvor. Gespenster hätten zwar keinen materiellen Leib wie die Menschen, jedoch könne der Teufel aus der Luft oder einer anderen „diken Materi“ eine Gestalt erschaffen, die dem Gewicht, der Form, Farbe, Bewegung und Stimme nach einem menschlichen Leib gleiche. Deswegen könnten Gespenster auch ertastet werden, wobei man bei der Berührung eine „vnannemliche vnd vnliebliche Kälte“ empfinde.²⁵⁵ Im Laufe

250 Lavater: Von Gespänsten, fol. 49v.

251 Bullinger: Hausbuoch, fol. CCCVv–CCCVIr.

252 Bullinger: Hausbuoch, fol. CCCVIr.

253 Bullinger: Hausbuoch, fol. CCCVIIr.

254 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 347 f.

255 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 328 f.

des 17. Jahrhunderts stellten sich die Gelehrten immer häufiger Fragen nach der Materialität von Geistern und ihrer Macht, auf die physische Umwelt einzuwirken.

Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts war diesbezüglich eine europaweite Debatte um die Wirkungsmacht von Teufelsgeistern entbrannt, die auf der strikten Ablehnung von Atheisten und sogenannten *Sadduzäern* basierte, die nicht an die Existenz von Gespenstern glaubten.²⁵⁶ Auch der Aufenthaltsort sowie die Wirkung von Geistern stellten zentrale Streitpunkte dar.²⁵⁷ Im Jahr 1680 entfachte in Zürich beispielsweise ein Disput zwischen dem Philosophieprofessor Johannes Lavater (1624–1695) und dem streng orthodoxen Diakon der St. Jakobskirche, Hans Jakob Gessner (1639–1704). Die Auseinandersetzung sollte mit einem Dokument, das beide einvernehmlich unterschreiben mussten, beigelegt werden.²⁵⁸ Darin einigen sich Gessner und Lavater darauf, dass Gott die Geister gemeinsam mit den sichtbaren Geschöpfen erschaffen habe, sie keine leibliche Ausdehnung und Höhe wie die menschlichen Leiber hätten und ihr Aufenthaltsort derjenige sei, an welchem sie ihre Wirkung entfalten würden.²⁵⁹ Diese Ansicht verwarf der niederländischen Pfarrer Balthasar Bekker (1634–1698) in seiner 1691 bzw. 1693 erschienenen vierteiligen *Betoverde Weereld* radikal, da er die Wirkung des Teufels im Allgemeinen sowie Zauberei und Poltergeister im Spezifischen infrage stellte und damit ein intellektuelles Erdbeben verursachte.²⁶⁰ Bekker war kein

256 Man denke an das Traktat von Henry More, *An antidote against atheisme* (1653) oder an Joseph Glanvilles *Saducismus Triumphatus*, welches bereits 1668 verfasst worden war und 1681 posthum veröffentlicht wurde. Zu dieser Debatte vgl. näher bei Cameron: Angels, Demons, S. 48–51; Walsham: Migrations of Angels, S. 37 ff. Mit dem Begriff *Sadduzäer* nahm man zwar Bezug auf die jüdische Volksgruppe, allerdings wurde der Terminus im 17. Jahrhundert als Sammelbegriff für Herätiker*innen verwendet, die nicht an die Existenz von Geistern glaubten. Vgl. Davidson: Early Modern Supernatural, S. 145.

257 Vgl. dazu Nooijen, Annemarie: Unserm grossen Bekker ein Denkmal? Balthasar Bekkers „Betoverde Weereld“ in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Münster 2009 (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 20), S. 76 ff.

258 StAZH E I 5 (Teil 14), Nr. 35, Unterschriebene Articul, Wegen der Geisteren und Seelen zwischen Hr. Professor Lavater und Hr. Diacon Gessner bey St. Jakob, 06. 03. 1680.

259 StAZH E I 5 (Teil 14), Nr. 35, Unterschriebene Articul, Wegen der Geisteren und Seelen zwischen Hr. Professor Lavater und Hr. Diacon Gessner bey St. Jakob, 06. 03. 1680.

260 Bekker, Balthasar: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen*, Amsterdam 1691–1693. Von der ersten Auflage, die 5000 Exemplare umfasste, verkauften sich 2000 Exemplare in den ersten beiden Monaten nach der Publikation, vgl. dazu Nooijen: Unserm grossen Bekker ein Denkmal?, S. 23. Nur wenige Jahre später, im Jahr 1701, leugnete der Jurist Christian Thomasius in seiner *De Criminae Magiae*, dass der Teufel als immaterielles Wesen in die physische Welt einwirken könne, vgl. Dillinger, Johannes: Kontinuitäten im Umbruch. Zum Wandel des Hexereidiskurses um 1800, in: Sziede, Maren/Zander, Helmut (Hg.): Von der Dämonologie

Atheist und er bestritt die Existenz von Engeln auch nicht. Er warf jedoch die Frage auf, wie diese als Geister in der materiellen Welt wirken könnten. Er nahm demnach eine cartesianische Trennung zwischen Körper und Geist vor, wobei er davon ausging, dass nur Körper auf andere Körper einwirken könnten.²⁶¹ Die intensivierten Diskussionen um die Materialität des Teufels, zusätzlich befeuert durch die medienwirksamen Hexenprozesse in Neuengland²⁶², könnten ein Grund dafür sein, dass aus den 1690er-Jahren besonders viele Poltergeistfälle überliefert sind. GANTET weist darauf hin, dass sich die Berichterstattung über Poltergeister zwischen 1690 und 1715 im Heiligen Römischen Reich erheblich intensivierte: „Die vermehrten Fälle von Besessenheit und Gespenstererscheinungen verweisen auch auf eine zunehmende Skepsis bezüglich der Macht des Teufels.“²⁶³

Diese Debatten spiegeln sich auch in den Diskussionen um mögliche zauberische Ätiologien von Spukphänomenen in der Alten Eidgenossenschaft wider. In diesem Hinblick werden nachfolgend zwei Beispiele besprochen: zum einen das Gutachten Anhorns zum Gespenst in der Steinmatt in Hirzel aus dem Jahr 1693 und zum anderen die Aufzeichnungen des Pfarrers Jacob Steiner zu den Spukereignissen im Schloss Wyden im Jahr 1695. Der Spuk in der Steinmatt wurde bereits ausführlich besprochen, allerdings werden die Phänomene zum besseren Verständnis für Anhorns Argumentation nochmals zusammengefasst. Im Jahr 1692 zeigte sich im Hause der Familie Hegi angeblich ein gewaltsamer Poltergeist, der Esswaren sowie Kleider zerstörte, das Trinkwasser verschmutzte, Türen auf- und zuschloss und sich auch auditiv, beispielsweise durch Pfeifen, bemerkbar machte. Anhorn kommt nach Durchsicht der Akten zum Schluss, dass es sich bei dem Spuk nicht um das Werk eines „unmittelbar[en]“ Teufelsgespensts handeln könne, sondern „mittelbar“ durch einen Zauberer verursacht werde.²⁶⁴ So würden sich „[w]ahrhaftige“ Teufelsgespenster nicht tagsüber erzeugen und auch nicht Kleider und Esswaren zerstören sowie Türen und Kästen auf- und zuschlagen. Er führt fünf Beispiele aus der näheren Umgebung an, darunter den Fall um den Pfarrer Delosea²⁶⁵, im Rahmen derer die unsichtbaren Zauberer angeblich entdeckt und ergriffen werden konnten. Man glaubte hier also

zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, Berlin 2015 (Okkulte Moderne 1), S. 183–201, hier S. 184.

261 Fix, Andrew: Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism, in: *History of European Ideas* 17/5 (2012), S. 575–588, hier S. 577.

262 Vgl. dazu Pettelkau, Susanne: *Go tell Mankind, that there are Devils and Witches. Ein Vergleich von Hexenverfolgung und Hexenprozessen in Deutschland, England und in den neu-englischen Kolonien der frühen Neuzeit*, unveröff. Doktorarbeit an der Freien Universität Berlin, Berlin 2007, hier S. 163–192.

263 Gantet: *Bloß ein Schein*, S. 79 f.

264 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

265 Vgl. Kap. 1.5.

nicht etwa, dass der Teufel auf Geheiß eines Zauberers bzw. einer Hexe ausgesandt wurde, um die Menschen zu plagen, sondern, dass die Zauberer selbst körperlich, jedoch unsichtbar anwesend waren.

Zwar seien die Leiber von Zauberern „von natur“ aus sichtbar, so Anhorn, allerdings verblende der Teufel die Augen anderer Menschen so gut, dass man die Leiber der Teufelsdiener nicht sehen könne. Dafür spreche auch, dass Hegi zuhause in Hirzel von einer schwarzen Katze angegriffen worden sei – ein klares Indiz für die Anwesenheit einer Hexe.²⁶⁶ Anhorn geht an dieser Stelle nicht im Detail darauf ein, wie der Teufel die Menschen täuscht, allerdings widmet er den zauberischen Verblendungen in der *Magiologia* (1674) ein ganzes Kapitel. Er schreibt, dass der Teufel die Zauberer mit einer Art „diken Nebel“ überziehe, um sie in der Gestalt von Tieren erscheinen oder gar ganz verschwinden zu lassen. Eine tatsächliche leibliche Transformation einer Kreatur in eine andere übersteige die Macht des Teufels jedoch.²⁶⁷ Dass es dem Teufel unmöglich sei, die Körper seiner Diener*innen in einen anderen, bspw. einen Tierleib, zu verwandeln, war ein Gemeinplatz zu dieser Zeit.²⁶⁸ Die körperliche Transformation eines Menschen in ein anderes Wesen scheint eine Grenze zu sein, die der Teufel nicht überschreiten konnte, und eine Macht, die Gott allein vorbehalten war. In diesem Sinne konnte der Teufel auch keine Leiber tatsächlich zum Verschwinden bringen.

Anhorn schreibt, dass „wahrhaftige gespenster“ keine „materialistischen leiber“ hätten. Würden echte Teufelsgespenster wüten, so befänden sich die Gegenstände im Haus morgens nach einer Nacht des Polterns unversehrt an ihrem Ort. Dem Teufel spricht Anhorn zwar noch die Macht zu, den Menschen etwas vorzutäuschen, nicht aber, tatsächlich auf die Materie einzuwirken; dies sei für ihn nur Menschen vorbehalten, die einen „fleischernen leib“ hätten und die denn auch mit „leiblichen waaffen und guten harten brüglen“ entdeckt werden könnten. So beschreibt er, dass der Zauber eines unsichtbaren Menschen in einem anderen Fall aufgehört habe, nachdem der Hausherr den Zauberer mit einem Stock geschlagen hatte: „so bald er blut gegeben, ist die unsichtbarkeit und bländerey vergangen und der zauberer erkent worden.“ Aus diesen Gründen legt Anhorn dem Zürcher Rat nahe, des Zauberers, wenn möglich, körperlich habhaft zu werden. Obwohl Anhorn in seinem Gutachten in reformierter Manier darauf hinweist, dass der Teufel und die Hexen und Zauberer immer nur mit Erlaubnis Gottes agieren könnten, um die Ungläubigen zu bestrafen und die Frommen zu versuchen und zu trösten,²⁶⁹ wird in seinen Argumenten, gerade im Hinblick auf seine Haltung 30 Jahre zuvor, ein verändertes Verständnis von der

266 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

267 Anhorn: *Magiologia*, S. 587 und 589.

268 Clark: *Vanities of the Eye*, S. 138.

269 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

Macht des Teufels offenbar. Während er nämlich in seinem 1665 erschienenen Traktat zu den Zornzeichen Gottes schreibt, dass der Teufel einen menschenähnlichen Leib annehmen und andere körperlich verletzen könne, spricht er dem Widersacher Gottes im Jahr 1693 jeglichen Einfluss auf die materielle Welt ab – die Macht des Teufels beschränkt sich nur noch auf die Sinnestäuschung.

Jacob Steiner, der zur Zeit des Spuks im Schloss Wyden bei Winterthur als Hauslehrer amtierte, zeigt sich im Gegensatz zu Anhorn unentschlossener hinsichtlich der Frage, ob der Spuk im Schloss Wyden „von einem mago, zauberer und schwarzkünstler, der selbst in persohn [...] da gewüttet habe“ oder einem „teuffelsgeist“ verursacht worden sei.²⁷⁰ Wie bereits im vorangehenden Kapitel ausgeführt, erwähnte er zudem die Möglichkeit, dass der Spuk durch einen Konflikt mit den durchreisenden Schwaben ausgelöst worden war. Für Steiner lässt der Umstand, dass der Spuk sehr unterschiedlich in Erscheinung getreten war, keinen klaren Schluss über die Ursache und Natur der Vorfälle zu. Einerseits habe es materiellen sowie körperlichen Schaden in Form von Schrammen, Ritzen und anderen Wunden gegeben, andererseits habe man aber auch oft nachts ein Wüten gehört, obwohl sich morgens alles unversehrt an seinem Platz befunden hätte, was wiederum für eine reine Sinnestäuschung spräche. Zuerst widmet sich Steiner der Frage, ob der Spuk von einem unsichtbaren Menschen habe verursacht werden können, der von dem Teufel ins Haus getragen worden war.

Wie Anhorn geht er davon aus, dass der Teufel die Menschen dahingehend blenden könne, dass diese die Zauberer nicht sehen könnten. Er hält dies jedoch für unwahrscheinlich, da die Unruhen in Wyden über einen längeren Zeitraum und jeweils die ganze Nacht hindurch gedauert hätten: „Wer will sich nun einbilden können, daß der teuffel einen zauberer leibhaftig alle abend dahin getragen, und des morgens oder bey tagszeit wider hinweg geführt habe!“ Außerdem sei es doch sehr umständlich, wenn ein unsichtbarer Mensch über einen so langen Zeitraum jegliche Zusammenstöße mit anderen Menschen vermeiden müsse. Des Weiteren stellt sich ihm die Frage, wie ein unsichtbarer Mensch von einem Moment auf den anderen bei verschlossenen Türen von einem Zimmer in ein anderes habe gehen können; denn ein Mensch könne seinen Leib schließlich nicht ablegen.²⁷¹ Wenn es aber ein Teufelsgespent gewesen sei, so Steiner weiter, wie konnte es die Bewohner*innen dann körperlich verletzen? Diesbezüglich hält er fest:

[D]er Teuffel ist freylich ein geist, welcher würket mit gedanken und wollen, ein geist und hat hirmit weder ärme noch hände, mit denen er ein instrument führen und darmit etwas außrichten, verlegen, beschädigen, zerschlagen und zerbrechen könne [...].²⁷²

270 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 273.

271 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 274 ff.

272 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 277.

Im Zentrum seiner Erörterung steht also wie bei Anhorn die Frage, ob und inwiefern der Teufel als Geist und ohne materiellen Körper auf die physische Welt einwirken könne. Anders als Anhorn glaubt Steiner jedoch, dass es dem Teufel möglich sei, die Luft zusammenzudrücken, um so Objekte zu bewegen, weshalb er schließlich zur Annahme tendiert, dass es sich beim Spuk im Schloss Wyden um ein echtes Teufelsgespenst gehandelt haben müsse. Er hütet sich jedoch davor, eine definitive Antwort zu geben und möchte die weitere Diskussion ganz im Sinne eines Bescheidenheitstopos den „scharffsinnigeren“ überlassen.²⁷³

Die Ausführungen von Anhorn und Steiner belegen anschaulich, dass sich auch reformierte Geistliche, die weiterhin an die Macht des Teufels glaubten, vertiefte Überlegungen sowohl zu den Limitationen teuflischen Handelns als auch generell zur Differenzierung zwischen Geist und Materialität anstellten. Dabei zeigt sich, dass sie die Teufelsmacht nicht einfach unhinterfragt als eine omnipotente ansahen, sondern, dass die Geistlichen diese durchaus Einschränkungen unterwarfen. Steiner misst dem Teufel zwar eine höhere Wirkungsmacht zu als Anhorn, denn er glaubt, dass der Widersacher Gottes durch Manipulation der Luft auf die Materie einwirken könne, trotzdem: Dem scheinbar allmächtigen Teufel, wie er in den Schriften Lavaters und Bullingers in Erscheinung tritt, waren um 1700 mehr und mehr die Hände gebunden – zumindest aus der Sicht der Gelehrten. Die Auslotung der Frage nach den Limitationen und Möglichkeiten der teuflischen Wirkungsmacht basierte nicht auf einer im heutigen Sinne naturwissenschaftlichen Basis, vielmehr glichen die Geistlichen die Ereignisse mit anderen Fällen ab und wogen Wahrscheinlichkeiten ab. Anhorn hatte als Experte und Autorität auf dem Gebiet des Übernatürlichen freilich mehr Exempla zur Hand als Steiner und kommt aus diesem Grunde wohl auch zu einer so klaren Entscheidung.

Weder Anhorn noch Steiner lebten in einer *entzauberten* Welt. Die Existenz von Gespenstern wurde in der Alten Eidgenossenschaft nicht generell infrage gestellt. Es zeigt sich jedoch, dass sich die Erklärungsfindung, zumindest bei der Ursachenfindung durch Außenstehende, vermehrt auf die menschliche Handlungsmacht konzentrierte. Gewannen spezifische Interpretationsmuster innerhalb eines Repertoires mit der Zeit an Relevanz, bedeutet dies, dass alternative Erklärungen hinsichtlich der Ursache des Spuks in den Hintergrund gerieten. Wo Schadenszauberei oder unsichtbare Menschen für das Gespenst verantwortlich gemacht wurden, erfuhr Gott als direkter Zeichensender durch die Zwischenschaltung eines *homo agens* eine Abschwächung. Mit dem Glauben an unsichtbare Menschen verstärkte sich diese Mittelbarkeit zusätzlich. Bei einem angezauberten Spuk handelte es sich immer noch um das Werk eines metaphysischen Wesens, bei unsichtbaren Menschen war der Geist jedoch nicht mehr der Hauptagierende, sondern er wurde zum reinen Täuscher degradiert. Doch wie

273 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 277 f.

sah es abseits des Gelehrten Diskurses aus? Anleitungen dazu, wie man sich unsichtbar mache, aber auch solche, die dabei helfen sollen, „dass dir die Augen niemand verblenden kan“²⁷⁴, sowie einzelne Kundschaften weisen darauf hin, dass den Laien dieses Phänomen bekannt war.²⁷⁵ Im Rahmen von Spukphänomenen verhandelten jedoch hauptsächlich Gelehrte die Möglichkeit von unsichtbaren Menschen und dies auch erst ab den 1690er Jahren.

5.8 Skepsis, Einbildung und Betrug

Gespenster konnten in der Frühen Neuzeit vielfältig gedeutet werden. Mal galten sie als die unruhigen Seelen der Verstorbenen oder als böse Geister, die Krankheiten verursachten oder bestimmte Tatorte markierten, mal als göttliche Strafe und Versuchung, als eine Form des Schadenszaubers oder gar als unsichtbare Menschen. Daneben gab es stets noch eine weitere Möglichkeit: Was, wenn es sich bei dem Gespenst um bloße Einbildung und menschlichen Betrug handelte, wie dies Lavater auf den ersten Seiten eines *Gespensterbuchs* festhält?²⁷⁶ In diesem Kapitel gilt es zu klären, ob und inwiefern die Betroffenen oder die Obrigkeit konkreten Spukphänomenen mit Skepsis begegneten. Wann und aufgrund welcher Argumente ging man beispielsweise davon aus, es handle sich um bloße Einbildung und menschlichen Betrug, und inwiefern kann gesagt werden, dass es in der Alten Eidgenossenschaft zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu einem „Ende des Geisterglaubens“²⁷⁷ kam, wie dies beispielsweise WÄLCHLI für Zürich in den Raum warf? Um diese Fragen zu klären, muss auf das frühneuzeitliche Verständnis von *Einbildung* und *Betrug* eingegangen werden, da diese Begriffe eine andere Bedeutung aufwiesen und nicht mit dem heutigen Verständnis gleichgesetzt werden dürfen.

Basierend auf mittelalterlichen Theorien teilten frühneuzeitliche Gelehrte die Sinneswahrnehmung ein in Phänomene, die mit den *äußeren* Sinnen perzipiert wurden, und in solche, die sich den *inneren* Sinnen zeigten.²⁷⁸ Die *Imagination* fungierte als Bindeglied zwischen den inneren und äußeren Sinnen. Sie übernahm die Aufgabe, mit den äusseren Sinnen wahrgenommene Objekte auch bei ihrer Abwesenheit präsent zu machen.²⁷⁹ Im frühneuzeitlichen Verständnis war Einbildung, so HASKELL,

274 MBZ Ms J 26, Magisches Rezeptbuch, S. 69.

275 Jakob Keretz ging im Jahr 1604 davon aus, dass die Spukphänomene entweder vom Teufel selbst oder von einer Hexe verursacht sein könnten. Allerdings erschließt sich aus dem Fall nicht konkret, dass er sich von einer unsichtbaren Hexe geplagt glaubte. Vgl. Kap. 4.4 und 5.5.

276 Lavater: Von Gespänsten, fol. 1r–27r.

277 Wälchli: Zürich und die Geister, S. 257.

278 Clark: Vanities of the Eye, S. 42.

279 Casini, Lorenzo: Renaissance Theories of Internal Senses, in: Knuuttila, Simo/Sihvola, Juha (Hg.): Sourcebook for the History of Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from

first and foremost an *image*-processing factory. Its healthy function was to receive the *species impressae* from real objects in the physical world and to generate corresponding *species expressae* or *phantasmata* for storage in the memory.²⁸⁰

Probleme bei der Wahrnehmung entstanden immer dann, wenn die Menschen der festen Überzeugung waren, Phänomene mit den äußeren Sinnen wahrzunehmen, obwohl diese bloß vor dem inneren Auge geschahen. In diesen Fällen war die Beziehung zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung gestört. Was bedeutete diese Einteilung in Bezug auf die Wahrnehmung von Gespenstern? Anhorn unterscheidet „warhafftige“ Gespenster von solchen, die lediglich für Gespenster gehalten werden („vermeinte“ Gespenster).²⁸¹ In der *Magiologia* hält er fest, dass der Teufel die

eusserliche Sinnlichkeiten also verblende[t] / daß eintweders der Verstand betrogen / jhme einbildet / was nichts ist: oder die Sinnlichkeiten vermeinen; sie sehen vnd hören dasjenige / welches sich hernaher gleicher gestalten / nichts seyn befindet.²⁸²

Dies bedeutet, dass der Teufel somit sowohl über die äußeren Sinnesorgane der Menschen verfügen konnte als auch über die inneren. Der Teufel konnte den Menschen im Glauben jener Zeit wortwörtlich etwas bloß in den Kopf „einbilden“, das als äußerliches Objekt nicht vorhanden war. Oder aber er konnte den Menschen tatsächlich etwas vor die Augen stellen. In beiden Fällen galten die Gespenster jedoch als genuin, weil sie vom Teufel erwirkt wurden. Nun gab es noch die Möglichkeit der Fehldeutung tatsächlich äußerlicher Phänomene, wenn beispielsweise Menschen Rauch oder Glühwürmchen für Gespenster hielten. Nach Lavater käme dies häufig bei übermäßigem Alkoholkonsum oder eingeschränktem Hör- oder Sehvermögen vor. Waren keine äußeren Objekte und auch kein Teufelstrug vorhanden, existierte das Gespenst zudem *lediglich* in der Vorstellungswelt der Menschen. Schließlich gab es noch die Möglichkeit, dass Menschen sich verkleideten und als Gespenster ausgaben, um andere Menschen zu betrügen.²⁸³

Plato to Kant, Dordrecht 2014 (Studies in the History of Philosophy of Mind 12), S. 147–156, hier S. 148.

280 Haskell, Yasmin, Introduction: When is a Disease a Disease? Seeming and Suffering in Early Modern Europe, in: Haskell (Hg.): *Diseases of the Imagination*, S. 1–17, hier S. 6.

281 Anhorn: *Zorn-Zeichen*, S. 305.

282 Anhorn: *Magiologia*, S. 545. Vgl. auch Lavater: *Von Gespänsten*, fol. 88v: „Dann kan der tüfel [...] sich in eines engels gestalt verstellen / so kan er sich fur einen Propheten / Apostel / Euangelisten / Bischoff vnd martyrer auch vßgäbē / vnd in jrer gestalt erschnen / oder vns dermassen vergalsteren / daß wir vermeinend wir sähind vnd hörind sy.“

283 Lavater führt hier das bekannte Beispiel der vier Predigermönche aus Bern an, die im sogenannten Jetzerhandel falsche Marienerscheinungen erzeugt hatten und später dafür hingerichtet

Melancholische, „schwärmuotig vnd vsinnig“ Menschen würden sich selbst besonders häufig Gespenster einbilden, so Lavater.²⁸⁴ Die enge Verbindung zwischen Melancholie und Geisterwahrnehmung basierte hauptsächlich auf drei Vorstellungen.²⁸⁵ Im Hinblick auf die galenische Humoralpathologie herrschte erstens die Vorstellung, dass melancholische Menschen aufgrund eines Überflusses der schwarzen Galle öfters unter einer korrumpierten Imagination leiden würden.²⁸⁶ So schreibt der französische Arzt André du Laurens (1558–1609) in seiner im Jahr 1599 erschienenen Abhandlung zu Melancholie, dass die schwarze Galle bei Melancholikern durch die Blutgefäße bis in das Gehirn und schließlich zu den Augen fließe, was dazu führe, dass die betroffene Person Schatten und vermeintliche Erscheinungen sehe.²⁸⁷ Aus diesem Grund nahm man an, dass sich Melancholiker*innen häufiger einbildeten, Geister zu sehen. Einen weiteren Schnittpunkt stellte die ängstliche Disposition von melancholischen Personen dar. Lavater und Anhorn bekräftigen beide, dass eine erhöhte Furcht oft zu Einbildung von Gespenstern führe.²⁸⁸ Melancholiker*innen hätten aber auch oft mit echten Gespenstern zu kämpfen, so der Konsens. So war der Glaube verbreitet, dass der Teufel melancholische Menschen häufiger verfolge als solche mit einem ausgeglichenen Säfteverhältnis.²⁸⁹ Aufgrund ihrer korrumpierten Imagination und erhöhten Furcht würden sie nämlich einfache Angriffsziele darstellen. Der Teufel könne zudem, so die Annahme, in den Körper eines Menschen eindringen, um das Säfteverhältnis durcheinanderzubringen und so eine Melancholie zu verursachen.²⁹⁰ Da es das Ziel des Teufels sei, die Menschen zu erschrecken und in ihrem Aberglauben zu stärken, stellte sich für die Gelehrten eine melancholische Veranlagung wortwörtlich als Teufelskreis dar: Die Furcht vor dem Teufel und seinen Gespenstern galt sowohl als Auslöser als auch als Folge einer Heimsuchung.

wurden. Vgl. Lavater: Von Gespänsten, fol. 12r–17v. Vgl. dazu auch Günthart, Romy: Von den vier Ketzern – „Ein erdocht falsch history etlicher Prediger münch“ und „Die war History von den vier ketzer prediger ordens“. Edition und Kommentar, Zürich 2009 (Schweizer Texte, Neue Folge 29).

284 Lavater: Von Gespänsten, fol. 1r–4r.

285 Für den Zusammenhang zwischen Melancholie und dem Geisterglauben vgl. Szarka, Eveline: The Devil Behind the Eyes: Melancholy, Imagination, and Ghosts in Post-Reformation Switzerland, in: *History of European Ideas* 47/6 (2021), Legacies of Melancholy in the History of Ideas and Art History, hrsg. von Dominic E. Delarue und John Raimo, S. 901–917.

286 Vgl. dazu auch Gowland, Angus: The Problem of Early Modern Melancholy, in: *Past & Present* 191 (2006), S. 77–120, hier S. 92.

287 Laurentius, Andreas M.: A Discourse of the Preservation of the Sight: of Melancholike Diseases; of Rheumes, and of Old Age, London 1599, hier 92.

288 Lavater: Von Gespänsten, fol. 4r–6r; Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 306.

289 Marshall: Deceptive Appearances, S. 197.

290 Stuart: Demons and Disease, S. 40.

Halten wir die oben genannten Ausführungen in einer Tabelle fest, so wird deutlich, dass unser heutiges Verständnis des Begriffs *Einbildung* als etwas Irreales in der frühneuzeitlichen Dämonologie inadäquat ist, ja zu anachronistischen Fehlschlüssen führt. Im Rahmen der frühneuzeitlichen Dämonologie war nicht die Frage zentral, ob Gespenster eingebildet waren oder nicht, sondern, wer für diese Einbildung verantwortlich war. Ein vom Teufel verursachtes Gespenst war in jedem Fall ein echtes, unabhängig davon, ob es den inneren oder äußeren Sinnen erschien: „[...] for demons were ambiguously both real and phantasms of the real [...]“, wie David BEECHER festhält.²⁹¹ Die Unterscheidung zwischen einem echten und falschen Spuk lief nicht entlang der Grenze zwischen äußerer und innerer Sinneswahrnehmung, sondern zwischen dem Teuflischen und Nicht-Teuflischen.

Einen Spezialfall stellt in dieser Kategorisierung das Phänomen der Unsichtbarmachung dar. Zwar erwirkt der Teufel die Blendung – allerdings sind keine genuine Gespenster am Werk, sondern eben Menschen. Diese zauberische Verblendung durch Menschen subsumiert Anhorn unter die „Gauklerey“. Die Gauklerei versteht er als eine Praktik,

welche mit lauter Blenderey vnd Betrug vmbgehet / den Leuten einen blawen Dunst für die Augen machet / vnd sie also verblendet / daß sie jhnen einbilden / sie sehen / was sie nicht sehen; oder sie sehen wol etwas / welches aber an sich selbst / weit ein anders ist / als es in jhren Augen seyn / scheint.²⁹²

Er unterscheidet hauptsächlich zwei Formen der Gauklerei, nämlich eine, die durch „sonderbare Geschwindigkeit vnd Behendigkeit der Gliedmassen deß Leibs / durch welche nichts / dann Possen getrieben werden“, und die bereits erwähnte zauberische Verblendung mithilfe des Teufels²⁹³, wozu beispielsweise die Tierverwandlung oder Unsichtbarmachung gezählt werden können. Er hält zwar beide Formen für teuflisch und verwerflich, allerdings war für ihn nur mit der zweiten Form ein Teufelspakt und eine Schadensabsicht verbunden. Ob nun der Teufel involviert war oder nicht, die Gespenster waren in diesen Fällen unecht, da es sich dabei um einen menschlichen Betrug handelte.

291 Beecher: *Witches*, S. 103.

292 Anhorn: *Magiologia*, S. 534.

293 Anhorn: *Magiologia*, S. 534 f.

Tab 2 Unterscheidung zwischen echten und falschen Gespenstern in der reformierten Theologie, eigene Darstellung.

	Äußere Sinne	Innere Sinne
„wahrhaftige“ Gespenster	Erscheinungen des Teufels	Korrumpierte Imagination durch den Teufel
„vermeinte“ Gespenster	Menschlicher Betrug (Verkleidung und Imitation, unsichtbare Menschen), Fehlinterpretation natürlicher Phänomene aufgrund Alkohol, Ängstlichkeit oder eingeschränktes Seh- und Hörvermögen	Natürlich korrumpierte Imagination (z.B. Melancholie, Alkohol)

Doch wie sah diese Unterscheidung in der Deutungspraxis aus? Wie oft hielt man Gespenster für bloße Selbsteinbildung oder für einen Betrug? Zunächst lässt sich feststellen, dass sich in den untersuchten Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts keine generelle Skepsis gegenüber Spukphänomenen ausmachen lässt.²⁹⁴ Berichte über Gespenster wurden sowohl von den beteiligten Personen wie der Obrigkeit ernstgenommen. Zumindest aus theologischer Sicht war es schließlich christliche Pflicht, Gespenster als Warnung und Zeichen Gottes aufzufassen und dementsprechend Buße zu tun. Die früheste Diskussion darüber, ob sich jemand ein Gespenst bloß eingebildet hat, findet sich erst in einem Fall aus dem Jahr 1681, also über 100 Jahre nach dem Erscheinen des *Gespensterbuchs*. Im Fall von Esther Weiss²⁹⁵ spielte Melancholie eine zentrale Rolle, wie weiter unten gezeigt wird. Zwar wurde Melancholie bereits in einem früheren Fall erwähnt, jedoch nicht explizit mit einer Einbildung in Verbindung gebracht. Gemäß dem Brüttener Stillstandsprotokoll aus dem Jahr 1639 berichtete ein Mann namens Ulrich Morf, dass er auf dem Heimweg von vielen kopflosen und reitenden Geistern verfolgt worden sei. Diese Geister seien ihm bis nach Hause gefolgt, wo sie ihn getreten und mit Stöcken malträtiert hätten. Im Zuge dessen hätten ihm die Gespenster seine Sünden vor Augen gehalten: dass er nämlich zu viel trinke und esse. Obwohl in den Akten erwähnt wird, dass nur Morf selbst die Wesen habe sehen können und dass seine Erlebnisse auf seine Melancholie und seinen Zorn zurückzuführen seien, wird die Realität der Gespenster nicht explizit infrage gestellt. Vielmehr unterwies der Pfarrer den Mann, wegen der ihm von den Geistern vorgehaltenen Sünden unablässig zu beten und den Gottesdienst fleißig zu besuchen.²⁹⁶

294 Zwar zeigte sich das Ehegericht im Falle des Poltergeists von Nussbaumen 1576–1581 zu Beginn skeptisch, was den Spuk anging, wie aber bereits besprochen, ging sie letztendlich davon aus, dass es sich um ein echtes Teufelsgespenst handeln müsse, den Gott ausgesandt hatte, um das Ehepaar zu bestrafen. Auch im Fall von Jacob Keretz 1604 merken die Kundschafter in einer Klammer an, dass die Berichte über das Wüten des Geistes zumindest teilweise unglaubwürdig erscheinen. Trotzdem wurde die Echtheit des Spuks nicht generell infrage gestellt.

295 Vgl. dazu ausführlich Szarka: Devil Behind the Eyes.

296 StAZH TAI 1,562; ERKGA Brütten, IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 20.03.1639, S. 94–103, hier S. 96 f., transkr. BF/02. 10. 2011, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

Ganz anders im Fall Esther Weiss. Im Jahr 1681 musste sich die ältere und in Armut lebende Witwe vor dem Basler Rat für Wahrsagerei und Geisterbannung verantworten. Die Begebenheiten sind neben den Ratsprotokollen²⁹⁷ durch zwei Gutachten überliefert. Antistes Peter Werenfels verfasste die theologische Expertise, der Mathematikprofessor Peter Megerlin und der Jurist Nicolaus Passavant vertraten hingegen den juristischen Standpunkt. Dieser Fall zeigt einerseits anschaulich, wie Melancholie und Einbildung in Bezug auf das Geistersehen vor Gericht verhandelt wurden, andererseits aber auch, dass Skepsis in Bezug auf die Realität von Spukphänomenen keinesfalls mit Rationalität und Säkularisierung gleichgesetzt werden darf. Zudem ist dies der einzige bekannte Fall, in welchem sich ein Mitglied der Obrigkeit öffentlich sowohl gegen die Normdeutung des Gespensts als göttliche Strafe als auch gegen das reformierte Verbot der Geisterbefragung stellte.

Was war geschehen? Die Frau des Küsters der Basler St.-Alban-Kirche hatte Esther Weiss kontaktiert, da sie bei sich zuhause ein Gespenst vermutete. Weiss war in der Umgebung als Lachsnerin bekannt. Sie war belesen und konsultierte bei ihren divinatorischen Praktiken auch Gelehrten traktate. Gemäss dem Gutachten der Syndici entnahm sie ihr Wissen unter anderem einem von Johannes de Indagine verfassten Buch zur Chiromantie bzw. Handlesekunst.²⁹⁸ Bei Ankunft habe Weiss der namentlich nicht genannten Frau des Küsters offenbart, sie hätten nicht einen, sondern gleich zwei Geister im Haus, mit denen sie in Kontakt stehe.²⁹⁹ Sie bannte nicht nur störende Geister, sondern war auch darauf spezialisiert, verlorene Gegenstände bzw. vermisste Personen wiederzufinden. So soll sie neben der erwähnten Geisterbannung auch versucht haben, ein vermisstes Kind mithilfe eines Rituals wiederzufinden. Dazu habe sie drei Brote zur St.-Jakobs-Kirche getragen, mit diesen auf einem Tisch drei Mal im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit einen Kreis gezogen und anschließend zwei Kindern sowie einer Wärterin davon zu essen gegeben.³⁰⁰

Diese Begebenheiten werden in den zwei Gutachten zum Fall unterschiedlich bewertet. Antistes Werenfels hält fest, dass Weiss bereits seit Jahren als „phantastisch und melancholisch mensch“ bekannt sei. Dass sie ein Fronfastenkind sei und deshalb Geister sehen könne, hält er für eine „ledige phantasey oder einbildung und

297 StABS Protokolle Kleiner Rat 55, 29. 01. 1581, fol. 58r; 02. 02. 1581, fol. 61r; 05. 02. 1581, fol. 64r und 09. 02. 1581, fol. 68r–68v.

298 Indagine, Johannes de: Die Kunst der Chiromantzey, uß besehung der Hend. Physiognomey, uß anblick des menschens, Strassburg 1523. Das Buch wurde von Papst Paul IV. (1476–1559) unter einen Bann gestellt, erfuhr jedoch mehrere Auflagen und galt als eines der einflussreichsten frühneuzeitlichen Werke zur Physiognomie. Vgl. Kurze, Dietrich: „Indagine, Johannes de“, in *Neue Deutsche Bibliographie* 10 (1974), S. 168 f.

299 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

300 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

altvettelische[n] aberglauben.“³⁰¹ Der Umstand, dass Weiss den Geist angeblich als Einzige habe sehen können, scheint ihm verdächtig zu sein. Er fügt deshalb an, dass sich die Bewohner*innen das Gespenst wohl von Anfang an bloß eingeildet hätten. Auch wenn dies auf den ersten Blick so anmutet, als argumentiere Werenfels im heutigen Sinne rational, offenbart sich jedoch genau das Gegenteil. Der Teufel habe Weiss völlig im Griff, und ihre Handlungen seien als Nekromantie einzustufen. Denn auch wenn sich Weiss die Geister bloß eingeildet hatte, habe sie sich unterstanden, diese zu befragen und zu vertreiben. Ihre Melancholie sei nicht etwa als strafmildernder Faktor anzusehen, sondern als Beweis für ihre teuflische Natur. Der Teufel hefte sich nämlich nicht beliebig an die Menschen, sondern besonders an die melancholischen, geizigen, ungeduldigen Personen, die Zauberei ausübten. Dass sie als fromme Frau den Gottesdienst fleißig besuche, mache die ganze Sache nur noch schlimmer, da sie eigentlich über das Verbot dieser Handlungen hätte Bescheid wissen müssen. Werenfels plädiert deshalb für eine exemplarische Ehrenstrafe vor der gesamten Gemeinde.³⁰²

In eine andere Richtung argumentieren Megerlin und Passavant, die zumindest in Betracht ziehen, dass Weiss echten Geistern begegnet ist. In ihrem Gutachten schreiben sie:

Es ist auch gewiß, daß vihl leüth die natur an sich haben, daß sie die gespenster oder geister sehen oder riechen könden, darum der aber wenig gefunden werden, so dieselbe anzureden das hertz haben. Wiewohl vihl vornemme leüth der meinung sind, daß dises alles, was man von den geistern und durch derselben mittel gefundenen schätzen rede, für ein pur lauters fabelwerckh, und würckhung einer corruptierten imagination halten.³⁰³

Die Juristen nehmen direkten Bezug auf die zeitgenössischen Debatten über die Existenz von Geistern, die im letzten Kapitel näher ausgeführt wurden, und stellen sich klar gegen die cartesianische Ansicht. Mehr noch: Wie könne es falsch sein, Häuser von störenden Geistern zu befreien und dabei gleichzeitig schöne Schätze freizulegen? Wie bereits erwähnt, ist diese krasse Devianz vom reformierten Duktus wohl mit der Herkunft und der Person Megerlins zu erklären, der aus dem katholischen Kempten stammte und erst später in Basel zum Reformiertentum übertrat. Megerlin und Passavant weisen zwar darauf hin, dass Weiss melancholisch und „unrichtig in dem haupt“³⁰⁴ sei, zudem halten sie es für unwahrscheinlich, dass jemand ein so langes und detailliertes Gespräch mit Geistern führe. Ob nun das Spukphänomen bloße

301 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Werenfels, 04. 02. 1681.

302 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Werenfels, 04. 02. 1681.

303 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

304 Diese Terminologie findet sich im Zusammenhang mit Melancholie in der frühneuzeitlichen Schweiz häufig, vgl. Steinbrecher, Aline: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich, Zürich 2006, S. 48.

Einbildung gewesen oder „revera geschehen“ sei, sei letztendlich jedoch gar nicht von Belang. Weiss habe nämlich in gutem Willen gehandelt und durch ihre Praktiken sei niemand zu Schaden gekommen. Ihre Melancholie und Frömmigkeit bewerten sie als strafmildernd. Sie raten der Basler Obrigkeit dazu, die Frau lediglich zu ermahnen, da sie in der Gefangenschaft in großer Kälte bereits genug habe ausstehen müssen.³⁰⁵

Wie dieser Fall zeigt, waren Einbildung und Melancholie zwar miteinander verschränkt, was jedoch bei der Bewertung der Praktiken letztendlich zählte, war nicht die *Realität* des Gespensts, sondern die durchgeführte Handlung und deren teuflische Natur. Obwohl für Werenfels unbestritten war, dass sich die Personen das Gespenst bloß eingebildet hatten, stufte er die Frau als teuflische Zauberin ein. Die Juristen hingegen erwähnen den Widersacher Gottes mit keinem Satz. Die Dämonologie nimmt bei Megerlin und Passavant demnach keinen Stellenwert ein. Gleichzeitig kämpfen sie gegen die Ansicht jener Gelehrten an, die nicht an die Existenz von Geistern glauben und scheinen Weiss fast schon für ihren Mut zu bewundern, Kontakt mit den Gespenstern aufgenommen zu haben. Wer war in diesem Fall *aufgeklärter* – der Klerus oder die Universitätsgelehrten? Inwiefern sagt die Diskussion über Einbildung etwas über die Rationalität der Gutachter aus? Solche Fragen bringen aus historischer Sicht kaum weiter. Vielmehr zeigt sich, wie flexibel die Konzepte Melancholie und Einbildung argumentativ zur Verwendung kamen, um den eigenen Standpunkt zu bekräftigen.

Ab den 1690er-Jahren wird vermehrt infrage gestellt, ob ein Spuk echt ist oder nicht. Jacob Steiner schreibt beispielsweise im Zusammenhang mit dem Poltergeist im Schloss Wyden im Jahr 1695, dass er bei der ersten Erwähnung des Spuks von einer „bloßen forcht, oder sonst gefaßten einbildung“ ausgegangen sei.³⁰⁶ Erst als er das Wüten des Geistes selbst miterlebt hatte, war für ihn klar, dass es sich um einen echten Spuk handeln musste. Susanna Vollenweider gab im Jahr 1701 zu Protokoll, dass es sie sehr verletze, wenn Leute behaupten würden, dass der Spuk in ihrem Haus nicht wahr sei.³⁰⁷ Auch Jacob Vollenweider wollte zuerst nicht an die Echtheit des Spuks glauben, da seine beiden Basen Regula und Susanna seiner Aussage nach „einbildig“ seien. Doch dann habe er einige Phänomene selbst miterlebt. Er schließt seinen Bericht mit dem Vermerk: „Einen theil hab er nit wollen glauben, ein theil hab er müssen glauben, seig ein wunderliche sach [...]“.³⁰⁸ Im darauf erlassenen Ratsmanual wird von einem „seltzamen, vast wenig begründeten wohn“ gesprochen.³⁰⁹ Die Pfarrer sollten die beiden Frauen zu einem frommen, stillen und nüchternen Lebenswandel

305 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

306 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 267.

307 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08.02.1701.

308 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Vollenweider, 08.02.1701.

309 StAZH B II 673, Ratsmanual, 10.02.1701, S. 44.

anhalten. Allerdings zeigt sich auch hier noch eine gewisse Grundunsicherheit. Sollten die Dinge tatsächlich so geschehen sein, wie berichtet, so das Ratsmanual, könnten „die sachen“ nur mit Fasten und Beten vertrieben werden.³¹⁰ Zudem sei an dieser Stelle nochmals auf den Poltergeistfall im Antistitium Zürich in den Jahren 1701 und 1705 hingewiesen, in welchem die Personen zugegeben hatten, den Spuk nur vorgespielt zu haben. Sowohl der Rat als auch Antistes Klingler gingen trotzdem davon aus, dass Wirz die Bewohner*innen mithilfe des Teufels öffte. Zudem fragten die Kundschafter Wirz, ob bereits früher ein Gespenst im Pfarrhaus verspürt worden sei.³¹¹ Diese Fälle zeigen, dass man die Echtheit von Gespenstern nicht generell ausschloss, sondern lediglich vermehrt hinterfragte.

Auch im Fall von Elisabeth Hertenstein und Catharina Herzog aus dem Jahr 1707 war sich die Obrigkeit unsicher, wie das Phänomen einzuordnen sei. Hertenstein und Herzog, die der Hexerei beschuldigt wurden, gaben vor, im Basler Gefängnis von einem Gespenst geplagt zu werden.³¹² Im Bedenken der Geistlichen heißt es, dass es sich dabei doch wohl um eine Katze oder eine Maus gehandelt habe, welche die ängstlichen und abergläubischen Frauen für Gespenster hielten. So ganz sicher sind sich die Geistlichen in der Sache jedoch nicht:

Und wann schon endlich diese teüffliche erscheinung pro und contra disputiert werden könte, vermeynten wir doch, daß weißlich gethan werde, solche zu verwerffen, oder für falsch und fabelhafft zu erklären, damit nicht, wo mit der zeit der betrug an den tag kommen solte, wir alsdann anderen zum gespött und gelächter dienen müßten.³¹³

Die Pfarrer hatten also offensichtlich Angst davor, lächerlich gemacht zu werden, wenn sich später doch herausstellen sollte, dass das Gespenst nicht echt war. Aus diesem Grund stufen sie den Spuk vorsichtshalber als reine Einbildung ein. Gespensterglaube, so scheint es, ging zu Beginn des 18. Jahrhunderts mehr und mehr mit der Angst einer öffentlichen Bloßstellung einher. Aber auch hier zeigt sich: Die Existenz von Gespenstern wurde nicht generell bestritten.

Die öffentliche Schmach in Bezug auf seinen Glauben an Geister muss den Weißbäcker und Sohn des gleichnamigen Ratsherrn, Caspar Münch, schwer getroffen haben. Als seine zwei kranken Kinder nicht mit herkömmlichen Arzneien hatten geheilt werden können, wandte sich Münch im Jahr 1732 an Hans Georg Bruckner, einen Krämer aus dem süddeutschen Amoltern. Dieser soll einen Geist, der für die Krankheit der Kinder verantwortlich gemacht wurde, zuerst auf einen Hahn gebannt

310 StAZH B II 673, Ratsmanual, 10.02.1701, S. 44.

311 ZBZ Ms B 298, Befragung Bernhard Wirz, 01.04.1705, S. 41.

312 StABS C 43, Bedenken des Geistlichen, 15.04.1707.

313 StABS C 43, Bedenken des Geistlichen, 15.04.1707.

und anschließend aus dem Haus getragen haben.³¹⁴ Die ganze Sache flog auf, weil der Schultheiß von Sulzburg einen Spazierstock bei Bruckner fand, der ursprünglich Münch gehört hatte.³¹⁵ Bei der Befragung stellte sich heraus, dass Bruckner den Weißbäcker bereits auf dem Weg zurück nach Basel getäuscht hatte. Um zu demonstrieren, dass er tatsächlich mit Totengeistern sprechen kann, postierte er einen Mann in einer alten Kapelle, welcher sich als Geist ausgab.³¹⁶ Auf die Frage der Siebnerherren, „[w]arum er dem kerl in diesem stuß³¹⁷ getrauwet“ habe, erwiderte Münch, dass er Bruckner zwar misstraut habe, die Bannung aber trotzdem habe ausprobieren wollen.³¹⁸ In einem undatierten Schreiben an den Basler Rat reagiert er äußerst defensiv, was die Rechtfertigung seiner Handlungen anbelangt. Seine Dienstboten hätten davon gesprochen, dass sie nachts wegen eines wandelnden Geists nicht ruhen könnten. Eine Magd, die er in der Zwischenzeit entlassen hatte, habe zudem herumerzählt, dass es in seinem Haus spuke, und ihn dadurch verleumdet.³¹⁹ Auch bei der Befragung sagte er aus, dass er weder vor noch nach der Geisterbannung je ein Gespenst in seinem Haus gesehen habe, „seine magt hab vorgeben, sie hab den geist gesehen, er aber hab ihr nie nichts daraufhalten wollen“.³²⁰ Bruckner inszenierte sich demnach als Opfer einer Überredung, und es war ihm offensichtlich unangenehm, offen zuzugeben, dass er tatsächlich an das Gespenst geglaubt hatte. Dass er trotzdem ins 80 km entfernte Amoltern gereist war, begründete er damit, dass er da günstigere Getreidepreise als in Basel vermutet hatte. Bei dieser Gelegenheit habe er auch noch Bruckner kontaktiert.³²¹

Dass hier von menschlichem Betrug gesprochen wird, liegt sicherlich zum großen Teil daran, dass Bruckner offen zugegeben hatte, einen Mann installiert zu haben, der sich als Geist ausgab. Zudem musste hier das öffentliche Ansehen eines „ehrbare[n] Mitglied[s] des Basler Zunfthandwerks“ geschützt werden, wie SCHNYDER festhält.³²² Bei näherer Betrachtung finden sich aber Hinweise darauf, dass der Glaube an Zauberei und Geister noch stark verwurzelt war. So fragten ihn beispielsweise die Siebnerherren, ob er seit dem Ritual von Bruckner in seinem Haus denn eine Veränderung verspürt

314 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09.07.1732.

315 StABS Protokolle des Kleinen Rats 104, 02.07.1732, fol. 2v.

316 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 05.07.1732.

317 Mit diesem Lehnwort aus dem Jiddischen ist ganz allgemein „Unsinn, Narrheit“ gemeint. Vgl. ‚stusz‘, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemma=Stusz#0>, letzter Zugriff: 03.05.2021.

318 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09.07.1732.

319 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Brief Caspar Münch, 1732.

320 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09.07.1732.

321 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Brief Caspar Münch, 1732.

322 Schnyder: Zauberei und Schatzgräberei, S. 289.

habe.³²³ Zudem heißt es im Gutachten der Geistlichen zum Fall, dass Bruckner „nicht so fast ein geister oder teuffelsbeschwörer gewesen [seye], sondern ein lediger enteigner, der den hr. München umb sein gelt zubringen gesuocht“.³²⁴ Und weiter:

Indessen hat gleichwoln dieser letsteren jenem gehör gegeben, und durch unzimliche, abergläubische mittel des vermeinten geists gesucht entlediget zu werden, anstatt daß er zu dem gebätt sein zuflucht hätte nehmen sollen, als den besten waaffen, den satan und die bösen geister zu vertreiben.³²⁵

Das Gutachten zeigt: *Echte* Geister- und Teufelsbeschwörer und böse Geister bilden noch immer einen Teil des Weltbildes. Dieser und jener Fall um Hertenstein und Herzog veranschaulichen, dass es zwingend nötig ist, den öffentlichen Diskurs vom privaten Glauben zu trennen, wie auch Jonathan BARRY im Zusammenhang mit dem Hexenglauben in der Aufklärungszeit betont.³²⁶ Was sich also ab dem 18. Jahrhundert zusehends änderte, war nicht primär der Geisterglaube an sich, sondern vor allem, wie man öffentlich davon sprach.

Mit dem Verschwinden des Gespensts aus der Öffentlichkeit ging einher, dass es als Argument juristisch gesehen nicht mehr denselben Stellenwert einnahm. Dies zeigt sich anhand eines Spukfalls im bernischen Goldswil.³²⁷ 1711 wandte sich der Landvogt Niklaus Steiger an den Berner Rat mit dem Vermerk, der Prädikant von Ringgenberg, Niklaus Nöthiger (1661–1724)³²⁸, werde im Pfrundhaus in Goldswil von einem Gespenst geplagt. Darin heißt es:

Herr Nötiger, der Predikant zu Ringgenberg, ist in letzter Tagen zu mir kommen und hat mir klagend zu vernehmen geben, was maßen das Pfrundhaus zu Golzwil nicht geheim sei, danenhar sowohl im studieren als sonsten zu Nachtzeit nicht wenig verhindert und beunruhiget werde, deßwegen dann er selbiges nicht wohl mehr bewohnen könne.³²⁹

323 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Befragung Caspar Münch, 09.07.1732.

324 StABS Kirchenarchiv M18, Bedenken der Geistlichen, 08.08.1732.

325 StABS Kirchenarchiv M18, Bedenken der Geistlichen, 08.08.1732.

326 Vgl. Barry, Jonathan: *Witchcraft and Demonology in South-West England, 1640–1789*, London 2012, S. 170. Herzlichen Dank an Alexandra Walsham für den Hinweis auf die Studie.

327 Zu diesem Fall vgl. auch Schneider, Eduard: Vom Geisterspuk und kirchlichem Domizilwechsel zu Ringgenberg, in: *Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde* 2/2 (1906), S. 104–110. Ein Teil der Quellen ist unter der Signatur StABE, A II 631, zu finden, namentlich die Antworten des Landvogtes Niklaus Steiger an die Vennerkammer vom 12.02.1711 und die Bittschrift Nöthigers an den Rat vom 17.09.1714. Die restlichen Akten waren unauffindbar, weshalb nachfolgend mit der Transkription Schneiders gearbeitet wird.

328 Nöthiger wird in den Akten zu diesem Fall nicht mit Vornamen erwähnt. Allerdings war gemäß bernergeschlechter.ch ein Niklaus Nöthiger Pfarrer in Goldswil und Ringgenberg, weshalb es sich mit höchster Wahrscheinlichkeit um dieselbe Person handelt. Das Todesdatum stimmt auch mit demjenigen in Schneiders Artikel überein.

329 Brief Niklaus Steiger, 07.02.1711, zit. nach Schneider: *Geisterspuk*, S. 106.

Aus diesem Grund wollte er das Haus verkaufen und ein neues Pfrundhaus bei der Kirche Ringgenberg erbauen lassen. Der Rat forderte Nöthiger in einem Schreiben an Steiger indirekt zu eifrigem Gebet und Geduld auf, woraufhin sich der Prädikant genötigt sah, am 7. März 1711 selbst eine Bittschrift an den Rat einzureichen. Auf dieses Gesuch hin schaltete der Berner Rat die Vennerkammer ein. Dabei handelte es sich um einen Ausschuss des Kleinen Rates, der hauptsächlich für den Finanzhaushalt der Stadt und Landschaft Bern zuständig war und dessen Mitglieder gegen Ende des 17. Jahrhunderts gegenüber Landvögten zunehmend die Rolle von Untersuchungsrichtern einnahmen.³³⁰

In einem undatierten Schreiben der Vennerkammer an Steiger heißt es, dass man unbedingt abklären müsse, wann das Gespenst zum ersten Mal gespürt worden sei und „auf wen der Argwohn fallen möchte“.³³¹ In der Zwischenzeit holte die Vennerkammer Berichte über den Fall ein, worauf sie sich im November 1711 in einem Schreiben an den Rat wandte, in welchem sie mitteilen, dass außer Nöthiger noch niemand je zuvor ein Gespenst in diesem Haus verspürt habe. Daraus schloss sie, dass der Prädikant nachts höchstwahrscheinlich von böswilligen Leuten erschreckt werde, was dieser dann „für lauter Geister und Gespenster“ halte. Da ihm seine „peur panique“ offensichtlich auch auf die Gesundheit schlage, schlug die Vennerkammer seine Versetzung vor.³³² Zwei Monate später entschied der Rat, dass alles beim Alten belassen und Nöthiger im Haus verbleiben sollte. Er ging davon aus, dass der Spuk von böswilligen Leuten herrühre, die dem Prädikanten wegen seiner Einmischung in unterschiedliche Rechtsgelegenheiten schlecht gesinnt seien. Der Rat legte ihm deshalb nahe, friedfertiger gegen seine Gemeindeglieder zu sein.³³³ Es vergingen nun gut zwei Jahre, bis sich der Prädikant wieder bei der Vennerkammer meldete. Nöthiger verfasste im Jahr 1714 erneut eine Bittschrift.³³⁴ Daraufhin wandte sich die Vennerkammer an den Landvogt von Interlaken. Dieser solle nochmals gut abklären, ob die „Teufelsposen“ tatsächlich nur Nöthiger oder auch anderen widerfahren würden. Sie würden die Sache für verdächtig halten, da seine Vorgänger noch nie von einem Spuk in dem besagten Haus berichtet hätten.³³⁵ Dieser Fall zeigt, dass die Vennerkammer den Spuk höchstwahrscheinlich für legitim erachtet hätte, wenn das Haus bereits als Spukort bekannt gewesen wäre. Erschwerend kam hinzu, dass Nöthiger der Einzige

330 Brandenberger, Anton: Ausbruch aus der „Malthusianischen Falle“. Versorgungslage und Wirtschaftsentwicklung im Staate Bern, 1755–1797, Bern 2004 (Freiburger Studien zur frühen Neuzeit 6), S. 370.

331 Brief Vennerkammer, o. D., zit. nach Schneider: Geisterspuk, S. 107.

332 Brief Vennerkammer, 27. 11. 1711, zit. nach Schneider: Geisterspuk, S. 107 f.

333 Ratsentscheid, 30. 01. 1712, zit. nach Schneider: Geisterspuk, S. 108.

334 StABE A II 631, Bittschrift Niklaus Nöthiger, 17. 09. 1714.

335 Schreiben Vennerkammer, o. D., zit. nach Schneider: Geisterspuk, S. 108.

war, der das Gespenst wahrnahm. Ob es an einer Angst vor öffentlicher Schmach oder der Scheu vor hohen Kosten lag – man wollte der Bitte des Prädikanten nicht nachkommen, und dieser schrieb im Jahr 1715 erneut eine Bittschrift, in dem es heißt, „dass er von dem Gespenst auf eine unleidliche Manier geplagt werde“.³³⁶ Man suchte nun gemeinsam nach alternativen Wohnmöglichkeiten; wo er letztendlich unterkam, ist nicht bekannt. Nöthigers Wunsch nach einer Relokalisierung des Pfrundhauses wurde erst posthum im Jahr 1726 zur Realität.³³⁷

Wie gezeigt werden konnte, ist es zwingend nötig, Begriffe wie *Einbildung* und *Betrug* im Zusammenhang mit Gespenstern zu historisieren. Die Diskussion über *echten* und *falschen* Spuk basierte in der Frühen Neuzeit vornehmlich auf der Frage, ob der Teufel involviert war oder nicht. Eine generelle Skepsis gegenüber Spukerscheinungen ist nicht auszumachen. In den gegen Ende des 17. Jahrhunderts produzierten Quellen wird immer häufiger eine Unsicherheit darüber geäußert, ob der Spuk echt ist oder nicht. Die Deutung als echtes Gespenst musste sich nun häufiger gegen jene als bloße Einbildung oder als menschlicher Betrug durchsetzen. Aber auch diese Beobachtung ist mit Vorsicht zu genießen: Ein näherer Blick in die Quellen offenbart, dass der Glaube an Zauberei und den Teufel in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch bei der weltlichen Obrigkeit noch verwurzelt war. Um dies zu erkennen, ist es jedoch unabdingbar, dass die Quellen genau gelesen werden, und zwar auch dann, wenn manche Aussagen nicht in das voraufklärerische Deutungsschema passen.

Zum Ende des Untersuchungszeitraums hin ist eine Auffälligkeit zu beobachten: Man scheute sich zunehmend davor, in der Öffentlichkeit den Glauben an Gespenster zu vertreten, und zwar aus Angst, der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden. Der Gespensterglaube zog sich von der öffentlichen Ebene ins Private zurück. Dem Glauben an Geister *per se* tat dies jedoch keinen Abbruch. „Noch immer herrsch[t] die furcht vor gespenstern“, heißt es beispielsweise in den Zürcher Synodalakten des Jahres 1783.³³⁸ Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts musste sich der Bülacher Gemeinderat dafür verantworten, dass er einen Exorzisten, den Kapuzinerguardian Pater Erasmus aus dem aargauischen Baden, hatte kommen lassen, um einen Poltergeist aus dem Rathaus zu vertreiben.³³⁹ Historiker*innen müssen sich lösen von den großen, teleologischen Narrativen der Geschichte und ihren Blick dafür öffnen, historischen Wandel nicht als gerade Einbahnstraße, sondern als chaotischen Pfad voller Kontinuitäten, Gleichzeitigkeiten und Widersprüchlichkeiten zu erkennen, der er ist.

336 Bittschrift Niklaus Nöthiger, 19. 03. 1715, zit. nach Schneider: Geisterspuk, S. 109.

337 Schneider: Geisterspuk, S. 109 f.

338 StAZH E I 2.12, Nr. 25, Synodalakte, 04. 11. 1783.

339 Vgl. dazu StAZH Y 11.1 sowie die dazugehörigen Ratsprotokolle, MM 1.22 RRB 1807/0673, 1807/0479, 1807/0721, 1807/043, 1807/0265.

5.9 Zwischenfazit

Es erstaunt nicht, dass die Reparaturmechanismen, die sinnwidrige Phänomene dem Wirken eines Gespensts zuordneten, in der Frühen Neuzeit stark ausgeprägt waren, denn ein Spuk stiftete auf vielfältige Weise Sinn: Man verknüpfte ihn mit den Sünden der Verstorbenen, vergrabenen Gebeinen und Schätzen, den Sünden der Lebenden, mit Krankheiten von Menschen und Vieh, zwischenmenschlichen Konflikten oder Funktionsstörungen des Sinnesapparats. Eingebettet in ein dichtes und vielfältiges Bedeutungsnetz erklärte ein Spuk in der alltäglichen Lebenswelt andere Phänomene, umgekehrt erklärten diese aber auch den Spuk. Besonders interessant ist zu sehen, wie flexibel und vielfältig sich Spukphänomene mit anderen Sinnelementen verbinden ließen. Als Beispiele seien der Konnex zwischen *Gespensst – sündhafte Tat – Ort – Gebeine – Schätze* oder *Gespensst – Schadenszauberei – Krankheit* genannt. Diese Elemente konnten im Glauben jener Zeit auch unabhängig voneinander auftreten. Verbänden betroffene Personen diese Phänomene zu einem Sinnkonnex, dann taten sie dies deshalb, weil alle gemeinsam im Erfahrungskontext des jeweiligen Menschen erschienen und sich dadurch gegenseitig legitimieren. Diese Sinnstiftungen handelte die frühneuzeitliche Gesellschaft sowohl auf sozialer als auch auf juristischer Ebene aus; sie führten zu Nachbars- oder Familienstreitigkeiten, zu Lästereien und Gerüchten, zum Wertverlust von Häusern, zu verletzter Ehre, zu Ehescheidungen und gar zu Todesurteilen. Werden die Sinnbezüge miteinander verglichen, offenbaren sich einige Überschneidungen. So referieren beispielsweise Vorstellungen über Spukorte oder Krankheitsgeister auf die Sünden der Verstorbenen und Ängste einer Kontamination. Werden Spuk und Krankheiten miteinander in Verbindung gesetzt, spiegeln sich darin jedoch auch Vorstellungen über faule Lüfte wider, die wiederum eng mit dem Glauben an Hexerei verbunden sind.

Gerade diese Überschneidungen machten die Erklärungsfindung für die Obrigkeit mitunter auch schwierig. Dabei ist festzuhalten, dass sich die Deutungspraxis derjenigen Personen, die unmittelbar vom Spuk betroffen waren, von den Bewertungen der (meist gelehrten) Außenstehenden unterschieden. Das Gespensst bezogen die Betroffenen kaum auf die eigene Sündhaftigkeit, vielmehr galt es, die Schuld bei einer anderen Person zu suchen. Entsprach eine Deutung nicht der reformierten Norm, rief dies die Obrigkeit auf den Plan. Man veranlasste Befragungen, holte Berichte und Gutachten von Theologen, Rechtsgelehrten und Medizinern ein, beriet sich im Rat und versuchte, Gerüchte einzudämmen. Die Obrigkeit nahm an der Deutungspraxis teil, durfte jedoch nie aus dem Blick verlieren, dass sie als normsetzende Instanz agierte. Argumentieren durfte sie nur in Konkordanz mit dem reformierten Weltbild: Gespenster seien immer primär als göttliche Strafe und Versuchung zu verstehen. Diese stetige Implementierung einer reformierten Norm zog sich bis in das 18. Jahrhundert hinein, was wiederum veranschaulicht, was unter dem Begriff der *long reformation*

zu verstehen ist. Die Obrigkeit, und darunter besonders die geistliche, kämpfte auch Jahrhunderte nach der offiziellen Einsetzung der Reformation gegen konkurrierende Interpretationen an. Bei der internen juristischen Beratschlagung zeigen sich die Instanzen hingegen vielfältiger in ihrer Erklärungsfindung. Vorstellungen über die Markierung sündhafter Orte durch den Teufel wurden beispielsweise ebenso als möglich erachtet wie angezauberte Geister oder unsichtbare Menschen.³⁴⁰

In dieser Hinsicht lässt sich ein historischer Wandel erkennen: Gegen Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts scheint die menschliche Handlungsmacht immer häufiger in den Fokus der Erklärungsfindung gerückt zu sein, während die Nachricht Gottes und das Wirken des Teufels zusehends an Bedeutung verloren. Dies könnte mit dem Verlauf des Reformationsprozesses zusammenhängen: Im 16. Jahrhundert war die reformierte Deutung des Gespensts stark geprägt sowohl von der strikten Abgrenzung zu altgläubigen Vorstellungen als auch von der Akzentuierung der direkten Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurden die unmittelbare Strafe oder Versuchung Gottes durch Zwischenschaltungen von Menschen abgeschwächt. Andere Ursachen für einen Spuk wie Hexerei, unsichtbare Menschen, und später, Einbildung oder Betrug wurden nun häufiger in Betracht gezogen. Dies geht einher mit einer höheren Berichterstattung über Poltergeister ab den 1690er-Jahren. Ein furchteinflößender Spuk hatte vor Gericht als Argument nun immer weniger Durchschlagskraft, und man genierte sich, in der Öffentlichkeit über den Geisterglauben zu reden. Die einzelnen Sinnelemente innerhalb des Deutungsrepertoires ordneten sich neu an bzw. gewannen oder verloren an Bedeutung; es kam aber sicherlich nicht zu einem Ende des Glaubens an Geister oder Zauberei.

Die Frage nach den Auswirkungen der reformierten Umdeutung von Spukphänomenen auf den gelebten Glauben kann nicht pauschal beantwortet werden. Die Quellen zeigen, dass die reformierte Obrigkeit konkrete Spukfälle zum Anlass nahm, die Deutungs- und Handlungsnormen zu vermitteln bzw. zu bestätigen. Das Ziel der Vereinheitlichung der Spukdeutung ist, vereinfacht gesagt, nicht eingetreten – im Gegenteil: Die reformierte Umdeutung führte vielmehr zu einer weiteren Ausdifferenzierung des Deutungsrepertoires. Die Theologen stellten eine weitere Deutung bereit, nämlich die Verknüpfung zwischen Gespenst und der sündhaften Lebensweise *der Lebenden* – eine Interpretation, welche die Bevölkerung allerdings nur zögerlich adaptierte. Da die Deutung von Gespenstern als göttliche Strafe in der spätmittelalterlichen Theologie eine verschwindend kleine Rolle spielte, ist davon auszugehen, dass sie auch in der spätmittelalterlichen Deutungspraxis keinen Stellenwert einnahm und dass es sich hierbei um eine durch die Reformation herbeigeführte Neuerung

340 Wollen wir an dieser Stelle nochmals die Kultursemiotik bemühen, so könnten wir diese Interpretationsmuster als periphere Codes einordnen, da sie zwar in das reformierte Weltbild passten, aber nicht den zentralen Code darstellten.

handelte. Ein Vergleich mit dem gelebten Glauben in katholischen Gebieten würde hier sicherlich Klarheit schaffen. Der augenfällige Befund, dass erlösungsbedürftige Totengeister im Zusammenhang mit Spukphänomenen eine untergeordnete Rolle spielten, korreliert mit den Ergebnissen aus Kap. 4, wonach die Geister meist als unpersönliche, bedrohliche Wesen beschrieben wurden. Auch an dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, dass dieses Ergebnis jedoch nicht zwingend mit dem Reformationsprozess zusammenhängen muss.

In der alltäglichen und pragmatischen Lebensbewältigung musste ein Spuk keinen transzendenten Sinn ergeben. Die Deutungen basierten auf sozial bekannten Mustern, waren aber geformt durch individuelle Erfahrungen und das Wissen, über das eine Person in der jeweiligen Situation verfügte. Spukphänomene glich man retrospektiv mit anderen Erfahrungen ab und setzte diese in einen expliziten Bezug zueinander: War kürzlich jemand gestorben? Kannte man lokale Legenden über Gespenster? Lagen irgendwo unehrlich bestattete Gebeine vergraben? Litt das Vieh schon lange an einer Krankheit, während im Haus gleichzeitig andere merkwürdige Dinge vor sich gingen? Hatte man sich vorher mit jemandem gestritten, der vielleicht sogar als Schwarzkünstler bekannt war? Auch die Obrigkeit stützte sich bei der Erklärungsfindung auf pragmatisches Wissen und ging Indizien nach, ob die vom Gespenst geplagten Personen ein sündhaftes Leben führten, ob potenzielle Zauberer bzw. Zauberinnen involviert oder betroffene Menschen bekannt dafür waren, melancholisch zu sein. Schließlich nahmen sie Bezug auf ähnliche Spukfälle, studierten die Akten und versuchten durch dieses Wissen herauszufinden, was denn eigentlich vor sich ging. Das Gespenst adäquat zu deuten, war wichtig, da dies die weiteren Handlungsschritte vorgab. Die Erklärung eines Spuks schaffte einerseits Ordnung in einer überkomplexen Wirklichkeit, vor allem aber konnte man den nächsten Schritt, nämlich die Bewältigung des Phänomens, in Angriff nehmen.

6 Geisterbewältigung

6.1 Einführung

Mit ihrem Erscheinen durchbrachen Gespenster die alltägliche Ordnung und forderten von denjenigen Personen, denen sie sich zeigten, eine Reaktion ein. Wie bei der Wahrnehmung und Deutung von Gespenstern werden auch für die Reaktion auf einen Spuk spezifische Handlungsmuster vorausgesetzt, die je nach Situation aktiviert wurden. Zunächst steht die basale Frage im Raum, was Menschen in Spukfällen mit ihrem Handeln erreichen wollten. Die Reaktion auf das Gespenst hing selbstverständlich mitunter von der jeweiligen Deutung und von dem Ziel selbst ab. Lösten die Gespenster hauptsächlich einen Schrecken aus, so wollte man sie loswerden. Dies traf vor allem dann zu, wenn das Gespenst sich im eigenen Zuhause eingenistet hatte, den alltäglichen Lauf der Dinge störte oder gar die Obrigkeit auf sich aufmerksam ließ. Identifizierte Betroffene die Entitäten hingegen als Arme Seelen, die Hilfe benötigten oder die gar einen Schatz versprachen, führten sie Erlösungshandlungen durch. Wie in Kap. 6.5 noch gezeigt wird, war zudem die Annahme verbreitet, dass Menschen Geister herbeizitierten und diese zur Freigabe eines Schatzes zwingen konnten.

In diesem Hauptkapitel geht es um die Frage, wer überhaupt welche Handlung vornehmen durfte und vor allem konnte, wenn es bei jemandem spukte. Wer besaß das nötige Wissen und die nötigen Mittel? Wann konnten Spukphänomene selbst bewältigt werden und wann akquirierten betroffene Personen Hilfe von außen? Während es in Kap. 6.2 um die von den reformierten Theologen *erlaubte* Geisterbewältigung geht – und Gebete sowie die Seelsorgepraxis untersucht werden –, wird der Fokus in den darauffolgenden Kapiteln auf den *verbotenen* Umgang mit Geistern gelegt: auf den Schutz vor Gespenstern, deren Bannung, Erlösung oder Beschwörung. Zuerst werden die jeweiligen Praktiken sowie die übergeordneten Vorstellungen über die Zusammenhänge der Welt, die sich in ihnen widerspiegeln, analysiert. Gerichtsakten und Briefe dienen ebenso als Untersuchungsgrundlage wie Arznei- und Rezeptbücher bzw. Grimoires mit ritualmagischen Praktiken. Ausgelotet wird in diesem Zusammenhang auch das Spannungsfeld zwischen den reformierten Normen und dem gelebten Geisterglauben.

Ein besonderes Augenmerk liegt zudem jeweils auf der Frage nach dem potenziellen Expertentum und wie frühneuzeitliche Menschen dieses konstituierten, sofern es um den Umgang mit Gespenstern ging. Das Expertentum gründet immer auf einem wie auch immer gearteten Problem, welches in einer spezifischen Wissenskultur nur mit einem besonderen und begrenzten Wissen gelöst werden kann. Expert*innen werden von Nicht-Expert*innen erst als solche konstruiert: Treffen Menschen auf ein Problem, welches sie nicht mit ihrem Wissen lösen können, kann es an eine externe

Person oder Personengruppe delegiert werden, wodurch jemandem eine Expertenrolle auferlegt wird.¹ Wie Julia EVETTS und Harald MIEG festhalten, sind die Kriterien dafür, dass jemand als Expert*in gelten kann, beispielsweise ein Qualifikationsausweis, ein Erfahrungsbeleg oder eine Demonstration des Könnens.² Expertinnen und Experten verfügen über ein ganz spezifisches „Handlungsvermögen“³, welches sie nicht nur zu vermitteln, sondern auch zu verkaufen wissen.⁴ Dieses Wissen wird als ein objektiviertes Gut aufgefasst, das erworben, getauscht, und weitergegeben werden kann. Wie dieses Expertentum in der frühneuzeitlichen Schweiz im Zusammenhang mit Gespenstern aussah, gilt es nachfolgend zu untersuchen.

6.2 Gebete und Seelsorge

Die Erscheinung eines Gespensts, ob direkt von Gott gesandt oder durch Zauberei herbeigeführt, galt in der reformierten Theologie der Frühen Neuzeit als Prüfungssituation, in welcher allein die Hinwendung zu Gott mittels Gebete erlaubt war. Unterstützend galten dabei das Fasten, das wiederum für einen nüchternen Verstand sorgen sollte, sowie Unerschrockenheit und Geduld, damit die Plage ruhig und mit Gottesvertrauen durchstanden werden konnte. Das menschliche Leiden – und dazu gehörte auch die Plage durch Teufelsgespenster – erfuhr mit der Reformation eine Akzentuierung. Das Gespenst als Versuchung und Strafe sollte eine innere Transformation bzw. Intensivierung des Glaubens herbeiführen. „Die Anfechtung wirft den Christenmenschen auf das Gebet zurück“, so STEIGER zum Gebet in der Reformationszeit, und „veranlasst ihn hierbei freilich, anders, nämlich mit höherer Intensität zu beten.“⁵ In der reformierten Theologie stellte das Gebet zwar einen äußerlichen Akt dar, der durch das Aussprechen von Worten erfolgte, allerdings musste mit dem Sprechen eine innere Überzeugung und Bereitschaft zur Buße einhergehen, damit die Bitte an Gott seine Wirkung entfalten konnte. Wie wirkten sich diese Handlungsnormen auf den Alltag der Menschen aus? Inwiefern war es möglich, den Spuk vor diesem Hintergrund individuell zu bewältigen, wann wandten sich von Gespenstern geplagte Menschen an den Pfarrer oder sogar an die Gemeinde? Und

1 Evetts, Julia/Mieg, Harald: Professionalism, Science, and Expert Roles: A Social Perspective, in: Ericsson, Anders K. et al. (Hg.) The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance, Cambridge 2018, S. 127–148, hier S. 140.

2 Evetts/Mieg: Professionalism, S. 127.

3 Stehr, Nico/Grundmann, Reiner: Expertenwissen. Die Kultur und die Macht von Experten, Beratern und Ratgebern, Weilerswist 2010, S.12.

4 Stehr/Grundmann: Expertenwissen, S. 14.

5 Steiger: Gebet, S. 21.

welche anderen Maßnahmen ergriffen die Geistlichen, um den Menschen in dieser Situation beizustehen?

Dem reformierten Klerus war es ein wichtiges Anliegen, dass die Menschen eine mögliche Gespensterplage aus eigener Kraft heraus bewältigen konnten, indem sie die Nachricht Gottes verstanden, Buße taten und Gott um Hilfe anflehten. Mithilfe von Traktaten und Predigten wiesen die Geistlichen die Bevölkerung dazu an, unverzüglich das Gebet an Gott zu richten, sollten sie im eigenen Haus die Anwesenheit eines gespenstischen Wesens spüren. In seiner gedruckten Poltergeistpredigt aus dem Jahr 1663 führt der Basler Antistes Lucas Gernler beispielsweise ein kurzes Gebet an, welches die Menschen im Falle einer Teufelsplage sprechen könnten:

Führ vns Herr in versuchung nicht /
 Wann vns der böse Geist ansicht /
 Zur lincken vnd zur rechten hand /
 Hilff vns thun dapfern widerstand /
 Im glauben vest vnd wol gerüst /
 Vnd durch des heiligen Geistes trost.⁶

Bei diesem Gebet handelt es sich um einen Ausschnitt aus Martin Luthers Kirchenlied „Vater unser im Himmelreich“, das er 1538 oder 1539 verfasst hatte.⁷ Ein etwas längeres Gebet gegen teuflische Versuchungen stellte auch Hans Jacob Gessner in seiner Predigt gegen Wahrsagerei und Geisterbannung aus dem Jahr 1702 zur Verfügung.⁸ Standardisierte Gebete gegen Anfechtungen des Teufels dürften der Bevölkerung bekannt gewesen sein. Auch in den Quellen finden sich Hinweise darauf, dass manche Personen versuchten, Spukphänomenen mit Gebeten zu begegnen, ohne sich hilfesuchend an einen Pfarrer zu wenden. Nachdem beispielsweise das Hottinger Gespenst Esaia Keretz dreimal auf den Kopf geschlagen habe, sei er aufgestanden, habe sich gesegnet und gebetet.⁹ Auch Jacob Vollenweider gab zu Protokoll, dass er „ernstlich gebetet“ habe, als das angebliche Gespenst an der Zürcher Brunnngasse den Tisch angehoben haben soll.¹⁰

6 Gernler: Christliche Lehr- und Wahnungs-Predigt, S. 35.

7 Vgl. dazu Caemmerer, Christiane: Sofort gestrichen – Luther komponiert zu einem seiner Choräle. Das Autograph des Vaterunser-Liedes von 1539 mit Melodie-Entwurf in der Ausstellung „Bibel – Thesen – Propaganda“, 20. 11. 2016, in: Blog-Netzwerk für Forschung und Kultur der Staatsbibliothek Berlin, <https://blog.sbb.berlin/sofort-gestrichen-luther-komponiert-zu-einem-seiner-chorale/>, letzter Zugriff: 25. 05. 2021.

8 Gessner, Johann Jakob: Greuel des Wahrsagens / Segen-sprechens und Beschweerens / bey allerley Krankheiten / bey verlohrenen Sachen / vertreibung der Gespensteren auch anderer Abergläubigen Dingen, Zürich 1702, hier S. 41–48.

9 StAZH A 7.24, Nr. 11, Aussage Esaia Keretz, 17. 04. 1604.

10 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Vollenweider, 08. 02. 1701.

Die Aufgabe, den Menschen in solchen Fällen Trost zu spenden und sie zum individuellen Gebet aufzumuntern, oblag grundsätzlich den Gemeindepfarrern, die durch ihre enge Einbindung in das Leben der Dorfbewohner*innen relativ schnell von solchen Vorfällen hörten. Als Erstes galt es, den betroffenen Personen die Furcht vor der Situation zu nehmen. Im Fall des Poltergeistes in Gsteig sei beispielsweise die Frau des Hauses voller Schrecken über das Gespenst an den Pfarrer gelangt. Daraufhin soll er sie angewiesen haben, „dises Teufels Wesen nicht zuachten und nichts zufürchten / weil sie wol sehen / daß es sie nichts weiters beschädigen könne / als Gott verhänge“.¹¹ Die Furcht vor dem Gespenst sollte durch das völlige Vertrauen in Gott aufgelöst werden, indem vom scheinbar eigenwilligen Handeln des Geistes auf den göttlichen Willen verwiesen wurde.

Es blieb jedoch nicht allein bei dem Umgang mit der Furcht vor dem Gespenst. Die Landpfarrer waren zuständig für die Erziehung und Ermahnung der jeweiligen Gemeinde. Neben dem Vogt „waren [sie] nahezu für alle Aspekte des Gemeinschaftslebens verantwortlich“.¹² Die wichtigste Aufgabe eines Pfarrers oblag gemäß Bullinger im Lehren (*docere*), Ermutigen (*hortari*) und Trösten (*consolari*).¹³ Diese drei Aufgaben waren eng ineinander verzahnt. Während die Geistlichen in jeglichen Notsituationen Trost und Hoffnung spendeten,¹⁴ bot sich nicht nur die Gelegenheit, sondern vielmehr die Pflicht, die christliche Gemeinde zu ermahnen und zu belehren. Das Ziel der Seelsorge im Sinne Bullingers war es, „Christen eine angemessene Antwort auf Gottes Heilshandeln zu ermöglichen“.¹⁵ Dieser Aufruf kam in manchen Fällen von der städtischen Obrigkeit selbst. Im Fall an der Brunnengasse ordnete das Zürcher Ratsgericht die Geistlichen an, Susanna und Regula Vollenweider angesichts des Spuks in ihrem Haus zu einem „fromm-stillen, gottseelig und nüchteren leben und wandel“ anzuleiten.¹⁶ Wie andere Fälle zudem zeigen, wiesen die Geistlichen die heimgesuchten Personen an, weiterhin unerschrocken zu sein und Geduld an den Tag zu legen.¹⁷

11 Historischer und Politischer Mercurius, 27.12.1694, S. 296.

12 Gordon: Entwicklung der Kirchengemeinde, S. 85. Vgl. auch Gordon: Bullinger und die Pfarrerschaft, S. 10.

13 Campi, Emidio: Heinrich Bullinger und seine Zeit, in: Zwingliana 31 (2004), S. 7–35, hier S. 19. Zu Heinrich Bullingers Verständnis von Seelsorge vgl. ausführlich bei Mühling, Andreas: Bullinger als Seelsorger im Spiegel seiner Korrespondenz, in: Campi, Emidio/Opitz, Peter (Hg.): Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 2 Bde., Bd. 1, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 24), S. 271–287.

14 Vgl. dazu Rittgers, Ronald K.: The Age of Reform as an Age of Consolation, in: Church History 86/3 (2017), S. 607–642.

15 Mühling: Bullinger als Seelsorger, S. 284.

16 StAZH B II 673, Ratsmanual, 10.02.1701, S. 44.

17 StAZH E II 10, Kundschaft Gespenst Affeltrangen, 26.09.1624, fol. 117v.

In jenen Fällen, in denen die Obrigkeit das Gespenst als Versuchung deutete, sollten die Betroffenen so weit wie möglich gestärkt und aufgebaut werden, sodass sie die Notsituation unerschrocken und geduldig durchstehen konnten. Die Verbesserung der Lebenssituation bezog sich nicht nur auf das Seelenheil, sondern nahm durchaus auch weltliche Gestalt an – zumindest dann, wenn Kleriker betroffen waren. Im Fall des Poltergeistes im Haus des Affeltranger Pfarrers Heinrich Sprüngli im Jahr 1624 führten die Geistlichen, die den Fall bewerteten, die Heimsuchung auf die besonders prekäre finanzielle Lage der Familie zurück. Aus diesem Grund erkundigten sie sich beim Bürgermeister und den Räten, ob Sprüngli auf einen „behsren dienst“ befördert werden könne.¹⁸ Dieser Fall zeigt, wie weit sich die Bemühungen der Obrigkeit um Verbesserung der Lebensumstände spannen konnten. Das Gespenst deutete sie als Zeichen, dass konkrete Lebensumstände aus den Fugen geraten waren und deshalb wieder in Ordnung gebracht werden mussten. Es galt, die heimgesuchten Personen in jeglicher Hinsicht zu stärken, sodass sie fortan vor den Angriffen des Teufels gewappnet waren.

Deutete die Obrigkeit das Gespenst hingegen als göttliche Strafe für eine sündhafte Lebensweise, wurde Ursachenbekämpfung betrieben: Die Besserung der Lebensweise war unumgänglich. Im Rahmen des Spukfalls in Gsteig in den Jahren 1694–1695 ermahnte Pfarrer Rytz die Familie und das Gesinde zu „fleissigem Gebett“, wobei er sie zugleich instruierte, wie man richtig bete. Der Geistliche monierte nämlich, „dass sie vor und nach dem Essen nicht fleissig mit einanderen über tisch bätten, sonder es esse und bätte ein jegliches, wann es sich ihm schicke“.¹⁹ Richtig beten, dies bedeutete, es in einem geordneten Rahmen zu tun, sicherlich aber reflektiert und mit einer starken, inneren Bereitschaft zur Buße. Hierin offenbart sich die reformierte Theologie, die sich stark gegen jegliches automatisierte Beten ohne innere Überzeugung und wahre Buße wandte. Weiter rief der Pfarrer die betroffene Haushaltung dazu auf, das Schwören fortan zu unterlassen, welches er als einen der Hauptgründe für den Spuk vorbrachte.²⁰

Die Frage, ob die betroffenen Personen wirklich Buße leisteten, lag im Zentrum des obrigkeitlichen Interesses. Die geistliche und weltliche Obrigkeit äußerte an mehreren Stellen Unsicherheiten darüber, ob jemand tatsächlich Buße leistete oder nur vorgab, sich zu bessern. Der Stammheimer Pfarrer Meyer schreibt beispielsweise, dass er gemeinsam mit dem Untervogt und den Ehegaumern nach Nussbaumen gereist sei, um Uli Keller und Margreth Beringer zu trösten und zu unterweisen. Diese hätten ihm daraufhin „mit weinenden augen unnd hertzlichem beklagenn“ versprochen, sich zu verbessern. „Wie aber dem nachkommen“, so Meyer, „weiß unnd erkennt allein gott.

18 StAZH E II 10, Kundschaft Gespenst Affeltrangen, 26. 09. 1624, fol. 117v.

19 StABE N Rubi 86, Chorgerichtsmanual Gsteig/Saanen, 22. 02. 1695, S. 46.

20 StABE N Rubi 86, Chorgerichtsmanual Gsteig/Saanen, 22. 02. 1695, S. 46.

Wir müssend unns des usseren schyns behelffen.²¹ Im Falle von Verena Hegi fragten die Kundschafter die Spitalinsassinnen mehrmals, ob die junge Frau angesichts der Gespensterplage auch fleißig bete, wobei Verena Glättli anfügte, dass sie nicht sagen könne, ob Hegi dies von Herzen tue.²² Dies impliziert, dass die Kundschafter genau wissen wollten, ob das Beten bloß eine äußerliche Handlung darstellte oder ob eine Einsicht und Bereitschaft zur Buße vorhanden waren. Mehr als die Menschen zur Buße und zum inständigen Gebet aufzufordern, konnten die Geistlichen jedoch nicht tun. Gott allein war es möglich, in die Herzen der Menschen zu blicken.

Aufschlussreich in dieser Hinsicht ist der Lindauer Fall aus dem Jahr 1697. Als hier im Pfarrhaus angeblich ein Poltergeist wütete, machte das Gerücht die Runde, dass der Lindauer Pfarrer Denzler versucht habe, das Gespenst mit Bibelsprüchen zu vertreiben, die er an die Wände des Pfarrhauses geklebt und genagelt hatte. Zettel an Hauswänden anzubringen galt bereits in vorreformatorischer Zeit als wirksames Mittel zur Abwehr böser Geister.²³ Diese Vorgehensweise sorgte bei den Kundschaftern und bei Antistes Anton Klingler, der für die Aufklärung dieses Falls verantwortlich war, verständlicherweise für Irritation. Ob er denn wirklich glaube, so die Kundschafter, dass sich der Teufel „durch dergleichen blöse und lehre wordt und buchstaben [...] wegtreiben und verbannen“ lasse?²⁴ Zwei Punkte sorgten wohl für diese scharfe Nachfrage: Zum einen stellte sich die reformierte Theologie klar gegen jegliche äußere und materielle Praktiken zur Bewältigung von Notsituationen, zum anderen war wohl uneindeutig, wen der Pfarrer mit diesen Sprüchen zu adressieren beabsichtigte. Sowohl die Äußerlichkeit der Handlung als auch die scheinbare Kommunikation mit dem Gespenst verstießen gegen die reformierte Doktrin.

Denzler rechtfertigte sich:

Er glaube nit, daß dergleichen zedulin eine besondere heiligkeit, krafft oder würckung an und in sich habind, sonder habe solches nur gethan, sein liebes haußgesind aufzumunteren, und zu erinnern, daß sie ihre hoffnung und trost zu gott, der stärker und gewaltiger seye als ihr widersächer, steif setzen, und in dißer verhängten unruh, durch gebett und seüfzen, hülf mit gedult von ihm erwarten müßind.²⁵

21 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 303a.

22 StAZH A 27 164, Aussage Verena Glättli, 08. 02. 1694.

23 Vgl. dazu Champion, Matthew: Magic on the Walls: Ritual Protection Marks in the Medieval Church, in: Hutton, Ronald (Hg.): Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain. A Feeling for Magic, Basingstoke 2016 (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic), S. 15–38; Schreiner, Klaus: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, in: Dinzelsbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge 13), S. 329–373.

24 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23. 01. 1697.

25 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23. 01. 1697.

Die Bibelsprüche sollten also nicht primär den Teufel aus seinem Haus bannen, sondern den Glauben der Bewohner*innen stärken. Durch diese Stärkung sollten sie die Versuchung Gottes leichter bewältigen können. Der Geistliche bestätigte dadurch, dass er mit diesen Sprüchen das Gesinde ansprach und nicht etwa das Gespenst, und räumte die Zweifel der Nachgänger aus dem Weg. Diese waren mit der Antwort zwar „zimmlich zuo frieden“, nichtsdestotrotz forderten sie Denzler auf, die Zettel unverzüglich zu entfernen, weil sie von „einfalte[n] und nit wol in der religion begründte[n]“ als auch „rauchlose[n] und böse[n] [leüth]“ missverstanden bzw. missbraucht werden könnten.²⁶ Dieser Fall unterstreicht, dass die Obrigkeit ein besonderes Augenmerk auf die Innerlichkeit der Geisterbewältigung legte, ja dass die theologische Ablehnung rein äußerlicher Praktiken in die Kirchenzucht einfluss. Denzler indes agierte als pragmatischer Seelsorger. Sehr wahrscheinlich versuchte er den Bedürfnissen der Hausgemeinschaft nachzukommen, die aktiv und materiell gegen das Wesen vorgehen wollte. Das Gebet allein scheint nicht den gewünschten Erfolg gezeitigt zu haben. SCRIBNERS These, dass die protestantischen Geistlichen aufgrund fehlender ritueller und sakramentaler Mittel „nie so recht [wußten], wie sie mit Gespenstern [...] umgehen sollten“,²⁷ bestätigt sich hier.

Dass gerade der Landklerus nicht immer für die reformierten Handlungsnormen sensibilisiert war, zeigt auch das Verhalten des Pfarrers Meyer im Fall des Poltergeists von Nussbaumen. Eine Stelle in einem Brief aus dem Jahr 1576 fällt diesbezüglich besonders ins Auge. Zuerst hält der Pfarrer fest, dass es sich beim Spuk um eine göttliche Strafe für die Sünden Beringers handle und dass das Ehepaar Buße tun und beten solle. Anschließend schreibt er aber, dass er mit dem Gedanken gespielt habe, Keller und Beringer beizubringen, wie man Geister mittels eines Kochbuches vertreiben könne. Dies habe er nach Konsultation der Bibel letzten Endes aber bleiben lassen. Nur wenige Absätze weiter unten äußert er sich abschätzig über Geisterbanner, und hält fest, dass diese unbedingt zur Anzeige gebracht werden müssten.²⁸ Auch zwei Jahre später tut er ganz in reformierter Manier seine Missgunst darüber kund, dass das Ehepaar einen Geisterbanner engagiert und sein Vertrauen „uff söliche gott lose lütt unnd mittel setzt“.²⁹ Wie ist also Meyers Verhalten im Jahr 1576 zu bewerten? Es ist gut möglich, dass er vornehmlich die Austreibung durch Laien für verwerflich hielt und nicht diejenige, die auf Anleitung eines Geistlichen geschah. Dass er dies so offen kundtat und dazu noch in einem Brief, der in die Hände von städtischen Pfarrern gelangte, zeigt, dass ihm zu Beginn wohl nicht ganz bewusst war, wie gravierend eine Geisterbannung aus einem Kochbuch aus Sicht der reformierten Theologen

26 StAZH E I 30.72, Nr. 28, Weisung Anton Klingler, 23. 01. 1697.

27 Scribner: Religion und Kultur, S. 390.

28 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 12. 1576, Bl. 305a.

29 ZBZ Ms F 27, Bericht Johannes Meyer, 1578, Bl. 255–255a.

gewesen wäre. Zudem unterstreicht auch dieser Fall, dass der Wunsch bestand, aktiv gegen das Gespenst vorzugehen.

Fast schon resigniert schrieb der Gsteiger Pfarrer Rytz, als sich das Wüten des Poltergeists im Hause Schweitzgäbel nicht einstellen wollte, dass er den Leuten „nichts bessers [hab] rahten können / als das liebe Gebett [...]“.³⁰ Half das individuelle Gebet nicht weiter, führte man schließlich das sogenannte *gemeine Gebet* in der Kirchgemeinde durch, um Gott mit vereinter Kraft darum zu bitten, die Plage aufzuheben. Dieses sollte jedoch nur dann initiiert werden, wenn die Menschen die Situation nicht aus eigener Kraft heraus bewältigen konnten. Den betroffenen Frauen und Männern stand es frei, die Gemeindepfarrer um ein gemeinsames Gebet zu ersuchen. In Gsteig soll dies auf Begehren der Familie selbst geschehen sein.³¹ Auch Verena Hegi wünschte sich gemeinsam mit ihrem Vater, dass in der Kirche für sie gebetet werde, damit sie „von den stricken des sathans erlediget“ werden konnten.³² Die junge Frau fügte an, dass sich die Mutter, Magdalena Schmid, gegen ein gemeinsames Gebet ausgesprochen hatte. Den Grund dafür erfahren wir im Schreiben des Arztes von Muralt: Sie fürchtete sich davor, in der Gemeinde verleumdet zu werden. Sie war nämlich besorgt darum, dass die Dorfgemeinschaft ihre Tochter als Hexe bezeichnen könnte.³³

Den Entschluss, sich an die Öffentlichkeit zu wenden, mussten die involvierten Personen sorgfältig bedenken: Einerseits galt das öffentliche Gebet und die kollektive Buße im Glauben dieser Zeit als wirksam gegen Angriffe des Teufels, andererseits liefen die Menschen dadurch Gefahr, noch mehr zum Gesprächsthema der Gemeinde zu werden. Wie auch RIEGER in ihrer Dissertation zum Geisterglauben im Luthertum festhält, musste die Entscheidung, eine öffentliche Fürbitte anzusetzen, auch vonseiten der Obrigkeit wohlbedacht sein:

Das Reden über Geister und Gespenster barg weitere Gefahren: Ein Fall konnte sich ausweiten, Anschuldigungen und Untersuchungen gegen Personen nach sich ziehen, die nun als Verbündete und Mittler des Teufels in Verdacht gerieten. Nicht zuletzt konnte die Veröffentlichung solcher Gespenstergeschichten ansteckend sein, indem nun auch andere Geister und Gespenster wahrzunehmen meinten.³⁴

Diese Vorsicht lässt sich auch in den hier untersuchten Quellen beobachten. Zumindest scheinen die Pfarrer die Entscheidung, ob ein gemeinsames Gebet durchgeführt werden soll, zuerst den Betroffenen selbst überlassen zu haben, bevor sie oder die

30 Historischer und Politischer Mercurius, 27.12.1694, S. 296.

31 Historischer und Politischer Mercurius, 25.02.1695, S. 299.

32 StAZH A 27 164, Aussage Verena Hegi, 26.06.1693.

33 V. StAZH A 27 164, Bedenken Johannes von Muralt, 11.07.1693.

34 Rieger: Teufel im Pfarrhaus, S. 50.

städtischen Räte³⁵ dies anordneten. In diesen Fällen war das Gerücht über den Spuk in der Gemeinde jedoch bereits bekannt. Das öffentliche Gebet trotz lang andauernder Plagen nicht zu ersuchen, konnte denn auch den Argwohn des Pfarrers wecken. So notierte beispielsweise der Pfarrer Meyer, dass Uli Keller und Margreth Beringer das gemeine Gebet nie von sich aus begehrt hätten: „was unnd wie sy gebettet weißt gott.“³⁶

Eine andere Form des kollektiven Gebets war dasjenige in einer Hausgemeinschaft. Anton Klingler ordnete zahlreiche solcher Gebete im Antistitium Zürich an, als er und die Hausbewohner*innen in den Jahren 1701–1705 meinten, sie würden von einem Gespenst heimgesucht. Bernhard Wirz gab zu Protokoll, dass er gemeinsam mit dem Antistes ein Gebet gesprochen habe: „Hr. Antistes habs außwendig, bald auf diese, bald andere weis gebettet, habs zwahr auch gehört betten, da er allbereit im beth gelegen.“³⁷ Dies bestätigte auch Klingler selbst, als er aussagte, dass er und seine Haushaltung Gott „tags u[nd] nachts“ angerufen hätten.³⁸ Auch im Schloss Wyden habe die Hausgemeinschaft unablässig gebetet, so der Chronist Goldschmid, als er den Bericht des Hauslehrers Steiners abschließt:

[...] daß sie so lang diße unruohen gewähret, nebend anderen andächtigen betteren und liederen, alle morgen und abend, ein auff solchen umstand express³⁹ gerichtetes gebätt gebettet, und hernach als die unruohen auffgehört, auch ein express hinzu gemachtes dankgebätt, für die gnädige vorsorg gottes gebättet habend.⁴⁰

Sowohl während des Spuks als auch danach richtete Steiner ein eigens für die Umstände zweckgerichtetes Gebet ein, welches die Bewohner*innen jeden Tag gemeinsam sprachen. In letzterem Fall folgte auf das erfolgreiche Bittgebet eine Danksagung an Gott. Die Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die mit dem Poltergeist als göttliche Nachricht begonnen hatte, worauf Bittgebet und die Aufhebung der Unruhe als Zeichen des Erhörens folgten und schließlich in einem Dankgebet an Gott endeten, war somit vollständig. Dass man sich in der Familie auch gegenseitig aufzumuntern und die Verwandten vor dem Teufel zu schützen versuchte, bezeugt ein Gedicht, welches die Tochter Klinglers ihrem Vater zum Namenstag geschrieben hatte, als dieser meinte, vom Teufel geplagt zu werden:

35 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 18. 07. 1580, Bl. 18a.

36 ZBZ Ms F 25, Brief Johannes Meyer, 30. 15. 1576, Bl. 305a.

37 ZBZ Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 15. 04. 1705, S. 47.

38 ZBZ Ms B 298, Memorial Anton Klingler, 23. 03. 1705, S. 19.

39 Das Adverb „express“ sollte nicht etwa zum Ausdruck bringen, dass das Gebet schnell gesprochen wurde, sondern dass es als besonders notwendig erachtet wurde. Vgl. ‚èxpress‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 1, Sp. 623.

40 SBW Ms fol 130, Historische Relation Gespenst Widen, 1695, S. 278.

Hochliebster hr. vater, mein herz sich erfreut,
 dieweil uns der himmel das glücke bereit,
 euch heüte in edler gesundheit zu sehen,
 und eüren nammens gedächtnus begehen.
 Ach, höchster im himmel, den tage zusende,
 unzählich mal wider, in gnaden umwende,
 was immer auch ihme sein seele betrübet,
 der teüffel und teüffels geschmeisse verübet,
 ein veste, ein thurn, ein gewaltiger schutz,
 sey um ihn, hr. Jesu! Dem teüffel zu trutz.
 So wollen wir loben und preysen zusammen,
 dein heiligen hohen und herrlichen nammen.⁴¹

Half weder das individuelle noch das kollektive Gebet, blieb den Pfarrern nur noch die Möglichkeit, sich an die städtischen Institutionen zu wenden. Dies geschah nicht nur aus einer Hilflosigkeit der Situation gegenüber heraus, sondern basierte auch auf der Angst vor möglichen Kompetenzüberschreitungen. Sowohl der Landklerus als auch die städtischen Geistlichen übten keine Strafgewalt aus, sondern „sammelten Informationen für die Disziplinarorgane und ermahnten privat und öffentlich“.⁴² Dazu gehörte auch, potenzielle Fälle von Schadenszauberei beim städtischen Rat anzuzeigen. Zwei Fälle illustrieren die Überforderung sowohl der geistlichen wie auch der weltlichen Obrigkeit mit Spukphänomenen beispielhaft. Als das Haus des Ehepaars Keller/Beringer in Nussbaumen angeblich mehrmals wegen eines Gespensts niedergebrannt war, befragten der Obervogt, der Säckelmeister und der Landvogt die Frau zu den Umständen. Man befand sie für unschuldig, zumindest was den Vorwurf betraf, sie stehe mit dem Teufel im Bunde. Die Obrigkeit wusste nicht, wie in diesem Fall weiter zu verfahren sei: „Habend die herren der sach nüt anders können thuon, dann das sy beyde ehmenschen ein huß uff der wyle gheissen buwen [...]“⁴³

Die ganze Angelegenheit überforderte, wie weiter oben bereits besprochen, auch den Stammheimer Pfarrer Meyer, da er einerseits Buße und Gebete anordnete, andererseits aber aktiv gegen das Gespenst vorgehen wollte. Vier Jahre nach den ersten Vorkommnissen wandte er sich auf den Rat seines Schwagers hin an das Zürcher Ehegericht, nachdem sich dieser mit anderen Geistlichen beraten hatte – es könnte sich dabei um Wick gehandelt haben, der diesen Fall mit großem Interesse verfolgte. In einem Schreiben hält Meyer fest, dass er sich schon lange an das städtische Chorgericht habe wenden wollen, sich aber zuerst davor geniert habe:

41 ZBZ Ms B 298, Aussage Bernhard Wirz, 15. 04. 1705, S. 47 f.

42 Gordon: Gemeinwesen und Gottesdienst, S. 508.

43 ZBZ Ms F 28, Urteil Untervogt, 1579, Bl. 203a.

Dann ob ich glich ouch inen bsunder gern geschriben hette, hab ich doch sy nitt mitt so lem-pen⁴⁴ nitt wollen bemüyen [...]. Das ichs dann nitt gmein an ein ersam Chorgericht gschriben, ist ursach, das ich nitt will verdacht sin, sam das ein meinung, das man uff des tüfels gspenst und sin angeben glich scheiden und sinen luginen glouben sölle [...].⁴⁵

In Meyers Verhalten spiegelt sich eine tiefgreifende Unsicherheit darüber wider, wie er sich angesichts des Spuks zu verhalten habe. Sollte er etwas unternehmen? Oder im Gegenteil: den Teufel einfach nicht beachten? Die ganze Sache begann ihm augenscheinlich über den Kopf zu wachsen. Die Räte forderten ihn daraufhin auf, ein gemeines Gebet zu sprechen, was im Jahr 1580 in der Kirche Diessenhofen erfolgte.⁴⁶ Aber auch dies sowie die Aufforderung zur Buße verschafften offenbar keine Abhilfe. Schließlich gelangte das Ehepaar an das stadtzürcherische Ehegericht, das sich ebenfalls unsicher zeigte, wie in diesem Fall vorzugehen sei. Wie bereits ausgeführt, wurden Keller und Beringer mehrmals wegewiesen bzw. ver-tröstet. Gleichzeitig wies das Ehegericht den Fall an den Bürgermeister und den Ratsrichter, die ebenfalls kein endgültiges Machtwort sprachen. In einem letzten Urteil gaben diese den Fall wieder an das Ehegericht ab, mit dem Argument, dass es sich nicht bloß um eine weltliche, sondern vor allem um eine geistliche Angelegenheit handle.⁴⁷

Ähnlich ratlos war die Obrigkeit noch über 100 Jahre später im Umgang mit dem Gespenst in Hirzel. Nachdem sich das Gespenst im Herbst des Jahres 1692 das erste Mal bemerkbar gemacht hatte, schrieb Pfarrer Herrliberger im März 1693, dass er nicht wisse, „wie dem übel zuo wehren“ sei.⁴⁸ Neben dem gemeinen Gebet schlug er der Familie Hegi vor, das Haus zu verlassen, was sie jedoch nicht tun wollten.⁴⁹ Am 12. Mai 1693 bat er den Bürgermeister und die Räte inständig um Beistand,

„wie sich nun in disem casu noch witer zuo verhalten, damit also die werk des teüffels zerstört, die arme geplagte leüth getröstet, die schuldigen gestraaft, der handel entdekt, und also die ganze gmeind möchte erfreüdt werden [...]“⁵⁰

Schließlich ordnete der Rat an, dass Verena Hegi ins Spital eingeliefert werden sollte, wo die städtischen Kundschafter sie über Monate hinweg befragten. Dort wurde sie auch dazu aufgerufen, unaufhörlich zu beten, zudem kam sie in Isolationshaft, wo

44 „Verdruss/Streit/Schwierigkeiten“, vgl. Sammlung Schweizer Dialektwörter und -begriffe, <https://www.dialektwoerter.ch/ch/l.html>, letzter Zugriff: 03.05.2021.

45 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 16.04.1580, Bl. 18.

46 ZBZ Ms F 29, Brief Johannes Meyer, 18.07.1580, Bl. 18a.

47 StAZH A 7.16, Nr. 35, Weisung des Rats, 05.07.1581.

48 StAZH A 17 164, Brief Felix Herrliberger, 16.03.1693.

49 StAZH A 17 164, Brief Felix Herrliberger, 22.03.1693.

50 StAZH A 17 164, Brief Felix Herrliberger, 12.05.1693.

man sie ans Band legte und mit Ruten ausstrich.⁵¹ In der Zwischenzeit holte der Rat das bereits erwähnte Gutachten bei Anhorn ein.⁵² Auch der Stadtarzt von Muralt bat die Räte und den Bürgermeister in einem Brief um Beistand.⁵³ Man verhandelte insgesamt drei unterschiedliche Erklärungen für den Spuk: herbeigezauberte Gespenster, unsichtbare Menschen und eine unmittelbare göttliche Strafe. Zur Unsicherheit führte nicht nur die Frage nach der Ursache der Phänomene, sondern auch, wer über welche Kompetenzen verfügte. Der letzte Brief, datiert auf den 17. April 1694, scheint zumindest einen positiven Ausgang für die junge Frau zu implizieren; Hegi sei sowohl an Leib als auch am Gemüt gesund, arbeite fleißig in der Spinnerei⁵⁴ und könne sich dadurch sogar ihren Lebensunterhalt verdienen.⁵⁵

Die Obrigkeit war demnach sehr darum bemüht, die Handlungsnormen bei Spukphänomenen – Gebet zu Gott und aufrichtige Buße – zu implementieren. Dies fruchtete jedoch nur bedingt, denn in der Praxis war dieses Vorhaben schwieriger umzusetzen als in der Theorie. Fast schon hilflos erwähnen die Geistlichen, dass sie den Menschen nichts Besseres hätten raten können, als zu beten und Buße zu leisten. Gleichzeitig offenbart sich eine Frustration über die Unmöglichkeit nachzuprüfen, ob die Menschen diesem Rat tatsächlich folgten. Wie konnte man denn sicher sein, dass die Personen tatsächlich beteten und das noch mit aufrichtiger Buße? Auch das öffentliche Kirchengebet galt wohl als eine unbefriedigende Lösung, vergrößerte sich damit die öffentliche Schmach doch nur weiter. Zudem war den Geistlichen bewusst, dass ein Gebet zu Gott nicht unbedingt eine unmittelbare Hilfe garantierte. Zwischen der Seelsorgepraxis und dem theologischen Anspruch wird ein Spannungsverhältnis offenbar. Was sollten die Pfarrer den Menschen denn sagen, die sich so sehr ängstigten, dass sie aus dem Haus auszogen oder eine Scheidung verlangten? Was, wenn Häuser niederbrannten, Möbel durcheinanderflogen und Menschen um ihr Leib und Leben fürchteten? Was, wenn man nicht aktiv gegen das vermeintliche Gespenst vorgehen durfte? Gerade der Landklerus griff deshalb manchmal, vielleicht auch unwissentlich, zu verbotenen Mitteln oder zumindest solchen, die bei der städtischen Obrigkeit für Irritation sorgten.

51 StAZH A 17 164, Ratserkenntnisse vom 17. 05. 1693, 07. 06. 1693 und 14. 06. 1693.

52 BBB Mss. h. h. X.91, Nr. 8, Gutachten Anhorn, 24. 05. 1693.

53 StAZH A 27 164, Brief Johannes von Muralt, 28. 05. 1693.

54 Zum Oetenbach gehörte auch ein hausinternes Schellenwerk, vgl. Erb, Markus: Das Waisenhaus der Stadt Zürich von der Reformation bis zur Regeneration, Zürich 1987, S. 111–130.

55 StAZH A 27 164, Brief des Hausvaters (im Oetenbach), 17. 04. 1694.

6.3 Schutz- und Bannpraktiken

6.3.1 Analyse der Praktiken

Die große Anzahl an Gerichtsfällen, in denen Frauen und Männer sich für eine verbotene Bewältigungspraktik im Zusammenhang mit Spukphänomenen verantworten mussten, zeigt, dass alternative Methoden für manche Personen eine bessere und schnellere Abhilfe versprachen als die geduldige Erwartung der göttlichen Hilfe. Als beispielsweise der Schuhmacher Franz Dietrich im Jahr 1719 in seinem Haus von einem Gespenst heimgesucht wurde, wandte sich dieser zuerst hilfesuchend an den Diakon Johann Jakob Bruckner (1682–1752). Dieser habe ihm zwar Mut zugesprochen, einen konkreten Rat habe er ihm jedoch nicht geben können. „Weilen aber kein auffhören dagewesen“, so das Protokoll weiter, „hab [Dietrich] angefangen, nach einem resolvirten man“ zu suchen, „der etwan nachts möchte hinauffgehen, oder wüßenschaft, diesem gepolder abzuheffen, habe [...]“.⁵⁶ Über dieses Wissen durften die reformierten Pfarrer nicht verfügen. Erst die Hilfe des erfahrenen Lachsners Friedrich Fritschi habe dazu geführt, dass der Spuk „endlich völlig auffgehört“ habe.⁵⁷ Es bestand somit ein Bedürfnis nach konkretem, schnellem und direktem Handeln gegen das Gespenst, welches geduldiges Beten und Buße nicht leisten konnten. Vielmehr wollte man selbst proaktiv gegen mögliche Eindringlinge im Haus vorgehen und nicht auf die Gnade Gottes warten. In diesem Kapitel stehen jene Praktiken im Raum, die primär zum Ziel hatten, Gespenster von einem Ort fernzuhalten. Dazu gehörten Schutzpraktiken wie bspw. Amulette, die eine prophylaktische Wirkung entfalten sollten, aber auch Austreibungen von Gespenstern, die sich bereits in den Häusern eingenistet hatten. Nachfolgend werden zuerst die Rituale selbst im Detail analysiert: Wie waren diese aufgebaut, welches Vorwissen bzw. welche Materialien benötigte man, und welche Vorstellungen über Wirkungsweisen lassen sich von ihnen ableiten?

In den Quellen werden keine Reflexionen über die Wirkungsweise von Schutz- und Bannpraktiken im Zusammenhang mit Gespenstern angestellt, die nicht aus der Feder von Gelehrten stammen. Allerdings lässt sich von den Aussagen in den Gerichtsakten sowie mit den Anleitungen zur Herstellung von Amuletten, Segens- und Bannsprüchen in Arznei- und Rezeptbüchern ableiten, auf welche Weise solche Praktiken für die Menschen eine Wirkung gegen Geister entfalten sollten. Der Einfachheit halber werden die Praktiken nachfolgend in Schutz- und Bannrituale eingeteilt. Erstere sind defensiver Natur und dienen hauptsächlich dazu, einen Ort bzw. eine Person oder

56 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Franz Dietrich, 10. 5. 1719.

57 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Franz Dietrich, 10. 5. 1719. Zu diesem Fall siehe auch StABS Protokolle Kleiner Rat 90, 03. 05. 1719, fol. 226v; 06. 05. 1719, fol. 228v; 10. 05. 1719, fol. 231r, 17. 05. 1719, fol. 239v–240r und 24. 05. 1719, fol. 248v.

ein Tier meist in Form von Amuletten vor Gespenstern zu schützen, wohingegen mit der Bannung die Vertreibung bereits vorhandener Gespenster gemeint ist. Eine solche Unterscheidung ist in der Praxis schwierig zu ziehen; es konnte durchaus vorkommen, dass ein Gespenst mit einem vergrabenen Amulett gebannt werden sollte, wie dies bei Franz Dietrich der Fall war.⁵⁸ Sehr wahrscheinlich sollte zusätzlich ein langfristiger Schutz installiert werden.

Amulette können gemäß Alexander CUMMINS wie folgt definiert werden: „Historically, a number of features were used to identify an amulet: a protective function; being marked in some way; as well as being attached, placed or hidden on a person or at a particular site.“⁵⁹ Bei Amuletten handelte es sich demnach nicht bloß um mobile Objekte, die man am Körper trug, sondern auch um solche, welche die Menschen an spezifischen Orten anbrachten bzw. vergruben. Amina KROPP weist darauf hin, dass die „Wirksamkeit eines Amuletts [...] vor allem in enger Verbindung mit dem verwendeten Material [steht]“.⁶⁰ Wie weiter unten gezeigt wird, spielte zusätzlich auch die Art der Anbringung eine Rolle, wenn es um die Wirksamkeit von Amuletten ging. Mit diesen drei Aspekten – Materialien, Herstellung und Anbringung – wollen wir uns nachfolgend beschäftigen, da jeder dieser Schritte zur Wirksamkeit des Objektes beitrug bzw. diese prozessual erhöhte. Diese drei Phasen waren in der Praxis fakultativ und variabel, allerdings lässt sich *in summa* ein relativ festes Repertoire an Materialien, Herstellungs- sowie Anbringungsmöglichkeiten erkennen.

58 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06.05.1719.

59 Cummins, Alexander: Textual Evidence for the Material History of Amulets in Seventeenth-Century England, in: Hutton, Ronald (Hg.): Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain. A Feeling for Magic, Basingstoke 2016 (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic), S. 164–187, hier S. 164.

60 Kropp, Amina: Schutzzauber und Amulette. Untersuchungen zu den strukturellen Elementen einer lateinischsprachigen magischen Inschrift, in: Hornung, Angela/Jäkel, Christian/Schubert, Werner (Hg.): Studia Humanitatis ac Litterarum Trifolium Heidelbergensi dedicata. Festschrift für Eckhard Christmann, Wilfried Edelmaier und Rudolf Kettemann, Frankfurt a.M. 2004 (Studien zur klassischen Philologie 144), S. 163–174, hier S. 164. In der Forschung zu magischen Praktiken der Vormoderne hat man sich den letzten Jahren vermehrt der materiellen Seite magischer Praktiken zugewandt, um Fragen nach der Funktion spezifischer Objekte und Materialien im Rahmen solcher Handlungen zu stellen. Vgl. Hoggard, Brian: The Archaeology of Counter-Witchcraft and Popular Magic, in: Davies, Owen/Blécourt, Willem de (Hg.): Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe, Manchester 2004, S. 167–186; Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbor 2012 (New Texts from Ancient Cultures); Houlbrook, Ceri/Armitage, Natalie (Hg.): The Materiality of Magic. An Artefactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs, Oxford 2015; Boschung, Dietrich/Bremmer, Jan (Hg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015; Parker, Adam/Mckie, Stuart (Hg.): Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances, Oxford 2018 (Themes in Roman Archaeology 2).

Zu den *Materialien*, die bei der Herstellung von Amuletten verwendet wurden, gehörten fast immer Pflanzen und Kräuter, beispielsweise Hasel, Farnkraut, Weihrauch und Gerste. Es handelte sich nicht um beliebige Bestandteile – man glaubte nämlich, dass bestimmten Pflanzen und Kräutern eine spezifische Kraft zur Abwehr negativer Mächte inhärent sei. So galten beispielsweise Haselruten als wirksames Mittel gegen übernatürliche Angriffe.⁶¹ Auch Weihrauch war wegen seiner Verwendung in der Liturgie als wirkmächtige Ingredienz bekannt.⁶² In manchen Fällen sollten die Pflanzen und Kräuter an einem bestimmten Tag⁶³ bzw. zu einer bestimmten Uhrzeit gesammelt bzw. gegraben werden. Diese temporale Bedingung trug ebenfalls dazu bei, die Materialien mit Kraft aufzuladen, sodass der Zeit somit ein hochgradig materieller Aspekt zukam. Eine andere Form der Aufladung erfolgte sprachlich, indem die Menschen beim Sammeln oder Graben von Kräutern und Wurzeln bestimmte Worte sprachen. Friedrich Fritsch soll Franz Dietrich gesagt haben, „er habe drey haselrüethlin, welche er in gewüsen stunden, und in den drey höchsten nammen hae“.⁶⁴ Die Heiligen Drei Namen galten wie das Evangelium oder andere Bibelsprüche als besonders wirksam. Die Materialien wurden also bereits bei der Beschaffung mit der Kraft Gottes aufgeladen, indem man beim Sammeln heilige Worte sprach. Weitere zentrale Bestandteile stellten heiliges Abendbrot und Salz dar. Salz gehörte dem Verständnis der altgläubigen Kirche nach zu den sogenannten Sakramentalien, also Hilfsmitteln, die ihre Wirkung entfalteten, „sofern sie in der rechten Weise und mit dem rechten Verständnis gebraucht wurden (*ex opere operandis*)“.⁶⁵ Vereinfacht gesagt sollte die sakrale Kraft vom Priester auf diese Objekte übergehen. Allerdings weist SCRIBNER darauf hin, dass die Bevölkerung solchen Sakramentalien in der Alltagsbewältigung wohl eine automatische Wirksamkeit (*ex opere operata*) zuschrieb.⁶⁶ Man ging davon aus, dass „die Sakramentalien [...] eine innewohnende sakrale Kraft physischer Art [besäßen], eine *virtus*, die sie gegen allerlei Bedrohungen und Gefahren effektiv machten“.⁶⁷ Brot fand in der Liturgie auch in reformierten Gebieten weiterhin Verwendung, wenn auch in einem rein symbolischen Sakramentsverständnis. Wie bereits erwähnt, lehnte die reformierte Kirche die Idee von kraftaufgeladenen Objekten ab. Trotzdem war der Glaube, dass dieses Nahrungsmittel durch den liturgischen Gebrauchskontext mit der Kraft Gottes aufgeladen war,

61 Marzell, Heinrich: ‚Hasel‘, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde., Bd. 3, Berlin 1987, Sp. 1527 f.

62 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 22.

63 Bspw. am Tag des Heiligen Johannes, Vgl. StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 37.

64 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Franz Dietrich, 10. 05. 1719.

65 Vgl. dazu auch Scribner: Magie und Aberglaube, S. 257 ff.

66 Scribner: Religion und Kultur, S. 383. Zum gleichen Ergebnis kommt auch Sieber in seiner Studie zu Jesuiten in Luzern, vgl. Sieber: Jesuitische Missionierung, S. 139.

67 Scribner: Magie und Aberglaube, S. 258.

weiterhin weit verbreitet. Ein Mann namens Hans Schlyffer, der sich im Jahr 1696 vor dem Berner Chorgericht verantworten musste, sagte beispielsweise, dass er einfach die übriggebliebenen Brosamen nach dem Heiligen Abendmahl einsammle. Aus diesen Brosamen, Salz und Haselruten forme er einen Lumpen, den er in ein Loch in die Türschwelle lege. Dieses Loch verschließe er anschließend mit einem Zapfen.⁶⁸ Es spielte also gar keine Rolle, was die reformierten Geistlichen über Sakralität dachten, solange man selbst davon ausging, dass das Brot geheiligt war. Auch Anhorn erwähnt in seinem Traktat zu den Zornzeichen Gottes, dass manche Personen die Sakramente missbrauchen würden, „wann man dieselbigen heimlich auffbehalten / vnd zur Zauberey / vnd anderen abergläubigen Sachen mißbrauchen wollen“.⁶⁹

Weitere Materialien waren Papierzettel, Leinen oder Nägel. Den letzten beiden war wohl keine besondere Kraft inhärent. Ob hier ein Bezug zu den Nägeln Jesu Christi besteht, kann nicht abschließend gesagt werden. Die Zettel hingegen beschrieben die Menschen mit dem Vaterunser⁷⁰ oder mit Versen aus dem Evangelium⁷¹, um sie so zu heiligen. Das Johannesevangelium galt schon in vorreformatorischer Zeit als besonders wirksamer Text gegen schlechte Einflüsse.⁷² Zusammen mit dem Vaterunser verwendeten es Katholiken und Protestanten gleichermaßen als Schutz- und Heilmittel.⁷³ Die Materialien, die zur Herstellung eines Amuletts verwendet werden sollten, waren demnach nicht beliebig, sondern im Glauben dieser Zeit bereits vor der Herstellung mit einer schützenden Kraft aufgeladen. Entweder ging man davon aus, dass ihnen diese Kraft von vornherein inhärent war, oder dass sie ihnen durch die Beschreibung mit heiligen Worten sowie mündliche Äußerungen oder temporale Regeln im Zuge der Beschaffung beigefügt wurde.

In Bezug auf die *Herstellung* des Amuletts mussten unterschiedliche Regeln beachtet werden. Auch hier offenbarten sich wieder temporale oder sprachliche Bedingungen. So musste das Bündel beispielsweise dreimal mit dem Nagel und im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit beschlagen werden.⁷⁴ Auch eine Räucherung während des Herstellungsprozesses war möglich.⁷⁵ Durch die formalisierte Herstellung verdichteten sich die bereits wirksamen Materialien und luden sich zusätzlich mit schutzmächtiger Kraft auf. Ob das Binden, Verhüllen und Beschlagen des Amuletts ebenfalls Teil des Rituals war, ist schwierig zu sagen. Beispiele aus anderen kulturellen Kontexten

68 StABE B III 599, Nr. 494, Chorgerichtsmanual Bern, 14. o8. 1696.

69 Anhorn: Zorn-Zeichen, S. 363.

70 StABE DQ 688, Vyl gueti Rothscläg für Mänsche und Vych, S. 50.

71 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 22 f.

72 Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie, S. 346–349.

73 Scribner: Religion und Kultur, S. 365.

74 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 189 f.

75 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 22 f.

weisen stark darauf hin, dass es sich bei solchen Akten – auch bei der Vergrabung von Amuletten – um eine „ritual concealment“, also eine rituelle Verhüllung handelte.⁷⁶ Sicherlich kamen aber auch pragmatische Überlegungen hinzu: Einerseits wurden die Ingredienzen in einer Hülle zusammengehalten, andererseits erleichterte eine Verhüllung das Entfernen bzw. die Relokalisierung des Amuletts. Zudem war ein vergrabenes Päckchen vor Witterung und vor Tieren geschützt. Nicht zuletzt entzog man sie dadurch bei Hausbesuchen dem prüfenden Blick der Pfarrer.

Amulette wurden entweder Menschen oder dem Vieh angehängt oder an bestimmten Orten vergraben. Es konnte sein, dass bei der *Anbringung* ebenfalls bestimmte Regeln beachtet werden mussten. So heißt es in einer Anleitung, dass die Amulette an einem bestimmten Tag hergestellt und in die Türschwelle getan werden müssten.⁷⁷ In einer anderen Instruktion steht, dass man sich das Amulett in Gottes Namen anhängen solle.⁷⁸ Hans Schlyffer gab beispielsweise zu Protokoll, dass er beim Einschlagen des Zapfens in die Türschwelle jeweils sagte: „Es wirt, wilts gott, wohl guten.“⁷⁹ Es konnte sich aber auch um längere Sprüche handeln, mit denen Frauen und Männer um den Beistand Gottes baten. So heißt es in einer Anleitung zur Herstellung eines Amuletts gegen Gespenster in Ställen und Häusern:

Sprich: ich legen dich hier ein, in den n[amen] g[ottes]. [...] gott im himmel, das er mir dieses ganze haus sicherlich seyen vor allen gespänsteren, so mir in meinem haus schaden mögen bringen in den 3. h[eiligen] n[amen] amen.⁸⁰

Die Tür als Ort der Installation spielte in Bezug auf die Abwehr von Geistern eine wichtige Rolle. Keine andere Stelle im Haus wird in diesem Zusammenhang so häufig erwähnt, sodass anzunehmen ist, dass im Glauben dieser Zeit Gespenster hauptsächlich durch die Tür in das Haus bzw. in den Stall gelangten. Auf die Relevanz solcher liminaler Stellen im Rahmen von magischen Praktiken hat die Forschung bereits mehrmals hingewiesen. „Die Tür, genauer gesagt die Schwelle,“ so Hansjörg RABANSER,

galt als der magischste Ort des Hauses überhaupt, da sie eine Grenze zwischen Außen und Innen, zwischen Natur und Zivilisation, aber auch zwischen der Welt der Geister und der Welt der Menschen markierte.⁸¹

76 Manning, Chris M.: The Material Culture of Ritual Concealments in the United States, in: *Historical Archeology* 48/3 (2014), S. 52–83.

77 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 37.

78 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 155.

79 StABE B III 599, Nr. 494, Chorgerichtsmanual Bern, 14. o8. 1696.

80 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 133.

81 Rabanser, Hansjörg: Der Lauterfresser. Der Hexenprozess gegen Matthäus Perger in Rodeneck und seine Rezeption, Innsbruck 2018 (Schlern-Schriften 370), S. 221 f.



Abb. 9 Vorder- und Rückseite eines Balkens, in dem sich ein Schutz- und Himmelsbrief befand, StABL SL 5250.5038, eigene Aufnahme.

Stephen GORDON wiederum erkennt in dieser Praktik eine Analogie zwischen der Türschwelle sowie Geistern als liminale Wesen auf der Schwelle zwischen dem Diesseits und Jenseits.⁸² Welche Assoziationen tatsächlich mitschwangen, sei dahingestellt; die Rituale weisen stark darauf hin, dass die Menschen der Frühen Neuzeit mit dem Vergraben von Amuletten eine Art metaphysische Tür zu erschaffen beabsichtigten, die Gespenstern den Zugang zum Haus verwehren sollte.

Weiter wurden auch Zettel mit schützenden Sprüchen in Holzbalken über dem Haus- oder Stalleingang versteckt. Solche sogenannten Schutz- und Himmelsbriefe⁸³ dienten nicht nur der Abwehr von Geistern, sondern auch als Schutz vor anderen Unglücksfällen. Ein solcher Schutzbrief gegen Geister wird heute im Staatsarchiv des Kantons Baselland aufbewahrt.⁸⁴ Es ist zudem ein Glücksfall, dass sich ein solcher Balken, in welchem einst ein Schutzbrief versteckt war, ebenfalls im Archiv Baselland befindet.⁸⁵ Gemäß Eintrag im Archivkatalog fand man den gefalteten und gerollten Brief im Jahr 1965 beim Abriss eines rund 200 Jahre alten Hauses. Der Balken befand sich bis zur Schenkung an das Staatsarchiv im Jahr 1998 in Privatbesitz. Das Bohrloch, welches sich ganz am Rand des Holzbalkens befand und mit einem Ziegelstück und einem Holzzapfen verschlossen war, dürfte von außen kaum sichtbar gewesen sein.

82 Gordon, Stephen: Domestic Magic and the Walking Dead in Medieval England: A Diachronic Approach, in: Houlbrook, Ceri/Armitage, Natalie (Hg.): *The Materiality of Magic. An Artefactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs*, Oxford 2015, S. 65–84, hier S. 68 f.

83 Vgl. dazu Suter, Paul: Himmels- und Schutzbriefe im Baselbiet, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 85 (1989), S. 271–278.

84 StABL SL 5250.5024, Zauberspruch Wintersingen (Schutzbrief), 1761.

85 StABL SL 5250.5038, Zauberspruch aus Rothenfluh (Schutzbrief), 18. Jhd.

Andere Schutzmechanismen gegen Geister waren rein sprachlicher Natur. Auch hier spielte die Tür eine wichtige Rolle. In einer Anleitung zum Schutz vor Geistern steht, dass jedes Jahr vor Sonnenaufgang am St.-Nikolaus-Tag (6. Dezember) inwendig auf alle Türen des Hauses der Spruch „nymis⁸⁶ ist niclaus tag“ geschrieben werden solle.⁸⁷ Auch Personen sollten mittels Segenssprüche geschützt werden. So heißt es in einem „Segen wider alle böse geister“:

Jesus Maria. Jesus X. von Natzeret X konig X der juden X sehet die creüz deß herren, laufft darvon, ihr bösen geister, dan der seüen auß dem stamen Juda auß der wurzel Jesu vom könig David hat eüch überwunden. Alleluia, alleluia.

Der herr segne dich und beschütze dich durch seine barmherzigkeit, und bekehre dich zu ihm, er wirt dir frieden geben. Der herr segne dich, ammen. Segen der jungfrauwen Maria auf die apostel.⁸⁸

Ob einer Person angehängt, vergraben, versteckt oder aufgeschrieben und besprochen – bei all diesen Praktiken spielte die Vorstellung der physischen Transformation durch Krafttransfer eine zentrale Rolle.⁸⁹ In den hier analysierten Ritualen spiegeln sich drei zentrale Elemente wider: erstens die Annahme, dass Materialien und der geschriebenen wie gesprochenen Sprache eine transformative Kraft inhärent sein könne, und dass es zweitens möglich war, diese Kraft zu vermehren und auf Objekte und Lebewesen zu übertragen. Mit der Verwendung wirkmächtiger Materialien, zeitlichen und lokalen Bedingungen bei der Beschaffung, geschriebenen sowie verbal geäußerten Sprüchen sowohl bei der Herstellung als auch der Anbringung wurden drittens kraftaufgeladene Pakete erschaffen⁹⁰ – oder wie CUMMINS festhält: „nodes in a porous and contagious inter-relational web of occult affect and power“.⁹¹

An dieser Stelle sei noch kurz auf die Wirkungsweise von Sprache in vormodernen magischen Praktiken eingegangen. Das Sprechen war dem frühneuzeitlichen Verständnis nach nicht ausschließlich ein rein symbolischer bzw. kommunikativer Akt; dies konnte bereits im Zusammenhang mit Drohungen und Flüchen gezeigt werden

86 Es ist unklar, was mit diesem Wort gemeint ist.

87 StABE N Rubi 9, Aus Arzneibüchern, Nr. 44.

88 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 59.

89 Im Gegensatz zur sympathetischen bzw. analogen Magie geht es nicht um Ähnlichkeitsbeziehungen, sondern um den Kontakt zwischen Amulett und der Person bzw. dem Ort, an dem es angebracht wird. Vgl. dazu Frazer, James George: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 Bde., Bd. 1, London 1967, S. 52.

90 Vgl. dazu Szarka, Eveline: *Powerful Bundles: The Materiality of Protection Amulets in Early Modern Switzerland*, 24. 09. 2020, in: *The Recipes Project. Food, Magic, Art, Science, and Medicine*, <https://recipes.hypotheses.org/17515>, zuletzt abgerufen am 03. 05. 2021.

91 Cummins: *Textual Evidence*, S. 179.

(vgl. Kap. 5,6). Wer sich dem frühneuzeitlichen Magieverständnis annähern möchte, muss sich von heutigen Vorstellungen über die Wirksamkeit von Sprache lösen. Nicht um Kommunikation ging es bei magischen Praktiken, sondern vielmehr um einen technischen Akt, eine mechanische Manipulation der Umwelt, wie Marcel MAUSS schon im Jahr 1904 festhielt.⁹² Genau dieses Verständnis von Sprache und Ritualen stellte die zentrale Divergenz zwischen theologischer Norm und solchen Schutz- und Bannpraktiken dar. Für die reformierten Theologen konnte die Schutzwirkung nämlich nur von Gott kommen, nicht aber durch ein automatisiert ausgesprochenes oder geschriebenes Wort oder Ritual. Die menschliche Sprache diene lediglich der Kommunikation. Das Gebet sei effektiv, nicht aber durch die Äußerung selbst, sondern, weil Gott eine Bitte bei einer Bußleistung erhöere. Die gelebten Praktiken weisen jedoch auf ein grundlegend asemiotisches Verständnis von Sprache hin, da man den formalisierten Handlungen eine quasimechanische Wirksamkeit beimaß.

Vermuteten Personen, dass sich bereits ein Geist in einem Haus oder Stall eingeknistet hatte, mussten sie diesen schließlich aktiv austreiben. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, dass die Quellentermini bezüglich dieser Praktiken sehr uneinheitlich sind („bannen“⁹³, „vertriben“⁹⁴, „reinigen“⁹⁵, „abschaffen“⁹⁶) und seitens der Obrigkeit oft der Begriff der „beschwörung“⁹⁷ fällt, wie weiter unter näher besprochen wird. Die eigentliche Geisterbeschwörung oder Nekromantie, also die Zitation eines Geists zu divinatorischen Zwecken, wird hingegen in Kap. 6.5 abgehandelt. In beiden Fällen sollten die Gespenster zu etwas gezwungen werden, bei der Geisterbannung ging es jedoch nicht um die Herbeirufung, sondern um die Wegweisung eines Geists. Eine Möglichkeit war, die Entität an einen unbewohnten Ort wie einen Wald⁹⁸ oder in einen Morast⁹⁹ zu verbannen, wo sie niemandem schaden konnte. Andreas Moser gab beispielsweise zu Protokoll, er habe einst einen Geist in einen Fluss gebannt.¹⁰⁰ Bei der Geisterbannung adressierten die Lachsner*innen das Wesen direkt und forderten es auf, den Ort zu verlassen. In einem Rezeptbuch ist beispielsweise folgende Anleitung zu finden:

92 Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*, 2 Bde., Bd. 1, *Theorie der Magie*, Wiesbaden 2010 (Klassiker der Sozialwissenschaften), S. 54.

93 StABS Protokolle Kleiner Rat 4.4, 21.02.1663, fol. 325r.

94 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29.04.1643.

95 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Brief Caspar Münch, 1732.

96 StABE B III 574 (131), Nr. 327, Aussage Marx Wessler, 03.02.1668.

97 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31.01.1696.

98 StABE B III 574 (131), Nr. 327, Bericht Peter Scheurer und Franz Ludwig Büntisperger, 03.02.1668.

99 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31.01.1696.

100 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13.03.1668.

Daß dich böße gspengster nicht können angreifen

So sprich: Ist etwaß verborgen, in diesem hauß, daß wandlen thut, so gebüten ich by der christlichen gehorsamme, daß es von uns gath, oder an einen kleinen ort still staht, und uns armen sündige menschen ruhen laßt. Gott der vatter stehe vor uns – und gott der sohn stehe hinzu, und gott der hl. geist schwäbe umb uns, wär sterker ist alls die 3. Persohnen, und daß himmlische heer, der komme und greife uns an, inns gottes vatters sohns und hl. geistes. Jetz ligen wir nider in gottes macht, jetz ligen wir nider in gottes krafft, jetz ligen wir nider in gottes syn. Rosinfarben blut, daß sey mir für alle böse gspengster und geister guth.

Sprich die wort 3. mahl, und bät alle mahl ein vatter unser darzu und ein glauben.¹⁰¹

Andreas Moser soll Gespenster nicht nur explizit mit Worten gebannt, sondern auch ein Amulett, bestehend aus Haselruten, Kohle, Salz und Brot, in ein Loch in der Türschwelle gelegt haben. Er sagte aus, dass er bei einer Gespenstervertreibung jeweils die drei höchsten Namen nenne, die Gewalt und Kraft Gottes anrufe und dem Gespenst sage, „wo hin es sölle“.¹⁰² Auch wenn der Bannspruch aus dem Buch und das Beispiel von Moser auf den ersten Blick wie Kommunikationsakte anmuten, ist hier besondere Vorsicht geboten. Mit dem Aussprechen dieses Banns wird keine Verständigung zwischen zwei kommunikationsfähigen Wesen angestrebt, vielmehr soll die Entität mit dem Aussprechen des Bannspruchs quasimechanisch ausgetrieben werden.¹⁰³

Neben einem Ortswechsel galt es als möglich, dass das Gespenst auf ein anderes Objekt übertragen und so entfernt werden konnte. Im bernischen Hindelbank soll ein Bauer im Jahr 1645 einen professionellen Geisterbanner zu sich gerufen haben, der ein Gespenst aus dem Stall und auf ein Brett gebannt habe. Dieses habe er anschließend unter das fließende Wasser gelegt.¹⁰⁴ Der Geisterbanner Hans Georg Brucker soll Caspar Münch gar Folgendes weisgemacht haben:

[D]er Kerl [habe] unterwegs ihme gesagt, wann nun ihme einen hahnen aus dem hauß darin der geist seye, in ein gärnlin gebe, so trage den selben an einem steken zum hauß hinauß, da dann der geist müße auf dem hahnen sitzen, er müße auch deßwegen den hahn in ein

101 StABE DQ 688, Vyl gueti Rothschläg für Mänsche und Vych, S. 50.

102 StABE, B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

103 Um dies zu veranschaulichen, sei hier auf den gerichtlichen Bann hingewiesen. Wird jemand des Landes verwiesen ist das Aussprechen des Banns ein kommunikativer Akt. Die Person wird nicht just in dem Moment, in welchem der Bann ausgesprochen wird, aus dem Land hinauskatapultiert. Vielmehr muss die Person das Land selbst verlassen oder gewaltsam hinausbefördert werden. Die Funktionsweise des Geisterbanns ist hingegen eine mechanische, da angenommen wird, dass das Sprechen des Banns in einer quasi-mechanischen Funktion allein genügt, um die Entität hinwegzutreiben.

104 StABE N Rubi 39, Aussage Glaus Witschi, 07. 12. 1645, S. 64.

gärnlein thun, damit man nicht sehn könne, das er den geist, sondern er nur den hahn könne zeigen [...].¹⁰⁵

Später habe Bruckner Geld sowie tatsächlich einen Hahn gefordert und Münch gebeten, wegzugehen und nicht zu reden, damit er das Ritual in Ruhe durchführen könne. Das Tier habe er anschließend wie oben beschrieben in einen Leinensack getan und aus dem Haus getragen.¹⁰⁶ Diese Fälle zeigen, dass frühneuzeitliche Frauen und Männer das Gespenst als eine Kraft auffassten, die nicht etwa neutralisiert, sondern nur relokalisiert werden konnte. Dies betraf nicht nur teuflische Geister, sondern, und dies ist besonders interessant, mitunter auch unruhige Totengeister. Dies kontrastiert mit der Annahme, Totengeister seien stets erlösungsbedürftig. Gespenster, egal welcher Art, sollten in den meisten Fällen als störende Faktoren entfernt werden.

Dass bei der Geisterbannung manchmal der Begriff der Reinigung fiel, hängt mit der bereits besprochenen Vorstellung zusammen, dass Gespenster Orte verunreinigen und dadurch Krankheiten herbeiführen könnten. Die Analogie zur physischen Reinigung des Hauses ist jedoch evident. In einem Berner Rezeptbuch aus dem Jahr 1666 steht, dass der Stall mit einem Besen saubergemacht werden solle. Anschließend müsse man mit Salz vermengtes Brot auf dem Boden verstreuen, damit das Gespenst das Vieh nicht mehr schädigen könne. Dazu soll der Segen gesprochen werden: „behütt gott daß lieby vich“.¹⁰⁷ Eine ähnliche Reinigung war mit ein Grund dafür, weshalb Cathrin Frey sich 1696 vor dem Stillstandgericht Eglisau verantworten musste. Um das Gespenst in ihrem Haus – welches sie als Geist eines Verstorbenen deutete – zu vertreiben, soll sie das Haus mit einem Rechen ausgekehrt haben, während sie Segensprüche dazu äußerte.¹⁰⁸ Auch in die Ecke gespritztes Weihwasser ist als mögliches Austreibungsmittel belegt, so im Fall der Schaffhauser Geisterbannerin, die im Jahr 1643 versuchte, einen Poltergeist in Horgen zu exorzieren.¹⁰⁹

Der Fall Horgen, aber auch die bereits besprochene Verwendung von Brot und Salz werfen die Frage auf, inwiefern die besprochenen Praktiken einer bestimmten Konfession zugeordnet werden können. Dominik SIEBER schreibt in seiner Untersuchung zu Jesuiten in Luzern, dass Protestanten „bewusst den Zugang zu diesen katholischen Heilmitteln“ gesucht hätten. „Die Nachfrage nach Sakramentalien verweist [...] darauf, dass katholische Segenshandlungen und sakrale Objekte ein wichtiges

105 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09. 07. 1732.

106 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09. 07. 1732.

107 BBB Mss. h. h. LII. 325, Nr. 11, o. S.

108 StAZH TAI 1.328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02. 06. 1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04. 12. 2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

109 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29. 04. 1643.

konfessionelles Abgrenzungsmittel darstellten [...]:¹¹⁰ Und auch SCRIBNER hält in Bezug auf das frühneuzeitliche Deutschland fest, dass Protestanten fortan zu katholischen Priestern gingen, um sich Sakramentalien zu besorgen.¹¹¹ Diese These muss in Bezug auf Abwehrpraktiken gegen Geister in reformierten Gebieten des Ancien Régime jedoch relativiert werden, wie der Fall Hans Schlyffer anschaulich belegt. Die Menschen in und um Zürich, Basel und Bern hatten gar nie aufgehört, daran zu glauben, dass rituelle Handlungen eine heilende, schützende oder bannende Kraft generierten. Das Segensprechen oder die Herstellung von Amuletten, die Sakramente oder Sakramentalien in Form von geheiligtem Abendbrot und Salz enthielten, stellten auch in reformierten Gebieten alltägliche Praktiken dar. Gleichzeitig wäre es ebenso verfehlt anzunehmen, dass es sich hierbei um eine spezifisch reformierte Art der Magie handelte. Solche Rituale waren nicht an ein bestimmtes konfessionelles Selbstverständnis gebunden.¹¹² Dies bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass sich Protestanten generell nicht an katholische Geistliche wandten, um diese für magische Praktiken zu engagieren. Gerade wenn es um die Geisterbeschwörung ging, war der katholische Hintergrund der Fahrenden Schüler ein wichtiges Verkaufsargument (vgl. Kap. 6.5).

Damit kommen wir zu einer wichtigen Frage: Weshalb benutzten frühneuzeitliche Menschen solche Schutz- und Bannpraktiken, obwohl diese doch verboten waren? Ein Standpunkt der Forschung lautet, dass es sich bei magischen Ritualen um eine Art Angstventil gehandelt habe. Britta ECHLE führt dazu aus:

Die Kanalisierung dieser Ängste in magische Handlungen verwandelte somit das Gefühl der Ohnmacht, der Hilflosigkeit und des Ausgeliefertseins in Aktivität und Hoffnung, d. h. in eine psychologische Form von Macht.¹¹³

110 Sieber, Dominik: Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614, Basel 2005 (Luzerner historische Veröffentlichungen 40), S. 147.

111 Scribner: Religion und Kultur, S. 386 f.

112 Aufschlussreich hinsichtlich der Aufbewahrung dieser Rezeptsammlungen ist das bereits erwähnte Buch, welches beim Umbau eines Hauses im bernischen Röthenbach versteckt in einem der Balken gefunden wurde. Diese Kollektion wurde im Jahr 1992 von Franz Walter Kummer-Beck an das Staatsarchiv Bern übergeben, zusammen mit einem Schreiben über die Umstände des Fundes. Aus einer dem Buch beigefügten Notiz gehe nämlich hervor, dass es 1779 verschenkt worden sei und wohl ursprünglich aus der Innerschweiz stamme, wo es im späten 16. oder frühen 17. Jahrhundert entstanden sei. Dieses Beispiel verdeutlicht noch einmal, dass das Wissen um Schutzrituale gegen Gespenster nicht an ein konfessionelles Selbstverständnis gebunden war. StABE DQ 688, Vyl gueti Rothschläg für Mänsche und Vych, Vorwort von Franz Walter Kummer-Beck, 01. 10. 1990.

113 Echle, Britta: Magisches Denken in Krisensituationen, in: Lehmann, Hartmut/Trepp, Anne-Charlott (Hg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), S. 189–201, hier S. 191.

SCRIBNER geht davon aus, dass Menschen in protestantischen Gebieten mit der Beraubung katholischer Hilfsmittel von „einer Angst ergriffen“ worden seien, die kaum habe gelindert werden können.¹¹⁴ Rebekka HABERMAS schreibt hingegen, dass man sich auch in protestantischen Gebieten schon zu helfen gewusst habe.¹¹⁵ Sie fährt – leider gefangen in einem Aufklärungsnarrativ – fort:

Und doch eröffnete sich mit dem Protestantismus zweifellos ein neues Zeitalter der Sicherheit, begannen die katholischen Heilsangebote nach und nach an Überzeugungskraft zu verlieren und trat an ihre Stelle das neue irdische Hilfsrepertoire der Medizin und Versicherung.¹¹⁶

Die Antwort auf die Frage, weshalb Menschen die besagten Praktiken ausübten, um sich beispielsweise vor Geistern zu schützen, liegt wohl in der Mitte dieser beiden Extrempositionen. Die Annahme, dass Menschen in der Vormoderne von einer großen, permanenten Angst ergriffen waren und Umwelteinflüssen hilflos und ohnmächtig gegenüberstanden, ist ein sich hartnäckig haltendes Klischee und eine Übertreibung. Zudem gab es neben Schutzritualen verschiedene Formen des Zaubers, wie den Schadens- und Liebeszauber oder die Unsichtbarmachung, die nicht in spezifischen Notsituationen zum Zuge kamen. Magisches Denken war die Voraussetzung dafür, dass Menschen in bestimmten Lebenssituationen magische Handlungen ausführten und nicht umgekehrt. Schließlich müssen wir auch den Gedanken zulassen, dass das Anbringen von Schutzamuletten gegen Geister und Hexen zur alltäglichen Heimpflege und zum Ausdruck der Frömmigkeit gehörte und dies nicht immer mit unmittelbaren Bedrohungen zusammenhing. Anleitungen für Amulette gegen Geister reihten sich wie selbstverständlich unter Schutzmaßnahmen gegen käsefressende Mäuse ein¹¹⁷ und der Schuhmacher Franz Dietrich ließ den Geisterbanner Friedrich Fritschi kommen, da er wegen den „katzen und gespengstern“ nachts keine Ruhe finden konnte.¹¹⁸ Geister waren Eindringlinge und Unruhestifter, genau wie Ratten, Mäuse und Katzen auch. Dies bedeutet freilich nicht, dass man keine Angst vor Gespenstern hatte, aber, dass es im Glauben jener Zeit Möglichkeiten gab, gegen diese vorzugehen.

6.3.2 Expertenwissen und Vermarktung

Die Quellen lassen erahnen, dass zumindest das Wissen über Schutzpraktiken gegen Geister sämtliche Bevölkerungsschichten durchdrang. Anleitungen und Sprüche

114 Scribner: Religion und Kultur, S. 389.

115 Habermas: Ängste, S. 78.

116 Habermas: Ängste, S. 79.

117 StABE DQ 888, Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, S. 37.

118 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06.05.1719.

wurden von Freund*innen abgeschrieben, kopiert und teilweise weiterverkauft.¹¹⁹ Es ist jedoch anzunehmen, dass ein großer Teil solcher Praktiken mündlich tradiert und nie aufgeschrieben wurde.¹²⁰ Es ist abschließend äußerst schwierig zu sagen, ob die Schutzmaßnahmen gegen Gespenster in Form von Amuletten als ein spezifisches Expertenwissen verhandelt wurden bzw. ob man dafür externe Hilfe in Anspruch nahm. Pflanzen und Kräuter gab es, sofern Frauen und Männer diese nicht selbst sammelten, beim Wurzkrämer; Leinen, Nägel und Salz dürften ebenfalls in jedem Haushalt vorhanden gewesen sein. Auch Abendbrot konnte man beschaffen. Einfache Schutzmaßnahmen gegen Geister gehörten wohl zum Standardrepertoire der alltäglichen Lebensbewältigung und waren Teil der alltäglichen Heimpflege.

Doch wie sah dies bei der Austreibung der Geister aus? SCRIBNER geht davon aus, dass Geisterbanner*innen mit der Reformation einen Auftrieb erhielten und fortan eine Monopolposition auf dem Markt genossen.¹²¹ Auch THOMAS hält fest, dass Geisterbanner*innen ein Vakuum füllten, welches sich mit dem Verbot katholischer Heilsangebote aufgetan hatte.¹²² Diese These erhärtet sich auch in Bezug auf die dieser Arbeit zugrunde gelegten Quellen. In der frühneuzeitlichen Schweiz scheint jeder irgendjemanden gekannt zu haben, der in solchen Dingen bewandert war. Grundsätzlich konnte jeder zu einer Expertin bzw. einem Experten auf dem Gebiet der Geisterbannung werden, allerdings schrieb man diese Expertise manchmal spezifischen Personengruppen zu. Wurzkrämer galten wegen ihres fundierten Wissens über Pflanzen und Kräuter beispielsweise als besonders zaubereikundig.¹²³ Als es im Jahr 1622 im Hause von Sara Meyer und Bonifaz Iselin in Basel gespuht haben soll, soll Iselin beispielsweise Rat bei elsässischen Juden gesucht haben.¹²⁴ Auch Personen mit sogenannten „unehrlichen Berufen“ wie Scharfrichter kannten sich in Sachen Medizin und Zauberheilkunde aus.¹²⁵ Wie zudem bereits in Kap. 4.3 erwähnt, war der Glaube an eine angeborene Gabe für das Geistersehen weit verbreitet. Dies spielte

119 StABE A II 468, Nr. 157, Ratsmanual, 09.04.1668, S. 346 f. und 13.04.1668, S. 361.

120 Cathrin Frey, welche sich 1696 vor dem Stillstandgericht im zürcherischen Eglisau verantworten musste, habe die Austreibung eines Geists nach eigener Aussage bei „Zigeunern“ erlernt. Dieser Terminus wurde in der frühneuzeitlichen Schweiz neben den „Angehörige[n] einer fremden, in der Regel nicht sesshaften Volksgruppe“ auch abschätzig für „Herumtreiber“ verwendet. Vgl. ‚Ziginer‘, Schweizerisches Idiotikon, Bd. 17, Sp. 441–446.

121 Scribner: Religion und Kultur, S. 390 f.

122 Thomas: Religion and the Decline of Magic, S. 709.

123 StABE, B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13.03.1668.

124 UBB KiAr 22c, Faszikel 109, Aussage Bonifaz Iselin, 17.09.1622, fol. 337v.

125 Bernhard Wirz, Pedell bei Antistes Klingler gab vor, dass der Knecht des Scharfrichters Meister Jakob wisse, wie man Gespenster ohne Zauberei austreibe, vgl. ZBZ, Ms B 298, Aussage Anton Klingler, 23.04.1705, S. 70; Vgl. auch StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06.05.1719. Vgl. dazu auch Herzog, Markwart: Scharfrichterliche Medizin. Zu den

als Argument sicherlich eine wichtige Rolle, wenn es um das Bewerben der Dienste ging. Der Glaube an eine Gabe des Geistersehens konnte auch ein Anstoß dazu sein, sich mit der Vertreibung derselben vertraut zu machen. Esther Weiss habe die Kunst „mit den geistern also umbzugehn“, nach eigener Aussage erst deshalb von einem Zimmermann erlernt, weil sie die Gabe des Geistersehens besaß.¹²⁶

Lokale Expert*innen, die nicht primär einen Gewinn erzielen wollten, boten häufig Hilfe zur Selbsthilfe. Der Bauer Durs Rohner, der mit krankem Vieh im Stall zu kämpfen hatte, sagte beispielsweise, dass ihm der Wurzkrämer von Ostermundigen dazu geraten habe, ein Loch in die Türschwelle zu graben und etwas reinzulegen, was er dann auch selbst getan habe.¹²⁷ In anderen Fällen suchten selbsternannte Expert*innen, sobald sie von einem Spuk hörten, eigenständig Spukhäuser auf, um ihre Dienste anzubieten.¹²⁸ Auch Katholiken, oder zumindest solche, die sich als solche zu erkennen gaben, wollten sich einen Anteil am Geisterbannungsmarkt sichern. So berichtete beispielsweise im Jahr 1672 ein Wächter an der Zürcher Oberstrasse, Hans Ulrich Ott, dass er beim Kräutersammeln von einem „pfaff“ angesprochen worden sei. Dieser habe ihm erklärt, welche Kräuter sich besonders gut für Zauberei eignen würden. Zudem berichtete dieser dem Wächter, dass er ein Gespenst, das angeblich in Uitikon sein Unwesen trieb, für ein kleines Trinkgeld vertreiben wolle.¹²⁹ Die Belege sind wohl nur die Spitze des Eisbergs. So gab Andreas Moser im Zusammenhang mit der Bannung von Gespenstern zu Protokoll: „[E]s gange im gantzen land, sond[er] lich uff d[er] alpen übel mit d[er] gleichen sachen [...]“¹³⁰

Personen, die behaupteten, der Geisteraustreibung mächtig zu sein, boten meist noch weitere Dienste an, so beispielsweise das Auffinden verlorener oder gestohlener Sachen oder die Heilung von Krankheiten mittels Segenssprüche. Friedrich Fritschi, der 1719 das Gespenst aus Franz Dietrichs Haus angeblich erfolgreich vertreiben konnte, nahm sich jeglicher Krankheiten an, bei denen seiner Aussage nach selbst „hiesige doctores als auch frömde“ sowie der Scharfrichter nicht weiterhelfen konnten.¹³¹ Esther Weiss, die sich im Jahr 1681 dem Vorwurf stellen musste, Gespenster befragt zu haben, segnete angeblich Brote, mit dem Ziel, ein verlorenes Kind wiederzufinden, und war nach eigener Aussage im Besitze des bereits erwähnten Buchs von Johannes de Indagine, in welchem sich unter anderem auch Anleitungen für die Chiromantie

Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: *Medizinhistorisches Journal* 29/4 (1994), S. 309–332.

126 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

127 StABE, B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13. 03. 1668.

128 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29. 04. 1643.

129 StAZH A 17 105, Aussage Hans Ulrich Ott, 06. 01. 1672.

130 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

131 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06. 05. 1719.

befanden.¹³² Personen wie Weiss und Fritschi deckten ein Dienstleistungsangebot ab, das sich mit dem Bereich des Metaphysischen befasste, und galten als Generalist*innen auf diesem Gebiet. Sie lebten von ihrem Ruf und der Mund-zu-Mund-Propaganda; ein Fluch und Segen zugleich, da sie schnell die Aufmerksamkeit der Obrigkeit auf sich zogen. Da letztere besonders daran interessiert war zu erfahren, wo diese Personen ihr Expertenwissen erworben hatten – wohl mit dem Ziel, die Quelle des Übels auffindig zu machen –, sind uns über die potenziellen Verkaufsstrategien professioneller Geisterbanner*innen verhältnismäßig viele Informationen überliefert.

Wissen im Umgang mit Geistern gaben die Menschen häufig innerhalb der Familie von Generation zu Generation¹³³ oder innerhalb eines Berufszweiges weiter, wie der Fall eines bernischen Brudermeisters¹³⁴ belegt.¹³⁵ Obwohl die Expertise zur Geistervertreibung manchmal mit spezifischen Personengruppen assoziiert wurde, scheint die Tradierung von Wissen bezüglich die Geisteraustreibung alles in allem jedoch keine Berufs-, Alters- oder Geschlechtergrenzen gekannt zu haben; wichtig war, dass man sich als Expert*in ausweisen konnte. Bei solchen Lachsnerinnen und Lachsnern handelte es sich nicht unweigerlich um Fremde oder Katholik*innen, sie waren oft Teil der eigenen Gesellschaft. Der Bräter Nikolaus Gugeltz aus Riehen gab beispielsweise an, dass er die „wissenschafft“ von dem Schuhmacher Fritschi erlernt habe. Dieser habe das Wissen von einem verstorbenen Mann aus Riehen erworben, und jener wiederum von einem Scharfrichter. Schließlich seien es doch „guotte und bewehrte mittel.“¹³⁶ Dieses Beispiel veranschaulicht, dass die Menschen den Ursprung ihres Wissens stets betonten, ja dass das Alter und die Geschichte des Wissenstransfers als wichtiges Verkaufsargument galten. Gleichzeitig dienten diese Punkte auch als Rechtfertigung vor Gericht (vgl. Kap. 6.3.3).

Dass es sich um gute und bewahrheitete Mittel handeln musste, wie Gugeltz dies ausdrückte, war zentral, wenn es um das Angebot auf dem Geisterbannungsmarkt ging. Wer bereits konkrete Erfolge vorweisen konnte, hatte sicher bessere Chancen, konsultiert zu werden. Nach Aussage von Andreas Moser sei er schon vor Jahren nach Wangen beordert worden, um „etwas zu vertriben, welches die ross u[nd] vych plaget.“¹³⁷ Fritschi erwähnte ebenfalls, dass er mit seinen Haselruten bereits mehrmals

132 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681. Vgl. dazu Kap. 5, Anm. 298.

133 So war Samuel Kestenholz beispielsweise mit seinem Sohn Johann als Geisterbanner tätig. Vgl. StABS Protokolle Kleiner Rat 67, 15. 01. 1696, fol. 344r–344v.

134 „Aufseher über die Verpflegung der Kranken und Bettler im Spital“, vgl. ‚Brudermeister‘, in: Schweizerisches Idiotikon, Bd. 4, Sp. 522.

135 StABE B III 599, Chorgherichtsmanual Bern, 1695.

136 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Bericht Andreas Merian, 04. 05. 1719.

137 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13. 03. 1668.

erfolgreich gewesen sei.¹³⁸ Auch wenn die beschuldigten Personen sich mit diesen Aussagen dafür rechtfertigten, dass sie diese Künste ausgeübt hatten – schließlich hätten sie den Menschen ja helfen können –, stellte dies sicherlich auch eine Verkaufsstrategie dar. Damit konnten den potenziellen Klient*innen vergangene Erfolge vor Augen geführt werden, um zu unterstreichen, dass ihre Dienste in der Tat effektiv waren. Es scheint so, als seien sich die Hilfesuchenden nicht immer im Klaren darüber gewesen zu sein, ob und welche Praktiken verboten waren. Samuel Kestenholz soll zwei Männern versichert haben, dass er bei der Geisterbannung nur erlaubte Mittel verwende, die auch der Landvogt und der Pfarrer bestimmt gutheißen würden.¹³⁹ Dieses Beispiel zeigt, dass man sich wohl durchaus bewusst war, dass die Austreibung von Geistern wohl nicht ganz dem Sinn der Obrigkeit entsprach.

Begegneten die Menschen dem Unterfangen noch immer skeptisch, griffen Lachsner*innen als letztes Mittel zu einer Demonstration ihres Könnens. Andreas Moser, der dem Bauer Durs Rohner versicherte, „dz er gan[z] wol mit dem roß artznen umbgehen könne“, sei gleich zu Beginn durch den Stall gelaufen und habe Rohner angezeigt, welches Pferd gesund und welches krank sei.¹⁴⁰ Diese Vorführung sollte Rohner wohl beeindrucken, und tatsächlich ließ er ihn später in seinem Stall übernachten, um das vermeintliche Gespenst zu vertreiben. Kreativ wurde Hans Georg Bruckner, als er das Vertrauen von Caspar Münch gewinnen wollte. Bruckner habe Münch, als sie an einer alten Kapelle vorbeigelaufen waren, angezeigt, dass sich da ein Geist befinde. Um zu zeigen, „dass er kein betrüger seye, woll er mit dem geist reden, daß ers hören könne“.¹⁴¹ Bruckner, der sich in Basel gute Geschäfte mit der Austreibung von Geistern versprach, wollte das Vertrauen Münchs *in actio* gewinnen. Dieses Vertrauen der Menschen in die Effizienz der angebotenen Praktiken scheint also nicht selbstverständlich gewesen zu sein. Vielmehr musste es von den Geisterbanner*innen immer wieder erarbeitet werden, selbst dann, wenn sie eine Empfehlung hatten oder für ihre Dienste bekannt waren.

Wie lief so ein Geschäft ab? Die Akten lassen vermuten, dass es so etwas wie eine ungeschriebene Regel gab, die vorgab, dass die Geisterbanner*innen am Abend vor der Bannung verköstigt werden sollten, bevor sie sich nachts an ihre Arbeit machten.¹⁴² Auch von einem Frühstück nach der Austreibung ist die Rede.¹⁴³ Mit der Bannung war stets eine Form der Bezahlung verbunden. Dabei konnte es sich um ein Trinkgeld oder eine Entlohnung in Naturalien handeln. Fritschi beispielsweise habe von

138 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06. 05. 1719.

139 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

140 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13. 03. 1668.

141 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09. 07. 1732.

142 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

143 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13. 03. 1668.

dem Schuhmacher Dietrich 90 Sols Lohn, in einem anderen Fall eine Pflugschar zum Dank erhalten.¹⁴⁴ Lokal bekannte Segensprecher*innen waren kaum durch einen hohen wirtschaftlichen Gewinn motiviert, sondern waren froh um eine kleine Wertschätzung. Manchmal genierten sie sich auch, etwas anzunehmen, wie im Fall von Andreas Moser, was aber einfach eine Bescheidenheitspraktik gewesen sein könnte. Durs Rohner habe den „Mühleseiler“ jedenfalls „nit unbelohnt lassen“ wollen und ihm deshalb einen Sack voll Speisen und einen Taler mit auf den Nachhauseweg gegeben.¹⁴⁵

Gerade dann, wenn es sich um Fremde handelte, scheint aber nicht das Wohlbefinden der geplagten Personen im Vordergrund gestanden zu haben, sondern die Aussicht auf viel Geld. Die namentlich nicht genannte Schaffhauser Geisterbannerin, die im zürcherischen Horgen im Jahr 1643 ein Gespenst vertrieben haben soll, sei mit ihrer Bezahlung nicht zufrieden gewesen und habe mehr gefordert.¹⁴⁶ Diese Personen konnten mitunter weite Reisen auf sich nehmen, wie der Fall um Hans Georg Bruckner zeigt, der vom süddeutschen Amoltern in das 80 km entfernte Basel reiste, um Caspar Münch zur Seite zu stehen. In diesem Fall hoffte Bruckner wohl, gleich mehrere lukrative Geschäfte abzuschließen. Nachdem er das angebliche Gespenst aus Münchs Haus gebannt hatte – und daraufhin mit dem Geld spurlos verschwunden war – sei eine Markgräfin bei Münch erschienen und habe sich nach Bruckner erkundigt, da dieser auch ihr versprochen hatte, zu helfen. Er habe ihr „ein groß stuck gelt abgeschwatz“.¹⁴⁷ Wenn Fremde mit viel Geld untertauchten, wandten sich die geprellten Personen kaum von sich aus an die Obrigkeit. Man wollte die Aufmerksamkeit nicht auf sich ziehen und dabei auch noch zum Gespött gemacht werden. Während demnach lokale Lachsner*innen in der Region bekannt waren, von ihrem Ruf lebten und auf die Generosität der Menschen angewiesen waren, verlangten Auswärtige einen höheren Lohn. Nach dem Geschäft tauchten sie mit dem Geld unter und mussten sich auch nicht dafür verantworten, wenn ein Ritual nicht den gewünschten Erfolg erzielte.

6.3.3 Die obrigkeitliche Ahndung der Geisterbannung

Reformierte Pfarrer, welche die christliche Gemeinde zu eifrigem Gebet und Buße aufforderten, hatten es mit einer harten Konkurrenz zu tun, wenn es um die Bewältigung von Gespenstern ging. Der frühneuzeitliche Geisterbannungsmarkt florierte. Die Ahndung abergläubischer Künste nahm die Obrigkeit ernst: Im 17. Jahrhundert

144 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06.05.1719.

145 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13.03.1668.

146 StAZH A 27.82, Aussage Hans Ulrich Stapfer, 29.04.1643.

147 StABS Criminalia 4, Nr. 28, Aussage Caspar Münch, 09.07.1732.

und bis weit in die Mitte des 18. Jahrhunderts beklagte man sich in der Zürcher Synode immer wieder über abergläubische Praktiken wie das Segensprechen oder die Wahrsagerei. In einem Ratsbeschluss aus dem Jahr 1681 steht geschrieben, dass „alle oberkeitliche[n] mittel“ mobilisiert werden sollten, um diesen verbotenen Künsten entgegenzuwirken. Man solle die Dekane und Pfarrer in der kommenden Frühlingsynode nochmals explizit daran erinnern, Predigten gegen solche Praktiken zu halten. Zudem solle bei Visitationen fleißig in Erfahrung gebracht werden, ob und wer solche abergläubischen Praktiken ausführe bzw. wer sich an Lachsner*innen wende. Diese Maßnahmen sollten dazu führen, dass „diß übel gedempft und dz land von solchem grewel gereinigt werden könne“.¹⁴⁸ In einer weiteren Erkenntnis ein Jahr später wird zudem darauf hingewiesen, dass eine stille Abmahnung solcher Personen nicht ausreiche, vielmehr sollten die fehlbaren Frauen und Männer öffentlich gerügt werden.¹⁴⁹ Im Vergleich zu anderen Vergehen und Delikten spielte die Geisterbanung in der Strafjustiz der frühneuzeitlichen Schweiz zwar eine eher marginale Rolle, allerdings dürfen wir aus diesem Befund nicht ableiten, dass sie für die Obrigkeit kein Problem darstellte.

Wie stellte sich die Situation dar, wenn man sich angesichts eines Spuks eine*n Geisterbanner*in zur Hilfe holte und sich dafür vor Gericht verantworten musste? Mit welchen Argumenten versuchten die Betroffenen, ihr Handeln zu rechtfertigen, und wie wehrte die Obrigkeit diese Argumente ab? Am einfachsten war es, den ganzen Handel zu leugnen. Im bernischen Frauenkappelen zitierte das Chorgericht den Pächter David Grundbacher im Jahr 1689 mehrmals zu einer Befragung. Den Richtern war zu Ohren gekommen, dass ein Mann namens Hans Knuchel Gespenster aus dem Haus von Grundbachers Lehensfrau Dubois gebannt haben soll. Grundbacher, der als Kommissar zumindest ein gewisses Ansehen genoss, antwortete auf diese Vorwürfe barsch, sie „söllen acht haben uff diejenig, so etwas derglichen sagind [...]“.¹⁵⁰ Später wurde abschließend festgehalten, „weil er nit bekennen wölle, könne man ihne nit straffen“. Gleichzeitig ermahnte das Gericht ihn, sich vor solchen Dingen zu hüten mit einer angehängten Drohung, dass er mit einer erneuten Befragung zu rechnen habe, sofern doch noch nähere Details zum Fall offenbar werden würden.¹⁵¹ Nicht alle blieben vor den Richtern jedoch so kühn und standhaft. Vor

148 StAZH E I 2.7, Nr. 1, Ratsbeschluss wegen des Segnens, Lachsens, Segensprechens, schwarz-künstigen Offenbarens verlorener Sachen, 27. 04. 1681.

149 StAZH E I 2.7, Nr. 29, Gravamina Synodalia, Herbstsynode, 01. 10. 1682.

150 Archiv Kirchgemeinde Frauenkappelen, Chorgerichtsmanual, Bericht über das Gespenst Äbischen, 15. 09. 1689 und 23. 09. 1689. Ich bedanke mich ganz herzlich bei Anne Rindlisbacher für das Fotografieren der Akten im Archiv der Kirchgemeinde und die Zusendung der entsprechenden Seiten.

151 Archiv Kirchgemeinde Frauenkappelen, Chorgerichtsmanual, Bericht über das Gespenst Äbischen, 20. 10. 1689.

das Stillstandgericht beordert, dementierte Cathrin Frey zuerst, dass sie mit einem Rechen durch das Haus gefahren sei und Segenssprüche geäußert habe, um ein Gespenst zu vertreiben. Zwei Männer belasteten sie jedoch schwer und behaupteten, dass Frey ihnen von der besagten Austreibung erzählt habe. Auf diesen Druck hin gab sie die Aktion schließlich zu.¹⁵²

Konnte oder wollte man die Handlung nicht abstreiten, kamen hauptsächlich drei Argumente zum Zug, mit denen die beschuldigten Personen die Praktiken rechtfertigten. Man konnte erstens vorgeben, nichts von der Fehlbarkeit der Handlungen gewusst zu haben. So zeigten sich die Geisterbanner Moser und Fritschi beide überrascht darüber, dass solche Praktiken untersagt waren.¹⁵³ Durs Rohner, der Moser beauftragt hatte, erzählte jedoch, dass der Geisterbanner am Morgen nach der Austreibung „begehrt, dz er wid[er] gehen könne, damit er nit gesehen werde, seye wegen disen sachen ein verdachter mann [...]“.¹⁵⁴ Moser wusste also sehr wohl, dass sein Umgang mit Gespenstern verboten war. Ob aber die Personen, die Geisterbanner*innen verpflichteten, wussten, welche Handlungen untersagt waren und welche nicht, ist abschließend schwierig zu bewerten. Sicherlich dürfte nicht allen klar gewesen sein, was die Obrigkeit unter einer Segnung oder Beschwörung verstand. Aus den Sittenmandaten allein lässt sich nicht herleiten, welche Praktiken damit gemeint sind, geschweige denn, aus welchen Gründen sie verboten waren. Eine Frau, die im Jahr 1614 im Zusammenhang mit Krankheiten Segenssprüche geäußert haben soll, gab beispielweise vor dem Zürcher Ratsgericht zu Protokoll, sie habe „nit vermeint, das es sünd syge, diewyl nützig bößes darinn begriffen, und allein gott angerüfft werde“.¹⁵⁵ Es ist zudem unmöglich zu sagen, wie oft und wie flächendeckend die Pfarrer die Bevölkerung in der Predigt über abergläubische Künste unterrichteten.

Neben dem Verweis auf Unwissenheit argumentierten die Beschuldigten zudem zweitens, dass es sich bei den Praktiken doch um ganz natürliche Praktiken handle, bei denen nur natürliche Mittel wie Kräuter, Pflanzen und Ruten zur Verwendung kämen.¹⁵⁶ Franz Dietrich führte zu seiner Verteidigung beispielsweise an, dass er vom Pfarrer selbst vernommen hatte, welche positive Wirkungen Haselruten entfalten könnten. Nur deshalb bat er Fritschi, für ihn eine Haselrute zu besorgen.¹⁵⁷ Dass dabei aber nicht die Wurzeln und Kräuter das Problem darstellten, sondern die geäußerten

152 StAZH TAI 1.328; ERKGA Eglisau IV A 1 a, Stillstandsprotokoll, 02.06.1696, S. 100–103, hier S. 100, transkr. BF/04.12.2015, Zürcher Stillstandsprotokolle des 17. Jahrhunderts online.

153 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Andreas Moser, 13.03.1668; StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06.05.1719.

154 StABE B III 574 (131), Nr. 438, Aussage Durs Rohner, 13.03.1668.

155 StAZH A 27.161, Aussage Verena Mühlhausen, 09.03.1614.

156 StABS Kirchenarchiv M 18, Bedenken Hieronymus Burkhardt, 15.05.1719.

157 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Franz Dietrich, 10.05.1719.

Worte und die ritualisierte Handlung, dürfte wohl vielen nicht ganz klar gewesen sein. Drittens wiesen die Angeklagten auf den Erfolg ihrer Praktiken hin. Man habe doch niemandem geschadet, im Gegenteil: Weil man schon anderen Leuten habe helfen können, wollte man es wieder tun.¹⁵⁸

Auf diese Entgegnungen waren die Gutachter und die Obrigkeit bestens vorbereitet. Ihnen stand dazu ein Katalog an Gegenargumenten zur Verfügung. In theologischen Traktaten zu abergläubischen Künsten werden nämlich genau diese Argumente sowie die entsprechenden Gegenargumente angeführt.¹⁵⁹ Dies veranschaulicht, dass es sich bei solchen Schriften nicht um realitätsferne Gelehrte Diskurse handelte. Vielmehr entsprangen sie den Erfahrungen aus der Seelsorgepraxis. Die Basler Syndici konsultierten beim Verfassen ihrer Gutachten jeweils offensichtlich die Expertisen zu früheren Fällen, um die Argumente in einem aktuellen Fall zu widerlegen.¹⁶⁰ Dem Einwand, es handle sich doch um natürliche Mittel, entgegnete die Geistlichkeit, dass die Pflanzen und Kräuter an sich zwar natürlich seien. Das Problem sei vielmehr, dass die Menschen durch die Zugabe von Wörtern und die formalisierte Verwendung der Ingredienzen von einer unmittelbaren Wirkung gegen Gespenster ausgingen. Dazu schreibt Werenfels im Gutachten zum Fall Kestenholz im Jahr 1696 Folgendes:

Es werden natürliche ding als wurtzen, kraüter gebraucht nur pro forma und zu einem deckmantel der zauberey. Die würckung, die man von dem gebrauch dißer dingen verhofft, ist nit natürlich. Hirmit übernatürlich, nit gottlich, hirmit teufflich [...].¹⁶¹

Die Verwendung der Trinitätsnamen sei zudem ein „vermaledeyter mißbrauch des göttlichen namens, und abscheühliche verspottung gottes“.¹⁶² Diesen Punkt konnten die betroffenen Personen wohl nur schwer nachvollziehen. Wie konnte es bloß falsch sein, Gott um Hilfe anzurufen, wenn ein Gespenst einen plagte und wenn der Pfarrer in der Kirche doch stets predigte, man solle Gott um Hilfe bitten? Die theologischen Feinheiten – dass zusätzlich zum Gebet keine Materialien verwendet bzw. nur Gott allein adressiert werden durfte – dürften manchen nur schwer eingeleuchtet haben. Auch das Argument, dass solche Schutz- und Bannpraktiken erfolgreich gewesen seien und man seitdem Ruhe vor den Gespenstern gehabt habe, widerlegten die Geistlichen geschickt. Manchmal gebe der Teufel tatsächlich vor, zu verschwinden, damit er den Aberglauben in solche Handlungen zusätzlich stärken

158 StABS Criminalia 4, Nr. 22, Aussage Friedrich Fritschi, 06. 05. 1719.

159 Gwerb: Bericht, S. 232–266.

160 So hat Hieronymus Burkhardt in seinem 1719 verfassten Gutachten in Bezug auf die Handlungen Fritschis ganze Sätze fast wortwörtlich aus Peter Werenfels Gutachten zum Fall Kestenholz aus dem Jahr 1696 übernommen.

161 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

162 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

könne. Geistervertreibung bedeute nämlich, so Werenfels, „einen teüffel durch den anderen vertriben“.¹⁶³

Der Glaube, dass der Teufel nur vorgebe zu verschwinden, findet sich auch in der Deutungspraxis wieder. Zwei Jahre nach den ersten Berichten zum Nussbaumer Gespenst gelangte im Jahr 1578 erneut ein Brief des Pfarrers Meyer zu Wick. Darin heißt es, dass sich das Ehepaar Beringer und Keller zwischenzeitlich entgegen seinem Rat an einen „zauberer und tüfelschwerer“ gewandt hatte:

Ich handd sy das heimlich ghan unnd der besserung verhofft, so sind sy eben solicher hoffnung gewert worden (wie es syn sol). Wann man anfacht von gott und synen fürgeschriben mittlen abzutretten unnd die hoffnung uff soliche gott lose lütt unnd mittel setzt, ist inen also gfolget, das so ich ihnen vor gesagt. Das sy ir sach also nitt besser sonder böser machen werdind unnd so glych der tüfel wychen sollte, so werde es beschechen mitt synem vorteil, unnd irem grossen schaden unnd verderben, dann es hatt das ellend nun nitt ab, sonder zugenomen.¹⁶⁴

Pfarrer Meyer mahnte das Paar seiner Aussage nach also zuerst persönlich ab, ließ später aber das göttliche Urteil walten. Der Teufel ziehe sich bei einer Geisterbanung in einem ersten Schritt immer zuerst zurück, um die Menschen im Glauben zu lassen, sie seien mit ihren Praktiken erfolgreich gewesen. Anschließend wüte der Teufel aber noch heftiger. Aus theologischer Sicht ist es Gott und nicht der Teufel, der die Plage verstärkt, um die Menschen für ihre sündhaften Handlungen zu bestrafen.

Gegen die oben genannten Entgegnungen kamen die Personen, die vor Gericht standen, nicht an. Das Machtgefälle war zu steil. Nun blieb den Personen nur noch übrig, Reue zu zeigen und zu beteuern, dass sie in Zukunft vor solchen Ritualen absehen würden.¹⁶⁵ Die Strafe konnte von einer Ermahnung bis zu einer Ehrenstrafe mit Zuchthausaufenthalt¹⁶⁶ oder gar zu einem Landesverweis reichen.¹⁶⁷ Die Strafen, welche die Obrigkeit für das Geisterbannen aussprach, waren zwar milder als jene für das Delikt der Hexerei, sie waren trotzdem äußerst hart. In vielen Fällen waren die Angeklagten bereits seit Jahren als Segensprecher*in tätig und hatten dadurch zahlreiche andere Menschen zum Aberglauben verleitet, so das Argument.¹⁶⁸ Die Geistlichen ließen es sich in ihren Bedenken zwar nicht nehmen, darauf hinzuweisen, dass die Austreibung der Geister gemäß Bibel eigentlich mit Leib und Leben bestraft werden sollte; allerdings waren beispielsweise der „alte Zauberer“ von 1663 sowie Samuel

163 StABS Criminalia 4, Nr. 18, Bedenken Peter Werenfels, 31. 01. 1696.

164 ZBZ Ms F 27, Bericht Johannes Meyer, 1578, Bl. 255–255a.

165 StABE B III 599, Nr. 494, Chorgerichtsmニュアル Bern, 14. 08. 1696.

166 StABS Protokolle Kleiner Rat 67, 01. 02. 1696, fol. 371v; StABS Protokolle Kleiner Rat 90, 17. 05. 1719, fol. 239v–240r.

167 StABE A II 468, Nr. 157, Ratsmanual, 14. 04. 1668, S. 365; StABS Protokolle Kleiner Rat 55, 09. 02. 1581, fol. 68r–68v.

168 StABE Kirchenarchiv M 18, Bedenken Hieronymus Burkhardt, 15. 05. 1719.

Kestenholz flüchtig und konnten deshalb nie verurteilt werden. Die Todesstrafe wurde also nie explizit ausgesprochen. Dass es im Gegensatz zu den Hexenprozessen zu keinen Hinrichtungen kam, liegt ohne Frage darin begründet, dass bei der Geister-austreibung kein unmittelbarer Schadenszauber und kein expliziter Teufelspakt mit einhergehender Apostasie im Vordergrund standen.

Da nicht nur die eigentliche Vertreibung von Geistern, sondern auch das Anheuern von Geisterbanner*innen verboten war, mussten auch jene Personen abgemahnt werden, die sich externe Hilfe geholt hatten. Die Strafpredigt stellte ein beliebtes Mittel dar, wenn es um die Abmahnung dieser Personen ging. Damit verfolgte die Obrigkeit zwei Ziele. Einerseits stellte sie eine Ehrenstrafe dar, indem die Pfarrer die fehlbaren Frauen und Männer vor versammelter Gemeinde für ihr Handeln rügten, andererseits bot sie zugleich die Möglichkeit, die Kirchgemeinde an die bestehenden Deutungs- und Handlungsnormen im Zusammenhang mit Gespenstern zu erinnern. Sowohl der Fall um den entkommenen Geisterbanner im Jahr 1663 als auch um Samuel Kestenholz im Jahr 1696 hatte eine Strafpredigt zur Folge.¹⁶⁹ Die Implementation von reformierten Normen war auch Ende des 17. Jahrhunderts in vollem Gange; angetrieben wurde sie durch konkrete Normverletzungen. Durch den Druck sollten die Predigten zudem auch überregionale Verbreitung finden.

Eine andere Maßnahme gegen die Verbreitung abergläubischer Praktiken setzte schließlich an der Wissenszirkulation an. Gwerb weist darauf hin, dass die Berner Obrigkeit im Jahr 1628 ein Mandat zur Einziehung von Zauberbüchern erlassen habe, um eine Verbreitung des Wissens über Schutz- und Bannpraktiken einzudämmen.¹⁷⁰ Auch Zürich erließ im Jahr 1672 ein solches Mandat gegen Zauberbücher. Das Ziel sei, dass die „Schriften und Büchlein“, die man für das abergläubische Lachsnen und Segnen brauche, „alle zur hand gebracht / und überal abgeschafft werden mögen“. Wer im Besitz von solchen Büchern und Zetteln sei, so das Mandat weiter, habe 14 Tage Zeit, um diese beim Pfarrer abzugeben. Zudem sollten die Geistlichen bei Visitationen auf solche Bücher achten und diese sogleich einziehen. Gleichzeitig sollten sie fleißig gegen den Besitz solcher „Laachsner-Schriften“ predigten.¹⁷¹ Damit es bei solchen Visitationen zu keinen bösen Überraschungen kam, versteckte man Rezept- und Arzneibücher, die solche Segenssprüche enthielten, beispielsweise zwischen den Holzbalken.¹⁷² Trotzdem bekam die Obrigkeit manchmal Wind von der Existenz solcher Schriften, und die betroffenen Personen mussten diese anschließend vorweisen. Der

169 Gernler: Christliche Lehr- und Warnings-Predigt; Wolleb: Christliche Warnings-Predigt.

170 Gwerb: Bericht, S. 223.

171 StAZH III AAb 15, Nr. 2, Mandat der Stadt Zürich betreffend Verbot der Zauberei und Einziehung von Zauberbüchern, 05. 01. 1672.

172 StABE DQ 688, Vyl gueti Rothschläg für Mänsche und Vych, Vorwort von Franz Walter Kummer-Beck, 01. 10. 1990.

Schulmeister Ruff Erhart brachte im Rahmen des Prozesses gegen Andreas Moser im Jahr 1668 gleich drei solcher Bücher zum Verhör mit. Dabei gab er an, zwei der Schriften von Bekannten erhalten und das dritte auf der Straße gefunden zu haben. Nur aus einem habe er für sich Auszüge gemacht. Zudem habe er schon Jahre zuvor beim Weibel aus Sigriswil, Hans Ulrich Amstutz, etwas aus einem Buch abgeschrieben.¹⁷³ Dieser Fall veranschaulicht, wie einfach es war, an solche Schriften zu gelangen.

Was können wir zusammenfassend über das Wissen über Schutz- und Bannpraktiken gegen Gespenster wie auch das Angebot und die Nachfrage nach solchen Ritualen sagen? Zum einen lässt sich das Wissen über Schutz- oder Bannpraktiken gegen Geister kaum an einer konkreten Personengruppe festmachen. Solche Praktiken bewegten sich stets irgendwo zwischen Individualbewältigung und der Hilfe von Nachbar*innen, Würzkrämern oder Scharfrichtern, regionalen Segensprecher*innen und fremden Personen. Oder wie Willem DE BLÉCOURT schreibt: „The boundaries between private care, neighbourly help and public reknown may have been rather fuzzy [...]“.¹⁷⁴ Während Schutzpraktiken mit großer Wahrscheinlichkeit zum alltäglichen Heimschutz gehörten, zeigt sich, dass Betroffene für eine Austreibung der Geister oft Expert*innen konsultierten. Das Vertrauen der Menschen mussten sie sich aber zuerst erarbeiten. Dabei zeigt sich, dass ansässige Lachsner*innen eher darum bemüht waren zu helfen, während hingegen Fremde sich häufig ein schnelles und lukratives Geschäft versprachen.

Gespensterbannung, so die These, wurde in der Frühen Neuzeit häufig mit der Idee des Expertentums assoziiert. In vorreformatorischer Zeit war sie institutionalisiert und an die Autorität der Geistlichen gebunden. Mit der Reformation wurde dieses Expertentum in Zusammenhang mit Geistern jedoch zumindest in der Theorie aufgelöst: Bei Spukfällen konnte und sollte sich jede Person an Gott wenden und auf dessen Hilfe hoffen. Das Gebet zu Gott setzte weder bestimmte Kenntnisse voraus – jede*r wusste, wie man zu beten hatte – noch musste man irgendwelche komplexen Formeln und Rituale lernen oder Materialien besorgen. Vielleicht lag genau darin die Problematik. Der Wunsch, aktiv, materiell und direkt gegen Gespenster vorzugehen und die unmittelbare Umwelt zu manipulieren, war für viele lebensnaher als das geduldige Ausharren in der Hinwendung zu einem transzendenten Gott. Wo Expert*innen wegfielen, traten neue auf den Plan. Und genau diese waren der Obrigkeit ein Dorn im Auge. Während die Obrigkeit jene Personen, die Gespenster selbst zu bewältigen versuchten, oder solche, die andere damit beauftragt hatten, lediglich abmahnte oder verhältnismäßig milde abgestrafte, fielen die Strafen für Lachsner*innen härter aus. Diese würden die Bevölkerung nämlich von dem göttlichen Aufruf zu Buße ablenken, und sich von ihren Ritualen eine Wirkung versprechen, die Gott allein vorbehalten sei.

173 StABE A II 468, Nr. 157, Ratsmanual, 13. 04. 1668, S. 361.

174 Blécourt: Witch Doctors, S. 296.

6.4 Gespräche mit Geistern und Erlösungspraktiken

„There is a good deal left to be said about Protestant notions of intercession in the sixteenth century“,¹⁷⁵ so GORDON in seinem Artikel zur Reinterpretation von Gespenstern während des Reformationsprozesses in der frühneuzeitlichen Schweiz. Diese Frage kann selbstverständlich auch auf das 17. und 18. Jahrhundert ausgeweitet werden. Wie in Kap. 2.2 besprochen, war für die spätmittelalterliche Theologie die Reziprozität zwischen Diesseits und Jenseits, die auch ökonomischer Natur war, zentral, wenn es um das Phänomen von Totengeistern ging. Gebete für Verstorbene, Messen und Wallfahrten sollten das negative Sündenkonto der Verstorbenen, die als unruhige Geister wiederkehrten, ausgleichen und diese aus dem Fegefeuer befreien. GORDON und MARSHALL weisen jedoch darauf hin, dass die Beziehung zwischen Lebenden und Toten immer schon eine ambivalente gewesen sei: „The dead might be hostile to the living; the living fearful of, or indifferent to, the dead.“¹⁷⁶ Diese These konnte im Laufe dieser Arbeit bestätigt werden. Dies wirft die Frage auf, welche Rolle Gespräche mit Geistern und die Erlösung sogenannter Armer Seelen in reformierten Gebieten der Alten Eidgenossenschaft im Rahmen konkreter Spukfälle überhaupt spielte. Anders als bei der Bannung stand bei der Erlösung nicht die Ruhe der von einem Gespenst geplagten Personen im Vordergrund, sondern die Ruhe der Verstorbenen. Zudem setzte sie die Kommunikationsfähigkeit der Geister voraus. Bei der Geistervertreibung sollte hingegen selten reziprok kommuniziert werden; vielmehr war die Vertreibung einer störenden Entität das Ziel.

In den dieser Arbeit zugrunde gelegten Quellen gibt es keinen einzigen Fall, in dem sich eine Person im Falle eines Spuks in ihrem Haus eigenständig und explizit um die Erlösung einer Seele bemühte. Verhandelte man eine mögliche Erlösung eines Totengeistes, kam die Initiative stets von Außenstehenden, die sich einen finanziellen Gewinn versprachen. Als sich im Jahr 1587 das Gerücht verbreitete, der Geist von Benedikt Murri wandle um eine Scheune umher, war es der *Segensprecher* Albrecht Müller aus dem bernischen Aeschi, welcher der Hinterbliebenen weismachen wollte, dass Murri guter Werke der Witwe bedürfe. Murri habe sich nämlich vor seinem Tod mit seinen Nachbarn zerstritten, und die Bezahlung für ein Kalb und einen Bau stehe noch immer aus. Erst wenn die Witwe die Schulden begleiche und dazu inbrünstig bete, könne Murri seine letzte Ruhe finden.¹⁷⁷ Als ein anderer Mann, Hans Batschen mit Namen, sich bei Müller über ein merkwürdiges Viehsterben beklagt hatte, soll dieser gesagt haben, dass Batschens Mutter noch offene Kirchenspenden in Einsiedeln habe. Solange Batschen den Betrag nicht verrichte, „werde ime khein veech

175 Gordon: *Malevolent Ghosts*, S. 108.

176 Gordon/Marshall: *Placing the Dead*, S. 7.

177 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 13. 07. 1587, fol. 113v–115r.

im stall blyben“.¹⁷⁸ Und als die namentlich nicht genannte Witwe von Anton Jüssi ihm berichtete, dass sie ihren Mann nachts nackt umherlaufen sehe, soll er ihr gesagt haben, dass sie sein Gottesgewand nicht richtig ausgerichtet und womöglich einem gottlosen Menschen gegeben habe.¹⁷⁹

Im oben genannten Fall kontaktierten die Hinterbliebenen Müller, weil sie selbst bereits glaubten, von einem Gespenst heimgesucht zu werden oder mit Viehkrankheiten zu kämpfen hatten. In dem bereits eingehend besprochenen Fall von Esther Weiss war ebenfalls ein konkreter Spuk der Grund dafür, dass sich die Frau des Küsters hilfeschend an die ältere Witwe wandte. Nach Weiss' Eintreffen im besagten Haus habe sie sogleich Kontakt mit den Geistern aufgenommen. Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, identifizierte sie diese als Adlige, die vor der Reformation Reichtümer versteckt hatten.¹⁸⁰ Der Grund ihres Erscheinens war auch hier eine noch offene Angelegenheit, und die Erlösung der beiden Frauen war unmittelbar mit dem Grund ihres Erscheinens verbunden – mit der Freilegung des Schatzes. Auch in diesem Fall ging es vielmehr um Profit als um eine barmherzige Tat aus Sorge für die Verstorbenen. Die Geister waren Fremde, keine Verwandten oder Bekannte. Des Weiteren fand hier keine Erlösungshandlung im klassischen Sinne statt, vielmehr sollte die Freilegung des Schatzes indirekt zur Erlösung beitragen.

Viel häufiger ging solchen Praktiken aber gar kein konkreter Spuk voraus. Vielmehr wird in den Gerichtsakten von fremden Personen gesprochen, die in den Dörfern einkehrten und die Menschen zu Erlösungshandlungen aufforderten, um daran Geld zu verdienen. Im Fall von Elsbetha Hertner in Basel sollen ihr Fremde, die sie selbst für weiße Geister hielt, Spenden für Einsiedeln abgeschwatzt haben. Zuvor sei ihr eine fremde Frau erschienen, die ihr geweissagt habe, dass sich ihr Vetter an seiner Frau versündigt hatte und es bei ihr zuhause so lange poltern werde, bis sie bestimmte gute Werke ausgeführt habe.¹⁸¹ Die Instrumentalisierung des Erlösungsglaubens mit Profitabsicht ist nirgends so evident wie in den Schatzgräbereiakten. Sogenannte Fahrende Schüler reisten von Dorf zu Dorf, um die ansässigen Personen davon zu überzeugen, dass irgendwo in der Nähe oder gar in deren Häusern ein Schatz verborgen sei. Dieser werde von einem Geist bewacht, der erlöst werden müsse. Wer zu dieser Erlösung beitrage, habe jedoch die Aussicht auf einen weit größeren Gewinn. Zahlreiche Quellen zeugen davon, wie erfolgreich sich diese Masche erwies.

Ein Fall aus dem zürcherischen Dübendorf aus dem Jahr 1598 veranschaulicht, wie kühn diese Fahrenden Schüler vorgingen, um die Menschen um ihr Geld zu bringen. Conrad Bodmer, der im Weiler Gfenn bei Dübendorf wohnte, soll einige Tage vor der

178 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 13. 07. 1587, fol. 117r–118r.

179 StABE B IX 450, Aussage Albrecht Müller, 14. 07. 1587, fol. 126r–126v.

180 StABS Criminalia 4, Nr. 7, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

181 Vgl. Kap. 5.2.

Befragung von einem Fahrenden Schüler besucht worden sein, der um eine Nachherberge bat. Beim Abendessen soll ihn der Fremde davon überzeugt haben, dass in seinem Keller viel „gold und gällt“ verborgen sei – 324 Gulden, um exakt zu sein. Der Geist, der diesen Schatz bewache, könne, so der Fahrende Schüler, leider nicht ruhen, solange das Geld nicht gehoben werde. Er habe Bodmer daraufhin darum gebeten, vorab allein in den Keller gehen zu dürfen. Dort habe er einen Topf mit dem angeblichen Schatz kurzerhand selbst vergraben. Anschließend habe er freudig kundgetan, dass er den Schatz gefunden habe und die Seele nun erlöst werden könne. Der Schatz müsse aber zuerst transformiert werden; da das Geld schon so lange im Keller gelegen habe, sei es nämlich eingeschmolzen. Bodmer müsse dazu Geld in einen zweiten Topf und diesen anschließend in einen Kasten legen, den sie fünf Tage lang nicht anfassen dürften. Wer den Kasten vorher öffne, werde innerhalb eines Jahres sterben. Zehn Gulden reicher, mit dem Kasten unter dem Arm und dem Versprechen, er werde in fünf Tagen wiederkommen, brach der Fremde auf. Bereits wenige Minuten nach dessen Abreise sei Bodmer aber stutzig geworden. Gemeinsam mit einigen Nachbarn habe er den Fahrenden Schüler daraufhin aufgefordert, den ersten Topf zu öffnen, in welchem sich hauptsächlich Erde und Sand befunden hätten. Seine zehn Gulden habe Bodmer immerhin zurückerhalten.¹⁸²

Erlösungen im Zusammenhang mit Schatzgräberei wurden häufig in die Nähe des Katholizismus gerückt, wenn beispielsweise von Wallfahrten nach Einsiedeln oder Rom und dem Lesen von Messen die Rede war. Im Jahr 1720 standen zwölf Männer vor Gericht, die bereits einige Jahre zuvor wegen Schatzgräberei verurteilt worden waren. Erneut hatten sie versucht, nach einem Schatz zu graben, den angeblich ein Geist hütete. Ein Mann aus Luzern habe von einem der involvierten Männer, Jacob Kleiner, 100 Gulden verlangt, damit er für die unerlöste Seele in Luzern 40 Messen lesen lassen könne. Kleiner habe diesen angesichts dieser hohen Summe einen „schelmen, betrieger und lump und lemp“ geschimpft – mit Erfolg. Der Luzerner soll sein Angebot auf 20 Batzen für drei Messen heruntergeschraubt haben. Der Zürcher habe zwar eingeschlagen, im Gegenzug aber als Absicherung ein Pfand eingefordert. Auch ein berühmter Mann namens Carli aus Zug sei bald eingetroffen und habe sich mit seinen Schatzgräbereikünsten gebrüstet.¹⁸³ Rudi Sidler berichtete von einem weiteren Fahrenden Schüler, der gesagt habe, man müsse eine Wallfahrt nach Rom unternehmen und 100 Gulden spenden. Die Frage, ob er dem Geist die 100 Gulden versprechen soll, hätten Sidler und ein Freund verneint; nicht etwa, weil sie dies für einen Unsinn hielten, sondern weil sie nicht so viel Geld auftreiben konnten.¹⁸⁴

182 StAZH A 17 160, Aussage Conrad Bodmer, 04.02.1598.

183 StAZH A 27 164, Aussage Jacob Kleiner, 05.12.1720.

184 StAZH A 27 164, Aussage Rudi Sidler, 05.12.1720.

Wie bereits oben erwähnt, ging diesen Fällen meist kein Spuk voraus, vielmehr behaupteten die Fremden, dass sie einen Geist wahrnehmen könnten, was sie wiederum auf einen verborgenen Schatz zurückführten. Baschi Elmer gab beispielsweise vor, dass zwei Geister vor einer Scheune in Wädenswil säßen. Konfrontiert mit dem Umstand, dass die Einwohner*innen selbst niemals einen Geist gesehen hätten, rechtfertigte sich Elmer, dass nur er imstande sei, die Geister zu sehen: „[...] es seyge im jahr 1 tag, an einem frytag, darin 1 stund, wellicher darin werde gebohren, der selbige sehe dan alleß tag und nacht, und er seyge auch in einer söllichen stund [geboren] worden.“¹⁸⁵ Auch in diesem Fall handelte es sich bei den angeblichen Geistern nicht etwa um verstorbene Angehörige, sondern um die Seelen von Fremden.

Es war enorm schwierig, solchen Fahrenden Schülern auf die Schliche zu kommen, denn diese zogen nach dem erledigten Geschäft einfach weiter. Die betrogenen Personen konnten sich später angeblich selbst nicht erklären, weshalb sie auf den Betrug hereingefallen waren. Die Aussage, man habe eigentlich nicht geglaubt, dass tatsächlich ein Geist herumspuke, welcher der Erlösung bedürfe, war sicherlich auch eine Strategie, um einer potenziellen Strafe und Spott zu entgehen. Die Tatsache, dass so viele Schatzgräbereifälle aktenkundig geworden sind, spricht jedoch eine andere Sprache. Auch wenn das Deutungsmuster des erlösungsbedürftigen Totengeists bei Spukphänomenen selten aktiviert wurde, so handelte es sich dabei doch um einen passiven Glauben, den Außenstehende aktivieren und instrumentalisieren konnten.

Aus Sicht der reformierten Obrigkeit waren Wallfahrten und Kirchenspenden nutzlos und der Aberglaube der Menschen ärgerlich. Ganz anders verhielt sich die Sache aber, wenn sich Personen in ein Gespräch mit einem Geist eingelassen hatten. Jegliche Kommunikation mit Geistern galt zumindest in theologischer Manier, wie bereits in Kap. 3,3,2 ausgeführt, als Nekromantie – also als Teufelsbeschwörung. So bewertete auch Antistes Peter Werenfels den Fall Esther Weiss im Jahr 1681. Obwohl er glaubte, Weiss habe sich die Geister bloß eingebildet, habe sie seiner Meinung nach trotzdem „verbottene zauberische künst“ praktiziert, indem sie „die todten oder geister der verstorbenen ihrem beduncken nach, raths gefragt [...]“.¹⁸⁶ Ganz anders argumentierten die Juristen, die den Mut der Witwe, das Gespräch mit den Geistern zu suchen, vielmehr lobten. Stutzig machte sie allerdings, dass sich Weiss ihrer eigenen Aussage nach so lange und so ausführlich mit den Geistern unterhalten hatte, dies sei nämlich nicht üblich.¹⁸⁷ Den Standpunkt von Werenfels, dass Esther Weiss als Exempel vor die Gemeinde gestellt werden soll, teilten die Juristen nicht. Sie habe mit ihrer Gefangenschaft in der kalten Jahreszeit doch genug durchgestanden.¹⁸⁸ Es

185 StAZH A 27 163, Aussage Heinrich Herdener, 19. 03. 1679.

186 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Werenfels, 04. 02. 1681.

187 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

188 StABS Criminalia 4, Nr. 17, Bedenken Peter Megerlin und Nicolaus Passavant, 1681.

half nichts: Weiss erhielt wurde vor die Gemeinde gestellt und anschließend der Stadt und des Landes verwiesen.¹⁸⁹

Es gibt insgesamt nur sehr wenige Fälle, in denen jemand über Gespräche mit Geistern berichtet. Dabei lässt sich aber die Tendenz erkennen, dass Kommunikation mit Geistern immer dann ein Problem darstellte, wenn Lachsner*innen am Werk waren. Wie bei Esther Weiss sprach der Klerus auch im Fall Mühleleiler und Samuel Kestenholtz von Nekromantie, was schwere Strafen nach sich zog. Spontanen Gesprächen mit Geistern scheint man weniger streng begegnet zu sein. Susanna Vollenweider gab im Jahr 1701 zu Protokoll, dass ihr während der Poltergeistplage an der Zürcher Brunngasse vier Geister erschienen seien – ihre Eltern sowie zwei Geschwister. Diese soll sie, wie dies zu dieser Zeit üblich war, mit dem Satz „[s]eit ihr gute geister, so lobet gott [...]“ begrüßt haben.¹⁹⁰ Daraufhin habe sie die Geister aufgefordert, mit ihr das Vaterunser zu beten, was diese auch getan hätten. Verabschiedet habe man sich mit dem Satz „O wehe, ihr armen seelen!“¹⁹¹ Für diese Art der Kommunikation mahnte die Obrigkeit sie weder ab noch wurde sie in irgendeiner Form zur Rechenschaft gezogen. Vielmehr tat der Rat die ganze Geschichte, wie weiter oben bereits erwähnt, vorsichtig als mögliche Einbildung ab.

Schließlich sei angemerkt, dass sich auch der Klerus nicht durchgehend an dieses Redeverbot mit Geistern hielt. Pfarrer Peter Rytz habe sich den Spuk im Haus Schweitzgäbel nach eigener Aussage auf Drängen der Familie selbst angesehen, weil das Gespenst angeblich verlangt hatte, mit dem Geistlichen zu sprechen. Dieser habe den Geist dann ganz im Sinne einer – wohlgemerkt in der reformierten Theologie verbotene – *discretio spirituum* „mit gewüsser Formalitet angeredt und gefragt / was er für eine Creatur seye?“:

- | | |
|---------------------|---|
| Antw. | Herr / ich bin nicht vil guts / |
| darauf ich gesagt / | ohne Zweifel bist du nicht vil guts. Wer bist du aber? |
| Antw. | Ich bin des Jaggi Summis Bub (Ist ein zimlich schlimer und böser Bub von hier). |
| Jch antwortete / | du liegst hierin, daß Jaggi Summis Bub ist bey seinem Vatter. |
| Ant. | Jhr wüßt / daß ich nichts kan als liegen. |
| Fr. | Warum er die Haußhaltung also plage? |
| A. | Er müsse. |
| Fr. | Wer ihne daß zwingt? |
| A. | der Satan. |

189 StABS Protokolle Kleiner Rat 55, 09. 02. 1581, fol. 68r–68v.

190 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701. Der Gruß „Alle guten Geister loben Gott!“ basierte auf der Annahme, dass man bei Geistererscheinungen jeweils eruieren musste, ob es sich um gute oder böse Geister handelte. Nur die guten Geister könnten nämlich Gott preisen.

191 StAZH A 27 164, Aussage Susanna Vollenweider, 08. 02. 1701.

- Fr. Wie er dañ Gewalt über jhne bekommen?
 A. Jch hab so vil böses gethan.
 F. Was für?
 A. Allerley.
 Fr. Warum er solches gethan?
 A. Weil ich so unglückhafftig ec.¹⁹²

Eine gute Viertelstunde habe er sich mit dem Geist unterhalten, der ihn schließlich gebeten habe, zu bleiben und mit ihm zu singen, worauf das Gespenst angefangen habe, Psalmen und weitere spöttische Lieder zu singen. Für den Pfarrer war klar, dass es sich dabei um das Lügenwerk des Teufels handeln musste.¹⁹³ Dass dieses Gespräch mit dem Teufel kommentarlos in einer Zürcher Zeitung abgedruckt wurde, zeigt: So genau nahm man es mit dem Redeverbot dann doch nicht, vor allem, wenn es sich dabei um einen Pfarrer handelte.

Narrative, wie sie aus spätmittelalterlichen Exempla bekannt sind, und in denen Geister den Menschen spontan erscheinen, um Hilfe bitten und dann mit guten Werken erlöst werden, finden sich in den hier bearbeiteten Quellen nicht. Ist dies ein Hinweis darauf, dass Menschen in reformierten Gebieten mit der Negierung des Fegefeuers und dem Fehlen damit verbundener Heilshandlungen bei Spukphänomenen nicht mehr versuchten, Arme Seelen zu erlösen? Beispiele aus dem frühneuzeitlichen Luzern zeigen, dass Totengeister auch in der Innerschweiz durchaus ausgetrieben und nicht immer mit sogenannten guten Werken erlöst wurden.¹⁹⁴ Schließlich sei noch erwähnt, dass bereits die Abgrenzung von hilfsbedürftiger Seele und böswilligem Geist schon in der spätmittelalterlichen Theologie schwammig sein konnte. Solange keine Untersuchung zu katholischen Gebieten vorliegt, die den gelebten Glauben in den Blick nimmt, kann keine gesicherte Aussage darüber gemacht werden, inwiefern das Fehlen von Erlösungspraktiken im Rahmen von Spukphänomenen in Basel, Zürich und Bern tatsächlich mit dem Reformationsprozess und der Abschaffung institutioneller Heilshandlungen zusammenhängt.

Dies bedeutet freilich nicht, dass Menschen in reformierten Gebieten keinen Zugang zu katholischen Heilmitteln suchten, nur scheinen sie dies nicht explizit im Zusammenhang mit Spukphänomenen getan zu haben. Unter dem Vorwand einer Reise in die Innerschweiz, etwa um Verwandte zu besuchen oder auf den Markt zu gehen, konnten Personen aus Zürich, Basel und Bern problemlos eine kurze Wallfahrt unternehmen oder katholische Priester für das Lesen von Messen bezahlen. Ein solches Unterfangen musste nicht aktenkundig werden. Es kam vor, dass die Obrigkeit

192 Historischer und Politischer Mercurius, 25. 02. 1695, S. 297 f. Der Einfachheit halber wurde das Gespräch hier in Absätze eingeteilt.

193 Historischer und Politischer Mercurius, 25. 02. 1695, S. 299.

194 Sieber: Jesuitische Missionierung, S. 153 f.

von Wallfahrten oder Fürbitten erfuhr und intervenierte,¹⁹⁵ wir müssen jedoch von einer hohen Dunkelziffer an Personen ausgehen, die aus reformierten Gebieten in katholische Orte zur Wallfahrt fuhren. Im Jahr 1667 erregte beispielsweise eine Disputationsschrift aus Einsiedeln, welche die dortige Wallfahrt betraf, die Gemüter in der Zürcher Kirchensynode.¹⁹⁶ Die Zürcher Obrigkeit versuchte zu verhindern, dass die eigene Bevölkerung weiterhin katholische Heilsangebote in Anspruch nahm. In einem Bericht über die besagte Disputation wird erwähnt, dass die Zürcher Pfarrer tagtäglich mit solchen „abergläubischen wahlfahrten“ der Bevölkerung konfrontiert seien und dass sich die Einsiedler*innen damit brüsten würden, dass „jährlich zu ihnen wahlfahrt zuhalten eine zimmliche anzahl der burgeren auß Zürich selbst [komme]“.¹⁹⁷

Abschließend kann festgehalten werden, dass Gespräche mit Geistern und die Erlösung von Armen Seelen in reformierten Gebieten der frühneuzeitlichen Schweiz eine untergeordnete Rolle spielten, wenn es um die Bewältigung von Spukphänomenen ging. Zudem fällt auf, dass in jenen Fällen, in denen von möglichen Erlösungen angeblicher Geister berichtet wird, erstens oft kein tatsächliches Spukphänomen im Zentrum stand und zweitens die Erlösungsaktionen von Außenstehenden, meist Fremden, angetrieben wurden und nicht auf einer Eigeninitiative beruhten. Drittens war mit diesen Praktiken nicht der Wunsch einer Erlösung verbunden, sondern die Aussicht auf einen möglichen Gewinn. Reziprozität und Verpflichtungen den verstorbenen Verwandten gegenüber standen demnach nicht im Vordergrund. Dieser Befund soll die weitverbreitete Annahme, dass der vormoderne Glaube an Totengeister auf einem Austauschverhältnis zwischen Lebenden und Verstorbenen basierte, grundlegend infrage stellen.

6.5 Geisterbeschwörung

Die Geisterbeschwörung oder Nekromantie ist die Invokation von Geistwesen zu divinatorischen Zwecken. Wie bei der Austreibung soll der Geist dem eigenen Willen unterworfen werden. Die Bannung und die Beschwörung von Geistern, zumindest diejenigen Formen, die in der Frühen Neuzeit praktiziert wurden, können aber keinesfalls als analoge Rituale verstanden werden. Während die Entität bei der Bannung von einem Ort vertrieben werden sollte, war bei einer Beschwörung gerade das Gegenteil, nämlich das Herbeizitieren des Geistes intendiert. Dieser sollte ein geheimes Wissen

195 StAZH E I 1.72, Nr. 16, Weisung des Ehegerichts betreffen Verena Landolt, 02. 01. 1640.

196 StAZH E I 1.13, Nr. 5, Memoriale wegen zweier jüngst gehaltener Synodaldisputationen, ca. 1667.

197 StAZH E I 1.13, Nr. 5, Memoriale wegen zweier jüngst gehaltener Synodaldisputationen, ca. 1667.

bzw. ein verborgenes Objekt preisgeben. Geisterbeschwörungsbücher, im heutigen Jargon *Grimoires* genannt, bieten einen interessanten Einblick in den Ablauf und die erhoffte Wirkungsweise eines nekromantischen Rituals. Tatsächlich gibt es kaum Forschung zu Geisterbeschwörungen, wobei Studien zu spätmittelalterlichen Ritualen das Feld klar dominieren.¹⁹⁸ Über die frühneuzeitliche Ritualmagie ist hingegen eher wenig bekannt.¹⁹⁹ Reflexionen über nekromantische Praktiken des 16., 17. und 18. Jahrhunderts finden sich hauptsächlich in Studien zur Schatzgräberei.²⁰⁰

Wer wusste überhaupt, wie so ein Ritual ablief? Wie zirkulierte dieses Wissen? Welchen Zweck sollte die Nekromantie erfüllen? In welchem Zusammenhang standen diese Praktiken mit Spukphänomenen und wie verhielten sie sich zu anderen Praktiken der Geisterbewältigung? Um diese Fragen zu klären, wird in einem ersten Schritt ein Grimoire im Detail untersucht. Dabei wird geklärt, wie ein solches Ritual aufgebaut war und welches Wissen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Durchführung galt. Zweitens wird der Frage nachgegangen, wie man das Wissen um die Geisterbeschwörung, das unweigerlich mit dem Medium des Buches verbunden war, teilte und verbreitete. Schließlich wird aufgezeigt, mit welchen Maßnahmen die Obrigkeit versuchte, gegen die Geisterbeschwörung vorzugehen.

Ein Grimoire, das im Staatsarchiv Bern aufbewahrt wird, dient nachfolgend als Beispiel eines frühneuzeitlichen Geisterbeschwörungsrituals. Das vermutlich im 18. Jahrhundert verfasste Buch befand sich auf einem Speicher in Hartlisberg bei Steffisburg und gelangte später in den Besitz des Berner Volkskundlers Christian Rubi.²⁰¹ Das Buch enthält nicht nur die spezifischen Invokationen und Regeln, die zwingend eingehalten werden müssen, sondern bietet zudem einen Einblick in den Aufbau des Rituals. Das Ritual lässt sich in vier Phasen unterteilen:

1. Beichte und Buße
2. Aufladung mit göttlicher Kraft
3. Beschwörungen
4. Abdankung

198 Vgl. dazu Klaassen, Frank: Necromancy, in: Page, Sophie/Rider, Catherine (Hg.): The Routledge History of Medieval Magic, London 2019, S. 201–211; Kieckhefer, Richard: Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century, University Park 1998 (Magic in History); Kieckhefer, Richard: The Specific Rationality of Medieval Magic, in: Parish (Hg.): Superstition and Magic, S. 132–154; Fanger, Claire: Christian Ritual Magic in the Middle Ages, in: History Compass 11/8 (2013), S. 610–618. Auch im Sammelband zu Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit überwiegen Beiträge zum Mittelalter klar, vgl. Classen (Hg.): Magic and Magicians in the Middle Ages.

199 Vgl. dazu Davies, Owen: Grimaires. A History of Magic Books, Oxford 2009, S. 44–92.

200 Vgl. Kap. 1, Anm. 66.

201 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.



Abb. 10 Titelblatt
Geisterbeschworungsbuch,
StABE DQ 1273.

Zu Beginn wird das Buch in seinen Gebrauchskontext integriert: Das Ritual müsse an einem Ort durchgeführt werden, an dem sich oft Geister sehen und hören ließen. Man benötige zudem Kerzen, die mit Menschenfett gesalbt wurden. Auch wenn dies auf den ersten Blick befremdend anmutet; Menschenfett war in der Frühen Neuzeit problemlos beim Scharfrichter zu besorgen, da es als beliebtes Arzneimittel galt.²⁰²

Auf diese einleitenden Bemerkungen folgen die temporalen Regeln, die es einzuhalten galt, und eine Übersicht über die Tage des Monats, mit der Information, welcher Tag sich für eine Beschwörung am besten eignete. Darauf folgen komplexe Berechnungen in Bezug auf die Mondphasen und Planetenkonstellation, die eine Zahl ergeben sollten. Diese sollte wiederum gemeinsam mit einer Namenszahl, die einer Tabelle zu entnehmen war, auf eine Tafel geschrieben werden. Unablässig für jedes Ritual war das Ziehen eines Kreises. In diesem Fall musste der Ort mit Weihrauch

202 Markwart: Scharfrichterliche Medizin, S. 313. Vgl. dazu auch Mischke, Jürgen (Hg.): Mumienharz und Schädelmoos. Der Mensch als Arzneimittel, Basel 2010; Kopp, Janine: Von der Medizin aus dem Menschen. Körperteile als Arzneimittel in der Schweiz der Frühen Neuzeit, in: Geschichte, Kultur, Gesellschaft 30 (2012), S. 23–36; Kopp, Janine: Menschenfleisch. Der menschliche Körper als Arzneimittel, Luzern 2014.

und Aloe Vera ausgeräuchert werden, bevor man einen dreifachen Kreis dreimal im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit zog. Das Ritual war auf maximal drei Personen ausgerichtet; einen Beschwörer sowie zwei Gesellen, die sich im ersten, zweiten bzw. dritten Kreis aufstellen sollten.²⁰³

Die Geisterbeschwörung sollte drei Abende hintereinander durchgeführt werden, und zwar jeweils in einem Zeitfenster von drei Stunden, nämlich von neun Uhr abends bis Mitternacht. Vorbereiten sollte man sich aber bereits neun Tage vor der eigentlichen Durchführung mit Keuschheit und Gutmütigkeit anderen gegenüber. Stimmt die Prädispositionen, und hatte man die Berechnungen durchgeführt und den Kreis gezogen, konnte man mit der Aufrufung Gottes beginnen. Mit einer Beichte und Buße strebte man zusätzlich zu den Vorkehrungen eine rituelle Reinheit an. Erst wer von seinen Sünden gereinigt sei, sei nämlich überhaupt würdig, Gott um seine Kraft anzuflehen. Dazu schreibt Julien VÉRONÈSE: “In magic, the use of divine names, although widespread, is nevertheless subject to strict rules involving physical cleanliness, chastity or abstinence, fasting – in other words, corporal and spiritual purity.”²⁰⁴ Gott sollte inbrünstig um Gnade und Vergebung angefleht werden, bevor man ihn um die Erlaubnis zur Durchführung des Rituals bat.²⁰⁵ Vor der eigentlichen Beschwörung fand also eine Katharsis statt. An dieser Stelle konnte man Gott die eigentliche Absicht des Rituals mitteilen: Eine Arme Seele, die zu Lebzeiten einen Schatz versteckt hatte, sei an diesem Ort gefangen und soll mit der Freilegung des Schatzes endlich erlöst werden.²⁰⁶

In der zweiten Phase des Geisterbeschwörungsrituals ging es um die Aufladung mit göttlicher Kraft. Folgende Worte veranschaulichen diese Absicht:

[Ich] komme zu dir, o gott, mein schöpfer, dich zu bitten, in dem namen Jesu durch seyn blut und wunden und seinem edlen herzen, das du mir wollest verliehen krafft und stärke von deiner macht, auf das, wann ich den geistern gebieten werde, in deinem nammen, das sie mir alsbald erscheinen, um deinetwillen. Ach vatter, wann ich nicht mit deiner lebendigen krafft angethan bin, als wie mit einem rok, so gehorchen mir die geister nicht [...].²⁰⁷

Ziel dieser Bitte war demnach, dass Gott seine Kraft auf die Person übertrug. Der Geisterbeschwörer sollte sich göttliche Kraft überziehen wie ein Kleid, damit er bei der anschließenden Beschwörung über die nötige Macht verfügte, die Geister zu unterwerfen. Menschen standen in der Kosmologie hierarchisch unter den guten und bösen

203 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

204 Véronèse, Julien: *God's Names and Their Uses in the Books of Magic Attributed to King Solomon*, in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5/1 (2010), S. 30–50, hier S. 30.

205 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

206 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

207 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

Engeln, Gott hingegen war allmächtig. Indem sich die Person mit der Kraft Gottes auflud, stieg sie dieser Vorstellung nach in der Hierarchie auf und konnte fortan wie Gott über die Geistwesen gebieten.

Die nächste Phase bildeten die Beschwörungen. Zuerst sollten die Seele und der Engel Ariel herbeigerufen werden. Man musste beide im Namen Gottes dazu zwingen, „dißen verborgenen schatz herfür zugeben [...]“. Intendiert war mit dieser Herangehensweise eine Einschüchterung der Geistwesen. Erschienen die Geister innerhalb einer Viertelstunde, sollten sie nochmals explizit aufgefordert werden, den Schatz freizugeben, anschließend aber wohlwollend und in Frieden verabschiedet werden. Erschienen die Geister aber nicht, musste die Person die Beschwörung mit den Worten *AGLA*, *JEHOWA* und *ADONAY* verstärken.²⁰⁸ Bei diesen Worten handelt es sich um kabbalistische Akronyme Gottes bzw. die Namen Gottes gemäß der hebräischen Bibel. Wie *VÉRONÈSE* in Bezug auf mittelalterliche Rituale schreibt, galt die Nennung der unterschiedlichen Namen Gottes bei der Unterweisung der Dämonen als hochwirksam. Die Aufrufung der unterschiedlichen Gottesnamen sei nicht lediglich als eine Invokation Gottes zu verstehen: „[...] [T]hey are signs endowed with a specific power that have to be used, just as other magical characters or figures, if the magician does not want the rite to fail.“²⁰⁹ Zur Erhöhung dieser Kraft sollte auch die stetige Wiederholung des Rituals dienen. Die Beschwörung im Berner Buch musste die Person denn auch mehrmals nacheinander ausführen; erschienen die Geister aber auch nach der dritten Nacht nicht, so das Fazit, so seien kein Geist „und kein schaz“ vorhanden. Trotzdem dürfe man zum Schluss das Amen nicht vergessen.²¹⁰ Eine Abdankung von Gott und den Geistern sollte zudem die normale Hierarchie zwischen den Geschöpfen wiederherstellen und die Geister besänftigen. Wer die Abdankung vergaß, lief Gefahr, nach dem Austritt aus dem magischen Zirkel von den Geistern verletzt zu werden.²¹¹

Der Aufbau des gesamten Rituals war klar geregelt, und jede Phase baute auf die andere auf. Das Ritual spiegelt auch die bereits in Kap. 6.3.1 erwähnte Kraftaufladung und -übertragung wider. Das Berner Geistbeschwörungsritual offenbart einen komplexen Handlungsablauf mit mehreren Phasen, unterschiedlichen Adressaten und einer äußerst hohen Formalisierung. Diese Komplexität trug sicherlich zur Aura des Geheimnisvollen bei, gleichzeitig bot sie aber auch eine praktische Erklärung im Falle,

208 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

209 *Véronèse*: *God's Names*, S. 45 f.

210 StABE DQ 1273, Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

211 Was in einem solchen Fall passieren konnte, illustriert die Sage von Christoph Wagner, dem Famulus von Doktor Faust. Dieser vergaß nach einem Ritual nämlich die so wichtige Abdankung. Als er mit dem Fuß aus dem Kreis trat, schnitt ihm ein Geist sofort den Zeh ab. Vgl. Schott, Friedrich: *Des durch seine Zauber-Kunst Bekannten Christoph Wagners ...*, Berlin 1714, S. 9.

dass das Ritual scheitern sollte. Je komplexer nämlich die Regeln waren, desto eher bestand die Möglichkeit, dass eine Kondition nicht korrekt beachtet wurde oder gar vergessen ging. Aufgrund der Länge, Komplexität und des hohen Grades an Formalisierung war ein Geisterbeschwörungsritual unweigerlich an das Medium des Buches bzw. an die Schriftlichkeit gebunden. „Sehr oft begann die Suche nach einem Schatz mit der Suche nach einem magischen Buch“, so DILLINGER in Bezug auf die frühneuzeitliche Schatzgräberei.²¹² Literarität sowie ein gewisses Maß an mathematischen Fähigkeiten stellten zudem Grundvoraussetzungen dar. War jemand in Besitz eines Buches, fungierte es als wichtiges Legitimationsobjekt – denn mit dem Buch besaß man zugleich auch die Autorität, das Ritual durchzuführen.²¹³ Zudem konnte es an sich bereits ein magisches Objekt darstellen, welches den Besitzer oder die Besitzerin vor Unglück schützte. In einem Basler Zwangbuch heißt es beispielsweise, dass die Person, welche das Buch bei sich trage, „von verschidenen ungelegenheiten und hegseren befreyet, auch im feüer, wasser, ungewitter, und pestilentz sicher [...]“ sei.²¹⁴ Ein nekromantisches Buch vermittelte also in mehrfacher Weise ein okkultes Wissen: Es präsentierte sich aufgrund der hohen Formalisierung als derart komplex, dass es eine sorgfältige Entschlüsselung erforderte. Zudem sollte mit dem Ritual etwas Verborgenes aufgedeckt werden. Drittens handelte es sich dabei um Wissen, welches die Obrigkeit verbat und zu unterbinden suchte.

Die Gerichtsakten lassen nur erahnen, wie weit solche nekromantischen Bücher verbreitet waren, zumal die Obrigkeit oft auch Bücher mit Segnungen oder Instruktionen zur Amulettherstellung unter den Begriff des *Zauberbuchs* fasste.²¹⁵ Tragen die Bücher jedoch spezifische Titel, ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass sie nekromantische Inhalte enthielten. Stefan JÄGGI hat in Luzerner Gerichtsakten elf verschiedene Titel solcher Bücher aufgefunden, meist wurden sie *Bann-* oder *Zwangbuch* genannt.²¹⁶ Besonders verbreitet war der *Claviculus Salomonis* bzw. der Schlüssel des Salomon.²¹⁷ Wissensgeschichtlich sind diese Bücher ungemein interessant, da diese „Wissens- und Textelemente aus der gelehrten Magie der Antike, des Mittelalters und der Renaissance [kolportierten]“.²¹⁸ Die Aura des Geheimnisvollen spielte eine wichtige Rolle, so wurde bei der Weitergabe oder dem

212 Dillinger: Auf Schatzsuche, S. 89.

213 Dillinger. *Magical Treasure Hunting*, S. 92.

214 StABS Criminalia 4, Nr. 52, Das grosse Geheimnis aller Geheimnissen oder Warhafftes Jesuiter Hautb Zwang Büchlein, 1764, S. 1 f.

215 StABE B III 599, Nr. 494, Chorgerichtsmニュアル Bern, 14. o8. 1696.

216 Jäggi: Alraunenhändler, S. 78.

217 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Theophil Freuler, 22. 03. 1727. Ein Exemplar des *Claviculus Salomonis* kann im Staatsarchiv Luzern eingesehen werden, StALU KA 140, *Claviculus Salmonis sive obedientia Angelorum*. Dass ist warhaffter gewalt schlüssell Salomons ..., 1718.

218 Schnyder: Zauberei und Schätzgräberei, S. 179.

Abschreiben solcher Bücher stets auf das Alter und die Herkunft des Buches hingewiesen. Im bereits erwähnten Basler Zwangbuch heißt es, dass das Original des Buches nach einer großen Feuersbrunst in einem Jesuitenkolleg in Böhmen gefunden worden war.²¹⁹ Neben den Jesuiten galten die *Venetier* als Geisterbeschwörer *par excellence*.²²⁰ Auch der Schuhknecht Jakob Schaffner gab zu Protokoll, dass er sein Schatzgräberbuch bei einem Sachsen abgeschrieben habe, der es wiederum von einem „venediger“ erhalten habe.²²¹

Wie bei der Geisterbannung hatte die Beschwörung viel mit Inszenierung zu tun. Der Schatzgräber Baschi Elmer versuchte der Wädenswiler Bevölkerung im Jahr 1679 beispielsweise zu imponieren, indem er angab, er könne sieben Sprachen sprechen und habe sieben Hochschulen besucht.²²² Mit einem Redeverbot oder einem unverständlichen Murmeln in fremder Sprache während der Beschwörung wurde zusätzlich die Aura des Arkanen erschaffen. Fahrende Schüler verkauften primär ein Geheimnis und seine anschließende Offenbarung, oder wie Ulrike KRAMPL im Zusammenhang mit den Pariser *faux sorciers* des 18. Jahrhunderts festhält:

La figure sociale des faux sorciers repose davantage sur leurs manières d'agir dans l'espace social de la ville, sur leur capacité à rendre crédible un secret proposé. Celle-ci relève de la maîtrise des techniques magiques, bien sûr, mais aussi du crédit de la personne qui les manie.²²³

Doch wie häufig war eine Geisterbeschwörung die Folge eines Spukphänomens? In den untersuchten Quellen gibt es einen einzigen Fall, in dem Menschen Spukphänomene wie Poltern oder Erscheinungen zum Anlass nahmen, eine Geisterbeschwörung durchzuführen und einen Schatz freizulegen. Die Basler Obrigkeit befragte im Frühling 1727 insgesamt 22 Personen in 31 Verhören wegen angeblicher Schatzgräberei.²²⁴ Dem Handel vorausgegangen waren angeblich unterschiedliche gespenstische Erscheinungen. Mal war von einem „gespengst wie ein pfaß“ die Rede²²⁵, mal von

219 StABS Criminalia 4, Nr. 52, Das grosse Geheimnis aller Geheimnissen oder Warhafftes Jesuiter Haupt Zwang Büchlein, 1764, S. 1.

220 Dillinger: *Magical Treasure Hunting*, S. 79.

221 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Jacob Schaffner, 19. 03. 1727.

222 StAZH A 27 163, Aussage Heinrich Hiestand, 19. 03. 1679.

223 Krampfl, Ulrike: *Les Secrets des Faux Sorciers. Police, Magie et Escroquerie à Paris au XVIIIe Siècle*, Paris 2012 (En Temps & Lieux 31), S. 39.

224 Schnyder: *Zauberei und Schatzgräberei*, S. 253 f. Der gesamte Fall zog jedoch noch weitere Kreise. Die ganze Akte findet sich unter StABS Criminalia 4, Nr. 23, 27. 06. 1726–25. 02. 1728; StaBS Protokolle Kleiner Rat 98, 15. 03. 1727, fol. 292v und 294v; 20. 03. 1727, fol. 299v; 22. 03. 1727, fol. 301r; 29. 03. 1727, fol. 311v–314r; 02. 04. 1727, fol. 319v–320v; 05. 04. 1727, fol. 325r; 16. 04. 1727, fol. 332r; 19. 04. 1727, fol. 334r; 23. 04. 1727, fol. 338r; 26. 04. 1727, fol. 346r und 30. 04. 1727, fol. 380v. Vgl. auch Schnyder: *Zauberei und Schatzgräberei*, S. 233–275.

225 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Moritz Hacker, 19. 03. 1727.

einer Schranktür, die nachts auf- und zuzuging, oder von einem merkwürdigen Licht, welches sich auch tagsüber sehen ließ.²²⁶ Eine Frau namens Anna Saxer berichtete, dass in ihrem Haus in Augst ein weißer Geist anwesend sei und man „schieß kein ruh darin“ habe, „weil bald etwas gefallen, geboldert od[er] als wan man etwas ausschüttete gewesen“.²²⁷

Das Gutachten von Antistes Hieronymus Burkhardt (1680–1737) zum Fall weist die bereits im Rahmen von Geisterbannungsfällen vorgebrachten Argumentationen auf: Bei den Geistern, die den Personen erschienen seien, habe es sich um Teufelsgespenster gehandelt. Das einzige Mittel, den Satan zu vertreiben, seien das Gebet und das Fasten, äußerliche Buchstaben hätten keine Kraft in sich, und bei den verwendeten Gebeten handle es sich um einen schändlichen Missbrauch des göttlichen Namens.²²⁸ Ein Großteil der Involvierten sollte öffentlich vor die Gemeinde gestellt werden, einige Personen verurteilte der Rat jedoch zu Zwangsarbeit im Schellenwerk.²²⁹ Zwei der Haupttäter*innen, Jacob Schaffner und Anna Saxer, wurden mit der Mutter bzw. dem Ehemann der Stadt und des Landes verwiesen.²³⁰ Sämtliche Zauberschriften, die im Umlauf waren, sollten gemäß dem Bedenken der Juristen eingezogen und verbrannt, manche aber auch auf Wunsch der Geistlichen aufbehalten werden.²³¹ Es schadete sicherlich nicht, wenn der Klerus im Besitz einiger Belegexemplare war.

Da ein nekromantisches Ritual einen höchst komplexen Handlungsablauf darstellte, der sowohl eine Expertise und Literarität als auch den Besitz eines Grimoires voraussetzte, ist davon auszugehen, dass eine Beschwörung infolge eines Spukphänomens wie die oben genannte eher die Ausnahme als die Regel darstellte. Dass die Herbeizitierung von Geistern zu divinatorischen Zwecken die Obrigkeit im Vergleich zu Segenssprüchen und Bannungen weniger in Atem hielt, spiegelt sich denn auch in den Traktaten zu abergläubischen Künsten wider, in denen sie nur am Rande thematisiert wird. Die Vertreibung des Gespensts war klar das zentrale Anliegen der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Es ist jedoch nicht zu ignorieren, dass in den Archiven einige Grimoires mit Geisterbeschwörungsritualen überliefert sind. Wie die Analyse des Inhalts eines Grimoires aus dem 18. Jahrhundert zeigt, war nicht nur die Aussicht auf einen möglichen finanziellen Profit der Anstoß dazu, ein nekromantisches Ritual durchzuführen. Als Amalgam eines pseudowissenschaftlichen Hand- und eines Gebetsbuches muss die hier untersuchte Schrift wie andere Grimoires unbedingt auch

226 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Jakob Weibel, 19. 03. 1727.

227 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Anna Saxer, 22. 03. 1727.

228 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Bedenken Hieronymus Burkhardt, 27. 03. 1727.

229 Schnyder: Zauberei und Schatzgräberei, S. 272–275.

230 StABS Protokolle Kleiner Rat 98, 26. 04. 1727, fol. 346r.

231 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Bedenken Benedikt Mitz, Franz Christ und G. W. Fauz (?), 02. 04. 1727.

als Teil der Frömmigkeitspraxis verstanden werden. Das Ritual bot demnach nicht nur die Möglichkeit der Aufladung mit göttlicher Kraft und Machtausübung, sondern auch eine Gelegenheit, sich zu Gott hinzuwenden und Buße zu tun. So schwärmte beispielsweise Heinrich Fiechter, der im Jahr 1726 in einen Schatzgräbereifall verwickelt war, davon, dass er „sein lebtag kein so schön gebätt gehört“ habe.²³²

6.6 Zwischenfazit

Gespenster waren in der Frühen Neuzeit allgegenwärtig und selbst der scheinbar sicherste Ort eines Menschen, das Heim, blieb nicht vor solchen Eindringlingen verschont. Aus diesem Grund war es wichtig, das Haus, das Vieh und sich selbst mit Amuletten und Segenssprüchen vor Angriffen zu schützen. Arznei- und Rezeptbücher zeugen von einem Weltverständnis, welches besagte, dass bestimmten Materialien eine spezifische Kraft inhärent war, die bei der Herstellung und Anbringung des Amuletts akkumuliert werden konnte. Mündliche und schriftliche Sprache diente dabei nicht einem kommunikativen Zweck. Sie fungierte vielmehr als ein materieller Bestand bestimmter Praktiken und sollte eine quasimechanische Wirkung auf die physische Umwelt ausüben. Ein vergrabenes Amulett, verstärkt mit wirkmächtigen Ingredienzen sowie Sprüchen aus der Bibel, sollte für einen langfristigen Schutz vor Geistern sorgen. Doch was sollte man tun, wenn sich ein Gespenst trotz aller Vorkehrungen eingenistet hatte und für Unruhe und Krankheiten sorgte?

Erste Ansprechperson war der Landpfarrer, der versuchte, den Schrecken zu mindern und Trost zu spenden. Gleichzeitig rief er die Betroffenen zur Besserung der Lebensweise, zur Buße sowie zum eifrigen Gebet auf. Dem Klerus war der reformierte Anspruch, von Herzen zu beten, ein besonderes Anliegen, aber auch etwas, das sich einer Überprüfung entzog. Hörten die Unruhen nicht auf, konnten die betroffenen Personen um ein gemeinsames Gebet bitten, was die Landpfarrer in dieser Situation auch erwarteten. Die Geistlichen befanden sich bei Spukphänomenen in einer heiklen Situation: Einerseits wollten sie ihren Schäfchen konkrete Hilfestellungen bieten, andererseits durften sie ihre Kompetenzen nicht überschreiten und gegen das Wort Gottes handeln – eine Gratwanderung, wie die Untersuchung zeigen konnte. Der Landklerus wusste manchmal selbst nicht so genau, welche Reaktion auf einen Spuk erlaubt war und welche nicht. Das Verbot, aktiv gegen die Geister vorzugehen, barg jedenfalls Frustrationspotenzial. Die Geistlichen konnten und durften auch im 18. Jahrhundert nichts Besseres tun, als die Personen zu trösten und zum Gebet zu ermahnen. Sie hatten ihre Expertenrolle als Geisteraustreiber abgelegt. Der Wunsch,

232 StABS Criminalia 4, Nr. 23, Aussage Heinrich Fiechter, 20. 07. 1726.

die Geister auszutreiben, bestand jedoch weiterhin, und die reformierte Bevölkerung schuf sich ihre eigenen Expert*innen.

Das diesbezügliche Expertentum nahm die Bevölkerung jedoch keinesfalls unhinterfragt an; Geisterbanner*innen mussten sich zuerst als solche be- und ausweisen. Dies beruhte entweder auf biografischen Qualitäten (bspw. Fronfastenkindern) oder auf einer fundierten Erfahrung bzw. dem Verweis auf frühere Erfolge, manchmal aber auch auf einer Demonstration des Könnens. Die Obrigkeit versuchte diesen Markt indes zu unterbinden, indem sie nicht nur die Lachsner*innen selbst, sondern auch jene Personen abmahnte und abstrafte, die deren Hilfe in Anspruch nahmen. Zudem wollte sie die diesbezügliche Wissenszirkulation einschränken. Diese Maßnahmen fruchteten jedoch kaum. Jeder scheint irgendwen gekannt zu haben, der wusste, wie mit Gespenstern umzugehen sei. Wurden jene Personen vor Gericht zitiert, entschärfte die Obrigkeit deren Rechtfertigungen mit geschickten Gegenargumenten: Diese Akte seien unnatürlich und nutzlos, und wenn sie doch wirkten, dann nur, weil der Teufel seine Finger im Spiel hatte. Diese im 16. Jahrhundert festgelegten Normen und die damit verbundenen Argumente änderten sich bis in das 18. Jahrhundert nicht. Dies zeigt zum einen, wie beständig die reformierten Handlungsnormen über die Jahrhunderte blieben, andererseits aber auch, dass die Implementierung der Normen bis zu 200 Jahre nach der offiziellen Einführung der Reformation im Gange war. Insgesamt spielte die Geisterbannung in der frühneuzeitlichen Strafjustiz jedoch eine untergeordnete Rolle.

In einem starken Kontrast zur Austreibung stehen Praktiken der Erlösung Armer Seelen bzw. Gespräche mit Geistern sowie die Geisterbeschwörung. Diese Handlungen unternahmen frühneuzeitliche Menschen häufig dann, wenn sie von Fremden, meist sogenannten Fahren den Schülern dazu animiert wurden. Zudem lag in diesen Fällen kein konkreter Spuk vor. Dieses Ergebnis korreliert stark mit den bisherigen Ergebnissen dieser Untersuchung, nämlich, dass Gespenster meist als unsichtbare, wesenlose Entitäten gedacht wurden. Erst wenn sich ein Außenstehender einen finanziellen Gewinn versprach, nahmen die Gespenster die sichtbare Gestalt einer Person an. Erst dann kamen Interzession und Kommunikation mit den Geistern ins Spiel. Das, was die Menschen im reformierten Zürich, Bern und Basel in der Frühen Neuzeit in Bezug auf Gespenster mehrheitlich umtrieb, war nicht die Ruhe der Toten, sondern die der Lebenden.

7 Schlusswort

Als Keith THOMAS in den frühen 1970ern festhielt, dass Geister im Spätmittelalter wohl eine andere moralische Funktion ausübten als nach der protestantischen Reformation im 16. Jahrhundert¹, deutete dies eine Forschungsdiskussion voraus, die bis heute nicht an Aktualität verloren hat: Wirkte sich die Negierung des Fegefeuers und die Umdeutung von Geistern in der protestantischen Theologie auf den gelebten Glauben aus, und wenn ja, inwiefern? Diese Frage beantwortete die geschichtswissenschaftliche Forschung auf unterschiedliche Weise. Während manche Historiker*innen behaupteten, dass die Reformation eine tiefe Unsicherheit ausgelöst habe, was die Deutung von Gespenstern anging, vertraten andere die These, dass der gelebte Glaube nicht von theologischen Umdeutungsprozessen tangiert worden sei. Andere entschieden sich für einen Mittelweg, wenn sie argumentierten, dass die theologische Umdeutung wohl teilweise in den gelebten Glauben eingeflossen sei. Die oben genannte Frage impliziert jedoch unweigerlich eine unidirektionale Implementation von Normen und lässt Fragen nach dem Zusammenspiel zwischen Normen und Praktiken sowie nach Reibungen, Überschneidungen und Einpassungen im Aushandlungsprozess selbst außen vor. Unabhängig von dem Spannungsverhältnis zwischen Theologie und gelebtem Glauben fehlten bis heute Studien, die den theologischen Umdeutungsprozess von Geistern im Zuge der Reformation einerseits, und den gelebten Glauben andererseits näher in den Blick nehmen.

Hinsichtlich der theologischen Perspektive konnte mit Anleihen aus der Kulturresemiotik veranschaulicht werden, welche Akzentverschiebungen dazu führten, dass der Geisterglaube im Vergleich zum vorreformatorischen eine Umdeutung erfuhr. Zunächst einmal lässt sich festhalten, dass sich zwischen vorreformatorischem und reformiertem Glauben einige Kontinuitäten offenbaren. Gespenster galten bereits vor der Reformation unter anderem als Zeichen für die Lebenden, als ein Mittel, die Gläubigen zu warnen und die Ungläubigen zu strafen. Die Systemreferenz basierte hauptsächlich auf den Schriften der Kirchenväter und von spätmittelalterlichen Theologen – die Bibel spielte beim Traktat von Jakobus von Paradies beispielsweise eine untergeordnete Rolle. Einen klaren Bruch der reformierten Theologie mit dem Alten Glauben stellte die Entsemiotisierung des Totengeisterglaubens dar. Die Deutung von Gespenstern als Teufel legten die Theologen neu ins Zentrum der reformierten Weltdeutung, was mit der allgemeinen Akzentuierung teuflischer Versuchung und Versündigung einherging.

Diese Umdeutung basierte auf einer Gleichsetzung der Systemreferenz mit der Heiligen Schrift, welche die innere Logik der vorreformatorischen Theologie der

1 Thomas: *Religion and the Decline of Magic*, S. 713.

Geister unterließ. Wegen der absoluten Kongruenz zwischen Schrift und Schöpfung wurde es als unmöglich erachtet, dass sich Gott in diesen beiden Heilsmedien widersprach. Es ergebe schlichtweg keinen Sinn, so das Argument der reformierten Theologen, dass Gott in der Heiligen Schrift eine Handlung untersage, gleichzeitig aber genau diese Handlung provoziere, indem er Totengeister erscheinen ließ. Das biblische Verbot der Totenbefragung, die Negierung des Fegefeuers, die Akzentuierung der inneren Buße sowie die Ablehnung guter Werke und der damit verbundenen Ökonomisierung der Sünde führten dazu, dass Erscheinungen von (scheinbaren) Totengeistern fortan unter die Täuschungen des Teufels subsumiert wurden. Wenn tatsächlich Gespenster in Form der Toten erschienen und der Hilfe begehrten, musste es sich diesem Verständnis nach zwingend um eine Verkehrung des Teufels handeln, der diese falsche Weltdeutung unterstützte. Die Reformatoren dämonisierten nicht nur die Gespenster, sondern auch die altgläubige Kirche und die „Pfaffen“, die diesen falschen Glauben vertraten.

In der reformierten Theologie offenbart sich im Vergleich zu anderen protestantischen Strömungen eine erhöhte Semiotisierung der Welt, was sich bereits in den Schriften Zwinglis zeigt. Den ersten Zürcher Reformator selbst scheint das Thema Gespenster jedoch kaum umgetrieben zu haben. Heinrich Bullinger und andere Reformatoren der zweiten Generation hingegen setzten sich viel intensiver mit den Zeichen Gottes auseinander. Die Zeit um 1570 darf sicherlich als eine Zäsur gelten, da sich in den Schriften der reformierten Theologen ein verstärktes subjektives Krisenbewusstsein in Bezug auf den Zorn Gottes zu zeigen beginnt. Der Deutungskampf um die Auslegung des Weltgeschehens erfuhr im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts erst richtig Aufwind. Für die Geistlichen kongruierte die Schöpfung, die der Erinnerung und Auffrischung des göttlichen Heilsversprechens diene, vollständig mit dem Wort Gottes. Obwohl sie davon ausgingen, dass Gott sich auch in den natürlichen Dingen offenbare, glaubten sie, dass sogenannten wunderbaren Phänomenen, also solchen, die selten geschahen, eine besondere Bedeutung als göttliche Warnung oder Strafe inhärent sei.

Der christliche Glaube wurde auf diese Übereinstimmung zwischen Heiliger Schrift und Schöpfung hin quantifiziert: Wer zu viel oder zu wenig bzw. zu falsch glaube, sei ein un- bzw. ein abergläubiger Mensch. Die Reformatoren legten zudem fest, über welches Wissen und welche Handlungsmacht ein Mensch verfügen durfte, und markierten entsprechende Transgressionen terminologisch als unnatürlich und zauberisch. Was sich mit der Reformation grundlegend änderte, war die Einstellung zur physischen Wirkung von rituellen und sprachlichen Akten. Geschriebene und gesprochene Worte und formalisierte Praktiken könnten, so das Argument, keine automatische und quasi-mechanische Wirkung entfalten, weil ihnen selbst keine göttliche Kraft inhärent sei. Die reformierte Theologie semiotisierte vereinfacht gesagt rituelles und sprachliches Handeln vollständig – zumindest was die menschliche Handlungsebene betrifft. Waren

diese Praktiken dennoch effektiv, dann nur, weil der Teufel zu ihrer Wirkung beitrug. Wer die eigene raumzeitliche Wissenslimitation mit bestimmten Praktiken überstieg oder die Grenzen der menschlichen Handlungsmacht missachtete, betrieb aus Sicht der Reformatoren Zauberei. Allerdings konnte der Teufel wiederum nur auf Geheiß Gottes agieren. Sämtliche Handlungen, welche die Ebene des Natürlichen transzendierten, wurden an die Allmacht des Schöpfers zurückgekoppelt.

Aus reformierter Sicht war die gesamte Schöpfung durchzogen von göttlichen Bedeutungen und von teuflischen Verfälschungen, die der Mensch adäquat erkennen und bewältigen sollte, damit Gottes Zorn gemindert werden konnte. In diesem Kontext ist auch das *Gespersterbuch* Ludwig Lavaters entstanden. Teufelsgesperster galten als göttliche Strafe und Versuchung. Die Umdeutung von Gespenstern im Zuge des Reformationsprozesses wurde demnach nicht „von unten“ provoziert, weil der Geisterglaube in einer wie auch immer gearteten „Volkskultur“ verankert war, ganz im Gegenteil: Gespenster fügten sich ganz selbstverständlich in das reformierte Weltbild ein und übernahmen soteriologische Funktionen, die andere Wunderzeichen nicht übernehmen konnten. Gespenster galten als individuelle Zeichen Gottes, die mit den Sünden einzelner Menschen und nicht mit denjenigen einer ganzen Gemeinschaft assoziiert wurden. Lavater und andere Geistliche gingen davon aus, dass der Teufel die Menschen betrog, erschreckte und schädigte, um sie zu abergläubischen Abwehrhandlungen zu verleiten. Dies stelle sich jedoch als Teufelskreis dar: Wer abergläubische Praktiken ausführe, ziehe Gottes Zorn und damit noch mehr Teufelsgesperster auf sich. In Wahrheit sollten Gespenster als Bußaufruf verstanden werden, als Gelegenheit, die eigene Sündhaftigkeit zu überdenken und um göttliche Gnade zu bitten. Da die göttliche Versuchung und Strafe von der teuflischen Intention verhüllt, ja pervertiert sei, könnten nur vertiefte Kenntnisse der Heiligen Schrift und entsprechende Reaktionen gegen Gespenster diesen Teufelskreis unterbrechen. Mit der Reformation blieb die Deutungshoheit über die Welt fest in den Händen der Geistlichen, die *Bewältigung* von Spukphänomenen wurde jedoch vollständig entinstitutionalisiert. Wenn Gespenster die Häuser ihrer Schäfchen aufsuchten, sollten gute Christen diese Notsituation eigenständig und in Eigenverantwortung als Bußaufruf Gottes erkennen.

Die kulturelle Explosion, die in den Schriften reformierter Theologen erkennbar ist, blieb in der Deutungs- und Handlungspraxis aus. Während die Argumentationsbasis der reformierten Theologie in Bezug auf die Deutung und Handlung von Spukphänomenen auf einer Gleichsetzung mit dem Wort Gottes basierte, waren die alltäglichen Praktiken stets von ganz anderen Wissensbeständen motiviert, weshalb im gelebten Geisterglauben der Frühen Neuzeit eine Deutungs- und Handlungspluralität erkennbar wird. Diese Pluralität führte einerseits zu einem Spannungsverhältnis mit den reformierten Normen, andererseits aber auch zu mitunter umfangreichen Erklärungsfindungen. Der gelebte Glaube basierte nicht auf transzendenten Ideen von einer

göttlichen Kommunikation, sondern auf dem jeweiligen Alltags- und Kontextwissen. Da die Referenz der Normen die Heilige Schrift bildete und die Praktiken hingegen auf einem spezifischen Alltags- und Kontextwissen basierten, konnte zwischen Norm und Praxis gar keine Übereinstimmung generiert werden. Wie gezeigt werden konnte, ging das Gespenst in der frühneuzeitlichen Vorstellungswelt zahlreiche Verbindungen mit unterschiedlichen Elementen und Konzepten ein: Man assoziierte es mit den Sünden der Verstorbenen und der Lebenden, mit Orten, mit vergrabenen Gebeinen, verborgenen Schätzen, mit Vorstellungen über Krankheiten, Zauberei, Unsichtbarkeit, Einbildung, Melancholie und menschlichem Betrug.

Die Analyseergebnisse des zweiten Hauptteils zeigen ein mehr oder weniger konstantes Set an Deutungsmöglichkeiten; innerhalb dieses Repertoires ist jedoch eine Flexibilität erkennbar, die je nach Situation die Aktivierung unterschiedlicher Sinnstiftungen zuließ. Wie bereits in der Einleitung im Zusammenhang mit menschlichen Praktiken erwähnt, agieren Menschen nicht einfach nur in und mit einer ihnen unveränderlich vorgegebenen Umwelt, vielmehr wird diese erst durch die Interaktion mit derselben konstituiert. Bei besonders sinnwidrigen Phänomenen fungierte das Deutungsmuster Spuk in der Frühen Neuzeit als besonders starker Reparaturmechanismus, um das vorerst nicht Einzuordnende in einen verständlichen Kontext zu überführen. In der frühneuzeitlichen Lebenswelt holte man Gespenster in eine bekannte Wirklichkeitsstruktur ein. Mehr noch: Die Markierung bestimmter Vorkommnisse als Spuk wirkte wie ein Sog auf die Erklärung anderer Phänomene, die in anderen Kontexten vermutlich keine oder eine andere Bedeutung aufwiesen. Paradoxerweise waren Gespenster also in ihrer Sinnwidrigkeit sinnstiftend.

Die Wahrnehmung der Geister erfolgte oft nach einem Typus, konnte in der Praxis aber auch äußerst individuell erfolgen. Die Phänomene reichten von eher subtilen Sinneseindrücken und einem unheimlichen Gefühl über Schritte und Klopfen bis hin zu gewalttätigen Ausbrüchen, Schlägen am menschlichen Körper und Schaden an Haus und Mobiliar. Dabei fällt auf, dass dem Sehsinn eine besondere Stellung zukam. Nur wenige Menschen berichteten von Geistergestalten, ja vielmehr galt das Geistersehen als eine Gabe, die nur bestimmten Personen vorbehalten war. Insgesamt zeigt sich, dass frühneuzeitliche Frauen und Männer Gespenster im höchsten Maße als eine unsichtbare, gestalt- und wesenlose Entität erfuhren, die sie als Bedrohung empfanden. Geister wurden fast ausschließlich mit negativen Konzepten der Sünde, Krankheit, Konflikt und Zauberei assoziiert und galten als schädlich für Leib und Seele. Man wollte sich vor ihnen schützen und sie aus dem eigenen Heim vertreiben. Sogar die Obrigkeit schaltete sich in diesen Sicherheitsdiskurs ein, wenn sie beispielsweise prüfte, ob Spukhäuser noch bewohnbar seien oder nicht, oder indem sie anordnete, dass die Personen zu ihrer eigenen Sicherheit das Haus verlassen sollten oder eben nicht. Den geplagten Menschen bot sich dabei aber zugleich die Möglichkeit, Frömmigkeit zu üben und Gott um Hilfe zu bitten. Im starken Kontrast dazu stehen die

Deutungen derjenigen Lachsner*innen, die aus der Bewältigung der Geister Profit zu schlagen versuchten. Hier erscheinen die Gespenster so klar wie nur möglich als wesenhafte und kommunikationsfähige Gestalten. Bei spontan auftretenden Spukphänomenen kommunizierte man jedoch weder mit den Geistern, um sie zu erlösen, noch versuchte man, diese zu beschwören. Diesen unterschiedlichen Kontexten gilt es zwingend Rechnung zu tragen.

Im Bedeutungsgefüge der frühneuzeitlichen Schweiz offenbaren sich unterschiedliche Relevanzen in der Deutungspraxis bei Spukphänomenen. Außerdem ist diesbezüglich ein historischer Wandel erkennbar. So zeigt sich beispielsweise, dass der Bezug zwischen Gespenst und sündhafter, vergangener Tat stark gewesen zu sein scheint, die Verbindung zwischen Geist und Krankheit hingegen eher schwach. Die Quellen weisen darauf hin, dass Krankheiten zuerst mit anderen Phänomenen erklärt und erst nach einem langwierigen oder ungewöhnlichen Verlauf durch die Anwesenheit eines Gespensts erklärt wurden. Auch scheinen die unmittelbar vom Spuk betroffenen Personen das Interpretationsmuster des angezauberten Gespensts dem der göttlichen Strafe vorgezogen zu haben – aus verständlichen Gründen. Es war einfacher, die Schuld für den Spuk bei jemand anderem zu suchen als bei sich selbst. Wir kommen hier zu einem wichtigen Punkt: Obwohl sämtliche Mitglieder der Gesellschaft an der Deutungspraxis teilnahmen, taten sie dies in unterschiedlichen Funktionen.

So muss zwingend unterschieden werden zwischen jenen Menschen, die direkt vom Spuk betroffen waren, und jenen, die den Spuk aus einer obrigkeitlichen Funktion heraus bewerteten. In Bezug auf die Begutachtung durch die Geistlichen zeigt sich, dass Gespenster im 16. und frühen 17. Jahrhundert tendenziell mit einer unmittelbaren göttlichen Strafe erklärt wurden, wohingegen ab Mitte des 17. und vor allem gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Fokus eher auf der Zauberei und der menschlichen Handlungsmacht lag. Die 1690er-Jahre können hierbei als eine Zäsur aufgefasst werden, was sich anhand der zahlreichen Poltergeistfälle zeigt, die in dieser Dekade überliefert sind. Dieser Anstieg der Berichterstattung korreliert mit dem zeitgenössischen Diskurs über Materialitätskonzepte und die damit verbundene Frage, welche Wirkung der Teufel als Geist auf die physische Welt ausüben kann. Die Menschen begannen nun vermehrt, die Echtheit eines Spuks anzuzweifeln. In der Öffentlichkeit gaben befragte Personen immer seltener zu, dass sie an Gespenster glaubten. Wer die Quellen genau liest, erkennt aber, dass sowohl Bevölkerung als auch die Obrigkeit Spukphänomene bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts (und wohl auch darüber hinaus) grundsätzlich für möglich hielt.

Was das Spannungsfeld zwischen Norm und Praxis betrifft, zeigt sich, dass die Obrigkeit von der Mitte des 16. bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts nach außen hin stets eine Deutungs- und Handlungsnorm vermittelte und diese mit den ihr zur Verfügung stehenden Informationskanälen zu distribuieren versuchte: Gespenster galten als göttliche Strafen und Versuchungen, bewältigt werden sollten sie durch Gebet und

Buße. Die Sittenmandate legten das Verbot abergläubischer Praktiken fest, während die Geistlichen mittels Predigten und anhand zahlreicher Bibelstellen darlegten, weshalb die Deutung von Gespenstern als Totengeist und bestimmte Schutz-, Abwehr- oder Kommunikationshandlungen verboten waren und eine schwere Sünde darstellten. Die Obrigkeit nahm deviantes Verhalten bis in das 18. Jahrhundert zum Anlass, die Normen zu implementieren, um eine „Deutungshoheit über die Wirklichkeit zu gewinnen“.² Diese Arbeit veranschaulicht, dass die Reformation kein einmaliges Ereignis darstellte, sondern vielmehr im Sinne einer *long reformation* als Prozess verstanden werden muss, der sich bis in das 18. Jahrhundert hineinzog.³ Adressatin dieser Implementation war nicht nur die Laienbevölkerung, sondern auch die Obrigkeit selbst. Die Dekane und Landpfarrer trugen die Hauptverantwortung dafür, dass die Mitglieder der jeweiligen Kirchgemeinde abergläubische Deutungs- und Handlungspraktiken unterließen. Interessant ist hierbei die jeweilige Argumentation für die Implementation einer Norm: Beim Verbot der Deutung von Gespenstern als Totengeister führte die Obrigkeit denn nicht soteriologische Argumente an, sondern vielmehr soziale. Man verhandelte nicht primär das Seelenheil der Lebenden, sondern die verletzte Ehre der Verstorbenen.

In der Deutungspraxis der Geistlichen offenbart sich jedoch ebenfalls eine Pluralität. Gespenster galten zwar immer als göttliche Strafe, als *secunda causa* zog die geistliche Obrigkeit aber auch andere Erklärungen in Betracht. Gespenster konnten für die reformierten Geistlichen noch immer die Sünden der Verstorbenen sichtbar machen, nicht aber als Totengeister, sondern als Teufel, der die Tatorte durch einen Spuk markierte. Zauberei als Ursache für einen Spuk bot ebenfalls eine mögliche Erklärung, welche nicht nur in das reformierte Weltbild passte, sondern in konkreten Spukfällen von den Geistlichen explizit vorgebracht wurde. Und auch bei der Bewältigung verhielt sich der Klerus nicht immer normkonform. Den Landpfarrern wurde die schwierige Aufgabe zuteil, zwischen Obrigkeit und Bevölkerung zu vermitteln sowie Norm und Praxis in Einklang zu bringen. Wie sollten sie beispielsweise den eigenen Pfarrkindern beibringen, weshalb diese die Gespenster nicht im Namen Gottes vertreiben durften? Schließlich predigten die Geistlichen in der Kirche doch stets, dass man sich in Notfällen an Gott wenden soll. Diese theologischen Feinheiten über die Wirksamkeit von Sprache und Ritualen waren nur schwer vermittelbar.

In der Deutungspraxis griff die Obrigkeit letztendlich auch auf das ihr jeweils verfügbare, praktische Wissen zurück: Zeigte eine Person, die vom Spuk betroffen war, bereits ein deviantes Verhalten, lag es nahe, den Spuk als Gottes Strafe zu deuten. Verfugte sie hingegen über einen guten Leumund oder berichtete man über Konflikte mit angeblichen Zauberern, brachte man den Spuk eher mit Zauberei in Verbindung. Die Obrigkeit konsultierte nicht nur Gelehrtentraktate, sondern auch frühere Fälle,

2 Landwehr: Kulturgeschichte, S. 15.

3 Vgl. Kap. 1, Anm. 12.

um die Plausibilität der einen oder anderen Deutung auszuloten. Insgesamt zeigt sich, dass der reformierte Klerus dem Anspruch Bullingers auf ein einheitliches Schriftverständnis und eindeutige Deutungs- und Handlungsnormen bis in das 18. Jahrhundert hinein genügte. Besonders auffällig hinsichtlich der Bewältigungspraxis ist zudem die Vehemenz, mit der die Obrigkeit eine „innere“ Buße einem rein äußerlichen Gebet gegenüberstellte. Nur in ein paar wenigen Ausnahmen verstießen die Pfarrer gegen die Grundsätze der reformierten Theologie, wenn es um die Deutung und Bewältigung von Spukphänomenen ging. Um dies nachzuprüfen, wäre ein eingehendes Studium der Synodalakten sicherlich aufschlussreich.

Bei der Analyse der theologischen Deutungs- und Handlungsnormen und des gelebten Glaubens bediente sich diese Arbeit unterschiedlicher theoretischer Anleihen. Dabei sollte die Theorie nicht nur etwas für den Untersuchungsgegenstand leisten, sondern der Gegenstand auch etwas für die Theorie. So gibt es bis heute überraschend wenig Forschungsbeiträge, die einen semiotischen Zugang zu vormodernen Sinnstiftungsprozessen suchen. Wie diese Untersuchung zeigen konnte, lenkt die historische Semiotik den Blick weg von dem *Wie* der Phänomene zu dem *Warum*. Mit diesem Fokus werden nicht primär die Phänomene untersucht, sondern die referenziellen Systeme, die sie als solche überhaupt erst bedeutsam erscheinen lassen. Wer beispielsweise verstehen möchte, welche Funktionen Gespenster innerhalb der reformierten Kosmologie ausübten, der muss die göttlichen und teuflischen Motivationen zuerst gesondert untersuchen und anschließend in eine Beziehung zueinander setzen. Für die Reformatoren war gerade das Gespenst ein Sonderfall in der theologischen Auslegung der Welt, da seine eigentliche semiotische Funktion von einer anderen verschleiert wurde und diese Verschleierung die Bedingung für das Gelingen der eigentlichen, göttlichen Nachricht darstellte.

Zentral sowohl in Bezug auf die Theologie als auch den gelebten Glauben ist demnach die Frage nach der Relevanz des Phänomens im Gesamtkomplex. Mit welchen Phänomenen waren Gespenster eigentlich verwandt im kosmologischen Gefüge, und wie verhielten sie sich zu diesen? Wie veränderte sich die Relevanzordnung innerhalb dieses Gefüges, wie und weshalb wurden bestimmte Deutungen wichtiger als andere, und wo werden Ambivalenzen und Überschneidungen offenbar? Da sich Phänomene nie aus sich selbst konstituieren, sondern stets durch ihre Bezüge zu bzw. Distinktion von anderen, ist ein besonderes Augenmerk auf das Zusammenspiel und die Hierarchisierung von Phänomenen im Gesamtsinnggefüge zu richten. Allein für sich stellen die Phänomene immer nur die Symptome von Deutungskulturen dar – erst in der semiotischen Tiefenstruktur werden ihre jeweiligen Positionierungen offenbar und damit die Supra- und Subkategorien, ihre Mehrdeutigkeiten, Überlagerungsfelder sowie ihre historische Dynamik. Dies bedeutet auch, dass die wichtigsten Begriffe und Konzepte der Zeit historisiert werden müssen. Dass auch Wörter ihre eigene Geschichte haben und einem Bedeutungswandel unterworfen sind, stellt zwar längst

einen Konsens der historischen Forschung dar; trotzdem werden beispielsweise Schlüsselbegriffe und -konzepte der reformierten Theologie, wie der *Aberglaube* oder die *Zauberei*, oft anachronistisch aufgefasst, was die Forschungsergebnisse verzerrt.

Hinsichtlich des gelebten Geisterglaubens erweist sich das Aufbrechen der Narrative und die analytische Anordnung nach der Bedeutsamkeit von Spukphänomenen als äußerst vielversprechende Methode, da sie Zusammenhänge erkennbar werden lässt, die mit einem anderen Fokus verborgen bleiben. Als Beispiel sei hier erwähnt, dass Polter- und Totengeister in der Forschung meist als distinktive Formen von Gespenstern angesehen werden, obwohl bei Poltergeistern die Erscheinungsart im Vordergrund steht (wie erscheint das Gespenst), bei Totengeistern hingegen eine Deutung (worum handelt es sich beim Gespenst). Ein anderes Beispiel stellt die Behauptung dar, dass Poltergeister stets personenbezogen seien, Totengeister hingegen ortsbezogen. Auch hier konnte gezeigt werden, dass die jeweilige Sinnstiftung und nicht etwa das Phänomen determinierte, ob man ein Gespenst an eine Person oder an einen Ort koppelte. Poltergeister konnten sich in der frühneuzeitlichen Vorstellungswelt beispielsweise sowohl an Orte als auch an Personen heften, je nachdem, was sie genau anzeigen sollten. Als drittes Beispiel sei hier angeführt, dass die analytische Auffächerung des Gegenstands in Phänomen, Deutung und Bewältigung die jeweiligen Kontexte erkennbar machen lässt, in denen diese jeweils bedeutsam waren. Gespenster wurden eben vor allem dann als hilfsbedürftige, kommunikative und sichtbare Gestalten beschrieben, wenn sie einem Legitimationszweck dienten. In der alltäglichen Wahrnehmungspraxis stellten sich Gespenster hingegen am häufigsten als unsichtbare und bedrohliche Entitäten dar, die ausgetrieben werden wollten. Es ist wichtig, dass wir diesen Befund nicht pauschal auf den Reformationsprozess zurückführen. Vielmehr muss den Quellen Rechnung getragen werden: wann belegen sie die alltägliche Wahrnehmungspraxis, und wann dienten die Berichte über Gespenster bloß der Legitimation oder einem didaktischen Zweck?

Die Frage, welche die Forschung bis heute am meisten beschäftigt, ist, ob Menschen in reformierten bzw. ganz allgemein in protestantischen Gebieten weiterhin an Totengeister glaubten. Diese Frage ist jedoch nicht zielführend gestellt, da sie erstens die Auswirkungen des Reformationsprozesses auf den gelebten Glauben überhöht, zweitens aber die Dynamik und Ambivalenz der Deutungspraxis verkennt und drittens die Quellenlage nicht berücksichtigt. Es lassen sich nur im beschränkten Maße Auswirkungen der theologischen Umdeutung auf den gelebten Glauben festmachen. Die erste und wohl wichtigste Folge war, dass die Obrigkeit bei devianten Praktiken korrigierend in die Deutungs- und Handlungspraxis eingriff. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb überhaupt Quellen über den Geisterglauben generiert wurden. Der Totengeisterglaube verschwand mit der Reformation sicherlich nicht aus dem Weltbild der Bevölkerung, dazu war dieser zu tief in der Weltdeutung verankert. Die intendierte Reduktion des Interpretationssets auf die göttliche Strafe und Versuchung und

die Entsemiotisierung des Totengeisterglaubens sind nicht eingetreten, im Gegenteil: Es scheint vielmehr so, als habe die theologische Umdeutung zu einer weiteren Ausdifferenzierung des Deutungsrepertoires geführt. Indem die reformierten Theologen die göttliche Strafe und Versuchung ins Zentrum des Weltringens rückten, konnte das Gespenst nun auch die Sündhaftigkeit einer lebenden Person indizieren.

Die wohl gravierendste Auswirkung der reformierten Umdeutung des Geisterglaubens war, dass die Bewältigungsmacht für Gespenster in Form des Gebets und der Buße in die Hände des Individuums gelegt wurde. Die Quellen weisen darauf hin, dass die geduldige Erwartung göttlicher Hilfe nicht immer befriedigte und dass vielmehr das Bedürfnis bestand, aktiv gegen die Gespenster vorzugehen. Gerade der Landklerus war dabei in einer schwierigen Situation, da er der Bevölkerung einerseits rasche Abhilfe verschaffen und dem Wunsch begegnen wollte, aktiv gegen das Gespenst vorzugehen, er aber gleichzeitig in der Pflicht stand, die Deutungs- und Handlungsnormen einzuhalten. Die Geistlichen konnten ihre Schäfchen jedenfalls nicht davon abhalten, Geister aus ihren Häusern austreiben zu lassen, sodass sich Geisterbanner*innen ab und an vor dem Ratsgericht verantworten mussten. In den Argumenten vor Gericht werden unterschiedliche Wirklichkeitsentwürfe offenbar, wenn es um die Wirksamkeit menschlichen Handelns ging. Vorstellungen von der Sakralität sprachlichen und formalisierten Handelns sind mit dem Reformationsprozess nicht aus dem Weltbild der Bevölkerung verschwunden. Da die Pfarrer nun nicht mehr helfen wollten bzw. durften, suchte sich die Bevölkerung andere Expert*innen. Dieser Befund ist jedoch mit Vorsicht zu genießen, da all jene Fälle, in denen die Menschen tatsächlich zu Gott beteten und das Gespenst eben nicht mit verbotenen Mitteln zu bannen versuchten, nicht überliefert sind. Es ist deshalb nicht möglich, eine genaue Aussage über die Auswirkungen der Reformation auf den Geisterglauben zu treffen.

Ein wichtiger Grund, weshalb es so schwierig ist, gesicherte Aussagen über die Auswirkungen der Reformation auf den gelebten Glauben zu machen, liegt auch in der fehlenden Vergleichsbasis. Allzu schnell verbinden Historiker*innen ihre Befunde, die sie in Studien über protestantische Gebiete erarbeiten, mit der Reformation, ohne jedoch zu klären, wie sich die Situation im Spätmittelalter oder in katholischen Gebieten darstellte. Symptomatisch dafür ist die Forschung zu Ludwig Lavater, die den Zürcher Geistlichen mehrheitlich als den Inbegriff eines skeptischen, rationalen, protestantischen Geistlichen ansieht. Schon ein kurzer Blick in die katholischen Traktate offenbart jedoch, dass deren Autoren mögliche Fehlinterpretationen von Gespenstern ebenfalls erwähnten und sich hinsichtlich der Geisterbannung ebenso kritisch zeigten wie der reformierte Geistliche. Geschichtswissenschaftler*innen stehen in der Pflicht, die Grenzen der Aussagekraft ihrer Quellen anzuerkennen und diese auch offenzulegen. Es wäre sicherlich aufschlussreich, eine ähnliche Langzeitstudie zu Gespenstern in katholischen Gebieten durchzuführen, sofern man denn einen konfessionellen Vergleich anstreben möchte. Eine zentrale Frage, die sich aus dieser

Arbeit jedoch ergeben hat, ist, welchen Erkenntniswert es überhaupt hat, menschliches Handeln unweigerlich an die Konfessionalität zu binden. Was gewinnt die Forschung dadurch, dass sie frühneuzeitliche Lebenswelten an Reformations- und Konfessionalisierungsprozesse bindet? Inwiefern handelten jene Menschen, die in den Quellen über Spuk berichteten und diese mit Totengeistern, Krankheiten oder Zauberei erklärten und mit Bannsprüchen zu vertreiben suchten, „reformiert“? In erster Linie handelten sie menschlich, da sie versuchten, in einer sinnwidrigen Situation aufgrund ihres verfügbaren Kontext- und Weltwissens Sinn zu generieren. Die basale Struktur alltäglicher Weltdeutung war an individuelle und kollektive Wissensbestände gebunden, die keine Konfessionsgrenzen kannten.

Es überrascht daher auch nicht, dass die wichtigste Erkenntnis dieser Arbeit gar nicht mit dem Reformationsprozess an sich zusammenhängt, sondern eine epistemische ist. Denn auf einer übergeordneten Ebene fungierten Gespenster stets als wichtige Zeichen, welche die menschliche Lebenswelt sinnvoll strukturierten, indem sie eine raumzeitübergreifende Kohärenz zwischen ganz unterschiedlichen Phänomenen schufen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vereinten sich im präsenten Zeichen des Gespensts, das somit hochgradig wirklichkeitsstiftend war. Gespenster waren stets manifestierte Sünde, denn sie machten mit ihrem Erscheinen sichtbar, was eigentlich nicht sichtbar war. Sie waren somit ein Mittel zur Objektifizierung mentaler Konzepte. Sie fungierten sowohl aus theologischer Sicht wie auch in der Praxis als wichtige mnemotechnische Hilfsmittel. Sie waren verbunden mit Ehr- und Gesichtsverlust, waren eingebettet in familiäre oder interkonfessionelle Konflikte, führten zu gerichtlichen Befragungen, zu Gefangenschaft, zu Scheidungen, ja gar zu Todesurteilen. Immer forderten sie von den Menschen ein, die religiöse oder soziale Diskrepanz, die sie indizierten, zu berichtigen.

Die historische Untersuchung von Gespenstern offenbart beispielhaft die Dynamik und Historizität menschlicher Wirklichkeiten. Diese bestehen stets aus Sets möglicher Deutungen, die sich in einer Langzeitstudie als Muster ausarbeiten lassen. Innerhalb dieses Repertoires zeigen sich starke und schwache Möglichkeiten, je nachdem, welche Deutungen als plausibler gelten als andere. In der Frühen Neuzeit ergaben Gespenster Sinn, weil sie so zahlreiche andere zentrale Phänomene erklärten und weil diese umgekehrt auch einen Spuk legitimierten. Phänomene gewinnen oder verlieren im Laufe der Geschichte aus zwei Gründen ihre Relevanz: entweder, weil das, was sie zu erklären versuchen, an Bedeutung gewinnt oder verliert. Oder sie werden für eine Gesellschaft irrelevant, weil das, was sie zu erklären versuchen, mit der Zeit durch andere Phänomene erklärt wird. Mit anderen Worten gesagt: Die Bedeutung von Gespenstern steht und fällt mit ihrer Beziehung zu anderen Phänomenen in dem dichten semiotischen Gefüge einer Gesellschaft. Gespenster sind denn auch heute noch Teil unseres Weltbildes und werden es wahrscheinlich noch lange sein. Was sich ändert, ist das, was sie für die Lebenden tun.

8 Bibliografie

Archivalische Quellen

Burgerbibliothek Bern (BBB)

Mss. h. h. Manuscripta historica helvetica

Kirchenarchiv Frauenkappelen

ohne Signatur Chorgerichtsmanual Frauenkappelen

Medizin Museum Zürich (MMZ)

Ms J 26 Magisches Rezeptbuch, 18. Jhd.(?)

Staatsarchiv Basel-Land (StABL)

SL 5250 Handschriftensammlung

Staatsarchiv Basel-Stadt (StABS)

C 43 Straf- und Polizeiakten

Criminalia 4 Zauberei und abergläubische Künste

M18 Kirchenarchiv

Protokolle Kleiner Rat

Staatsarchiv Bern (StABE)

A II Ratsmanuale

B III 442–749 Chorgerichts-Manual der Stadt Bern

B IX 422–492 Turmbücher

DQ 688 Vyl gueti Rothschläg für Mänsche und Vych, 16./17. Jhd.

DQ 888 Besegnungen, Rezepte Schwarzenburg, 19. Jhd.

DQ 1273 Geisterbeschwörungsbuch, o. D.

N Rubi Nachlass Christian Rubi

Staatsarchiv Luzern (StALU)

KA Allgemeines (1526–1877 (ca.))

Staatsarchiv Zürich (StAZH)

III AAb 1 Mandatsammlungen

A 7 Ehegerichtliche Appellationen und Weisungen

A 17.10 Selbstmord

A 27 1–156 Kundschaften und Nachgänge

A 27 159–164 Kundschaften und Nachgänge zu Hexen und Lachsner

A 115 Eglisau, Landvogtei

A 133 Männedorf, Obervogtei
 B II Stadtbücher und Ratsmanuale
 E I 2 Synodalia Tigurina
 E I 5 Fürträge und Bedenken der Geistlichkeit
 E I 30.72 Pfrundakten Lindau
 E II 8–54 Acta ecclesiastica
 E II 335–436a Briefe der Reformatoren und Antistes
 MM 1 Kleiner Rat
 TAI 1.562 ERKGA Brütten (Stillstandsprotokolle)
 TAI 1.328 ERKGA Eglisau (Stillstandsprotokolle)
 TAI 1.704 ERKGA Gossau (Stillstandsprotokolle)
 Y 11 Justizakten des Obergerichtes von geschichtlicher Bedeutung
 YY 1.2–289 Ehegerichtsprotokolle

Studienbibliothek Winterthur (SBW)

Ms fol 29 Varia mixta
 Ms fol 130 Chronik Hans Jakob Goldschmid, 1748

Universitätsbibliothek Basel (UBB)

G2 I 27 Briefe an Johannes und Samuel Gmünder
 KiAr Kirchenarchiv

Zentralbibliothek Zürich (ZBZ)

Ms B 298 Kopienband, Wasterkinger Hexenprozess und Handel des Pedells Wirz, 1701–05.
 Ms F 12–35 Wickiana
 Ms B 186a Joh. Hch Fries: Kollektaneenbände über Weltliche, meist vaterländische Geschichten

Gedruckte Quellen

Anhorn, Bartholomäus von Hartwiss: Christliche Betrachtung der vielfältigen, sich dieser Zeit erzeigenden Zorn-Zeichen Gottes, und Vorbotten seiner gerechten Straffen, Basel 1665.
 Anhorn, Bartholomäus von Hartwiss: Magiologia, Basel 1674.
 Basler Rat: Christenliche Reformation / und Policey-ordnung Der Statt Basel ..., Basel 1637.
 Bekker, Balthasar: De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Onderzoek Van't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen, Amsterdam 1691–1693.
 Berner Rat: Christenliche Mandaten / Ordnungen und Satzungen / Schuldtheissen / klein und grossen Rahts / Der Statt Bern ..., Bern 1628.
 Bullinger, Heinrich: De prophetae officio, Zürich 1532, fol. 2v–3r, nach der Übersetzung von Bolliger, Daniel: Das Amt des Propheten, in: Campi, Emidio et al. (Hg.): Heinrich Bullinger Schriften, Bd. 1, Zürich 2004, S. 11–48.
 Bullinger, Heinrich: Bericht der Kranken, Zürich 1535.

- Bullinger, Heinrich: Von rechter Buoss oder Besserung dess sündigen Menschen, Zürich 1553.
- Bullinger, Heinrich: Haussbuoch, Zürich 1558.
- Bullinger, Heinrich: Bekanntnuss des waaren Glaubens, Zürich 1566.
- Bullinger, Heinrich: Gegen die schwarzen Künste, Traktat 1571, eingeleitet und ediert von Rainer Henrich, in: Heinrich Bullinger. Schriften zum Tage, hrsg. von Bächtold, Hans Ulrich/Jörg, Ruth/Moser, Christian, Zug 2006, S. 287–305.
- Bullinger, Heinrich: Vermanung an alle Diener des Wortes Gottes und der Kyrchen Jesu Christi, Zürich 1572.
- Chamberlain, Richard: Lithobolia or the Stone Throwing Devil, London 1698.
- Cysat, Renward: Collectanea Chronica und denkwürdige Sachen pro Chronica lucernensi et Helvetiae. Hrsg. von Josef Schmid, Luzern 1961 (Quellen und Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und der Innerschweiz).
- Decretum de purgatorio (1563), zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Ebertz, Michael N.: Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: Hölscher, Lucian (Hg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007 (Geschichte der Religion in der Neuzeit 1), S. 233–258.
- Del Río, Martin: Disquisitionum magicarum libri sex, Leuven 1599–1601.
- Gernler, Lucas: Christliche Lehr- und Wahnungs-Predigt / Von Gespensten vnd Poldergeisteren ..., Basel 1665.
- Gessner, Conrad: Historia animalium, 5 Bde., Zürich 1551–1587.
- Gessner, Johann Jakob: Greuel des Wahrsagens / Segen-sprechens und Beschweerens / bey allerley Krankheiten / bey verlohrenen Sachen / vertreibung der Gespensteren auch anderer Abergläubigen Dingen, Zürich 1702.
- Gwalther, Rudolf: Von Versuochung und Anfächtungen, Zürich 1577.
- Gwerb, Rudolf: Bericht von dem abergläubigen und verbottnen Leuth- und Vych besägnen und etlich derglichen zauber-künstlein, Zürich 1646.
- Historischer und Politischer Mercurius, Zürich 1695.
- Huldreich Zwingli's Werke, 8 Bde., Bd. 1, hrsg. von Melchior Schuler und Johannes Schulthess, Zürich 1828.
- Indagine, Johannes de: Die Kunst der Chiromantzey, uß besehung der Hend. Physiognomey, uß anblick des menschens, Strassburg 1523.
- Lavater, Johann Heinrich: Getreue Anleitung, wie man sich zu besorgender Pestzeit verhalten, Zürich 1668.
- Lavater, Ludwig: Cometarum omnium fere catalogus, Zürich 1556.
- Lavater, Ludwig: Von der Pestilentz, Zürich 1564.
- Lavater, Ludwig: Von Gespänsten, Unghüren, Fälen und anderen wunderbaren Dingen, Zürich 1569.
- Lavater, Ludwig: Von Thüwre und Hunger, Zürich 1571.
- Lavater, Ludwig: Nabal. Von deß vertroncknen Nabals läben vnd tod ..., Zürich 1584.
- Lavater, Ludwig: Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche, hrsg. von Johann Baptist Ott, übersetzt und kommentiert von Gottfried Albert Keller, Zürich 1987.
- Laurentius, Andreas M.: A Discourse of the Preservation of the Sight: of Melancholike Diseases; of Rheumes, and of Old Age, London 1599.
- Le Loyer, Pierre: Quatre livres des spectres ou apparitions et visions d'espirits, anges et demons, se monstrans sensiblement aux hommes, Paris 1586.

- Lorichius, Jodocus: Aberglaub Das ist / kurtzlicher bericht / Von Verbottenen Segen / Arzneyen / Künsten ..., Freiburg i. Br. 1593.
- Luther, Martin. D. Martin Luthers Werke, Weimar 1883–1929.
- Lycosthenes, Conrad: Prodigiorum ac ostentorum chronicon, Basel 1557.
- Maldonat, Jean: Traicté des anges et demons, Paris 1605.
- Münster, Johann von: Ein christlicher vnderricht von den Gespensten/ Welche bey Tag oder Nacht den Menschen erscheinen, Bremen 1591.
- Paradies, Jakob von: Ain subtil vnd schön büchlin von den abgeschydnen selen oder gaysten vss den liben, Esslingen: Konrad Fyner, um 1478, nach der Edition von Fasbender, Christoph: Von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener. Untersuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgstextes Jakobs von Paradies, Heidelberg 2001 (Jenaer germanistische Forschungen, neue Folge 12), Seiten 32–100.
- Rueff, Jakob: Ein schoen lustig Trostbuechle von den empfangknussen und geburten der menschen [...]. Zürich 1554.
- Schott, Friedrich: Des durch seine Zauber-Kunst Bekannten Christoph Wagners ..., Berlin 1714.
- Sprüngli, Heinrich: Kurtz unnd gründtliche Erörterung etlicher wichtigen Fragen von der Bekantnuss dess seeligmachenden Glaubens an Jesum Christum ..., Zürich 1623.
- Taillepie, Noël: Psychologie, ou Traité de l'apparition des esprits, Paris 1588.
- Wolleb, Alexander: Christliche Wahrungs-Predigt / Wider allerhand Zauberey vnd Aber-Glaub, Basel 1696.
- Zeller-Werdmüller, Heinrich/Nabholz Hans (Hg.): Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts, 3 Bde., Leipzig 1898–1906.
- Zürcher Rat: Christenlich Ordnung unnd Satzung eines ersamen Radts der Statt Zürich ..., Zürich 1580.
- Zürcher Rat: Mandat und Ordnungen unserer gnedigen Herren Burgermeister, Klein und Grosser Räten der Statt Zürich ... Zürich 1628.
- Zwingli, Huldrych: Eine Antwort, Valentin Compar gegeben, 27. 04. 1525, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 4, Leipzig: Hensius 1927 (Corpus Reformatorum 91), S. 48–159.
- Zwingli, Huldrych: Voten Zwinglis an der Berner Disputation, 6.–25. 01. 1528, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 6.1, Zürich 1961 (Corpus Reformatorum 93.1), S. 243–568.
- Zwingli, Huldrych: Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia dei anamnema, 20. 08. 1530, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 6.3, Zürich 1983 (Corpus Reformatorum 93.3), S. 64–230.

Sekundärliteratur

- Achilles, Walter: Landwirtschaft in der Frühen Neuzeit, München 1991 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 10).
- Almond, Philip C: Afterlife. A History of Life after Death, London 2016.
- Anderson, Wendy Love: The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 63).
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009.

- Angenendt, Arnold: Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik, in: Rehberg, Andreas: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin 2017 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 132), S. 31–44.
- Ashley, Leonard R. N.: *The Complete Book of Ghosts and Poltergeists*, Fort Lee 2000.
- Assmann, Aleida: Zur Metaphorik der Erinnerung, in: Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a. M. 1991, S. 13–35.
- Assmann, Jan: ‚Gedächtnis. I. Religionswissenschaftlich‘, in: *Religion und Geschichte in Gegenwart Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08193, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Bächtold, Hans Ulrich: Gegen den Hunger beten. Heinrich Bullinger, Zürich und die Einführung des Gemeinen Gebetes im Jahre 1571, in: Bächtold, Hans Ulrich/Henrich, Rainer/Rüetschi, Kurt Jakob (Hg.): *Vom Beten, vom Verketzern, vom Predigen. Beiträge zum Zeitalter Heinrich Bullingers und Rudolf Gwalthers*. Prof. Dr. Alfred Schindler zum 65. Geburtstag, Zug 1999, S. 9–44.
- Backmann, Sibylle/Künast, Hans-Jörg: Einführung, in: Backmann, Sibylle (Hg.): *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin 1998 (Colloquia Augustana 8), S. 13–23.
- Backus, Irena: *Reformation Readings of the Apocalypse*. Geneva, Zurich, and Wittenberg, Oxford 2000 (Oxford Studies in Historical Theology).
- Backus, Irena: *Reformationskultur*, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, Zürich 2017, S. 573–594.
- Bähr, Andreas: Vom Nutzen der Paradoxie für die Kulturhistorie. Furchtlose Furcht in frühneuzeitlichen Selbstbeschreibungen, in: Eder, Franz X. (Hg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, S. 305–321.
- Bähr, Andreas: Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse, in: *Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag* 16/2 (2008), S. 291–309.
- Bähr, Andreas: Abgötterei stinkt. Unreinheit, Konfession und Krankheit im 17. Jahrhundert in: Burschel, Peter/Marx, Christoph: *Reinheit*, Köln 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 12), S. 119–142.
- Bähr, Andreas: Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert, Göttingen 2013 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 14).
- Bailey, Michael: The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature, in: *The American Historical Review* 111/2 (2006), S. 383–404.
- Barry, Jonathan: *Witchcraft and Demonology in South-West England, 1640–1789*, London 2012.
- Bart, Philippe: Hexenverfolgungen in der Innerschweiz 1670–1754, in: *Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz* 158 (2005), S. 1–161.
- Bassler, Moritz/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina: Einleitung, in: Bassler, Moritz/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.): *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*, Würzburg 2005, S. 9–21.
- Bath, Jo: „In the Divell’s Likeness“: Interpretation and Confusion in Popular Ghost Belief, in: Newton, John (Hg.): *Early Modern Ghosts. Proceedings of the Early Modern Ghosts Conference Held at St. John’s College, Durham University 24 March 2001*, Durham: Centre for Seventeenth Century Studies 2002, S. 70–78.
- Bath, Jo/Newton, John: „Sensible Proof of Spirits“: Ghost Belief During the Later Seventeenth Century, in: *Folklore*, 117/1 (2006), 1–14.

- Bauer, Barbara: Die Krise der Reformation. Johann Jacob Wicks Chronik aussergewöhnlicher Natur- und Himmelserscheinungen, in: Harms, Wolfgang/Messerli, Alfred (Hg.): Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700), Basel 2002, S. 193–236.
- Beecher, David: Witches, the Possessed, and the Diseases of the Imagination, in: Haskell, Yasmin (Hg.): Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period, Turnhout 2011, S. 103–138.
- Behringer, Wolfgang: „Kleine Eiszeit“ und Frühe Neuzeit, in: Behringer, Wolfgang/Lehmann, Hartmut/Pfister, Christian (Hg.): Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), S. 415–508.
- Behringer, Wolfgang: Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit zur globalen Erwärmung, München 2020.
- Bennett, Gillian: Ghost and Witch in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Folklore 97/1 (1986), S. 3–14.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 262016.
- Berner, Hans: ‚Grosser Rat (Ancien Régime)‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 31.01.2006, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010237/2006-01-31/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Biel, Pamela: Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575, Bern 1991 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 15).
- Birdsall, Carolyn/Missfelder, Jan-Friedrich/Morat, Daniel/Schleif, Corine: Forum: The Senses, in: German History 32/2 (2014), S. 256–273.
- Blécourt, Willem de: Witch Doctors, Soothsayers and Priests. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition, in: Social History 19/3 (1994), S. 285–303.
- Blécourt, Willem de/Tuczay, Christa Agnes (Hg.): Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse, Tübingen 2011.
- Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 82011.
- Boschung, Dietrich/Bremmer, Jan (Hg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015.
- Boschung, Urs (Hg.): Johannes von Muralt (1645–1733). Arzt, Chirurg, Anatom, Naturforscher, Philosoph, Zürich 1983 (Schriften zur Zürcher Universitäts- und Gelehrten-geschichte 5).
- Boschung, Urs: Muralt, Johannes von, in: Historisches Lexikon der Schweiz online, 02.09.2010, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D14565.php>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Bossy, John: Christianity in the West 1400–1700, Oxford 1985.
- Bowyer, Richard A.: The Role of the Ghost-Story in Medieval Christianity, in: Parish, Helen (Hg.): Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader, London 2015, S. 169–178.
- Brandenberger, Anton: Ausbruch aus der „Malthusianischen Falle“. Versorgungslage und Wirtschaftsentwicklung im Staate Bern 1755–1797, Bern 2004 (Freiburger Studien zur frühen Neuzeit 6).
- Braun, Karl-Heinz: Jodocus Lorichius, in: Freiburger Universitätsblätter 137 (1997), S. 61–64.
- Braun, Karl-Heinz: Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612) – Spuren des Humanismus bei einem konfessionellen Theologen, in: Freiburger Diözesan-Archiv 124 (2004), S. 41–60.
- Brendecke, Arndt (Hg.): Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte, Köln 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3).

- Brendecke, Arndt: Von Postulaten zu Praktiken. Eine Einführung, in: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte*, Köln 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 13–20.
- Brennan Lewis, Margaret: *Infanticide and Abortion in Early Modern Germany*, London 2016 (The Body, Gender and Culture 19).
- Brunold-Bigler, Ursula: Teufelsmacht und Hexenwerk. Lehrmeinungen und Exempel in der „Magiologia“ des Bartholomäus Anhorn (1616–1700), Chur 2003 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 12).
- Bugmann, Urs: ‚Kulturzeitschriften. 1. Deutsche Schweiz‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz Online*, 20.12.2012, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10470.php>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Burghartz, Susanna: *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit*, Paderborn 1999.
- Burschel, Peter: *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen 2014.
- Büsser, Fritz: „Schola Tigurina“. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550, in: *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550. Katalog zur Ausstellung vom 25. Mai bis 10. Juli 1999 in der Zentralbibliothek Zürich*, hrsg. vom Institut für schweizerische Reformationsgeschichte, Zürich. Freiburg i. Br. 1999, S. 7–17.
- Büsser, Fritz: H. Bullingers 100 Predigten über die Apokalypse, in: *Zwingliana 27* (2000), S. 117–131.
- Büsser, Fritz: *Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung*, 2 Bde., Bd. 1, Zürich 2004.
- Caciola, Nancy: *Spirits Seeking Bodies. Death, Possession and Communal Memory in the Middle Ages*, in: Gordon, Bruce/Marshall, Peter (Hg.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, S. 66–86.
- Caciola, Nancy: *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, New York, London 2003 (Conjunctions of Religion & Power in the Medieval Past).
- Caemmerer, Christiane: *Sofort gestrichen – Luther komponiert zu einem seiner Choräle. Das Autograph des Vaterunser-Liedes von 1539 mit Melodie-Entwurf in der Ausstellung „Bibel – Thesen – Propaganda“*, 20.11.2016, in: *Blog-Netzwerk für Forschung und Kultur der Staatsbibliothek Berlin*, <https://blog.sbb.berlin/sofort-gestrichen-luther-komponiert-zu-einem-seiner-chorale/>, letzter Zugriff: 25.05.2021.
- Cameron, Euan: *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250–1750*, Oxford 2010.
- Cameron, Euan: *Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe*, in: Copeland, Clare/Machielsen, Jan (Hg.): *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden 2013 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 164), 17–52.
- Campi, Emidio: *Heinrich Bullinger und seine Zeit*, in: *Zwingliana 31* (2004), S. 7–35.
- Campi, Emidio: *Die Reformation in Zürich*, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, Zürich 2017, S. 71–133.
- Campi, Emidio: *Das theologische Profil*, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, Zürich 2017, S. 449–494.
- Champion, Matthew: *Magic on the Walls: Ritual Protection Marks in the Medieval Church*, in: Hutton, Ronald (Hg.): *Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian*

- Britain. *A Feeling for Magic*, Basingstoke 2016 (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic), S. 15–38.
- Chan, Mary: *The Witch of Endor and Seventeenth-Century Propaganda*, in: *Musica Disciplina* 34 (1980), S. 205–214.
- Chartier, Roger: *New Cultural History*, in: Eibach, Joachim/Lottes, Günther: *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2006, S. 193–205.
- Chartier, Roger: *Kulturgeschichte zwischen Repräsentation und Praktiken, Einleitung*, in: Tschopp, Silvia Serena (Hg.): *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2008 (Basistexte Geschichte 3), S. 95–108.
- Casini, Lorenzo: *Renaissance Theories of Internal Senses*, in: Knuuttila, Simo/Sihvola, Juha (Hg.): *Sourcebook for the History of Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Dordrecht 2014 (Studies in the History of Philosophy of Mind 12), S. 147–156.
- Chesters, Timothy: *Ghost Stories in Late Renaissance France. Walking by Night*, Oxford 2011 (Oxford Modern Languages and Literature Monographs).
- Clark, Stuart: *Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520–c. 1630)*, in: Ankarloo, Bengt/Henningsen, Gustav (Hg.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990, S. 45–81.
- Clark, Stuart: *Demons and Disease. The Disenchantment of the Sick (1500–1700)*, in: Gijswijt-Hofstra, Marijke/Marland, Hilary/Waardt, Hans de (Hg.): *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, London 1997, S. 38–58.
- Clark, Stuart: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.
- Clark, Stuart: *Demons, Natural Magic and the Virtually Real. Visual Paradox in Early Modern Europe*, in: Gunnoe, Charles D./Scholz Williams, Gerhild (Hg.): *Paracelsian Moments: Science, Medicine and Astrology in Early Modern Europe*, Kirksville 2002 (Sixteenth Century Essays & Studies 64), S. 223–246.
- Clark, Stuart: *The Reformation of the Eyes. Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in: *The Journal of Religious History* 27/2 (2003), S. 143–160.
- Clark, Stuart: *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford 2007.
- Classen, Albrecht (Hg.): *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time. The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology*, Berlin 2017 (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 20).
- Closson, Marianne: *The Devil's Curses: The Demonic Origin of Disease in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Carlin, Claire L. (Hg.): *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, Basingstoke 2005, S. 63–76.
- Copeland, Clare/Machielsen, Jan: *Introduction*, in: Copeland, Clare/Machielsen, Jan (Hg.): *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden 2013 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 164), S. 1–16.
- Corrodi, Peter: *Das Gespenst auf Schloss Wyden im Jahre 1695*, in: *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 44 (1924)*, S. 62–70.
- Corrodi, Peter: *Der Kragenwäscher. Geschichte des Poltergeists im Antistitium zu Zürich 1701/1705*, Separatdruck aus dem *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1938*, Zürich 1938, S. 148–185.
- Coster, Will: *A Microcosm of Community: Burial, Space and Society in Chester, 1598–1633*, in: Coster, Will/Spicer, Andrew (Hg.): *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, S. 124–143.

- Coster, Will/Spicer, Andrew: Introduction: The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe, in: Coster, Will/Spicer, Andrew (Hg.): *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, S. 1–16.
- Coudert, Allison P.: Rethinking Max Weber's Theory of Disenchantment, in: Classen, Albrecht (Hg.): *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time. The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology*, Berlin 2017 (*Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture* 20), S. 705–739.
- Coy, Jason: A Christian Warning: Bartholomäus Anhorn, Demonology, and Divination, in: Edwards, Kathryn (Hg.): *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham 2015, S. 127–146.
- Coy, Jason: *The Devil's Art. Divination and Discipline in Early Modern Germany*, Charlottesville, London 2020 (*Studies in Early Modern German History*).
- Courvoisier, Jaques: Vom Abendmahl bei Zwingli, in: *Zwingliana* 11/7 (1962), S. 415–426.
- Cressy, David: *Birth, Marriage, and Death. Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford 1999.
- Culpeper, Jonathan/Semino, Elena: Constructing Witches and Spells: Speech Acts and Activity Types in Early Modern England, in: *Journal of Historical Pragmatics* 1/1 (2000), S. 97–116.
- Cummins, Alexander: Textual Evidence for the Material History of Amulets in Seventeenth-Century England, in: Hutton, Ronald (Hg.): *Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain. A Feeling for Magic*, Basingstoke 2016 (*Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic*), S. 164–187.
- Cunningham, Andrew/Grell, Ole Peter: *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge 2001.
- Daston, Lorraine: Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe, in: Parish, Helen (Hg.): *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, London 2015, S. 108–131.
- Davidson, Jane P.: *Early Modern Supernatural. The Dark Side of European Culture, 1400–1700*, Santa Barbara 2012 (*Praeger Series of the Early Modern World*).
- Davidson, Jane P./Duffin, Christopher John: Stones and Spirits, in: *Folklore* 123/1 (2012), S. 99–109.
- Davies, Owen: *Cunning-Folk. Popular Magic in English History*, London, New York 2003.
- Davies, Owen: *The Haunted. A Social History of Ghosts*, Basingstoke 2007.
- Davies, Owen: A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers, in: Goodare, Julian/Martin, Lauren/Miller, Joyce (Hg.): *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*, Basingstoke 2008 (*Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic*), S. 185–205.
- Davies, Owen: *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford 2009.
- Dejung, Emanuel/Wuhrmann, Willy: *Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952*, Zürich 1953.
- Delumeau, Jean: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek b. Hamburg 1985.
- Deschrijver, Sonja/Vanderheyden, Vrajabhūmi: Experiencing the Supernatural in Sixteenth-Century Brabant: Construction and Reduction of the Exceptional in Everyday Life, in: *Journal of Social History* 46/2 (2012), S. 525–548.
- Dillinger, Johannes: „Das Ewige Leben und fünfzehntausend Gulden“ – Schatzgräberei in Württemberg, in: Dillinger, Johannes (Hg.): *Zauberer – Selbstmörder – Schatzsucher. Magische Kultur und behördliche Kontrolle im frühneuzeitlichen Württemberg*, Trier 2002, S. 221–297.
- Dillinger, Johannes: *Auf Schatzsuche. Von Grabräubern, Geisterbeschwörern und anderen Jägern verborgener Reichtümer*. Freiburg i. Br. 2011.

- Dillinger, Johannes: *Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A History*, Basingstoke 2011 (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic).
- Dillinger, Johannes: Kontinuitäten im Umbruch. Zum Wandel des Hexereidiskurses um 1800, in: Sziede, Maren/Zander, Helmut (Hg.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800*, Berlin 2015 (Okkulte Moderne 1), S. 483–202.
- Dillinger, Johannes: *The Good Magicians. Treasure Hunting in Early Modern Germany*, in: Edwards, Kathryn A. (Hg.): *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham 2015, S. 105–126.
- Dörk, Uwe W.: *Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine Konstellationsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne* (Bern und Ulm), Konstanz 2014.
- Dover Wilson, J.: Introduction. *The Ghost-Scenes in Hamlet in the Light of Elizabethan Spirituality*, in: Dover, Wilson J./Yardley, May (Hg.): *Lewes Lavater: Of Ghostes and Spirites Walking by Night 1572*, Oxford 1929, S. vii–xxviii.
- Dülmen, Richard von: *Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit*, Köln 1999.
- Dülmen, Richard von: *Frauen vor Gericht. Kindschmord in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1999.
- Dülmen, Richard von: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 3 Bde., Bd. 1, *Das Haus und seine Menschen*, München 2005.
- Dülmen, Richard von: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 3 Bde., Bd. 2, *Dorf und Stadt*, München 2005.
- Echle, Britta: *Magisches Denken in Krisensituationen*, in: Lehmann, Hartmut/Trepp, Anne-Charlott (Hg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), S. 189–201.
- Edwards, Kathryn A.: *The History of Ghosts in Early Modern Europe: Recent Research and Future Trajectories*, in: *History Compass* 10/4 (2012), S. 353–366.
- Edwards, Kathryn A.: *How to Deal with the Restless Dead? Discernment of Spirits and the Response to Ghosts in Fifteenth-Century Europe*, in: *Collegium* 19 (2015), S. 82–99.
- Ehrensperger, Alfred: *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert*, Zürich 2001 (Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz 2).
- Erb, Markus: *Das Waisenhaus der Stadt Zürich von der Reformation bis zur Regeneration*, Zürich 1987.
- Evener, Vincent: *Wittenberg's Wandering Spirits: Discipline and the Dead in the Reformation*, in: *Church History* 84/3 (2015), S. 531–555.
- Evetts, Julia/Mieg, Harald: *Professionalism, Science, and Expert Roles: A Social Perspective*, in: Ericsson, Anders K. et al. (Hg.) *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, Cambridge 2018, S. 127–148.
- Ewinkel, Irene: *De monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (Frühe Neuzeit 23).
- Fanger, Claire: *Christian Ritual Magic in the Middle Ages*, in: *History Compass* 11/8 (2013), S. 610–618.
- Fanger, Claire: *For Magic: Against Method*, in: Page, Sophie/Rider, Catherine: *The Routledge History of Medieval Magic*, London, New York 2019, S. 26–36.
- Fasbender, Christoph: Einführung, in: Fasbender, Christoph (Hg.): *Von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener. Untersuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgsextes*

- Jakobs von Paradies, Heidelberg 2001 (Jenaer germanistische Forschungen, neue Folge 12), S. 1–12.
- Fiehler, Reinhard: Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion, Berlin 1990.
- Fiehler, Reinhard: How to Do Emotions With Words: Emotionality in Conversations, in: Fussell, Susan R. (Hg.): *The Verbal Communication of Emotions. Interdisciplinary Perspectives*, Mahwah, London 2002, S. 79–106.
- Finucane, Ronald C.: *Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts*, New York 1984.
- Fischer, Ralph: „Home haunted home!“ Zur Ortsspezifität des Gespenstigen, in: Aggermann, Lorenz et al. (Hg.): „Lernen, mit Gespenstern zu leben“. *Das Gespenstische als Figur, Metapher und Wahrnehmungspositiv in Theorie und Ästhetik*, Berlin 2015, S. 159–167.
- Fix, Andrew: Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism, in: *History of European Ideas* 17/5 (2012), S. 575–588.
- Fleckenstein, Joachim Otto: ‚Peter Megerlin, 1623–1686‘, in: Staehelin, Andreas (Hg.): *Professoren der Universität Basel aus fünf Jahrhunderten. Bildnisse und Würdigungen*, Basel 1960, S. 72.
- Fleischer, Wolfgang/Barz, Irmhild: *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, Berlin, Boston 2012.
- Fraser, Bruce: Threatening Revisited, in: *Forensic Linguistics* 5/2 (1998), S. 159–173.
- Frazer, James George: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 Bde., Bd. 1, London 1967.
- Freist, Dagmar: „Ich will Dir selbst ein Bild von mir entwerfen“. Praktiken der Selbstbildung im Spannungsfeld ständischer Normen und gesellschaftlicher Dynamik, in: Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.): *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2014 (Praktiken der Subjektivierung 1), S. 151–174.
- Freist, Dagmar: Historische Praxeologie als Mikro-Historie, in: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte*, Köln, Weimar, Wien 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 62–77.
- Frühneuhochdeutsches Wörterbuch Online, <http://fwb-online.de>.
- Fuchs, Thomas: Reformation, Tradition und Geschichte, in: Eibach, Joachim/Sandl, Marcus (Hg.): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003 (Formen der Erinnerung 16), S. 71–89.
- Fuchs, Ralf-Peter: Erinnerungsschichten: Zur Bedeutung der Vergangenheit für den „gemeinen Mann“ der Frühen Neuzeit, in: Fuchs, Ralf-Peter/Schulze, Winfried (Hg.): *Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit*, Münster 2002 (Wirklichkeit und Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit 1), S. 89–154.
- Gantet, Claire: „Bloß ein Schein: ein Schein denn, der aber dennoch etwas thut, der den Menschen peinigt ...“. Gespenster, Autorität und Metaphorisierung des Teufels im Heiligen Römischen Reich um 1700, in: Gantet, Claire/D’Almeida, Fabrice (Hg.): *Gespenster und Politik*. 16. bis 21. Jahrhundert, Paderborn 2007, S. 79–102.
- Gantet, Claire: Einleitung, in: Gantet, Claire/D’Almeida, Fabrice (Hg.): *Gespenster und Politik*. 16. bis 21. Jahrhundert, Paderborn 2007, S. 18–47.
- Gantke, Wolfgang: ‚Buße. I. Religionsgeschichtlich‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_02591, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.

- Gladigow, Burkhard: ‚Aberglaube‘, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 387 f.
- Glauser, Fritz: ‚Renward Cysat‘, in Historisches Lexikon der Schweiz Online, 15. 03. 2005, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11751.php>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.
- Goodare, Julian: Ghosts, Fairies and the World of Spirits, in: Broomhall, Susan (Hg.): *Early Modern Emotions. An Introduction*, London 2016, S. 334–337.
- Gordon, Bruce: *Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532–1580*, Bern, Frankfurt a. M. 1992 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 16).
- Gordon, Bruce: Die Entwicklung der Kirchengzucht in Zürich am Beginn der Reformation, in: Schilling, Heinz (Hg.): *Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994 (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 16), S. 65–90.
- Gordon, Bruce: Malevolent Ghosts and Ministering Angels, Apparitions and Pastoral Care in the Swiss Reformation, in: Gordon, Bruce/Marshall, Peter (Hg.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, S. 87–109.
- Gordon, Bruce: *God Killed Saul. Heinrich Bullinger and Jacob Ruef on the Power of the Devil*, in: Edwards, Kathryn A. (Hg.): *Werewolves, Witches and Wandering Spirits*, Kirksville 2002 (Sixteenth Century Essays & Studies 62), S. 155–179.
- Gordon, Bruce: Bullinger und die Pfarrerschaft, in: Campi, Emidio/Bächtold, Hans Ulrich/Weingarten, Ralph (Hg.): *Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504–1575). Katalog zur Ausstellung im Grossmünster Zürich 2004*, Zürich 2004, S. 8–12.
- Gordon, Bruce: Gemeinwesen und Gottesdienst in den schweizerischen reformierten Kirchen, in: Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, Zürich 2017, S. 495–525.
- Gordon, Bruce/Marshall Peter: Introduction. Placing the Dead in Late Medieval and Early Modern Europe, in: Gordon, Bruce/Marshall Peter (Hg.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, S. 1–16.
- Gordon, Stephen: Domestic Magic and the Walking Dead in Medieval England: A Diachronic Approach, in: Houlbrook, Ceri/Armitage, Natalie (Hg.): *The Materiality of Magic. An Artefactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs*, Oxford 2015, S. 65–84.
- Göttler, Christine: Preface. Vapours and Veils: The Edge of the Unseen, in: Göttler, Christine/Neuber, Wolfgang (Hg.): *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, Leiden, Boston 2008 (Intersections 9), S. xv–xxvii.
- Gowing, Laura: *Secret Births and Infanticide in Seventeenth-Century England, Past & Present* 156 (1997), S. 87–115.
- Gowland, Angus: The Problem of Early Modern Melancholy, in: *Past & Present* 191 (2006), S. 77–120.
- Grabmayer, Johannes: Krankheit, Sterben und Tod im frühen 16. Jahrhundert, in: Classen, Albrecht (Hg.): *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, New York 2011 (Theophrastus Studien 3), S. 49–78.
- Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie*, 2 Bde., Bd. 1, Göttingen 1844.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#0>.

- Grübel, Isabel: Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation, München 1991 (Kulturgeschichtliche Forschungen 13).
- Grünenfelder, Lukas: Das Zürcher Ehegericht. Eheschliessung, Ehescheidung und Ehetrennung nach der erneuerten Satzung von 1698, Zürich 2007 (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 57).
- Guggenbühl, Dietegen: Mit Tieren und Teufeln. Sodomiten und Hexen unter Basler Jurisdiktion in Stadt und Land 1399 bis 1799, Liestal 2002 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 79).
- Guggisberg, Kurt: Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958.
- Günthart, Romy: Von den vier Ketzern – „Ein erdocht falsch history etlicher Prediger münch“ und „Die war History von den vier ketzer prediger ordens“. Edition und Kommentar, Zürich 2009 (Schweizer Texte, Neue Folge 29).
- Gutwald, Thomas: Prodigium hoc cum nostro seculo inusitantum sit ... Das Nordlicht vom 28. Dezember 1560 als Gegenstand vernetzter Wahrnehmung durch frühneuzeitliche Informationssysteme, in: Harms, Wolfgang/Messerli, Alfred (Hg.): Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700), Basel 2002, S. 239–261.
- Habermas, Rebekka: Ängste und Rituale des Schutzes in der frühen Neuzeit, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 21/2 (1992), S. 77–81.
- Hamburger, Jeffrey F./Keller, Hildegard E.: A Battle for Hearts and Minds: The Heart in Reformation Polemics, in: Poor, Sara S./Smith, Nigel (Hg.): Mysticism and Reform: 1400–1750, Notre Dame 2015 (ReFormations: Medieval and Early Modern), S. 321–352.
- Hamilton, Sarah/Spicer, Andrew: Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space, in: Hamilton, Sarah/Spicer, Andrew (Hg.): Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe, Aldershot 2005, S. 1–26.
- Hamm, Berndt: Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83/1 (1986), S. 1–38.
- Hamm, Berndt: Augustins Auffassung von der Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und die reformatorische Medialitätsproblematik, in: Haberer, Johanna/Hamm, Berndt (Hg.): Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 45–64.
- Handley, Sasha: Visions of an Unseen World. Ghost Beliefs and Ghost Stories in Eighteenth-Century England, London 2007 (Religious Cultures in the Early Modern World 2).
- Harrison, Peter: The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science, Cambridge 1998.
- Härter, Karl: Security and „Gute Policy“ in Early Modern Europe: Concepts, Laws, and Instruments, in: Historical Social Research 35/4 (2010), S. 41–65.
- Hasebrink, Burkhard/Schiewer, Hans-Jochen: ‚Predigt‘, in: RLW 3 (2010³), S. 151–156.
- Haskell, Yasmin, Introduction: When is a Disease a Disease? Seeming and Suffering in Early Modern Europe, in: Haskell, Yasmin (Hg.): Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period, Turnhout 2011 (Early European Research 2), S. 1–17.
- Hauser, Albert: Von den letzten Dingen. Tod, Begräbnis und Friedhöfe in der Schweiz 1700–1900, Zürich 1994.
- Hatje, Frank: Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert, Basel, Frankfurt a. M. 1992.

- Hausmair, Barbara: Topographies of the Afterlife: Reconsidering Infant Burials in Medieval Mortuary Space, in: *Journal of Social Archaeology* 17/2 (2017), S. 210–236.
- Hausmair, Barbara: Break a Rule But Save a Soul: Unbaptized Children and Medieval Burial Regulation, in: Hausmair, Barbara et al. (Hg.): *Archaeologies of Rules and Regulation. Between Text and Practice*, New York 2018, S. 273–290.
- Headley, John M.: The Reformation as Crisis in the Understanding of Tradition, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 78 (1987), S. 5–23.
- Henne, Steffen et al.: „Security Turns its Eye Exclusively to the Future“. Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte, in: Kampmann, Christoph/Marciniak, Angela/Meteling, Wencke (Hg.): „Security Turns its Eye Exclusively to the Future“. Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte, Baden-Baden 2017 (Politiken der Sicherheit 3), S. 9–36.
- Herms, Eilert: ‚Versuchung. IV. Dogmatisch‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025338, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Herzog, Markwart: Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: *Medizinhistorisches Journal* 29/4 (1994), S. 309–332.
- Hillebrand, Frank: Vergangene Praktiken. Wege zu ihrer Identifikation, in: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte*, Köln, Weimar, Wien 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 34–45.
- Hirschauer, Stefan: Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxis, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016 (Sozialtheorie), S. 45–67.
- Hofer, Sibylle: Das Richthaus. Rechtsprechung im Berner Rathaus vom Mittelalter bis zur Neuzeit, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte*, 79/3 (2017), S. 38–48.
- Hoffmann-Krayer, Eduard: Schatzgräberei in der Umgebung Basels, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 7 (1903), S. 1–22.
- Hoggard, Brian: The Archaeology of Counter-Witchcraft and Popular Magic, in: Davies, Owen/Blécourt, Willem de (Hg.): *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester 2004, S. 167–186.
- Holenstein, André: ‚Kleiner Rat‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz Online*, 30.06.2010, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010236/2010-06-30/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Hörning, Karl H.: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des Praktischen Wissens, Weilerswist 2001.
- Houlbrook, Ceri/Armitage, Natalie (Hg.): *The Materiality of Magic. An Artefactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs*, Oxford 2015.
- Hudson, Martyn: *Ghosts, Landscapes and Social Memory*, London 2017 (Classical and Contemporary Social Theory).
- Hugener, Rainer: Geister, Wunder, Alltag. Renward Cysats Bericht zu den Gespenstererscheinungen im Kloster Seedorf (1608). Kommentar und Edition, in: *Der Geschichtsfreund* 161 (2008), S. 97–187.
- Hugener, Rainer: *Buchführung für die Ewigkeit. Totengedenken, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter*, Zürich 2014.
- Iliffe, Robert: Lying Wonders and Juggling Tricks: Religion, Nature, and Imposture in Early Modern England, in: Force, James E./Katz, David S. (Hg.): *Everything Connects*. In Conference

- with Richard H. Popkin. *Essays in his Honour*, Leiden 1998 (Brill's Studies in Intellectual History 91), S. 183–210.
- Immenhauser, Beat: „Hohe Schule“ oder Universität? Zur Pfarrerausbildung in Bern im 16. Jahrhundert, in: Ocker, Christopher et al. (Hg.): *Politics and Reformations: Communities, Politics, Nations, and Empires. Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr.*, Leiden 2007 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 128), S. 143–178.
- Ingold, Tim: *The Temporality of the Landscape*, in: *World Archaeology* 25/2 (1993), S. 152–174.
- Iseli, Andrea: *Krisenbewältigung im 17. Jahrhundert. Die Rolle der guten Policey*, in: Schlögl, Rudolf/Hoffmann-Rehnitz, Philip R./Wiebel, Eva (Hg.): *Die Krise der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2016 (Historische Semantik 26), S. 147–167.
- Jäggi, Stefan: *Alraunenhändler, Schatzgräber und Schatzbeter im alten Staat Luzern des 16. und 18. Jahrhunderts*, in: *Der Geschichtsfreund* 146 (1993), S. 37–113.
- Jezler, Peter: *Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung*, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, hrsg. von der Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum, Zürich 1994, S. 13–26.
- Jütte, Robert: *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit*, München, Zürich 1991.
- Johnstone, Nathan: *The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England*, in: *Journal of British Studies* 43/2 (2004), S. 173–205.
- Jorink, Eric: *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*, Leiden 2010 (Brill's Studies in Intellectual History 191).
- Kamlah, Andreas: *Semiotische Aspekte der Physik*, in: Posner, Roland/Robering, Klaus/Sebeok, Thomas (Hg.): *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 3, Berlin, New York 2008, S. 2587–2606.
- Kampmann, Christoph/Niggemann, Ulrich (Hg.): *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm, Praxis, Repräsentation*, Köln 2013 (Frühneuzeit-Impulse 2).
- Kapitaniak, Pierre: *Spectres, Ombres et Fantômes. Discours et Représentations Dramatiques en Angleterre, 1576–1642*, Paris 2008 (Études et Essais sur la Renaissance 80).
- Karbacher, Daniel/Keller, Anne: *„Renward Cysat (1545–1614)“*, in: Schenda, Rudolf (Hg.): *Sagen- erzähler und Sagensammler der Schweiz. Studien zur Produktion volkstümlicher Geschichte und Geschichten vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Bern, Stuttgart 1988, S. 139–160.
- Kauertz, Claudia: *Hexenforschung, Dämonologie und Medizin. Zum Verhältnis von Magie und Gelehrter Medizin in der Frühen Neuzeit*, in: Bruchhausen, Walter (Hg.): *Hexerei und Krankheit. Historische und ethnologische Perspektiven*, Münster 2003 (Medizin und Kulturwissenschaft 1), S. 71–92.
- Keller, Hildegard E. (Hg.): *Jakob Ruf. Leben, Werk und Studien*. 5 Bde., Zürich 2008.
- Kieckhefer, Richard: *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, University Park 1998 (Magic in History).
- Kieckhefer, Richard: *The Specific Rationality of Medieval Magic*, in: Parish, Helen (Hg.): *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, London 2015, S. 132–154.
- Klaassen, Frank: *Necromancy*, in: Page, Sophie/Rider, Catherine (Hg.): *The Routledge History of Medieval Magic*, London 2019, S. 201–211.
- Kilchenmann, Küngolt: *Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis*, Zürich 1946 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus 1).

- Kingston, Ralph: *Mind Over Matter? History and the Spatial Turn*, in: *Cultural and Social History* 7/1 (2010), S. 111–121.
- Klinkhammer, Gritt: ‚Tradition‘, in: *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, 4 Bde., Bd. 3, Stuttgart 2005, S. 519 ff.
- Klug, Nina-Maria: *Das konfessionelle Flugblatt 1563–1580. Eine Studie zur historischen Semiotik und Textanalyse*, Berlin 2012 (*Studia linguistica Germanica* 112).
- Köhler, Walther: *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, 2 Bde., Bd. 1, *Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkungen in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis*, Leipzig 1932 (Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 7).
- Kopp, Janine: *Von der Medizin aus dem Menschen. Körperteile als Arzneimittel in der Schweiz der Frühen Neuzeit*, in: *Geschichte, Kultur, Gesellschaft* 30 (2012), S. 23–36.
- Kopp, Janine: *Menschenfleisch. Der menschliche Körper als Arzneimittel*, Luzern 2014.
- Koslofsky, Craig: *Säkularisierung und der Umgang mit der Leiche des Selbstmörders im frühmodernen Leipzig*, in: Lehmann, Hartmut/Trepp, Anne-Charlott (Hg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität in Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), S. 387–403.
- Koslofsky, Craig: *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*, Basingstoke 2000 (*Early Modern History*).
- Koslofsky, Craig: *Evening’s Empire. A History of the Night in Early Modern Europe*, Cambridge 2012 (*New Studies in European History*).
- Krampl, Ulrike: *Les Secrets des Faux Sorciers. Police, Magie et Escroquerie à Paris au XVIIIe Siècle*, Paris 2012 (*En Temps & Lieux* 31).
- Krampl, Ulrike et al.: *Mit allen Sinnen*. Editorial, in: *Traverse* 22/2 (2015), S. 24–30.
- Kropp, Amina: *Schutzzauber und Amulette. Untersuchungen zu den strukturellen Elementen einer lateinischsprachigen magischen Inschrift*, in: Hornung, Angela/Jäkel, Christian/Schubert, Werner (Hg.): *Studia Humanitatis ac Litterarum Trifolium Heidelbergense dedicata. Festschrift für Eckhard Christmann, Wilfried Edelmaier und Rudolf Kettemann*, Frankfurt a. M. 2004 (*Studien zur klassischen Philologie* 144), S. 163–174.
- Kühnel, Florian: *Die Ehre der Unehrllichen. Rituelle Verunreinigung und Ehrverlust in der Frühen Neuzeit*, in: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): *Reinheit*, Wien, Köln, Weimar 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 12), S. 271–301.
- Kurze, Dietrich: ‚Indagine, Johannes de‘, in *Neue Deutsche Bibliographie* 10 (1974), S. 168 f.
- Labouvie, Eva: *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert)*, St. Ingbert 1992 (Saarland-Bibliothek 4).
- Labouvie, Eva: *Verwünschen und Verfluchen. Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: Blickle, Peter (Hg.): *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin 1993 (*Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft* 15), S. 121–145.
- Lang, Matthias: *„Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich ...“ Medizinische und theologische Erklärung der Seuche im Spiegel protestantischer Pestschriften 1527–1650*, in: Ulbricht, Otto (Hg.): *Die leidige Seuche. Pest-Fälle in der Frühen Neuzeit*, Köln 2004, S. 133–180.

- Langenhorst, Georg: ‚Gebet‘, in: Lamping, Dieter (Hg.): Handbuch der literarischen Gattungen, Stuttgart 2009, S. 287–296.
- Landwehr, Achim: „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit. Kritik eines Begriffs, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48/2 (2000), S. 146–162.
- Landwehr, Achim: Kulturgeschichte, Stuttgart 2009.
- Landwehr, Dominik: Ludwig Lavaters Gespensterbuch von 1569 im Rahmen der zeitgenössischen populären Literatur in Zürich, unveröff. Lizentiatsarbeit der Universität Zürich, Zürich 1982.
- Laudage, Christine: Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2016.
- Laursen, Christopher: The Poltergeist at the Intersection of the Spirit and the Material: Some Historical and Contemporary Observations, in: Kripal, Jeffrey J. (Hg.): Super Religion, Farmington Hills 2017 (Macmillan interdisciplinary handbooks), S. 311–326.
- Le Beau, Bryan F.: The Story of the Salem Witch Trials, London, New York 2016.
- Le Goff, Jacques: La Naissance du Purgatoire, Paris 1981 (Bibliothèque des Histoires).
- Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
- Lecouteux, Claude: Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter, Köln 1987.
- Lecouteux, Claude: The Secret History of Poltergeists and Haunted Houses, Rochester 2012.
- Lederer, David: Aufruhr auf dem Friedhof. Pfarrer, Gemeinde und Selbstmord im frühneuzeitlichen Bayern, in: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung: Selbstmord und Selbstmordversuch in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften, Tübingen 1994, S. 189–209 (Forum Psychohistorie 3).
- Lee, Christina: Spectral Spaces and Hauntings. The Affects of Absence, New York, London 2017 (Routledge Research in Cultural and Media Studies 105).
- Leitner, Magdalena: Curses or Threats? Debating the Power of Witches’ Words in 17th-Century Scottish Courtrooms, in: Nordic Journal of English Studies 16/1 (2017), S. 145–170.
- Leppin, Volker: Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69).
- Leu, Urs: Conrad Gesner als Theologe. Ein Beitrag zur Zürcher Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts, Bern 1990 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 14).
- Leu, Urs: Die Zürcher Buch- und Lesekultur, in: Zwingliana 31 (2004), S. 61–90.
- Lewis, Belinda: Protestantism, Pragmatism and Popular Religion: A Case Study of Early Modern Ghosts, in: Newton, John (Hg.): Early Modern Ghosts. Proceedings of the Early Modern Ghosts Conference Held at St. John’s College, Durham University 24 March 2001, Durham 2002, S. 79–91.
- Liebig, Heinz: Sola scriptura – Die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition, in: Ratschow, Carl-Heinz (Hg.): Sola scriptura. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg, Marburg 1977, S. 81–95.
- Lind, Vera: Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 146).
- Linde, Gesche: Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs, Tübingen 2013 (Religion in Philosophy and Theology 69).

- Lindemann, Mary: Disease and Medicine, in: *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750*, 2 Bde., Bd. 1: Peoples and Place, Oxford 2015, S. 94–115.
- Litz, Gudrun: Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 35).
- Loetz, Francisca: Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 177).
- Loetz, Francisca: Sprache in der Geschichte. Linguistic Turn vs. Pragmatische Wende, in: *Rechtsgeschichte – Legal History 2* (2003), S. 87–103.
- Loetz, Francisca: Was man mit Gott anstellen kann: Blasphemie in der frühneuzeitlichen Schweiz, in: Kracke, Bärbel/Roux, René/Rüpke, Jörg (Hg.): *Die Religion des Individuums*, Münster 2013 (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9), S. 109–124.
- Loetz, Francisca: Fluchen, Schwören, Gott schmähen. Vom Provokationswert der Blasphemie in der Frühen Neuzeit, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.): *Begeisterung und Blasphemie*, Bielefeld 2015 (*Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2/2015), S. 289–295.
- Löhdefink, Jan: Zeiten des Teufels. Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit in frühreformatorischen Flugschriften (1520–1526), Düsseldorf 2016 (Beiträge zur historischen Theologie 182).
- Lorusso, Anna Maria: Cultural Semiotics. For a Cultural Perspective in Semiotics, New York 2015 (*Semiotics and Popular Culture*).
- Lotman, Jurij M.: Über die Semiosphäre, in: *Zeitschrift für Semiotik* 12/4 (1990), S. 287–305.
- Lotman, Jurij M./Uspensky, Boris A.: On the Semiotic Mechanism of Culture, in: *Source: New Literary History* 9/2 (1978), S. 211–232.
- Lotz-Heumann, Ute: The Natural and Supernatural, in: Rublack, Ulinka (Hg.): *The Oxford Handbook of the Protestant Reformation*, Oxford 2017, S. 688–707.
- Ludwig, Ulrike: Der Zauber des Tötens. Waffenmagie im frühneuzeitlichen Militär, in: *Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit* 13 (2009), S. 33–49.
- Lyndon, Donlyn: The Place of Memory, in: Treib, Marc (Hg.): *Spatial Recall: Memory in Architecture and Landscape*, New York 2009, S. 63–85.
- MacCulloch, Diarmaid: *Die Reformation, 1490–1700*, München 2008.
- Machado, Fatima Regina: A New Look at Haunting and Poltergeist Phenomena: Analyzing Experiences from a Semiotic Perspective, in: Houran, James/Lange, Rense (Hg.): *Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary Perspectives*, Jefferson 2001, S. 227–247.
- Malterre-Barthes, Charlotte: Interview with Denise L., in: Jäggi, Marcel/Malterre-Barthes, Charlotte: *Some Haunted Spaces in Singapore*, Zürich 2018, S. 179–181.
- Mandolessi, Silvana: Haunted Houses, Horror Literature and the Space of Memory in Post-Dictatorship Argentine Literature, in: Schindel, Estela/Colombo, Pamela (Hg.): *Space and the Memories of Violence Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Basingstoke 2014 (*Palgrave Macmillan Memory Studies*), S. 150–161.
- Manning, Chris M.: The Material Culture of Ritual Concealments in the United States, in: *Historical Archeology* 48/3 (2014), S. 52–83.
- Marshall, Peter: Deceptive Appearances: Ghosts and Reformers in Elizabethan and Jacobean England, in: Parish, Helen L./Naphy, William G. (Hg.): *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester 2002 (*Studies in Early Modern European History*), S. 188–208.
- Marshall, Peter: *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford 2004.

- Marshall, Peter: *The Guardian Angel in Protestant England*, in: Raymond, Joad (Hg.): *Conversations with Angels. Essays Towards a History of Spiritual Communication*, 1100–1700, Basingstoke 2011, S. 295–316.
- Marshall, Peter/Walsham, Alexandra: *Migrations of Angels in the Early Modern World*, in: Marshall, Peter/Walsham, Alexandra (Hg.): *Angels in the Early Modern World*, Cambridge 2006, S. 1–40.
- Marten, Maria: *Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit*, Bern 2010 (*Vestigia bibliae* 29/30).
- Marti-Wehren, Robert: „Mühleseiler“. Ein emmentaler Hexen- und Teufelsbanner aus dem 17. Jahrhundert, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 2 (1940), S. 28–38.
- Marti-Weissenbach, Karin: ‚Leonhard Meister‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz Online*, 08. 12. 2009, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/012105/2009-12-08/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.
- Marzell, Heinrich: ‚Hasel‘, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 Bde., Bd. 3, Berlin 1987, Sp. 1527 f.
- Mauelshagen, Franz: *Verbreitung von Wundernachrichten als christliche Pflicht*, in: Mauelshagen, Franz/Mauer, Benedikt (Hg.): *Medien und Weltbilder im Wandel der frühen Neuzeit*, Augsburg 2000 (*Documenta Augustana* 5), S. 133–154.
- Mauelshagen, Franz: *Die „portenta et ostenta mines lieben Herren vnsers säligen ...“*. Nachlassdokumente Bullingers im 13. Buch der *Wickiana*, in: *Zwingliana* 28 (2001), S. 73–117.
- Mauelshagen, Franz: *Bullinger, der Prodigiensammler*, in: Campi, Emidio/Bächtold, Hans/Weingarten, Ralph (Hg.): *Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504–1575)*. Katalog zur Ausstellung im Grossmünster Zürich 2004, Zürich 2004, S. 37–41.
- Mauelshagen, Franz: *Wunderkammer auf Papier. Die „Wickiana“ zwischen Reformation und Volksglaube*, Epfendorf 2011 (*Frühneuzeit-Forschungen* 15).
- Maus, Gunnar: *Landscapes of Memory: A Practice Theory Approach to Geographies of Memory*, in: *Geographica Helvetica* 70/3 (2015), S. 215–223.
- Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*, 2 Bde., Bd. 1, *Theorie der Magie*, Wiesbaden 2010 (*Klassiker der Sozialwissenschaften*).
- Mayer, Gerhard/Schellinger, Uwe/Schetsche, Michael: *Diesseits des Gespenstermythos. Phänomenologie und Analyse geisterhafter Erscheinungen*, in: *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 3 (2013), S. 12–26.
- Maxwell-Stuart, P. G.: *Poltergeists. A History of Violent Ghostly Phenomena*, Stroud 2012.
- McGough, Laura J.: *Demons, Nature, or God? Witchcraft Accusations and the French Disease in Early Modern Venice*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 80/2 (2006), S. 219–246.
- McKeever, Amanda J.: *The Ghost in Early Modern Protestant Culture. Shifting Perceptions of the Afterlife, 1450–1700*, unveröff. Doktorarbeit an der University of Sussex, 2011.
- Mees, Ulrich: *Die Struktur der Emotionen*, Göttingen, Zürich 1991.
- Meister, Leonhard: *Beytrag zur helvetischen Hexen- und Gespenstergeschichte*, in: *Helvetischer Kalender fürs Jahr 1786*, Zürich 1786, S. 111–118.
- Meister, Leonhard: *Leonhard Meisters Helvetische Geschichte während der zwei letztern Jahrtausende oder von Cäsars bis zu Bonaparte's Epoche*, 5 Bde., Bd. 2, St. Gallen und Leipzig 1802.
- Menge, Hermann: *Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch, Teil 1*, Berlin, München, Wien u. a. ²⁴1994.

- Mengis, Karl: ‚Geist‘, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde., Bd. 3, Berlin 1987, Sp. 471–485.
- Mente, Michael: „Von dem Amt eines verordneten Decani“. Einblicke in die Geschichte des Dekanenamtes in der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, in: *Zwingliana* 39 (2012), S. 93–129.
- Mertens, Volker: ‚Predigt‘, in: *Handbuch der literarischen Gattungen* (2009), S. 575–586.
- Messerli, Alfred: Angst und Wunderzeichen in Einblattdrucken, in: *Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilesellschaft* 31/3 (1988), S. 182–197.
- Meyer, Helmut: ‚Antistes‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz Online*, 07.06.2002, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011731/2002-06-07/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Mischke, Jürgen (Hg.): Mumienharz und Schädelmoos. Der Mensch als Arzneimittel, Basel 2010.
- Missfelder, Jan-Friedrich: Der Klang der Geschichte. Begriffe, Traditionen und Methoden der Sound History, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 66/11–12 (2015), S. 633–649.
- Missfelder, Jan-Friedrich: Der Krach von Nebenan, in: Bredecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln 2015 (*Frühneuzeit-Impulse* 3), S. 447–457.
- Missfelder, Jan-Friedrich: Nichts als Gespenster. Ludwig Lavater und die Medialität der Reformation, in: *Archiv für Mediengeschichte* 15 (2015), S. 121–129.
- Moeller, Kathrin: ‚Ludwig Lavater‘, in *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, 20.09.2007, <https://langzeitarchivierung.bib-bvb.de/wayback/20190716090608/https://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/personen/artikel/lavater-ludwig/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Moller, Sabine: Erinnerung und Gedächtnis, in: *Docupedia-Zeitgeschichte Online*, 12.04.2010, <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.323.v1>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Mühling, Andreas: Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, Bern 2001 (*Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* 19).
- Mühling, Andreas: Bullinger als Seelsorger im Spiegel seiner Korrespondenz, in: Campi, Emidio/Opitz, Peter (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, 2 Bde., Bd. 1, Zürich 2007 (*Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* 24), S. 271–287.
- Nabholz, Hans: Zürichs Höhere Schulen von der Reformation bis zur Gründung der Universität, 1525–1833, in: *Die Universität Zürich 1833–1933 und ihre Vorläufer. Festschrift zur Jahrhundertfeier*, hrsg. vom Erziehungsrat des Kantons Zürich, Zürich 1938 (*Die Zürcherischen Schulen seit der Regeneration* 3), S. 3–164.
- Naphy, William G./Roberts, Penny (Hg.): *Fear in Early Modern Society*, Manchester, New York 1997 (*Studies in Early Modern European History*).
- Nelson Burnett, Amy: Controlling the Clergy. The Oversight of Basel’s Rural Pastors in the Sixteenth Century, in: *Zwingliana* 25 (1998), S. 129–142.
- Nelson Burnett, Amy: Basel’s Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline, in: *Central European History* 33/1 (2000), S. 67–85.
- Nelson Burnett, Amy: Basel’s Long Reformation: Church Ordinances and the Shaping of Religious Culture in the Sixteenth Century, in: *Zwingliana* 35 (2008), S. 145–159.
- Nelson Burnett, Amy/Campi, Emidio (Hg.): *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, Zürich 2017.

- Neuber, Wolfgang: Die Theologie der Geister in der Frühen Neuzeit, in: Bassler, Martina/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.): Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien, Würzburg 2005, S. 25–37.
- Neuber, Wolfgang: Poltergeist the Prequel. Aspects of Otherworldly Disturbances in Early Modern Times, in: Göttler, Christine/Neuber, Wolfgang (Hg.): Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture, Leiden, Boston 2008 (Intersections 9), S. 1–19.
- Nooijen, Annemarie: Unserm grossen Bekker ein Denkmal? Balthasar Bekkers „Betoverde Weereld“ in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Münster 2009 (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 20).
- Nöth, Winfried: Handbuch der Semiotik, Stuttgart 2000.
- Othenin-Girard, Mireille: Ländliche Lebensweise und Lebensformen im Spätmittelalter. Eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchung der nordwestschweizerischen Herrschaft Farnsburg, Liestal 1994 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 48).
- Othenin-Girard, Mireille: Der Dank der Toten. Zur Vorstellung von wechselseitigen Hilfeleistungen zwischen Lebenden und Verstorbenen im Spätmittelalter, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 92 (1998), S. 165–190.
- Othenin-Girard, Mireille: „Helfer“ und „Gespenster“. Die Toten und der Tauschhandel mit den Lebenden, in: Jussen, Bernhard/Koslofsky, Craig (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), S. 159–191.
- Parish, Helen L.: Introduction. Ghosts and Apparitions in Late Medieval and Early Modern Europe, in: Parish, Helen L. (Hg.): Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader, London 2015, S. 157–162.
- Parish, Helen L.: „Lying histories fayning false miracles“: Magic, Miracles and Medieval History in Reformation Polemic, in: Parish, Helen L. (Hg.): Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader, London 2015, S. 100–107.
- Parker, Adam/Mckie, Stuart (Hg.): Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances, Oxford 2018 (Themes in Roman Archaeology 2).
- Pettelkau, Susanne: Go tell Mankind, that there are Devils and Witches. Ein Vergleich von Hexenverfolgung und Hexenprozessen in Deutschland, England und in den neuenglischen Kolonien der frühen Neuzeit, unveröff. Doktorarbeit an der Freien Universität Berlin, Berlin 2007.
- Poole, William: The World Makers. Scientists of the Restoration and the Search for the Origins of the Earth, Oxford 2010.
- Posner, Roland: Kultursemiotik, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven, Stuttgart 2003, S. 39–72.
- Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina: Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung, in: Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina (Hg.): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld 2015 (Sozialtheorie).
- Raab, Jürgen et al.: Phänomenologie und Soziologie. Grenzbestimmung eines Verhältnisses, in: Raab, Jürgen et al. (Hg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden 2008, S. 11–29.
- Rabanser, Hansjörg: Der Lauterfresser. Der Hexenprozess gegen Matthäus Perger in Rodeneck und seine Rezeption, Innsbruck 2018 (Schlern-Schriften 370).

- Radden, Jennifer: *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford 2002.
- Rau, Susanne: *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt a. M., New York 2013 (Historische Einführungen 14).
- Reckwitz, Andreas: *Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist 2000.
- Reckwitz, Andreas: *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32/4 (2003), S. 282–301.
- Reich, Philip: *Der Fahrende Schüler als prekärer Typus. Zur Genese literarischer Tradition zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin, Boston 2021 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 39).
- Riedweil, Johann: *Rund um Röthenbach in alter Zeit. Von Land und Leuten im Emmental*, Bern 2014.
- Rieger, Miriam: *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2011 (Friedenstein-Forschungen 9).
- Rippmann, Dorothee: *Über die Gräber gehen und Gott für die selben Seelen bitten. Stiftungen zum Totengedenken in der Kleinregion Bischofszell*, in: Steiner, Hannes (Hg.): *Wer sanct Pelayn zue gehört ... Beiträge zur Geschichte von Stift und Stadt Bischofszell und Umgebung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frauenfeld 2016 (Thurgauer Beiträge zur Geschichte 154), S. 149–176.
- Rittgers, Ronald K.: *The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany*, New York 2012 (Oxford Studies in Historical Theology).
- Rittgers, Ronald K.: *The Age of Reform as an Age of Consolation*, in: *Church History* 86/3 (2017), S. 607–642.
- Roberts, Penny: *Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth-Century France*, in: Gordon, Bruce/Marshall, Peter (Hg.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, S. 131–148.
- Roodenburg, Herman: *Introduction. Entering the Sensory Worlds of the Renaissance*, in: Roodenburg, Herman (Hg.): *A Cultural History of the Senses in the Renaissance*, London 2014 (Cultural History of the Senses 3), S. 1–18.
- Rost, Susanne: *Die Einführung der Ehescheidung in Zürich und deren Weiterbildung bis 1798*, Zürich 1935.
- Rothacker, Erich: *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn 1979.
- Sallmann, Martin: ‚Predigt‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz Online*, 10. 12. 2013, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011748/2013-12-10/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.
- Sandl, Marcus: *Interpretationswelten der Zeitenwende. Protestantische Selbstbeschreibung im 16. Jahrhundert zwischen Bibelauslegung und Reformationserinnerung*, in: Eibach, Joachim/Sandl, Marcus (Hg.): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003 (Formen der Erinnerung 16), S. 27–46.
- Sangha, Laura: *The Social, Personal, and Spiritual Dynamics of Ghost Stories in Early Modern England*, in: *Historical Journal* 63/2 (2020), S. 339–359.
- Sarasin, Philipp: *Was ist Wissensgeschichte?*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* 36/1 (2011), S. 159–172.
- Savage, Michael: *Space, Networks and Class Formation*, in: Kirk, Neville (Hg.): *Social Class and Marxism: Defences and Challenges*, Aldershot 1996, S. 58–86.

- Sawerschel, Hans: Strafen, Foltern, Töten. Alte Rechtsprechung und Strafen. Chorgerichte, Sittenmandate, Gefängniswesen, Mordprozesse und die letzten Hinrichtungen in Bern, Köniz 2004.
- Sexauer, Hans: Phänomenologie und Psychologie des Spuks, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 2/2–3 (1958/1959), S. 104–126.
- Schacher, Josef: Geister- und Gespensterbeschwörer vor Gericht, in: Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 101 (1948), S. 292–299.
- Schafer, Murray R.: Die Ordnung der Klänge. Eine Kulturgeschichte des Hörens, Mainz 2010.
- Schär, Markus: Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich, 1500–1800, Zürich 1985.
- Schär, Markus: Bartholomäus Anhorn (1616–1700). Verbi Divini Minister – Streiter für den Glauben und Kämpfer wider die Magie, in: Thurgauer Beiträge zur Geschichte 132 (1995), S. 23–33.
- Schedl, Susanne/Moser, Dietz-Rüdiger: ‚Erbaulungsliteratur‘, in: RLW 1 (2010), S. 484–488.
- Schellenberg Wessendorf, Seline: Jakob Ruf und der Zürcher Buchmarkt, in: Keller, Hildegard E. (Hg.): Jakob Ruf. Leben, Werk und Studien, 5 Bde., Bd. 1, Zürich 2008, S. 119–134.
- Schiemann, Gregor: Die Sprache der Natur – Über das Schicksal einer Metapher und ihre Relevanz in der Umweltdebatte, in: Marx, Bernhard (Hg.): Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung, Leipzig 2010 (Erkenntnis und Glaube 42), S. 101–119.
- Schifferle, Rebekka: Gotteslästerung vor der geistlichen und weltlichen Obrigkeit im ausgehenden 17. und 18. Jahrhundert in der Stadt Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 113 (2003), S. 147–190.
- Schild, Wolfgang: ‚Aberglaube und Recht‘, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG) Bd. 1, Berlin 2005, Sp. 8–19.
- Schmidt, Heinrich R.: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart, Jena, New York 1995 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41).
- Schmidt, Heinrich R.: Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Blickle, Peter (Hg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, München 1996 (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 36), S. 181–214.
- Schmidt, Heinrich R.: „Gemeinde-Reformation“. Das bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation, in: Rütte, Hans von (Hg.): Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation, Basel 1988 (Itinera 8), S. 85–121.
- Schmitt, Jean-Claude: Les Revenants. Les Vivants et les Morts dans la Société Médiévale, Paris 1994 (Bibliothèque des Histoires).
- Schmitt, Jean-Claude: Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter, Stuttgart 1995.
- Schneider, Eduard: Vom Geisterspuk und kirchlichem Domizilwechsel zu Ringgenberg, in: Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde 2/2 (1906), S. 104–110.
- Schnell, Rüdiger: Historische Emotionsforschung: Eine mediävistische Standortbestimmung, in: Frühmittelalterliche Studien 38/1 (2004), S. 173–276.
- Schnyder, Albert: Zauberei und Schatzgräberei vor dem Basler Rat. Von der Suche nach besonderen Ursachen und verborgenen Schätzen im 17. und 18. Jahrhundert, Liestal 2003 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 83).
- Schnyder, Caroline: ‚Reformation‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 29.01.2013, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013328/2013-01-29/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.

- Schreiner, Klaus: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, in: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge 13), S. 329–373.
- Schürmann-Roth, Joseph: Wolhusens Jahr der Hexen und Geisterbeschwörer, in: Blätter für Heimatkunde aus dem Entlebuch 59/60 (1986), S. 131–142.
- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932.
- Schwarte, Wiebke: Nordlichter. Ihre Darstellung in der Wickiana, Münster 1999.
- Schwarz-Friesel, Monika: Sprache und Emotion, Tübingen 2013.
- Schwegler, Michaela: „Erschröckliches Wunderzeichen“ oder „natürliches Phänomen?“ Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft, München 2002 (Bayerische Schriften zur Volkskunde 7).
- Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, 16 Bde., Frauenfeld 1881–2012.
- Scott, Anne/Kosso, Cynthia: Introduction, in: Scott, Anne/Kosso, Cynthia (Hg.): Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance, Turnhout 2002 (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 6).
- Scribner, Robert: The Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World“, in: The Journal of Interdisciplinary History, 23/3 (1993), S. 475–494.
- Scribner, Robert: Elements of Popular Belief, in: Brady, Thomas A. Jr./Obermann, Heiko A./Tracy, James D. (Hg.): Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, 2 Bde., Bd. 1, Structures and Assertions, Leiden 1994, S. 231–262.
- Scribner, Robert: Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland, in: Fischer, Norbert/Kobelt-Groch, Marion (Hg.): Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, Leiden, New York, Köln 1997 (Studies in Medieval and Reformation Thought 61), S. 21–46.
- Scribner, Robert: Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800, hrsg. von Lyndal Roper, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175).
- Searle, John R.: Was ist ein Sprechakt?, in: Hoffmann, Ludger (Hg.): Sprachwissenschaft. Ein Reader, Berlin 2010, S. 174–193.
- Sebald, Gerd: Relevanzen und Typiken. Zur Phänomenologie von sozialen Gedächtnissen, in: Dreher, Jochen (Hg.): Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution, Wiesbaden 2012, S. 195–208.
- Seebold, Elmar: Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin, New York 242002.
- Seidel, Jürgen J.: ‚Bartholomäus Anhorn (der Jüngere)‘, in: Historisches Lexikon der Schweiz Online, 06.06.2002, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010505/2002-06-06/>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Semenenko, Aleksei: The Texture of Culture. An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory, New York 2012 (Semiotics and Popular Culture).
- Senn, Matthias: Die Wickiana. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert. Texte und Bilder zu den Jahren 1560 bis 1571, Künsnacht 1975.

- Senn, Matthias: Alltag und Lebensgefühl im Zürich des 16. Jahrhunderts, in: *Zwingliana* 14/5 (1976), S. 251–262.
- Sigg, Otto: Hexenprozesse mit Todesurteil, Frick 2012.
- Sigg, Otto: Zürcher Hexengeschichten, in: Niederhäuser, Peter (Hg.): *Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation*, Zürich 2018, S. 133–147.
- Sieber, Dominik: Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614, Basel 2005 (Luzerner historische Veröffentlichungen 40).
- Simpson, Jacqueline: The Local Legend: A Product of Popular Culture, in: *Rural History* 2/1 (1991), S. 25–35.
- Sluhovsky, Moshe: Discerning Spirits in Early Modern Europe, in: Klaniczay, Gábor/Pócs, Éva (Hg.): *Communicating with the Spirits*, Budapest, New York 2005 (Demons, Spirits, Witches 1), S. 53–70.
- Soergel, Philip: *Miracles and the Protestant Imagination. The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*, New York 2012 (Oxford Studies in Historical Theology).
- Spicer, Andrew: „Rest of their Bones“: Fear of Death and Reformed Burial Practices, in: Naphy, William/Roberts, Penny (Hg.): *Fear in Early Modern Society*, Manchester 1997 (Studies in Early Modern European History), S. 167–183.
- Spinks, Jennifer: *Monstrous Births and Visual Culture in Sixteenth-Century Germany*, London 2009 (Religious Cultures in the Early Modern World 5).
- Stadler, Hans: ‚Compar, Valentin‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz Online*, 09.03.2000, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D42358.php>, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Stahelin, Andreas: *Geschichte der Universität Basel 1632–1818*, 2 Bde., 1. Bd., *Die Organisation der Universität im 17. und 18. Jahrhundert. Das Leben in den Fakultäten*, Basel 1957 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel 4,5).
- Stahelin, Andreas: Sittenzucht und Sittengerichtbarkeit in Basel, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 85 (1968), S. 78–103.
- Stahelin, Rudolf: Der Mathematiker und Astronom Peter M. und seine Conflictte mit der Theologie seiner Zeit. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 10 (1884), S. 368–394.
- Stanisheff, Barbara: *Die Exzellenz des Teufels. Historischer Roman*, Zug 2003.
- Stauber, Emil: *Die Schatzgräberei im Kanton Zürich*, in: *Zürcher Taschenbuch* 38 (1915/1917), S. 1–52.
- Stehr, Nico/Grundmann, Reiner: *Expertenwissen. Die Kultur und die Macht von Experten, Beratern und Ratgebern*, Weilerswist 2010.
- Steiger, Johann Anselm: *Das Gebet im Zeitalter der Reformation und des Barock. Ein Beitrag zu Martin Luther und Heinrich Müller sowie zur Bildtradition des armen Lazarus*, Neuen-dettelsau 2013.
- Steinbrecher, Aline: *Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich*, Zürich 2006.
- Steinke, Hubert: *Flugblatt von der Schaffhauser Wundergeburt*, in: Keller, Hildegard Elisabeth (Hg.): *Jakob Ruf. Leben, Werk und Studien*, Bd. 2, *Kritische Gesamtausgabe Teil I*, Zürich 2008, S. 415–422.
- Stentzler, Friedrich: ‚Strafe‘, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde., Bd. 5, Stuttgart 2001, S. 102–106.

- Sternad, Christian: Das Gespenst und seine Spektralität. Die hermeneutische Funktion des Gespensts, oder: eine phänomenologische Hantologie, in: *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 3 (2013), S. 27–41.
- Stevens, Catherine: „You shal reade marvellous straunge things“. Ludwig Lavater and the Hauntings of the Reformation, in: Harmes, Marcus/Bladen, Victoria (Hg.). *Supernatural and Secular Power in Early Modern England*, Burlington 2015, S. 141–162.
- Stolberg, Michael: *Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*, Köln 2003.
- Stolberg, Michael: *Experiencing Illness and the Sick Body in Early Modern Europe*, Basingstoke 2011.
- Strörmer-Caysa, Uta: ‚Traktat‘, in: *RLW* 3 (32010), S. 674–676.
- Stritmatter, Robert: Die Stadt Basel während des Dreissigjährigen Krieges. Politik, Wirtschaft, Finanzen, Bern, Frankfurt a. M. 1977 (Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaft 84).
- Stückelberger, Hans-Martin: Die appenzellische reformierte Pfarrerschaft. Seit dem Bestehen jeder reformierten Kirchgemeinde bis 1977, hrsg. vom evangelisch-reformierten Kirchenrat, Herisau 1977.
- Stucki, Heinzpeter: Das 16. Jahrhundert, in: Flüeler, Niklaus/Flüeler-Grauwiler, Marianne (Hg.): *Geschichte des Kantons Zürich*, 3 Bde., Bd. 2, Frühe Neuzeit – 16. bis 18. Jahrhundert, Zürich 1996, S. 172–281.
- Sulzberger, Huldreich Gustav: *Biographisches Verzeichniss der Geistlichen aller evangelischen Gemeinden des Kantons Thurgau von der frühesten Zeit bis auf die Gegenwart*, Frauenfeld 1863, S. 30.
- Suter, Paul: Himmels- und Schutzbriefe im Basellbiet, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 85 (1989), S. 271–278.
- Suter, Stefan: Die Gutachten der Basler Juristenfakultät in Straffällen. Vom ausgehenden 16. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Basel, Frankfurt a. M. 1990 (Basler Studien zur Rechtswissenschaft. Reihe C: Strafrecht 6).
- Suter, Stefan: Die strafrechtlichen „Bedenkhen“ der Basler Stadtconsulenten (1648–1798). Ein Beitrag zur Basler Strafrechtswirklichkeit, Zürich 2006.
- Szarka, Eveline: Erschynungen / wunderen vnd zeichen. Zur Funktion der Geister in Ludwig Lavaters ‚Gespensterbuch‘ (1569), unveröffentl. Masterarbeit an der Universität Zürich, Zürich 2015.
- Szarka, Eveline: Von Toten und Teufeln. Reformation und Geisterglaube, in: Niederhäuser, Peter (Hg.): *Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation*, Zürich 2018, S. 149–157.
- Szarka, Eveline: Protestantische Normvermittlung auf der Landschaft Zürich. Der Spuk im Pfarrhaus Lindau (1697) aus kultursemiotischer Perspektive, in: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 67/1 (2019), S. 81–98.
- Szarka, Eveline: Powerful Bundles: The Materiality of Protection Amulets in Early Modern Switzerland, 24. 09. 2020, in: *The Recipes Project. Food, Magic, Art, Science, and Medicine*, <https://recipes.hypotheses.org/17515>, zuletzt abgerufen am 03. 05. 2021.
- Szarka, Eveline: The Devil Behind the Eyes: Melancholy, Imagination, and Ghosts in Post-Reformation Switzerland, in: *History of European Ideas* 47/6 (2021), *Legacies of Melancholy in the History of Ideas and Art History*, hrsg. von Dominic E. Delarue und John Raimo, S. 901–917.

- Thaniel, George: ‚Lemures and Larvae‘, in: *The American Journal of Philology* 94/2 (1973), S. 182–187.
- Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London 1971.
- Thurston, Herbert: *Ghosts and Poltergeists*, London 1953.
- Timmerman, Daniël: *Heinrich Bullinger on Prophecy and the Prophetic Office 1523–1538*, Göttingen 2015 (*Reformed Historical Theology* 33).
- Trepp, Anne-Charlott: *Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2009.
- Troll, Johann Conrad: *Geschichte der Stadt Winterthur nach Urkunden bearbeitet*, 7 Bde., Bd. 4, *Sittengeschichte der Stadt Winterthur*, Winterthur 1844.
- Trümpy, Hans: *Eine Gespenstergeschichte aus dem Jahre 1695*, in: *Schweizer Volkskunde* 42/4–5 (1952), S. 74–76.
- Tschaikner, Manfred: *Schatzgräberei in Vorarlberg und Liechtenstein. Mit Ausblick nach Tirol, Bayern, Baden-Württemberg und in die Schweiz*, Bludenz 2006 (*Bludener Geschichtsblätter* 82/83).
- Tschaikner, Manfred: *Exorzismus, Esoterik und Betrug – frühneuzeitliche Schatzgräberei in Vorarlberg und Liechtenstein*, in: *Alemannisches Jahrbuch* 57/58 (2009/2010), S. 243–265.
- Tuczay, Christa: *Geister, Dämonen, Phantasmen. Eine Kulturgeschichte*, Wiesbaden 2015.
- Ulbricht, Otto: *Kindsmord und Aufklärung in Deutschland*, München 1990 (*Ancien Régime, Aufklärung und Revolution* 18).
- Ulbricht, Otto: *Kindsmord in der Frühen Neuzeit*, in: Ute Gerhard (Hg.): *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997, S. 235–247.
- Ulbricht, Otto: *Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest, 1500–1720*, in: Feuerstein-Herz, Petra (Hg.): *Gotts verhengnis und seine straffe. Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2005 (*Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek* 84), S. 101–112.
- Ulbricht, Otto: *Extreme Wetterlagen im Diarium Heinrich Bullingers*, in: Behringer, Wolfgang/Lehmann, Hartmut/Pfister, Christian (Hg.): *Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“*, Göttingen 2005 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 212), S. 149–178.
- Verberckmoes, Johan: *Loud Voices. Emotions in the Reformation*, in: Eusterschulte, Anne/Wälzholz, Hannah (Hg.): *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*, Göttingen 2015 (*Refo500: Academic Studies* 28), S. 33–54.
- Véronèse, Julien: *God’s Names and Their Uses in the Books of Magic Attributed to King Solomon*, in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5/1 (2010), S. 30–50.
- Vollmer, Matthias: *Sünde – Krankheit – „väterliche Züchtigung“*. Sünden als Ursache von Krankheiten vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit, in: Classen, Albrecht (Hg.): *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, Berlin 2011 (*Theophrastus Paracelsus Studien* 3), S. 261–286.
- Volp, Rainer: *Zeichenkonzeptionen in der Religion von der Renaissance bis zum frühen 19. Jahrhundert*, in: Posner, Roland/Robering, Klaus/Sebeok, Thomas A. (Hg.): *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 2 Bde., Bd. 2, Berlin, New York 2008 (*Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft/Handbooks of Linguistics and Communication Science (HSK)* 13/2), S. 1376–1406.

- Voltmer, Rita: *The Witch in the Courtroom: Torture and the Representations of Emotion*, in: Kounine, Laura/Ostling, Michael: *Emotions in the History of Witchcraft*, London 2016 (Palgrave Studies in the History of Emotions), S. 97–116.
- Von Greyerz, Kaspar: *Religion und Natur in der Frühen Neuzeit. Aspekte einer vielschichtigen Beziehung*, in: Ruppel, Sophie/Steinbrecher, Aline (Hg.): *„Die Natur ist überall bey uns“. Mensch und Natur in der Frühen Neuzeit*, Zürich 2009, S. 41–58.
- Wackernagel, Hans Georg: *Die Matrikel der Universität Basel*, 5 Bde., Bd. 3: 1601/02–1665/66, Basel 1962.
- Wälchli, Philipp: *Zürich und die Geister. Geisterglaube und Reformation*, in: Moser, Christian/Opitz, Peter (Hg.): *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650. Festschrift für Emidio Campi*, Leiden, Boston 2009 (Studies in the History of Christian Traditions 144), S. 237–258.
- Wallace, Peter G.: *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750*, London 2020 (European History in Perspective).
- Wallmann, Johannes: *„Gebet. 2. Reformation bis Neuzeit“*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* Online, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08151, letzter Zugriff: 03.05.2021.
- Walsham, Alexandra: *Providence in Early Modern England*, Oxford 1999.
- Walsham, Alexandra: *The Reformation and ‚the Disenchantment of the World‘ Reassessed*, in: *The Historical Journal* 51/2 (2008), S. 497–528.
- Walsham, Alexandra: *Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England*, in: *Past & Present* 208/1 (2010), S. 77–130.
- Walsham, Alexandra: *Sacred Topography and Social Memory: Religious Change and the Landscape in Early Modern Britain and Ireland*, in: *Journal of Religious History* 36/1 (2012), S. 31–51.
- Walsham, Alexandra: *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2012.
- Walsham, Alexandra: *Sermons in the Sky. Apparitions in Early Modern Europe*, in: Parish, Helen L. (Hg.): *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, London 2015, S. 163–168.
- Walthert, Rafael: *Reformation und Säkularisierung*, in: Opitz, Peter (Hg.): *500 Jahre Reformation. Rückblicke und Ausblicke aus interdisziplinärer Perspektive*, Berlin 2018, S. 201–222.
- Waser, Maria: *Das Gespenst im Antistitium. Novelle*, Leipzig 1923.
- Weibel, Thomas: *Der zürcherische Stadtstaat*, in: Flüeler, Niklaus/Flüeler-Grauwiler, Marianne (Hg.): *Geschichte des Kantons Zürich*, 3 Bde., Bd. 2, *Frühe Neuzeit – 16. bis 18. Jahrhundert*, Zürich 1996, S. 16–64.
- Weick, Karl. E.: *Der Prozess des Organisierens*, Frankfurt a. M. 1985.
- Weinrich, Harald: *Linguistik der Lüge*, München 2016.
- Weltecke, Dorothea: *„Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2010 (Campus historische Studien 50).
- Werfring, Johann: *Der Ursprung der Pestilenz. Zur Ätiologie der Pest im loimographischen Diskurs der frühen Neuzeit*, Wien 1998 (Medizin, Kultur und Gesellschaft 2).
- Wetzel, Ralf: *Kognition und Sensemaking*, in: Weik, Elke/Lang, Rainhart (Hg.): *Moderne Organisationstheorien*, 2 Bde., Bd. 1., *Handlungsorientierte Ansätze*, Wiesbaden 2005, S. 157–205.
- Whyte, Nicola: *Inhabiting the Landscape: Place, Custom and Memory, 1500–1800*, Oxford 2009.
- Whyte, Nicola: *Senses of Place, Senses of Time: Landscape History from a British Perspective*, in: *Landscape Research* 40/8 (2015), S. 925–938.

- Whyte, Nicola: *Spatial History*, in: Handley, Sasha/McWilliam, Rohan/Noakes, Lucy (Hg.): *New Directions in Social and Cultural History*, London 2018, S. 233–252.
- Wiedenhofer, Siegfried: *Das Alte und das Neue. Tradition zwischen Humanismus und Reformation*, in: Rhein, Stefan (Hg.): *Melanchthonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988, Siegmaringen 1988 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 1)*, S. 29–45.
- Wiedmer, Markus: *Der Bann, das kirchliche Sittengericht*, in: *Recht und Unrecht im Kanton Basel-Landschaft*, hrsg. von der Kommission für das Baselbieter Heimatbuch, Liestal 2005 (*Baselbieter Heimatbuch 25*), S. 217–223.
- Wilby, Emma: *Cunning-Folk and Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Brighton 2005.
- Wilburn, Andrew T.: *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*, Ann Arbor 2012 (*New Texts from Ancient Cultures*).
- Wiles, Gordon P.: *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*, Cambridge 1974 (*Society for New Testament Studies. Monograph Series 24*).
- Williamson, Fiona: *The Spatial Turn of Social and Cultural History: A Review of the Current Field*, in: *European History Quarterly* 44/4 (2014), S. 703–717.
- Wilpert, Gero von: *Die deutsche Gespenstergeschichte. Motiv, Form, Entwicklung*, Stuttgart 1994.
- Wood, Andy: *The Memory of the People. Custom and Popular Senses of the Past in Early Modern England*, Cambridge 2013.
- Wuhrmann, Willy: *Die Arbonerin. Ein Kulturbild aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts*, in: *Thurgauer Jahrbuch* 10 (1934), S. 27–29.
- Young, Francis: *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Cham 2016 (*Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic*).
- Ziegler, Peter: *Zürcher Sittenmandate*, Zürich 1978.
- Ziegler, Peter: ‚Sittenmandate‘, in: *Historisches Lexikon der Schweiz online*, 19. 12. 2012, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016552/2012-12-19/>, letzter Zugriff: 03. 05. 2021.
- Zihlmann-Märki, Patricia: *„Gott gebe das wir das Liebe Engelein mit Freüden wieder sehen Mögen.“ Eine kulturgeschichtliche Untersuchung des Todes in Basel 1750–1850*, Zürich 2010.
- Zika, Charles: *The Witch of Endor. Transformations of a Biblical Necromancer in Early Modern Europe*, in: Kent, Francis Williams/Zika, Charles (Hg.): *Rituals, Images, and Words. Varieties of Cultural Expression in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout 2006 (*Late Medieval and Early Modern Studies 3*), S. 235–259.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1	Die vorreformatorische Semiosphäre in Bezug auf die Deutung von Geistern, eigene Darstellung	67
Abbildung 2	Lavater, Ludwig: Von Gespänsten, Unghüren, Fälen und anderen wunderbaren Dingen, Zürich 1569, Titelblatt, ZBZ II App 636, https://doi.org/10.3931/e-rara-4155/ Public Domain Mark	76
Abbildung 3	Die vorreformatorische und reformatorische Semiosphäre in Bezug auf die Deutung von Geistern, eigene Darstellung	84
Abbildung 4	Anhorn von Hartwiss, Bartholomäus: Zorn-Zeichen Gottes, Basel 1665, Frontispiz, KBG Ba 12 (1), https://doi.org/10.3931/e-rara-72455/ Public Domain Mark	94
Abbildung 5	Das Teufelsgespent als göttliche Nachricht, eigene Darstellung	142
Abbildung 6	Das Teufelsgespent von Nussbaumen zeigt sich in sichtbarer Gestalt, in: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1576, ZBZ Ms F 25, Bl. 301a, https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13841/ Public Domain Mark	160
Abbildung 7	Das Teufelsgespent von Nussbaumen schüttet Töpfe aus und verlegt das Bettlaken, in: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1580, ZBZ Ms F 29, Bl. 9a, https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-17725/ Public Domain Mark	162
Abbildung 8	Margreth Beringer wird vor den Augen ihrer Kinder vor dem brennenden Haus an einen Baum gebunden, in: Wick, Johann Jacob: Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587, Zürich 1979, ZBZ Ms F 28, Bl. 202, https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13844/ Public Domain Mark	214
Abbildung 9	Vorder- und Rückseite eines Balkens, in dem sich ein Schutz- und Himmelsbrief befand, StABL SL 5250.5038, eigene Aufnahme	270
Abbildung 10	Titelblatt Geisterbeschwörungsbuch, StABE DQ 1273	296

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1:	Gattungen der Zauberei in der reformierten Theologie, eigene Darstellung	121
Tabelle 2:	Unterscheidung zwischen echten und falschen Gespenstern in der reformierten Theologie, eigene Darstellung	241

Personenregister

A

Anhorn von Hartwiss, Bartholomäus 40, 41, 45,
49, 92, 94, 99, 102, 106, 108, 115, 116, 118, 122,
127, 129, 132, 134, 136, 154, 195, 206, 212, 228,
230, 231, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 264, 268
Aristoteles 62
Augustinus 62, 93, 112, 113, 124

B

Bekker, Balthasar 232
Billetter, Hans Heinrich 171
Bruckner, Johann Jakob 265
Bullinger, Heinrich 17, 18, 19, 38, 71, 72, 73, 77,
82, 83, 86, 89, 91, 97, 99, 100, 104, 105, 107, 108,
109, 110, 112, 116, 118, 122, 123, 124, 125, 131, 135,
136, 138, 139, 231, 236, 256, 305, 310
Burkhardt, Hieronymus 301

C

Cysat, Renward 77, 127

D

Del Rio, Martin 229
Denzler, Hans Georg 195, 220, 258, 259

E

Esslinger, Hans Rudolf 199

F

Fäsch, Johann Jakob 184
Fehr, Hans Jakob 197
Fries, Johann Heinrich 52, 53

G

Galen 205, 239
Gernler, Lucas 41, 56, 125, 127, 137, 140, 185, 212,
255
Gessner, Conrad 98, 99
Gessner, Hans Jakob 232, 255
Gmünder, Johannes 11
Gmünder, Samuel 11, 12

Goldschmid, Hans Jakob 53
Gregor von Tours 62, 66, 78
Gwalther, Rudolf 131
Gwerb, Rudolf 118, 120, 123, 286

H

Herrliberger, Felix 51, 149, 172, 228, 263
Hüsli, Johannes 187, 188, 194, 196

I

Indagine, Johannes de 242, 278

K

Kambli, Johannes 218
Karlstadt (Bodenstein, Andreas) 15
Klingler, Anton 50, 54, 173, 183, 185, 187, 188, 189,
194, 195, 220, 227, 245, 258, 261

L

Laurens, André de 239
Lavater, Johann Heinrich 205
Lavater, Ludwig 12, 17, 18, 19, 20, 22, 32, 40, 41,
43, 57, 59, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
86, 90, 91, 94, 97, 99, 100, 103, 106, 107, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 119, 125, 127, 128, 129, 131,
132, 133, 135, 137, 139, 170, 171, 195, 231, 236, 237,
239, 306
Lorichius, Jodocus 126
Loyer, Pierre Le 74, 79
Luther, Martin 15, 64, 70, 73, 74, 136, 255
Lycosthenes, Conrad 82

M

Megerlin, Peter 48, 153, 174, 183, 221, 242, 243,
244
Meister, Leonhard 52
Meyer, Johannes 51, 149, 162, 170, 213, 223, 257,
259, 261, 262, 263, 285
Münster, Johann von 80
Muralt, Johannes von 51, 228, 229, 230, 260, 264

N

Nöthiger, Niklaus 247, 248

P

Paradies, Jakob von 40, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 78, 83, 85, 130, 304

Passavant, Nicolaus 48, 153, 174, 183, 221, 242,
243, 244

R

Ruf, Jakob 98

Rytz, Peter 52, 143, 215, 257, 260, 292

S

Shakespeare, William 79

Simmler, Josias 101

Sprüngli, Heinrich 197, 220, 257

Steiger, Niklaus 247, 248

Steiner, Jacob 53, 157, 168, 225, 233, 235, 236, 244,
261

Sulzer, David 53, 158, 168, 225

T

Taillepie, Noël 77, 79

Tertullian 106

Thomas von Aquin 93, 105, 112

Thoresby, Ralph 23

W

Werenfels, Peter 186, 210, 242, 243, 244, 284,
285, 291

Wettstein, Johann Rudolf 48

Wick, Johann Jacob 51, 52, 82, 83, 99, 161, 213, 214,
262, 285

Wolf, Melchior 228, 229, 230

Wolleb, Alexander 186, 190

Z

Zwinger, Theodor 184

Zwingli, Huldrych 17, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77,
80, 81, 86, 98, 107, 118, 124, 305

Sachregister

A

- Abendmahl, Eucharistie 37, 124, 226, 268
Aberglaube 17, 19, 29, 34, 44, 77, 103, 104, 105,
106, 107, 111, 113, 114, 117, 125, 126, 132, 141, 164,
212, 215, 229, 243, 282, 283, 284, 285, 286, 294,
305, 306, 309, 311
Abfall von Gott siehe Apostasie
Abgötterei 132, 135, 212
Ablass 60, 66, 72, 85
Albdruck 158, 169
Alkohol 76, 96, 137, 204, 241
Almosen 60, 61, 65, 66, 150
Alter Glaube, vorreformatorischer Glaube 12, 31,
40, 59, 69, 72, 73, 77, 78, 84, 85, 117, 122, 138,
183, 197, 251, 258, 267, 268, 287, 304
Amulett 54, 120, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 273,
275, 276, 277, 302
Anfechtung siehe Versuchung
Angst siehe Furcht
Antike 39, 104, 114
Apokalypse, Endzeit, Weltende 96, 97, 98, 100,
109, 110
Apostasie, Abfall von Gott 25, 46, 286
Arme Seele 17, 63, 65, 66, 72, 77, 78, 83, 85, 86,
117, 253, 288, 293, 294
Arzneibuch, Rezeptbuch 54, 55, 211, 230, 274,
286, 302
Arznei, Medizin 207, 245
Atheismus 134, 232
Aufklärung 16, 17, 23, 276
Auftrag Gottes, Erlaubnis Gottes 12, 62, 78, 116,
125, 129, 231, 234
Ausschluss vom Abendmahl siehe
Exkommunikation
Äußerlichkeit 73, 85, 138, 258, 259, 310
Austreibung siehe Geisterbannung
automatische Wirksamkeit siehe ex opere
operata

B

- Bann, Banngericht 37, 221
Bedrohung siehe Gefahr
Begräbnis siehe Bestattung
Beichte 66, 297
Beschwörung siehe Nekromantie
Besessenheit 197, 219, 233
Bestattung, Begräbnis 155, 198, 199, 200, 203
Betrug, Täuschung, List 72, 107, 113, 114, 116, 130,
132, 135, 141, 188, 237, 238, 241, 246, 249, 280,
291, 307
Bibel siehe Heilige Schrift
Bibelauslegung 43, 81, 107
Brand siehe Feuer
Brot 242, 267, 268, 273, 274, 275, 277, 278
Buch der Natur 90, 98
Buchdruck, Druck 42, 91, 110
Buchstabe, Charakter (Schriftzeichen) 120, 122,
258, 298, 301
Buße, Reue 12, 60, 62, 66, 75, 79, 84, 85, 88, 95,
109, 129, 135, 139, 141, 182, 222, 241, 254, 255,
257, 258, 263, 264, 265, 281, 285, 295, 297, 302,
305, 309, 310, 312

C

- Calvinismus 79, 124, 226
Charakter (Schriftzeichen) siehe Buchstabe
Chiromantie 242, 278
Chorgericht 37, 50, 143, 263, 268, 282, 287
cunning-folk 25

D

- Dämonologie 24, 41, 240, 244
discretio spirituum, Unterscheidung der
Geister 19, 64, 65, 66, 85, 117, 292
Divination, Wahrsagerei 44, 45, 47, 108, 109,
114, 118, 119, 122, 126, 182, 242, 272, 282, 294,
301
Dreifaltigkeit siehe Heilige Drei Namen
Drohung, Fluch 223, 224, 225, 229, 271
Druck siehe Buchdruck

E

Ehegericht 36, 50, 52, 172, 173, 217, 218, 223, 225, 262, 263
 Ehescheidung 49, 172, 173, 215, 217, 218, 219, 250, 313
 Ehre 181, 186, 187, 188, 189, 190, 224, 250
 Ehrenstrafe 41, 185, 186, 190, 243, 285, 286
 Einbildung, Imagination 24, 76, 77, 78, 86, 115, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 249, 251, 291, 292, 307
 Emotion 23, 93, 145, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 192, 196
 Emotionsgeschichte 167
 Endzeit siehe Apokalypse
 Engel 18, 62, 66, 74, 78, 83, 89, 90, 112, 113, 116, 133, 134, 212, 231, 233, 298
 Engel des Lichts 64, 72, 113, 114
 Entzauberung 16, 117, 194, 236
 Epikureer 105, 133
 Erinnerung 46, 91, 95, 100, 129, 134, 140, 181, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 203, 305
 Erkenntnis Gottes 89, 106, 109, 114, 141
 Erlaubnis Gottes siehe Auftrag Gottes
 Erlösung 66, 72, 75, 78, 79, 84, 85, 105, 106, 118, 119, 131, 141, 181, 182, 183, 201, 253, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 303, 308
 Erzählung siehe Tradierung
 Esswaren, Nahrungsmittel 143, 159, 207, 233
 Eucharistie siehe Abendmahl
 Evangelium 66, 89, 110, 267, 268
 ex opere operantis 267
 ex opere operata, automatische Wirksamkeit 122, 123, 124, 137, 141, 267, 305
 Exorzismus 66
 Expertentum 253, 254, 278, 279, 287, 303, 312

F

Fahrender Schüler 202, 275, 289, 290, 291, 300
 falscher Glaube siehe Irrglaube
 falscher Prophet 73, 109
 Falschheit siehe Irrtum
 Fasten 65, 66, 137, 140, 245, 254, 301
 faule Luft siehe Miasmatheorie

Fegefeuer 12, 15, 16, 22, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 79, 80, 85, 106, 113, 117, 182, 288, 293, 304, 305
 Feuer, Brand 93, 148, 149, 159, 161, 163, 172, 213, 214, 217, 218, 223, 262, 300
 Fluch siehe Drohung
 Fluchen siehe Gotteslästerung
 Folter 25, 34, 46, 47, 165, 188, 214
 Friedhof, Kirchhof 64, 155, 184, 198, 199, 200
 Fronfastenkind, Sonntagskind 164, 242, 291, 303
 Fürbitte siehe gemeinsames Gebet
 Furcht, Angst, Schrecken 65, 74, 76, 80, 116, 125, 128, 129, 131, 137, 141, 154, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 185, 189, 196, 199, 220, 227, 239, 244, 245, 248, 249, 256, 276, 302

G

Gabe Gottes, Geschenk Gottes 65, 85, 108, 110, 123
 Gauklerei 240
 Gebein, Skelett 155, 198, 200, 201, 202, 203, 250, 307
 Gebet 61, 65, 66, 73, 79, 84, 85, 127, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 182, 201, 223, 245, 248, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 272, 281, 284, 287, 288, 301, 302, 308, 310
 Geduld 136, 137, 140, 171, 215, 218, 248, 254, 256, 257, 265, 287, 312
 Gefahr, Bedrohung 132, 143, 156, 170, 172, 176, 217, 252, 276, 307, 311
 Gefängnis 214, 215, 216, 221, 222, 225, 244, 245, 291, 313
 Geisterbannung, Austreibung 25, 44, 47, 54, 79, 84, 85, 119, 120, 123, 124, 125, 127, 128, 164, 208, 210, 223, 242, 243, 245, 246, 249, 258, 259, 265, 266, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 293, 294, 300, 301, 311, 312
 Geisterbeschwörung 275
 Geistersehen 153, 164, 177, 277, 278, 307
 Geiz 132, 189, 213, 243
 Geld, Lohn, Profit 61, 160, 163, 181, 201, 274, 278, 280, 281, 288, 289, 290, 301, 303, 308

- gemeines Gebet, Fürbitte 95, 139, 213, 260, 263, 302
- Geruchssinn 152, 165, 209, 243
- Gerücht 50, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 194, 195, 196, 202, 227, 250, 258, 261
- Geschenk Gottes siehe Gabe Gottes
- Geschöpf siehe Schöpfung
- Gespräch mit Geistern 74, 75, 135, 243, 288, 291, 292, 293, 294, 303
- Gestalt 18, 46, 63, 64, 65, 78, 86, 112, 114, 116, 117, 147, 151, 155, 163, 165, 185, 209, 215, 257, 303, 308, 311
- Getreidemangel siehe Hungersnot
- Gewalt, Verbrechen 99, 180, 192, 195, 202, 203
- Gottesdienst 43, 81, 213, 221, 241, 243
- Gottesfurcht 116, 137, 171, 172, 176, 218
- Gotteslästerung, Fluchen, Schwören 43, 44, 45, 124, 127, 132, 141, 213, 219, 224, 257, 284, 301
- Gottesvertrauen 172
- Grimoire 200, 201, 202, 295, 298, 299, 300, 301
- gute Werke 60, 61, 66, 72, 85, 288, 293, 305
- H**
- Habitus­theorie 27
- Haselrute 267, 268, 273, 279, 283
- Heide 63, 133
- Heilige 66, 113, 123
- Heilige Drei Namen, Trinitätsname, Dreifaltigkeit 242, 268, 273, 284, 297
- Heilige Schrift, Wort Gottes, Bibel 30, 31, 38, 57, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 85, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 120, 123, 129, 131, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 190, 206, 285, 298, 302, 304, 305, 306, 307
- Heiligkeit siehe Sakralität
- Heilsgeschichte siehe Soteriologie
- Hexenprozess 22, 47, 165, 168, 224
- Hexerei, Schadenszauber 19, 24, 25, 34, 46, 47, 93, 101, 121, 126, 148, 162, 174, 206, 209, 211, 214, 216, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 234, 236, 245, 250, 251, 260, 262, 276, 286
- Hexe von Endor 114, 118, 185, 211, 226
- Hilfszauber siehe Lachsnerei
- Himmel 12, 60, 62, 66, 70, 71, 75, 80, 85, 110, 129, 134, 135
- Himmelsbrief, Schutzbrief 270
- Hochmittelalter 19
- Hohe Schule, Schola Tigurina, Prophezei 34, 81
- Hölle 12, 62, 66, 70, 71, 75, 80, 85, 132, 134, 153
- Humoralpathologie, Körpersäfte 204, 205, 206, 211, 239
- Hund 65, 148, 163, 202
- Hungersnot, Getreidemangel 11, 43, 82, 93, 97, 135, 139
- Hurerei, Unzucht 132, 180, 181, 188
- Husar 225
- I**
- Ideengeschichte 19
- Imagination siehe Einbildung
- Infantizid, Kindsmord 180, 181, 194, 195, 197, 200, 203, 209
- Informationskanal, -system 30, 38, 50, 110, 308
- Innerlichkeit 138, 257, 259, 305, 310
- Interzession 15, 60, 139, 288, 303
- Irrglaube, falscher Glaube 63, 103, 104, 114
- Irrtum, Falschheit 78, 91, 108, 109, 113, 131, 133
- J**
- Jenseits 60, 61, 119, 132, 134, 154, 182, 185
- Jesuit 300
- Jude 63, 277
- Jungfrau Maria 65, 271
- K**
- Kabbala 298
- Kapuziner 77, 249
- Kartäuser 40
- Katholiken 79, 86, 226, 268, 279, 290
- Katholische Kirche 18, 95, 107, 119
- Katholische Lehre 58, 81, 106
- Katholischer Priester 226, 275, 293, 300
- Katze 65, 149, 230, 234, 245, 276
- Kindsmord siehe Infantizid
- Kirchenkonvent siehe Synode
- Kirchhof siehe Friedhof
- Kleine Eiszeit 96

Klopfen 63, 148, 151, 157, 307
 kollektives Gedächtnis 196, 197
 Kommunikation mit Gott 75, 83, 87, 88, 90, 93,
 95, 102, 111, 112, 128, 133, 134, 136, 137, 140, 251,
 261, 307
 Konfession 23, 28, 86, 88, 97, 104, 138, 162, 165,
 197, 225, 274, 275, 312, 313
 Konflikt 47, 225, 250, 307, 309, 313
 Konzil von Trient 80
 Körperlichkeit siehe Materialität
 Körpersäfte siehe Humoralpathologie
 Krankheit 55, 101, 109, 116, 122, 135, 136, 204, 205,
 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 246, 250, 274,
 278, 280, 283, 289, 302, 307, 308, 313
 Kraut, Pflanze 55, 122, 267, 277, 278, 283, 284
 Kreis, magischer Zirkel 296, 298
 Krieg, Schlacht 89, 93, 97, 100, 129, 135, 195, 201
 Kultur 26, 27, 29, 31, 58, 59, 66, 68, 85
 kulturelle Explosion 58, 84, 111, 306
 kulturelles Gedächtnis 69
 Kulturgeschichte 14, 23, 32
 Kultursemiotik 57, 63, 304
 Kulturwandel 23, 57, 58

L

Lachsneri, Hilfszauber 45, 118, 121, 181, 208, 227,
 229, 242, 265, 272, 279, 280, 282, 286, 287, 292,
 303, 308
 Landesverweis 190, 285, 292, 301
 Lauf der Natur 89, 92, 98, 102, 105, 114, 115, 206
 Legende 194, 196, 197, 203
 Licht 163, 200
 limbus puerorum 62
 List siehe Betrug
 Literaturgeschichte 23
 Lohn siehe Geld
 long reformation 14, 250, 309
 longue durée 28
 Lüge 107, 113, 114, 116
 Luthertum 20, 124, 260

M

Magie siehe Zauberei
 magischer Zirkel siehe Kreis

Mandat, Sittenmandat 29, 34, 36, 37, 43, 44, 95,
 106, 107, 126, 146, 283, 286, 309
 Materialität, Körperlichkeit 128, 231, 233, 234,
 236
 Mediengeschichte 19, 23
 Medizin siehe Arznei
 Melancholie, Schwermut 76, 80, 196, 199, 239,
 241, 242, 243, 244, 307
 Messe 60, 61, 65, 66, 73, 78, 85, 117, 288, 290, 293
 Miasmatheorie, faule Luft 204, 206, 210, 211, 250
 Mittelalter 39, 64, 237, 298
 Modernisierungstheorie 16, 117
 Mord 34, 195

N

Nacht 153, 154
 Nahrungsmittel siehe Esswaren
 Name Gottes 123, 124, 269, 284, 298, 301
 Natur 65, 77, 88, 90, 92, 93, 94, 101, 105, 106, 107,
 108, 124, 149, 204, 206, 207, 208, 209, 211, 212,
 283, 284, 305
 Nekromantie, Beschwörung 44, 118, 119, 197,
 200, 201, 202, 243, 247, 253, 272, 283, 291, 292,
 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 308
 Neugierde 118, 128, 141, 177
 Normenimplementation 29, 186, 304, 309
 Nüchternheit 137, 244, 254, 256

O

Offenbarung Gottes 63, 68, 91, 123

P

Perversion, Verkehrung, Verdrehung 72, 73, 102,
 107, 111, 305, 306
 Pest 11, 82, 89, 93, 97, 101, 129, 135, 205, 210, 220,
 299, 329
 Pfeifen 146, 157, 183, 233
 Pferd, Ross 208, 279, 280
 Pflanze siehe Kraut
 Phänomenologie 14, 26, 143, 144, 145, 146, 147
 Pietismus 20
 Plan Gottes 97, 102, 129
 Polemik 104, 138

- Poltergeist, Poltern 47, 52, 64, 73, 116, 134, 144, 149, 152, 153, 155, 157, 161, 170, 182, 194, 202, 220, 221, 226, 229, 232, 233, 249, 251, 265, 289, 300, 301, 311
- popular magic 25
- Poststrukturalismus 27
- Praxeologie 27, 32
- Predigt 30, 39, 41, 42, 43, 81, 91, 107, 110, 146, 185, 186, 190, 255, 282, 283, 286, 309
- Primärursache, prima causa 101, 111
- Profit siehe Geld
- Prophetie 107, 108, 109, 110, 111, 142
- Prophezei siehe Hohe Schule
- R**
- Rationalität 17, 18, 77, 78, 242, 243, 244
- Rauch 77
- Rechtfertigungslehre 71, 85
- Reinheit, Reinigung 205, 210, 211, 274, 297
- Reue siehe Buße
- Rezeptbuch siehe Arzneibuch
- Ritual, Zeremonie 27, 78, 105, 122, 123, 128, 269, 272, 275, 297, 301, 305, 309
- Ross siehe Pferd
- Rufschädigung, Verleumdung 196, 219, 246, 260
- S**
- Sachse 300
- Sadduzäer 232
- Sakralität, Heiligkeit 55, 95, 122, 123, 124, 194, 258, 267, 268, 274, 312
- Sakrament, Sakramentalie 75, 120, 123, 259, 267, 268, 274, 275
- Säkularismus 17, 73, 242
- Salz 120, 267, 268, 273, 274, 275, 277
- Schaden 17, 64, 115, 116, 130, 141, 159, 160, 162, 231, 235, 307
- Scharfrichter 182, 277, 278, 279, 287, 296
- Schatz 119, 174, 200, 201, 203, 243, 250, 253, 289, 290, 291, 297, 299, 300, 307
- Schatzgräberei 24, 47, 119, 157, 163, 200, 201, 202, 290, 291, 295, 299, 300, 302
- Schellenwerk, Zuchthaus 285, 301
- Schlacht siehe Krieg
- Schlagen 63, 143, 149, 151, 307
- Schola Tigurina siehe Hohe Schule
- Schöpfung, Geschöpf 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 99, 102, 110, 113, 134, 140, 231, 232, 305, 306
- Schrecken siehe Furcht
- Schutzbrief siehe Himmelsbrief
- Schutz vor Geistern / dem Teufel 103, 119, 120, 124, 125, 126, 128, 211, 261, 265, 266, 268, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 287, 307
- Schwabe 225
- schwarze Galle 239
- Schwermut siehe Melancholie
- Schwert siehe Waffe
- Schwören siehe Gotteslästerung
- secunda causa siehe Sekundärursache
- Seelenheil, Seligkeit 60, 72, 73, 75, 81, 85, 98, 119, 130, 133, 138, 141, 181, 182, 190, 257
- Seelgerät 60, 72
- Seelsorge 34, 81, 132, 133, 141, 253, 256, 259, 264, 284
- Segen, Segensspruch 44, 47, 54, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 255, 265, 271, 274, 275, 278, 279, 282, 283, 285, 286, 287, 302
- Sekundärursache, secunda causa 101, 102, 111, 309
- Selbstmord, Suizid 180, 181, 196, 198, 199, 200, 209, 221, 225
- Seligkeit siehe Seelenheil
- Semiosphäre 57, 58, 59, 66, 72, 83, 86, 88, 111
- Semiotik 14, 26, 27, 57, 58, 68, 87, 92, 99, 102, 111, 123, 124, 140, 155, 180, 220, 310
- semiotischer Code 57, 58, 66, 72, 86, 111, 135
- Sicherheit 170, 171, 172, 176, 177, 276, 307
- Sinnesgeschichte 20, 143
- Sinnestäuschung, Verblendung 24, 103, 115, 234, 235, 237, 238, 240
- Sinnstiftung 14, 27, 101, 150, 151, 178, 198, 200, 204, 213, 223, 226, 250, 307, 310
- Sittenmandat siehe Mandat
- Skelett siehe Gebein
- Skepsis 77, 233, 237, 241, 242, 249, 280
- Sodomie 227
- Sonntagskind siehe Fronfastenkind

- Soteriologie, Heilsgeschichte 14, 19, 39, 57, 63,
66, 67, 71, 105, 109, 128, 133, 140, 220, 306, 309
- spatial turn 191
- Spätmittelalter 15, 17, 40, 57, 60, 61, 64, 66, 69,
70, 83, 177, 180, 197, 293, 295, 304, 312
- Spital 45, 51, 169, 196, 217, 228, 263
- Sprechakttheorie 87
- Spur 100, 192, 195
- Stadtkonsulent siehe Syndicus
- Steinwerfen 64, 148, 158, 169, 174
- Stillstand, Stillstandsgericht 37, 50, 186, 187, 195,
199, 241, 274, 277, 283
- Stimme 63, 65, 143, 156, 157
- Strafe Gottes 12, 66, 71, 74, 78, 83, 100, 101, 116,
130, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 171, 172, 196,
210, 211, 212, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 222,
223, 227, 228, 229, 230, 234, 242, 250, 251, 304,
305, 306, 308, 309, 311
- Strafpredigt 41, 185, 286
- Suizid siehe Selbstmord
- Sünde 21, 55, 60, 61, 62, 72, 85, 95, 97, 100, 109,
115, 130, 132, 135, 137, 140, 141, 171, 181, 187, 190,
195, 196, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 215,
217, 219, 220, 223, 224, 229, 241, 250, 257, 297,
304, 305, 306, 307, 309
- Syndicus, Stadtkonsulent 48, 49, 153, 174, 183,
221, 284
- Synode, Kirchenkonvent 35, 197, 249, 282, 294
- Systemreferenz 30, 57, 63, 66, 68, 75, 85, 88, 91,
105, 113, 134, 304, 307
- T**
- Tagewählen 164
- Täuschung siehe Betrug
- Teuerung 11, 43, 82, 139
- Teufelspakt 25, 46, 47, 120, 125, 214, 286
- Theodizee 111
- Theologiegeschichte 15, 19
- Tierverwandlung 230, 234, 240
- Tier, Vieh 65, 116, 120, 149, 199, 207, 208, 209,
211, 219, 274, 278, 279, 288
- Todesstrafe, Todesurteil 34, 54, 173, 189, 227,
286, 313
- Totenzug 16, 65, 66, 70, 71, 75, 85, 117, 120,
127, 242, 305
- Tradierung, Erzählung 23, 69, 194, 277, 279
- Tradition 59, 66, 68, 69, 73, 85, 91, 113
- Trinitätsname siehe #Heilige Drei Namen
- Trost 62, 63, 71, 74, 85, 129, 234, 256, 257, 302
- Türschwelle 125, 206, 268, 269, 270, 273, 278
- Typologie, Typus 28, 145, 146, 151, 153, 157, 176
- U**
- Unerschrockenheit 137, 140, 171, 174, 256, 257
- Ungeduld 125, 128, 131, 137, 141, 243
- Unglaube 63, 85, 91, 105, 106, 130, 132, 133, 134,
141, 305
- Unreinheit 171, 199, 205, 209, 211
- Unsichtbarkeit 144, 146, 147, 152, 153, 161, 162,
177, 228, 230, 231, 233, 234, 236, 240, 251, 307,
311
- Unterscheidung der Geister siehe discretio
spirituum
- Unzucht siehe Hurerei
- V**
- Vaterunser 268, 292
- Venetier 300
- Verblendung siehe Sinnestäuschung
- Verbrechen siehe Gewalt
- Verdrehung siehe Perversion
- Verkehrung siehe Perversion
- Verleumdung siehe Rufschädigung
- Versuchung, Anfechtung, Prüfung 12, 63, 74, 78,
83, 101, 130, 131, 134, 136, 137, 141, 196, 205, 212,
218, 219, 220, 221, 222, 234, 250, 251, 254, 257,
304, 306, 311
- Vieh siehe Tier
- Vorreformatorischer Glaube siehe Alter Glaube
- W**
- Waffe, Schwert 127, 128, 174
- Wahrsagerei siehe Divination
- Wallfahrt 60, 73, 78, 85, 117, 194, 288, 290, 291,
293
- Warnung Gottes 71, 85, 87, 129, 130, 132, 133, 134,
140, 241, 305

Weihrauch 267, 296
 Weihwasser 120, 274
 Weltende siehe Apokalypse
 Wirklichkeit 14, 26, 31, 58, 143, 144, 148, 176,
 180, 309
 Wissensgeschichte 14
 Wort Gottes siehe Heilige Schrift
 Wunder, Wunderzeichen 18, 19, 32, 82, 83, 86,
 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102,
 103, 107, 109, 110, 113, 116, 128, 129, 134, 135,
 168, 306
 Wurzkrämer 277, 278, 287

Z

Zauberei, Magie 18, 25, 106, 117, 120, 123, 124, 125,
 126, 127, 141, 204, 206, 208, 222, 225, 226, 227,
 228, 229, 232, 233, 240, 243, 246, 249, 254, 275,
 278, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 313
 Zeichen Gottes 63, 74, 75, 81, 82, 84, 89, 90, 91,
 101, 102, 105, 106, 108, 129, 135, 175, 241, 305,
 306
 Zeremonie siehe Ritual
 Zettel 120, 258, 259, 268, 270, 286
 Zorn 174, 177, 241
 Zorn Gottes 81, 93, 95, 100, 101, 105, 140, 210,
 219, 305, 306
 Zuchthaus siehe Schellenwerk

Ortsregister

A

Aargau 249
Aeschi (b. Spiez) 151, 158, 182, 288
Affeltrangen 197, 219, 220, 257
Amoltern 245, 246, 281
Appenzell 11

B

Baden AG 249
Basel 11, 25, 34, 35, 37, 39, 43, 44, 48, 49, 164, 184,
186, 200, 201, 208, 221, 225, 242, 243, 244, 245,
246, 255, 277, 280, 281, 284, 289, 299, 300, 326
Bassersdorf 195
Bern 34, 35, 37, 39, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 247,
248, 268, 286
Bischofszell 40
Brütten 195, 241
Bubendorf 207
Bülach 249

D

Deutschland 20, 25, 275
Diessenhofen 263
Dübendorf 289

E

Eglisau 157, 186, 187, 274, 277
Einsiedeln 182, 288, 289, 290, 294
Elsau 40
England 18, 20, 21, 22, 23, 25, 153, 194, 224
Erfurt 59
Esslingen 40

F

Fläsch 40
Frankreich 23
Fraubrunnen 56
Frauenfeld 214, 217
Frauenkappelen 282
Freudwil 196

G

Gelterkingen 221
Genf 101
Glattfelden 199
Goldswil 247
Gossau ZH 199
Gsteig (b. Saanen) 52, 143, 149, 172, 175, 215, 219,
256, 257, 260

H

Heiliges Römisches Reich 233
Hindelbank 273
Hirzel 51, 149, 215, 216, 219, 228, 230, 233, 234,
263
Horgen 50, 174, 202, 203, 274, 281
Hottingen 50, 151, 226, 255
Hundwil 11

K

Kaiserstuhl 199
Kempten 184, 243
Kurpfalz 220

L

Lindau ZH 50, 54, 159, 185, 187, 194, 196, 220,
258
Lupfingen 184
Luzern 77, 226, 274, 290, 293, 299

M

Männedorf 146, 169, 171, 196

N

Nussbaumen TG 51, 149, 157, 159, 161, 162, 172,
213, 216, 218, 224, 226, 257, 259, 262, 285

O

Ormalingen (Schloss Farnsburg) 221, 222
Ossingen (Schloss Wyden) 53, 151, 156, 157, 158,
163, 168, 170, 225, 233, 235, 236, 244, 261

R

Riehen 41, 185, 279
Riespach 147
Ringgenberg 247
Röthenbach 54

S

Schaffhausen 98, 202
Schinznach-Bad 188
Schottland 25
Schwarzenburg 54
Sigriswil 287
Steffisburg 200, 295
Sulzburg 246

T

Thun 182
Thurgau 40, 51, 197
Tirano 82
Trachselwald 200

U

Uetikon 278
Uri 70

W

Wädenswil 163, 199, 291, 300
Wangen an der Aare 200, 279
Weiach 199
Wettingen 188
Winterthur 53, 225, 235

Z

Ziefen 207, 227
Zug 290
Zürich 17, 18, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 45,
47, 49, 50, 51, 75, 81, 82, 88, 96, 97, 98, 126, 127,
146, 149, 151, 163, 165, 171, 172, 173, 185, 187,
189, 196, 202, 217, 218, 219, 225, 227, 228, 232,
234, 245, 249, 255, 261, 262, 278, 282, 283, 286,
292, 293, 294, 305