

Thomas Wunsch

Religion und Magie in Ostmitteleuropa: Spätmittelalter und frühe Neuzeit

Ein Tagungsresümee

<1>

Magie wird in der Mittelalter- und Frühneuzeit-Forschung zumeist im weiteren Kontext des Aberglaubens (*superstitio*) behandelt und demzufolge als 'Abweichung' von Religion begriffen. In Bezug auf frühneuzeitliche Phänomene bewirkt die starke Zentrierung der Forschung auf das Hexenwesen ebenfalls eine spezifische Auffassung von Magie, deren Inkongruenz mit kirchlich definierter Religiosität gewissermaßen selbstevident ist. Beiden (allerdings so gut wie nie verbundenen) Forschungssträngen gemeinsam ist, dass Magie unter die Rubrik 'Volksreligion' subsumiert und damit einer 'Hochreligion' gegenübergestellt wird. In einer noch weitergehenden Klassifizierung fungiert dann Magie normalerweise als Teilgebiet der 'Volkskultur', der eine 'Hochkultur' als Pendant dient – in der Frühen Neuzeit auch als 'Adelskultur' gefasst. Eines der wichtigsten Trennungskriterien ist die Schriftlichkeit, an der nur letztere teilhat. Zu den wichtigsten Aporien der bisherigen Forschungslage gehört, Magie als Teil der 'Volksreligiosität' bzw. der 'Volkskultur' darzustellen – und das, obwohl unser Wissen darüber bis ins 17. Jahrhundert hinein durchweg aus der Feder einer intellektuellen Elite stammt¹ und die Adressaten vieler Verbote magischer Praktiken selbst Kleriker waren.

<2>

Inhaltlich wird Magie vor allem als praktizierte Magie fassbar (und auch so erforscht). Ihre wichtigsten Ausprägungen bzw. Teilbereiche² sind Wahrsagerei (Divinatorik, Mantik), Zauberei und Hexerei (darunter auch der 'magische Flug'), 'Besprechungen' (*incantationes*), bevorzugt als Gebete, Segens- bzw. Zaubersprüche und Beschwörungen, ferner apotropäische Praktiken wie das Tragen von Amuletten und Talismanen (bis hin zu Maßnahmen gegen 'Nachzehren' und Vampirismus), und schließlich einzelne Anwendungsfelder in Astronomie (vor allem als Astrologie) und Medizin (einschließlich der Kräuterkunde). Prinzipiell hat man seit Augustinus unterschieden zwischen Goetie und Theurgie, also einer verwerflichen und einer gutartigen Magie (auch als 'schwarze' oder 'weiße' Magie bezeichnet). Die Möglichkeit, dem durch die römisch-rechtliche Gleichsetzung mit 'maleficus' negativ vorgeprägten Begriff 'magus' überhaupt ein positives Element zuordnen zu können, mag sich unter anderem daraus ergeben haben, dass die im Neuen Testament erscheinenden 'Weisen' aus dem Morgenland eben lateinisch 'magi' hießen. Schon dieser (höchst unvollständige) Katalog macht deutlich, dass magische Praktiken nicht auf eine Bedeutung als Relikte oder kulturelle 'Überbleibsel' zu reduzieren sind; dies dürfte

¹ Vgl. hier nur Richard Kieckhefer: *Magic*, in: Frank A.C. Mantello / A.G. Rigg (Hg.): *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington 1996, 422-426. Einen Paradefall für sich verändernde "meaning productions" stellt Rebekka Habermas: *Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit*, in: Richard van Dülmen (Hg.): *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt/M. 1988, 38-66 vor.

² Vgl. z. B. Franco Cardini: *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979, für das Mittelalter, oder Christoph Daxelmüller: *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*, Düsseldorf 2001, auch für die Neuzeit.

erst – mit humanistischem Vorlauf – ein Konstrukt der retrograd projizierenden Volkskunde des 19. und 20. Jahrhunderts sein. Entscheidend ist vielmehr die Besinnung darauf, dass Magie, die im ganzen Mittelalter und in der frühen Neuzeit als 'abusio von Religion' gesehen wurde (bis sie die Aufklärung zu einer 'abusio der Vernunft' machte), einem Deutungsprozess unterlag. Er spielte sich hauptsächlich und über Jahrhunderte hinweg in den Synoden ab – also in denselben Gremien, die, in einem ebenfalls historischen Prozess, die Dogmen als normative Selbstbesinnung der Kirche (bzw. Teilkirchen) entwarfen.

<3>

Damit wird Magie zu einem integralen Bestandteil von Religion, gerade auch der christlichen. Die Annahme liegt nicht fern, dass ein Zusammenhang besteht mit den Synkretismen, die für diese Religion so elementar sind. Statt an 'Relikte' hätte man also eher an bestimmter Felder einer 'religiös-magischen Mischkultur' zu denken.³ Und das nicht nur am Beginn überhaupt, das heißt in der Spätantike, sondern bei jedem Neubeginn, also auch im Gefolge der relativ späten Christianisierung des östlichen Europa – oder den 'kleinen' Neuanfängen, die für jede dauerhafte Herausbildung von Religionsgruppen (Hussiten⁴, Brüdergemeinden, Unierte, andere Konfessionen) typisch sind. Da für den östlichen Teil der christlichen Hemisphäre Europas aber nicht nur eine 'Verspätung' charakteristisch ist, sondern auch ein relativ zügiges 'Aufholen', das heißt die intellektuelle Kultur spätestens im 14. Jahrhundert ein allgemein-europäisches Niveau erreicht hat, bietet sich dieser Raum als Forschungsfeld geradezu an. Die zeitliche Distanz zwischen Missionierung bzw. innerer Durchdringung mit dem Christentum und (gelehrter) Reflexion sowie breiterer Schriftlichkeit ist hier im Osten deutlich geringer als im Westen Europas. Magie erscheint geeignet, anhand des historisch einzuordnenden Materials das Selbstverständnis von Religion in seinem gesellschaftlichen Bezugsfeld aufzeigen zu können.

<4>

Hinzu kommt ein forschungsgeschichtliches Defizit: Das östliche Europa wird in der westlichen Forschung gewöhnlich nicht mit einbezogen, während umgekehrt aus den slawischen Ländern bestenfalls Fallstudien zu einzelnen gelehrten Gegnern der Magie (wie Jan Milicz von Kremsier, Nikolaus von Jauer oder Stanislaus von Skarbimierz) oder zu magischen Praktiken vorliegen. Das Bemühen um einen systematischen Zugang ist immer noch ein Desiderat. Religionswissenschaftliche Fragen im historischen Kontext sind in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg in den Staaten Ostmitteleuropas kaum behandelt worden. Umso erfreulicher ist, dass sich in Polen, Ungarn und Tschechien seit einigen Jahren ein Umschwung abzeichnet, der für gemeinsame Unternehmungen genutzt werden kann. Die Internationale wissenschaftliche Tagung, die im November 2004 in Passau stattgefunden hat, versucht diese Chance zu ergreifen. Referenten aus Deutschland, Österreich, Tschechien, Polen, Ungarn und der Slowakei haben neue Beiträge zum Fragenkomplex der inneren Beschaffenheit von Religion in den Ländern Ostmitteleuropas geliefert, die nun in Buchform publiziert werden sollen.

<5>

Die dort gewonnenen Ergebnisse könnten für die Fragestellung im gesamteuropäischen Maßstab fruchtbar sein. Auch wenn hin und wieder durchaus gesehen worden ist, dass 'magische' und 'abergläubische' Praktiken keineswegs nur auf die sozialen Unterschichten beschränkt waren,⁵ und die Verschränkungen von Hoch- und Volkskultur im Bereich der

³ Diese Frage stellt sich auch im Anschluss an Anna Brzozowska-Krajka: *Miedzy magia a religia. O modlitewkach ludowych*, in: Jerzy Bartminski / Maria Jasinska-Wojtkowska (Hg.): *Folklor – Sacrum – Religia*, Lublin 1995, 183-200.

⁴ Beispielgebend dafür: František Šmahel: *Stärker als der Glaube. Magie, Aberglaube und Zauber in der Epoche des Hussitismus*, in: *Bohemia* 32 (1991), 316-337.

⁵ Vgl. die Kritik von Dieter Harmening: *Aus "tieferer Schicht des Volksbewusstseins". Quellenkritische Anmerkungen zu Aaron J. Gurjewitsch: "Mittelalterliche Volkskultur"*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (1994), 137-150. Ferner: Francis Rapp: *Réflexions sur la religion populaire au Moyen Age*, in: Bernard Plongeron (Hg.): *La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches*

Religion seit einigen Jahren explizit untersucht werden,⁶ besteht doch weiterhin eine Tendenz zur Verengung des Forschungsfeldes. Ich denke, wir sind hier immer noch Gefangene eines "romantischen Paradigmas", wie Monika Neugebauer-Wölk das jüngst in einem Überblick zur Hexenforschung ausgedrückt hat.⁷ Gemeint ist damit im Kern eine Dichotomie von Religion und Magie, grob gesprochen in der Art: Religion ist für die höheren Gesellschaftsschichten (bevorzugt die Gebildeten), Magie für die niedrigeren (das heißt die Bauern). James George Frazer hatte in seinem schlussendlich 12-bändigem Mammutwerk "The Golden Bough" von 1911-15 diesem romantischen Paradigma zu wissenschaftlicher Valenz verholfen, und dazu das Auftreten von Religion und Magie nicht nur schichtspezifisch, sondern auch zeitlich zugeordnet: Magie bezeichnet ein vor-zivilisatorisches Stadium der Menschheitsentwicklung, Religion markiert demgegenüber einen Fortschritt. Die letzte Stufe ist für Frazer dann die Wissenschaft, und die lässt sich wohl oder übel auch gegen ihn selbst kehren (so anregend der "Goldene Zweig" als Lektüre nach wie vor sein mag).

<6>

Kritisieren sollte man das auf die Romantik und Frazer zurückgehende Verhältnis von Religion und Magie: Es ist beim besten Willen kein zeitliches Nacheinander und auch keine Dichotomie von Magie und Religion zu entdecken, wenn man auf die zahlreichen Verordnungen mittelalterlicher Diözesansynoden zu magischen und abergläubischen Praktiken sieht. Die Statuten der (Erz-)Diözesen Prag⁸ und Posen⁹ – um Beispiele aus dem östlichen Europa zu nehmen – sind voll von Regelungen, die mindestens 400 Jahre nach der Christianisierung der jeweiligen Länder ein (scheinbar) blühendes Heidentum mit magischen Elementen zeigen. Und genauso oft wie die einfachen Gläubigen werden die Geistlichen dafür gerügt, dass sie magische und abergläubische Handlungen ausführten, duldeten oder sogar gegen Geld unterstützten.¹⁰ Man fragt sich, was hier eigentlich heidnisch-magisch ist: die christliche Gesellschaft doch, denn 'übersehene Relikte' dürfte es im 14. und 15. Jahrhundert weder in Böhmen noch in Polen gegeben haben. Hellhörig macht ein prominenter Intellektueller, Jan Długosz¹¹, der die abergläubischen und magischen Riten seiner Gegenwart zwar mit dem Heidentum vor der Christianisierung Polens verbindet, aber ein lupenreines analoges Pantheon von heidnischen und antiken Götterfiguren darbietet. Spiegelt das gelebte Frömmigkeit, oder ist hier der humanistisch geschärfte Geist eines patriotischen Kirchenmannes am Werk gewesen?

historiques, Paris 1976, 51-98; Heinrich Fichtenau: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich, Stuttgart 1984, 420-423; Concilium 22 (1986), 243-253 [L. Maldonado; J. Delumeau]; Richard van Dülmen: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt/M. 1989, 50-69; Richard Kieckhefer: Magie im Mittelalter, München 1992; Kaspar von Greyerz: Religion und Kultur. Europa 1500-1800, Göttingen 2000, 24-28.

⁶ Vgl. Werner Freitag: Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991. Ferner: Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky (Hg.): Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994; Dieter Harmening: "Contra paganos" = "Gegen die vom Dorfe"? Zum theologischen Hintergrund ethnologischer Begriffe, in: Jahrbuch für Volkskunde 19 (1996), 126-138.

⁷ Monika Neugebauer-Wölk: Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung, in: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003), 316-347, hier: 323.

⁸ Jaroslav Polc / Zdenka Hledíková (Hg.): Pražské synody a koncily prehusitské doby, Praha 2002, ad 1349, ad 1362/63, ad 1384, ad 1405.

⁹ Jakub Sawicki: Concilia Poloniae VII: Synody diecezji Poznańskiej i ich statuty, Poznań 1952, ad 1420.

¹⁰ Vgl. dazu in Kürze: Thomas Wunsch: Partikularsynoden als Normierungsinstanzen am Vorabend der Reformation. Beispiele aus Böhmen-Mähren, Schlesien und Polen, in: Nathalie Kruppa und Leszek Zygmier (Hg.): Partikularsynoden im Spätmittelalter. Deutschland, Polen und Tschechien im Vergleich [im Druck].

¹¹ Vgl. Jan Długosz, *Historiae Polonicae liber I*, hg. v. Aleksander Przewdziecki, Kraków 1873, 47 und 116.

<7>

In zugespitzter Form stellt sich dieses Problem der 'Konstruktion' von Magie und Aberglaube bei der Gruppe derjenigen, die für die juristische Belangung der Inkriminierten zuständig waren. Es ist der Blick auf die Mentalität der 'Verfolger', der noch stärker, als das bisher in der Forschung üblich ist, herauspräpariert werden sollte. Dies nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass die Vorgänge einer sozialen Disziplinierung auf der Hand liegen, aber keineswegs immer offen in den Quellen angesprochen werden. Hier gilt es, die Interessen und Absichten der intellektuell oder sozial herrschenden Schicht deutlich zu machen, um die Valenz des Magie-, Zauberei-, Hexerei- oder Aberglaubensvorwurfs ermessen zu können.¹² Ein zentrales Element bei der Betrachtung der 'Verfolgerseite' ist dabei die Einbeziehung einer religiös-konfessionellen Konkurrenzsituation. Viele Definitions- und Abgrenzungsversuche von Magie und Religion lassen sich darauf zurückführen, dass mehrere Konfessionen und Religionen um die Missionierung derselben Bevölkerungsschichten konkurrierten. Die Warnung vor 'Magie' konnte in diesem Zusammenhang zwei Ziele haben: Zum einen die Stigmatisierung und Pönalisierung einer devianten religiösen Richtung; zum anderen die Herstellung einer strengeren Linienführung innerhalb von Klerus und Laien der eigenen Gruppe.

<8>

Das musste freilich nicht alle sozialen Milieus gleichermaßen erfassen. Kann man in vielen Quellen, von den Synodalstatuten bis zu den Sermones, ohne Schwierigkeiten eine Beteiligung der kirchlichen Hierarchie an magischen Praktiken nachweisen, so könnte das auch ein Aspekt des übergeordneten Problems von 'Stadt versus Land' sein.¹³ Man wird nicht fehlgehen, wenn man dem Dorfklerus eine größere Nähe zu Praktiken und Denkweisen unterstellt, die vom Bischof oder einer Synode – mithin Institutionen der städtischen Sphäre – als Magie und Aberglaube verurteilt worden sind.¹⁴ Dasselbe gilt für die zahlreichen Intellektuellen, die nicht nur selbst samt und sonders einem städtischen bzw. universitären Milieu entstammten, sondern auch ihre Predigten und Traktate dort verfassten und publizierten.¹⁵ Gravierende Unterschiede zwischen Mittelalter und früher Neuzeit scheint es in diesem Punkt nicht zu geben. Und auch dort, wo man, wie die böhmischen Reformschriftsteller in vorhussitischer Zeit, einer 'Sakralisierung des Lokalen' vorarbeitete, stellte sich die religiöse Situation auf dem flachen Land als Problem in den Weg. Der Griff zum Terminus 'Magie' lag so selbst denjenigen Autoren nicht fern, die ihrerseits alles andere als auf römisch-päpstlicher Wellenlänge lagen.

<9>

Die traditionelle Blickverengung auf die 'Volkskultur' beim Problem der Magie hat sich auch noch in einer anderen Richtung verhängnisvoll ausgewirkt: Sie verhindert die Wahrnehmung der historischen Entwicklung von Religion. Ich meine damit den Prozess der Lehrentwicklung (Dogmenbildung) innerhalb des Christentums, der sich im historischen Wandel vollzieht, und

¹² Dazu die Referate von Stefan Samerski/Leipzig: Exorzistische Praktiken und apotropäische Schutzzeichen in Olmütz. Eine jesuitische Propaganda; Petr Mat'a/Praha: Stimmen aus dem Fegefeuer. P. Hieronymus Gladich SJ und seine charismatische Tätigkeit in Ungarn, Österreich und Böhmen im 17. Jahrhundert; Thomas Wunsch/Passau: Normgebung jenseits von Heidentum und Katholizismus. Der lutherische Prediger Paul Einhorn in Kurland (1. Hälfte 17. Jh.); Blanka Szeghyová/Bratislava: Town authorities in the 16 c. Hungary and their attitude to magic; Richard Kieckhefer/Evanston: Magic at Innsbruck. The case of 1485 reexamined; Konrad Gündisch/Oldenburger: Vlad der Pfähler (Dracula) und Transsylvanien – Fakten, zeitgenössische Propaganda, Mythen.

¹³ Einen mustergültigen Ansatz für die Ermittlung der dörflichen Verhältnisse bietet: Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im „Preußenland“, 13.-18. Jahrhundert, Ausstellungsband, Berlin 2002.

¹⁴ Dazu das Referat von Thede Kahl/Wien: Der Böse Blick – Praktiken und Rezeption der Baskania.

¹⁵ Dazu die Referate von Zdenek Uhlir/Praha: Die Traktate 'De superstitionibus' in den böhmischen Handschriften des Spätmittelalters; Krzysztof Bracha/Warszawa: Magie- und Aberglaubenskritik in den polnischen Predigten des Spätmittelalters.

zwar noch lange über die Spätantike hinaus. Obwohl Augustinus¹⁶ und die mittelalterlichen Theologen (allen voran Thomas von Aquin¹⁷) eine Vielzahl an Fragen beantwortet haben, stellten sich doch einige neue, und die alten mussten neu gelöst werden. Die Geschichte des Christentums ist – auch was die Lehrentwicklung angeht – eine zeitlich und räumlich kontingente Angelegenheit. Welcher Lehrinhalt wann und an welchem Ort die "akzeptierte Meinung" war, "das Geglaubte, Gemeinte, Beschlossene"¹⁸ (also ein 'Dogma'), musste immer wieder neu gefunden werden. Diese Normfindung wurde auf verschiedenen Ebenen ausgetragen: in der Theologie – dies wohl zuallererst, aber eben nicht allein; dann in den kirchenrechtlichen Festlegungen, wie sie päpstliches und konziliares Kirchenrecht produzierten; und dann noch irgendwie 'dazwischen', das heißt als (rechtlich nicht verbindliche und ohne Anspruch auf theologische Weiterentwicklung generierte) Antwort in der Praxis der 'cura animarum' selbst. Führt man sich die historische Beschränktheit der Lehrinhalte gerade auch einer Buchreligion wie der des Christentums vor Augen, dann bedeutet das automatisch, dass ein selbstreferentieller Vorgang stattgefunden haben muss. Es muss eine Reaktion auf die Begegnung von Theorie und Praxis der christlichen Lehre gegeben haben, die selbst wieder verändernd auf die Theorie bzw. deren Vermittlung eingewirkt hat. Man könnte noch weiter gehen und sagen: Religion bedurfte geradezu einer solchen Kurskorrektur, wollte sie als gruppenbildendes und gesellschaftsdeterminierendes System (weiter)bestehen.

<10>

Meiner Ansicht nach ist die 'Definition' von Magie und Aberglaube das Produkt dieses Prozesses der Selbst-Bestimmung von Religion. Wohl verleiten die umfangreichen Aberglaubenskataloge, die seit der Spätantike im Umlauf waren, und die das ganze Mittelalter hindurch und in der frühen Neuzeit begegnen, dazu, ein festes Set an indizierten Praktiken anzunehmen, das die Zeiten scheinbar überdauert hat. Wo eine bereits pönalisierte Praxis auftaucht, wird sie eben erneut verboten und bestraft – so könnte man meinen. Aber das ist ein Trugschluss. Dieter Harmening hat dargelegt, inwieweit die gelehrte (und verschriftlichte) Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Aberglaubens ein primär literarisches Phänomen war,¹⁹ kein Resultat von Empirie oder Autopsie. Was bleibt dann von den Magiern, Zauberern und Handlangern des Aberglaubens übrig? – Ich denke, genauso viel wie von den Ketzern: Auch sie sind nicht angemessen zu beurteilen ohne eine bestimmte theologische und gesellschaftliche Situation, auch sie sind gewissermaßen das begriffliche Korrelat einer sozialen Strategie der Selbstfindung, die auf Exklusion nicht verzichten wollte. So jedenfalls würde ich Alexander Patschovskys Antwort auf die Frage "Wie wird man Ketzer?" verstehen. Die von den Zeitgenossen gepflegte Auffassung: "Ketzer *wird* man nicht – Ketzer ist man!" bezieht sich auf die subjektive (und rechtsrelevante) Seite des Problems, die Verstocktheit im Irrtum. Doch ist das eben nicht alles, da 'Irrtum' je nach Zeit und Ort ganz anders aussehen konnte. Es spielt also der größere kirchliche und gesellschaftliche Zusammenhang eine Rolle, und dessen Berücksichtigung führt den Historiker zu der Auffassung, dass Häresie "ein Farbsplitter in einem bunten Kaleidoskop kirchlichen Lebens" ist.²⁰ Überträgt man das auf die Magie-Problematik, dann ist der Begriff 'magisch' keine analytische Kategorie, sondern Teil einer kommunikativen Strategie: Es wird ein objektiver Tatbestand suggeriert, wo doch eine

¹⁶ Z. B. Augustinus: De civitate Dei VIII 18-19 und 26; IX 1; X 9-10.

¹⁷ Vgl. besonders den sog. Superstitionstraktat: Thomas von Aquin: Summa Theologiae IIa IIae, 90-96.

¹⁸ U. Wickert: (Artikel) Dogma, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 9, Berlin/New York 1982, 26.

¹⁹ Dieter Harmening: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters (Berlin 1979). Intensiv zum Spätmittelalter jetzt Karin Baumann: Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik, 2 Bde., Würzburg 1989.

²⁰ Alexander Patschovsky: Wie wird man Ketzer? Der Beitrag der Volkskunde zur Entstehung von Häresien, in: Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990, 145-162, hier: 146 und 161.

intentionale Handlung zugrunde liegt – nämlich die Erfassung (resp. Konstruktion) und Bezeichnung eines abweichenden Verhaltens.

<11>

Die andere Seite, und die ist bei Magie und Aberglaube vielleicht noch deutlicher erkennbar als beim Problem der Häresie, zeigt sich in einer 'hermeneutischen Schleife': Indem Religion (bzw. derjenige, der die Macht der Deutungshoheit besitzt) sagt, was erlaubt ist, und was nicht (zum Beispiel indem das nicht Erlaubte als 'Magie' und 'Aberglaube' erscheint), definiert sie sich selbst. Sie legt fest, wie sie – im historischen Moment – verstanden werden will. Meine Vermutung ist, dass dieser Vorgang viel weitreichender ist, als wir das aufgrund der bisherigen Forschungen wissen. Aufzuhellen bleiben insbesondere noch die Zusammenhänge zwischen tiefgreifenden kulturellen Umwälzungen und dem Erscheinen von Magie, Hexerei, Aberglaube und Verwandtem. In manchen Situationen hat es den Anschein, als sei deren Vorkommen mehr oder weniger ein Problem, das an die Alphabetisierung breiter Bevölkerungsschichten gekoppelt ist. Nur die (wenigstens rudimentäre) Kenntnis der Schrift und dann eben der Heiligen Schrift machte es möglich, Formen der Verehrung zu entwickeln, die dann als Aberglaube bekämpft wurden. Gerade die lateinische Schrift als Medium der Kommunikation gesellschaftlich gehobener Schichten war dafür anfällig; fraglich ist, inwieweit andere Alphabete mit einbezogen wurden. Die Warnung des Thomas von Aquin, beim Gebrauch von Amuletten darauf zu achten, dass nur originale Schriftausschnitte, ohne eigene Zusätze, darin verwahrt würden,²¹ reichte hier nicht aus. Denn es kam nicht nur auf die Respektierung der heiligen Schriften als kanonischer und damit unabänderlicher Texte an, sondern mehr noch auf den Verwendungskontext.²²

<12>

Gerade die Präzisierung des Kontextes dürfte den Schlüssel für das Verständnis der Janusköpfigkeit von 'Magie' darstellen. Das weite Panorama der in Frage kommenden Vorstellungen und Praktiken umfasst ja nicht zuletzt eine Reihe von Einzelphänomenen, die in beiden Sphären zu Hause sind, im 'Erlaubten' und im 'Verbotenen'.²³ Das gilt für zahlreiche Teilgebiete der Wissenschaft, einschließlich deren methodischer Grundlagen; denn Empirie als Instrument der Kenntniserweiterung konnte durchaus zum Synonym von 'Magie' werden. Sicherlich gibt es Abstufungen – standen Medizin (human und veterinär) oder Astronomie (noch ungeschieden von Astrologie) doch in den Augen vieler gewissermaßen ex officio in einem Spannungsverhältnis zu Religion, was ihre vermehrte 'Anfälligkeit' für Magie bezeugt. Auch die Theologie kannte solche zweipolig veranlagten Phänomene: Bilder- und Wunderverehrung konnten einmal legitimes Element des religiösen Kultes sein, ein andermal verpönte Praxis. Entscheidend ist, dass die entsprechenden Praktiken in beiden Bereichen, dem (natur-)wissenschaftlichen wie dem theologischen, 'rückführbar' waren: 'Wilde' (und damit verbotene und pönalisierte) Wunderverehrungen konnten mittels Kirchenstiftungen legalisiert werden; und der Einsatz der neuesten astronomischen Instrumente war für die Jesuiten selbst zu dem Zeitpunkt kein Problem, als Galilei sich dafür vor Gericht verantworten musste.

<13>

²¹ Thomas von Aquin: Summa Theologiae IIa, IIae, 96 a. 4.

²² Dazu die Referate von Benedek Láng/Budapest: The criminalization of possessing necromantic books in 15th c. Krakow; Edward Potkowski/Warszawski: Vorstellungen zu den heiligen und dämonischen Wirkungen der Schrift im Polen des 15.-16. Jahrhunderts; Jerzy Kaliszuk/Warszawski: The Three Kings in popular piety in Central Europe in the late Middle Ages.

²³ Dazu die Referate von Bernd-Ulrich Hergemöller/Hamburg: Heiltümer und Symbole im Zeitalter der Luxemburger. Reliquienkult und Bildersturm in Böhmen von Karl IV. bis zu den Hussiten; Christoph Daxelmüller/Würzburg: Magie zwischen Religion und Wissenschaft am Hof Rudolfs II. von Habsburg in Prag; Martin Scheutz/Wien: Schatzgräberei in den österreichischen Ländern (vornehmlich im 17. Jahrhundert); Tomasz Wislicz/Warszawa: 'Miraculous Sites' in Early Modern Polish-Lithuanian Commonwealth.

Das lenkt den Blick auf die weitere Neuzeit, doch ist der zugrunde liegende Vorgang einer Rationalisierung genauso im Mittelalter zu beobachten. Magie kann in gewisser Hinsicht als Rationalisierungsschub gesehen werden – dann nämlich, wenn man in Betracht zieht, dass Kausalität und rationale Deutung von nicht Erklärbarem ein zeitübergreifender Wesenszug aller magisch Handelnden ist. Magie erklärt Welt, indem sie ein Angebot von Handlungen bereitstellt, die den Rezipienten Orientierung oder neue Einsichten bringen.²⁴ Der Vorwurf von der Seite des Thomas von Aquin war denn auch nicht, dass Magie nichts bewirken würde, sondern dass ihre Anhänger Ursache und Wirkung verwechselten, da der Effekt von Gott, nicht vom Zauberer oder wem immer hergestellt würde.²⁵ Das Einfallstor von Magie war dabei nicht nur der Bereich, den die jeweils herrschende Religion ausgeklammert hatte, sondern auch deren ureigenstes Handlungsfeld. Auch an dieser Stelle wird der expansionistische,²⁶ jedenfalls grundsätzlich unbeschränkte Wirkungsrahmen von Magie deutlich. Magisches Denken steht nicht nur im Hintergrund der Verbreitung von Astrologie und Alchemie (welch letztere wieder mit der Chemie zusammenhing). Magisches Denken – wie man es auch als 'Relikt' aus vorchristlicher Zeit im östlichen Europa vermuten kann²⁷ – stützte außerdem viel unmittelbarer, weil eben in scheinbar direkter, kausaler Linie, die Werke der legitimen Frömmigkeit. Die gesamte 'Industrie der guten Werke' beruhte letztlich – über mehrere Zwischenstufen, deren bedeutendste wohl die Lehre vom Fegefeuer ist – auf der Berechenbarkeit des göttlichen Willens. Mit einem "logischen Kurzschluß", der ja nichts anderes bedeutet, als dass man Gott auch zu etwas zwingen könne, war der Zusammenhang von Seelgerüststiftung und Reduktion zeitlicher Sündenstrafen viel leichter fassbar, als über die verschlungenen Pfade hochmittelalterlicher gelehrter Theologie. Wenn man so will, ist Magie an diesem Punkt 'pseudo-rational', bietet also eine sekundäre Rationalisierung auf der Ebene eines allgemeinen Verständnisses. Das vermindert ihre Bedeutung als 'Gegengewicht' zu Religion nicht – im Gegenteil. Eher denn als Antipoden von Religion könnte man Magie vielleicht als siamesischen Zwilling von Religion bezeichnen.

Autor:

Prof. Dr. Thomas Wunsch
Universität Passau
Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte
Osteuropas und seiner Kulturen
Innstraße 25
94030 Passau
thomas.wuensch@uni-passau.de

Empfohlene Zitierweise

Thomas Wunsch: Religion und Magie in Ostmitteleuropa: Spätmittelalter und frühe Neuzeit. Ein Tagungsresümee, in: zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1, [04.04.2006], URL: <Bitte fügen Sie hier aus der Adresszeile des Browsers die aktuelle URL ein.>

Bitte setzen Sie beim Zitieren dieses Beitrags hinter der URL-Angabe in runden Klammern das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse. Zum Zitieren einzelner Passagen nutzen Sie bitte die angegebene Absatznummerierung.

²⁴ Klassisch hierzu: Bronislaw Malinowski: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt/M. 1973; Orig. 1948, samt der Einleitung von Thomas Luckmann, XI-XVI.

²⁵ Thomas von Aquin: Summa Theologiae IIa IIae, 96 a.

²⁶ Jan Adamowski: Sakralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej, in: Jerzy Bartmiski / Maria Jasinska-Wojtkowska (Hg.): Folklor – Sacrum – Religia, Lublin 1995, 20-31 spricht von einer "durchdringenden Kraft der Elemente des Magischen".

²⁷ Dazu die Referate von Bernhart Jähmig/Berlin: Magie im alten Ordensland – Zum Nachleben vorchristlicher Vorstellungen im Herzogtum Preußen; Wunsch: Normgebung jenseits von Heidentum und Katholizismus.

DIPP-Lizenz

Jedermann darf dieses Werk unter den Bedingungen der Digital Peer Publishing Lizenz (DPPL) elektronisch übermitteln und zum Download bereitstellen. Der Lizenztext ist im Internet abrufbar unter der Adresse <http://www.dipp.nrw.de/service/downloads>.