

EINLEITUNG

1. THEMA UND GEGENSTAND

Pausitz in Kursachsen, 1696: Haus und Garten des Viertelhüters Hans Preußgen waren durcheinander geraten, der Hausrat verteilte sich über das Gelände, Löffel, Messer und Teller blieben unauffindbar, die im Garten zum Trocknen ausgebreiteten Kleider tauchten andernorts wieder auf oder verschwanden ganz. Preußgen war ratlos. Schließlich benachrichtigte er die Obrigkeit, die eine Untersuchung anstrebte. Erlaubten sich Diebe oder Halunken einen Spaß? Rasch stellte sich heraus, dass es sich um „nichts Natürliches“ handelte: Ein Poltergeist hatte sich im Haushalt Preußgen eingenistet.¹

Klingt diese Feststellung in einer an den Kurfürsten in Dresden gerichteten Untersuchungsakte für unsere Ohren schon reichlich merkwürdig genug, so überraschen noch mehr die empirischen Befunde: Nicht nur, dass die Existenz eines Poltergeists offenbar außer Frage stand. Die Protokolle verzeichnen auch präzise, wie er aussah. Nachbarn, Dienstpersonal und Preußgen selbst gaben an, eine Erscheinung gesehen zu haben, die zu allen Tages- und Nachtzeiten durch Garten und Hof huschte und die, wie alle bezeugten, dieselben Kleider trug sowie die selbe Gestalt und dieselbe Art sich zu bewegen hatte wie – Preußgens Frau. Die naheliegende Schlussfolgerung jedoch unterblieb: Waren die Menschen dieser Zeit ohne Ansehen der Bildungsunterschiede, von der Kirchenobrigkeit über den Amtmann bis hin zum Bauern, von jenem ‚tiefen Aberglauben‘ durchdrungen, den das aufgeklärte 19. Jahrhundert später ohne Zögern diagnostizierte? *Glaubten sie wirklich an Gespenster?*

Erst die nähere Betrachtung des Umfeldes führt über solche – genau genommen – Verlegenheitsbefunde hinaus. Preußgens Frau stand kurz vor der Niederkunft. Sie war von Argwohn gegen die Hebamme erfüllt, von der das Gerücht ging, sie sei eine Hexe. Die Nachbarn wiederum mussten sich gegen Anschuldigungen verteidigen, nachdem die obrigkeitliche Untersuchung entwendete Gegenstände aus dem Besitz Preußgens auf ihrem Grundstück entdeckt hatte. Sowohl Preußgen, der den Hexen-Verdacht gegen die Hebamme bekräftigte, als auch die Nachbarn, die sich vom Verdacht des Diebstahls befreien wollten, hatten also gute Gründe, einen Poltergeist heraufzubeschwören.

Der Poltergeist von Pausitz erlangte indes erst gesicherten Status, als eine dritte Partei ins Spiel kam: Wie jeder gute Hausvater besaß Preußgen eine Hausbibel. Er gab zu Protokoll, wie das Buch für 14 Tage verschwunden, dann aufgetaucht, im Ofenkessel „ganz zu nichte gemacht“, der klägliche Reste aus den „Töpfen entführt“ und schließlich im Kuhstall unter die Spreu vermischt worden

1 SächsHStA Geheimes Archiv Loc 9718/19 [Bl.1–19].

war.² Die amtlich beglaubigte Misshandlung der Heiligen Schrift durch einen Poltergeist zwang die Geistlichkeit zum Eingreifen. Pfarrer und Superintendent stellten sich ein. In den Gottesdiensten wurde regelmäßig Fürbitte für den Zustand des Hauses Preußgen gehalten. Bis der Spuk jählings ein Ende fand: Frau Preußgen war mit Zwillingen niedergekommen, über der Pausitzer Poltergeist-Akte schlossen sich die Deckel.

Wo Gespenster in der Frühen Neuzeit eine soziale Realität annahmen, indem sie den Weg in die Akten der Obrigkeit und die Gebete der Gemeinde fanden, verkörperten sie, wie die Historikerin Sasha Handley für den Geisterglauben in England festgestellt hat, „*a culmination of a process of interaction and exchange between several different interest groups*“, also: das Ergebnis eines – bewussten oder unbewussten – Verständigungsprozesses zwischen verschiedenen Interessengruppen.³ In dieser Begrifflichkeit kommen freilich die Identität des einzigartigen Nicht-Subjektes „Gespenst“ und die methodologischen Probleme seiner Beschreibung nicht ganz hinreichend zum Ausdruck: Obwohl jede Vernunft verlangt, in ihm nicht mehr als die genannte soziale Konstruktion zu sehen, scheint kein Narrativ – auch nicht das einer wissenschaftlichen Arbeit – vorstellbar, das ihm nicht bedingt Seinsform und Handlungsvermögen zubilligen müsste: um Erzählung überhaupt möglich zu machen.

Gespenster und Poltergeister trieben ihr Unwesen auf der Grundlage einer unausgesprochenen Vereinbarung. Dass diese Vereinbarung freilich nur deswegen zustande kam, weil der Geisterglaube im Luthertum eine zentrale Rolle spielte, ist These und Gegenstand dieser Arbeit. Gespensterbewältigung zählte zu den wichtigen Aufgaben der lutherischen Geistlichkeit aufgrund ihres konfessionellen Selbstverständnisses. Sobald sich dieses wandelte, verloren die Geister ihre kirchenamtliche Bestätigung und damit auch ihre soziale Bindekraft.

Die vorliegende Untersuchung zeichnet exemplarisch für die ehemaligen wettinischen und angrenzende Gebiete, also das ‚Kernland der Reformation‘, Aufstieg und Fall des lutherischen Geisterglaubens zwischen Reformation und Aufklärung nach. Damit schließt sich eine Forschungslücke: Für den vorreformatorischen Zeitraum kennt die Mediävistik Gespenster unter anderem als Thema der Exemplarliteratur.⁴ Forschungen zur ‚Nachtseite der Aufklärung‘ und zur Geschichte des Spiritismus wiederum haben die Entwicklungen des Geisterglaubens ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Blick.⁵ Für den hier untersuchten

2 EBD.

3 HANDLEY, Sasha, *Visions of an unseen world*, S. 79.

4 Hier vor allem die Arbeiten von Claude LECOUEUX (s. Quellenverzeichnis).

5 Hier ist die Forschung um einiges umfangreicher. Studien aus der Geschichts-, Literatur- und Kulturwissenschaft sowie der Philosophie liegen vor. Zur Ausbreitung des Spiritismus in Deutschland SAWICKI, *Leben mit den Toten*, dort auch weiterführende Literatur; zu den Geistern der Goethe-Zeit WÜBBEN, *Gespenster und Gelehrte*; einführend zur Debatte um das Braunschweigische Gespenst (1749) VÖLKER, *Nachwort*, in: Wegener, *Philosophische Abhandlung von Gespenstern*; exemplarisch für die große Zahl von Arbeiten, die sich mit dem Themenkomplex Gespenster und Medialität beschäftigen BISKUP/KILCHMANN, *Aus Preußens Geisterfabrik*.

Zeitraum 1520–1760 – mit dem Schwerpunkt auf die Jahre um 1700 – liegt bisher keine umfassende Studie vor.

Meine Überlegungen basieren auf der Grundlage einer reichen und heterogenen Quellenlage: Über 60 Fälle von Geisterscheinungen und ihrer Bewältigung, also von Poltergeistern, Gespenstern, Besessenheit, die in Form von gedruckten Berichten oder von Archivalien dokumentiert sind, konnte ich zusammentragen. Eine weitere wichtige Quelle stellen Schriften aus dem Bereich der Theologievermittlung dar, also Predigten, Pastoralen, Traktate, theologische Gutachten. Diese Quellen zeichnen die Geschichte des lutherischen Geisterglaubens zugleich als die einer schleichenden Verdrängung nach. Besaßen Geisterscheinungen im 16. und 17. Jahrhundert noch einen festen Platz in Theologie und Frömmigkeitspraxis, geht dieser nicht von ungefähr mit dem Aufkommen der pietistischen Bewegung und den damit verbundenen innerprotestantischen Kontroversen seit den 1690er Jahren verloren.

2. VERANKERUNG DES GEISTERGLAUBENS IM LUTHERTUM

Die Reformatoren haben den Geisterglauben nicht erfunden, aber sie haben ihn maßgeblich umgedeutet, vor allem aber haben sie den Umgang mit Geisterscheinungen neu definiert. Geisterglauben verstehe ich dabei als Handlungs- und Deutungsmuster, als *learned behaviour*, wie Michael MacDonald es für die Teufelsbesessenheit in England um 1600 formuliert hatte:⁶ Zugrunde lagen ein unsichtbares ‚Skript‘, an das sich alle Beteiligten hielten; Erklärungsmodelle, die herangezogen und Verhaltensweisen, die erwartet wurden. Dieses ‚Skript‘ lieferten die theologische Positionen der Reformation, die den Geisterglauben spezifisch geprägt haben: Zum einen hat der dogmengeschichtliche Bruch mit dem Fegefeuer und allen Vorstellungen eines ‚dritten Ortes‘ der verstorbenen Seelen zu einer Dämonisierung des Gespenstes geführt. Zum anderen entzweite der Streit um den richtigen Exorzismus vor allem im ausgehenden 16. Jahrhundert alle Religionsparteien.

Die vorreformatorische Kirche sah in den Geistern unter anderem die Armen Seelen der Verstorbenen, die sich aus dem Fegefeuer⁷ mit der Bitte um Seelen-

6 MACDONALD, Michael, *Witchcraft and Hysteria*, S.XIII.

7 Graphischer Überblick über christliche Jenseitsvorstellungen im Mittelalter bei JEZLER, *Jenseitsmodelle*, in: DERS. (Hg.): *Himmel, Hölle, Fegefeuer*, S.13–26, S. 19. Überblicksdarstellungen zum Thema Fegefeuer im Mittelalter bei DINZELBACHER, *Die letzten Dinge*; DERS., *Handbuch der Religionsgeschichte Bd.2* (2000), S. 179–185; KOCH, *Fegefeuer*, in: *TRE* 11 (1993), S. 69–78. Für die mediavistische Beschäftigung mit dem Thema prägend: LEGOFF, *La naissance du Purgatoire*; daran anknüpfend: SCHMITT, *Les revenants*. Kritisch dazu MERKT, *Das Fegefeuer*. Merkt erneuert die Kritik Angendts an der mediavistischen Spätsicht einer „Geburt des Fegefeuers“ im 12. Jahrhunderts, der Begriff *purgatorium* sei bereits im 2. Jahrhundert bekannt, ebd. S. 4, vgl. dagegen die Begriffsgeschichte bei LEGOFF, „Purgatorium“: *histoire d’un mot*, in: DERS., *La naissance du Purgatoire*, S. 489–493. Fegefeuer als Thema der Visionsliteratur bei DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur*, S. 101–104.

messen an die Lebenden wandten.⁸ Die Verbindung mit der Ablasspraxis für die Seelen der Verstorbenen machte das Fegefeuer im Spätmittelalter zum „größten Motor der Werkgerechtigkeit“ (Dinzelbacher) und rückte es bereits früh in das Zentrum der reformatorischen Bewegungen.⁹ Martin Luther hatte bereits zu einem frühen Zeitpunkt gegen diese Form der Totenfürsorge Stellung bezogen. Die Häufung der Seelenmessen rechnete er zu einem der vielen „geistlichen Gebrechen“, zu deren Abschaffung er 1520 in der *Adelsschrift* aufrief, und die sich mit der Kritik an einem aus reformatorischer Sicht falschen Sakramentsverständnis verband.¹⁰ Ein Gegenentwurf zur Messe war die zwischen 1522 und 1525 umgesetzte Wittenberger Gottesdienstreform.¹¹ In der Kritik am Fegefeuer kristallisierten sich also zentrale reformatorische Forderungen. Eine offizielle Absage an die Vorstellung vom Fegefeuer veröffentlichte Luther unmittelbar vor dem Augsburger Reichstag 1530, der ein letzter Versuch gewesen war, eine Einigung der Religionsparteien zu erzielen.¹² Im Vorfeld der Veröffentlichung zur *Vermahnung an die Geistlichen*¹³ listete Luther „stücke, so jnn der gleissenden Kirchen jnn ubung und brauch sind gewest“. Darin hieß es:

„1. Ablass, 2. Opffer Messen, und die selbigen untzelicher wise. 3. Bann jm misbrauch gar. 4. Fegfeuer. **5. Poltergeister**, 6. Walfarten unzelich. 7. Vigilien [...]“¹⁴

Abschied vom Fegefeuer und Umbau des Jenseits gelten in der Forschung als „*the most radical and complete of all the disjuncters brought about by Reformation in the sixteenth century*“.¹⁵ Dies betraf zum einen das individuelle Totengedenken und damit einhergehend eine veränderte Sepulkralkultur.¹⁶ Zum anderen die Deutung der Geister, bei denen es sich ja jetzt – den Reformatoren zufolge – nicht mehr um Arme Seelen handeln konnte, die aus dem Fegefeuer mit den Lebenden in Kontakt traten.

Aber worum dann? Der lutherische Geisterglaube berief sich auf zwei Bibelstellen. Erstens auf das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann (Luk 16, 19–31). Das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus handelt davon, wie der reiche Mann sich nach seinem Tod in der Unterwelt wiederfindet. Er

8 Zu dem Glauben an die Armen Seelen: OTHENIN-GIRARD, „Helfer“ und „Gespenster“; BEHRINGER, Chonrad Stoecklin und die Nachtschar.

9 Bereits vorreformatorisch gehörte die Ablehnung des Fegfeuers zu den Forderungen dissidenter Glaubensgemeinschaften wie den Katharern und Waldensern, vgl. DINZELBACHER, Handbuch Religionsgeschichte, Bd.2 (2000), S. 179.

10 Demnach könne eine sakramentale Handlung nur denen Heil vermitteln, die dabei anwesend sind und daran glaubend teilnehmen, die Teilnahme an Stelle der Toten war für die Hinterbliebenen daher ausgeschlossen, LUTHER, Adel.

11 MAU, Evangelische Bewegung, S. 69–74.

12 EBD., S. 213 u. 227.

13 BRECHT, Martin Luther, S. 371–373.

14 LUTHER, Vermahnung, S. 347b, vgl. auch ebd., S.290b [Herv. MR].

15 MARSHALL, Beliefs and the Dead, S. 4.

16 KOSLOFSKY, The Reformation of the Dead; GORDON/ MARSHALL, The Place of the Dead; HAPPE, Jenseitsvorstellungen und Sepulkralkultur; DIESS, Die Trennung von Kirche und Grab.

sieht, wie der zu Lebzeiten arme und kranke Lazarus, dem er einst Hilfe verweigert hatte, nun geborgen in „Abraham Schoß“ weilt. Es kommt zu einem Dialog zwischen dem Reichen und Abraham. Der Reiche fleht Abraham um Hilfe und Erlösung aus der Unterwelt an. Abraham lehnt ab: „Zwischen uns und euch ist ein tiefer, unüberwindlicher Abgrund, so dass niemand von hier zu euch, oder von dort zu uns kommen kann, selbst wenn er wollte“ (Vers 27). Der Reiche bittet Abraham daraufhin, er möge den Lazarus zu seinen noch lebenden Brüdern schicken, zur Vermahnung, dass sie sich änderten und nach ihrem Tode nicht wie er zu leiden hätten. Abraham verweigert auch dies mit dem Verweis auf die göttliche Überlieferung: „Sie haben Mose und die Propheten, auf die sollen sie hören“ (Vers 30).

Bereits während seines Wartburg-Aufenthaltes 1521 hatte Luther für die *Kirchenpostille* eine Predigt zu dieser Stelle verfasst, die bis weit ins 17. Jahrhundert hinein im Zusammenhang mit der Diskussion von Geisterscheinungen viel zitiert wurde.¹⁷ Darin skizzierte er das Verhältnis der Lebenden zu den Toten als undurchdringlich. Zwischen dem Reich der Toten und der Lebenden sei ein unüberwindbarer Riss, zwischen dem es keine Durchlässigkeit gäbe.¹⁸ Lazarus, der in „Abrahams Schoß“ weilte, könne nicht wiederkehren, um die Brüder des reichen Mannes zu warnen. Die Rede von „Abrahams Schoß“ wollte Luther daher nicht *leyplich*, sondern als Bild verstanden wissen. Die Körper der Toten lägen vergraben in der Erde und würden erst am jüngsten Tage wieder auferstehen, danach gingen die Seelen in Himmel oder Hölle ein. Was mit der Seele bis zu ihrer ewigen Heimkehr sei, wisse man nicht, es gehe damit vor sich, wie es Gott gefalle, und folge keiner Regel. Luther schlug hier die Vorstellung eines Seelenschlafs bis zum Jüngsten Tag vor.¹⁹ Ein *mittel standt*, ein dritter Ort oder Fegefeuer sei im Evangelium nicht belegt.²⁰ Tote kehrten nicht zurück, weder zur Mahnung noch zur Warnung. Was hatte es dann aber mit den Erscheinungen auf sich, die die Hörer und Leser von Luthers Predigten über seine eigenen diesbezüglichen Erfahrungen kannten? Hier ließ der Reformator keinen Zweifel gelten:

„Hastu aber ynn deynem haube eyn rumpel geyst odder pollter geyst, der da fur gibt, man soll yhm mitt messen helffenn, den solltu gewißlich fur eyn teuffel halften. Es ist noch nie keyne seel von anfang der welt erschynen, Got wills auch nicht haben.“²¹

Aus den vorreformatorischen Totengeistern waren also aus reformatorischer Sicht teuflische *Polter- und Rumpelgeister* geworden.²² Maßgeblich gestützt sah sich Luther von einer zweiten Bibelstelle, die von der Erscheinung Samuels nach dem Tode (1. Sam 28, 3–25) handelt. Als Saul nach dem Tode Samuels in Bedrängnis

17 LUTHER, Sermon Lazarus. Die Kirchenpostille war ein Angebot für die reformatorischen Pfarrer der ersten und zweiten Generation, die beim Einüben der evangelischen Predigt helfen sollte, BRECHT, Martin Luther, S. 25–27, 25.

18 LUTHER, Sermon Lazarus, S. 191.

19 Ebd., S. 191f.

20 Ebd., S. 194.

21 Ebd., S. 196.

22 S. dazu auch den Eintrag „Poltergeister“ in DWB, Bd.7 (1854), Sp.1990.

gerät und Rat vor einer militärischen Bedrohung durch die Philister sucht, gibt ihm Gott keine Antwort, weder durch Träume, Orakel oder Propheten. Saul möchte den verstorbenen Samuel um Rat fragen. Er wird an eine Frau in En Dor verwiesen, die dafür bekannt ist, Tote beschwören zu können. Er geht zu ihr, auf ihr Geheiß erscheint ihm Samuel, freilich um ihn zu tadeln und seinen nahen Untergang vorauszusagen.

Der Leser möge „das nach folgende gespenst von Samuel recht“ verstehen, betonte Luther in einer Glosse zu seiner Übersetzung: Nicht der tote Samuel sei hier erschienen, denn die Schrift kenne keine Wiedergänger und Totenerscheinungen.²³ Verboten sei überdies die Kommunikation mit Toten, „da Gott spricht ‚Du sollt nicht von den todten forschen‘“ (Deut 18,11).²⁴ Sauls Konsultation der *Hexe von En Dor*, eine der von ihm zuvor aus dem Land gejagten Totenbeschwörerinnen, hat als solches bereits gegen Gottes Gebot verstoßen. Was Saul aber als Totenerscheinung Samuels wahrgenommen habe, bewirke „der bose geyst mit der zeuberynnen“ und „redet vnd thut ynn Samuels person vnd namen.“²⁵ Es handle sich um ein *eyttel teufels gespenst*, also eine betrügerische Erscheinung des Teufels, die mit Hilfe der Totenbeschwörerin bewirkt worden sei.

Jean-Claude Schmitt hat gezeigt, dass die Rezeptionsgeschichte dieser Bibelstelle bereits im Mittelalter verschiedene Lesarten hervorgebracht hat. Die Dämonisierung der Gespensterscheinung sowie die Verbindung mit der Vorstellung von Zauber- und Hexenwesen war bereits zuvor eine von mehreren konkurrierenden Interpretationen.²⁶ Unter anderem hat der *Hexenhammer* (1487) die Samuel-Erscheinung als Hexengespenst popularisiert. Luthers Deutung war also keineswegs originell.²⁷ Im Lauf des 16. Jahrhunderts verband sich diese Lesart von Samuels Erscheinung als Teufelsgespenst jedoch zunehmend mit einer spezifisch lutherischen Sichtweise und stieß seitens der Gegner – wie dem Jesuiten Martin Eisengrein 1572 – auf heftige Kritik.²⁸

Mit der Reformation kam es also zu einer *Dämonisierung* des Gespenstes²⁹ – wer Erscheinungen wahrnahm, und das war die entscheidende reformatorische Aussage, hatte es nicht mit Armen Seelen oder Totengeistern zu tun, sondern mit Erscheinungen des Teufels, also *illusiones satanae*, Teufelsgespenstern. Die Realität von solchen dämonischen Gespensterscheinungen wiederum stand für Luther, dessen Teufelsvorstellungen mehrfach Gegenstand der Forschung waren, außer

23 Nach Schmitt die einzige Geschichte eines Wiedergängers im Alten Testament, SCHMITT, *Les Revenants*, S. 29.

24 LUTHER, *Sermon Lazarus*, S. 196.

25 LUTHER, *Deutsche Bibel*, 9.I, S. 284.

26 SCHMITT, *Les Revenants*, S. 26ff.

27 Dass Luthers Deutung des Samuel-Gespensts originell gewesen sei, weil er darin von seinem Lehrer Paltz abwich, behauptet KLINGNER, *Luther und der deutsche Volksaberglaube*, S. 63f.

28 1572 wettete der Jesuit Eisengrein gegen das protestantische Verständnis der Erscheinung Samuels, in der die Wirklichkeit der Erscheinung geleugnet würde, EISENGREIN, *Unser liebe Fraw zu Alten Oetting*, S. 125–147.

29 So auch NEUBER, *Die Theologie der Gespenster*.

Frage.³⁰ Dass der Teufel poltere, sei „nicht ein seltsam unerhört Ding“. Gegen Theologen wie Andreas Osiander, von dem es hieß, dass er „nicht an Poltergeister“ glaube, müsse man bekennen, dass „Leute vom Teufel besessen werden und ich habs erfahren, daß Geister umhergehen, schrecken die Leute, hindern sie am Schlaf, dass sie krank werden“.³¹

Die Dämonisierung des Gespensts zog einen radikalen Wandel im Umgang mit Erscheinungen nach sich: Während man mit den Armen Seelen kommunizieren konnte und musste, galten gegenüber den Teufelsgespentern andere Regeln:

„Sihe da sihestu, das es teuffel sind, die rumpel geyster, Und das nicht viel mitt yhn zů disputirn ist, sondern mit frölichem glawben soll man sie verachten, als weren sie nichts.“³²

Wie dies konkret aussehen konnte, machte Luther in einer *Tischrede* deutlich. Ein Dorfpfarrer aus Subditz bei Torgau habe ihn um einen Rat gebeten.³³ In seinem Pfarrhaus tobe es nächtens, es wäre ein „poltern, sturmen, schlagen undt werffen“ in dem Haus, Stühle, Steintöpfe und Holzgefäße flögen ihm um den Kopf und zerbrächen in viele Stücke. Luther habe erwidert, der Pfarrer solle den Teufel „mit den Topffen spielen“ lassen, er selbst und seine Frau und Kinder aber sollten beten und dem Teufel entgegen halten:

„Trolle dich Satan, Ich bin Herr in diesem Hause, undt du nicht. [...] durch göttliche Macht und Befehl bin ich in diesem Hause ein Herr, und ich habe einen himmlischen Beruf, daß ich Pfarrherr in dieser Kirchen sei“.³⁴

Zeige dies keine Wirkung, so helfe nur Verachtung: Der Unterschied zum Umgang mit Totengeistern, denen zuliebe man Messen lesen konnte, ist eklatant: Teufelsgespenter bedeuteten nichts weniger als einen Angriff auf den christlichen Glauben. Gegen Besitzungen durch den Teufel hatte die römisch-katholische Kirche eine Reihe von Exorzismus-Ritualen entwickelt.³⁵ Aber der Einsatz von geweihten Gegenständen, Reliquien und dergleichen blieb aus Sicht der reformatorischen Bewegung wirkungslos, ja schadete geradezu. Die *papistischen* Exorzismen, so höhnte die lutherische Publizistik, seien ein wirkungsloses Spiegelfechten: da treibe ein Teufel den anderen aus.

Was also half aus Sicht Luthers gegen Poltergeister, Gespenster oder leibliche Besessenheit durch den bösen Geist? Luther begriff Poltergeister als *tentatio*, Anfechtung des Teufels, bei ihnen handelte es sich – wie auch bei der Melancholie – um eine geistliche Krankheit und als solches war sie der besonderen Aufmerksamkeit des Seelsorgers anempfohlen. In Pastoralen und Traktaten des 16. Jahrhunderts erfuhren die Pfarrer, was in solchen Fällen zu tun war: Den Betroffenen

30 Prägend für eine fast schon eigene Forschungsrichtung OBERMAN, Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel.

31 Luther weiter dazu: Osiander müsse allzeit was sonderlichs haben, LUTHER, Poltergeister Osiander, S. 87.

32 LUTHER, Sermon Lazarus, S. 199.

33 LUTHER, Subditz.

34 EBD., S. 635f.

35 STENZIG, Die Schule des Teufels; weitere Literatur s. Kapitel 3.

nicht allein lassen, die weltliche Obrigkeit um Hilfe bitten, die Gemeinde einbeziehen, vor allem aber an dem Angefochtenen die „rechten christlichen Mittel“ gebrauchen. „Rechte christliche Mittel“ – das waren Gebet, Fürbitte, Gesang, Bibellektüre, Gebrauch der Sprüche und der Erbauungsliteratur – mit anderen Worten: alles, was zu einem guten, lutherischen Lebenswandel gehörte.

Die Bewältigung von Teufelsgespentern mochte daher zwar Bestandteil der Seelsorge sein. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen den sich herausbildenden Religionsparteien des 16. Jahrhunderts waren sie aber noch um einiges mehr: Ob und wie man an Geister glaube, hat Keith Thomas für die Situation im protestantischen England des 16. und 17. Jahrhunderts festgestellt, sei ein Kennzeichen der konfessionellen Unterscheidung.³⁶ Diese Einschätzung, dürfen wir resümieren, gilt erst recht für das ‚Kernland der Reformation‘: Der Geisterglaube im frühneuzeitlichen Luthertum gehörte zum Grundbestand seiner konfessionellen Identität.³⁷

3. GEISTERGLAUBEN IM WANDEL. TRANSFORMATIONSPROZESS (1520–1760)

Eine Überblicksdarstellung für den Geisterglauben im Luthertum der Frühen Neuzeit, wie sie beispielsweise für den sich im Zuge der Aufklärung herausbildenden Spiritismus vorliegt, gibt es bisher nicht.³⁸ Auf der breiten Grundlage des von mir zusammengetragenen heterogenen Quellenmaterials lassen sich für den langen Untersuchungszeitraum von Reformation bis Aufklärung drei Phasen des Umgangs mit Gespensterscheinungen unterscheiden. Auf die Phase der *Konfessionalisierung des Geisterglaubens* folgt ab Mitte des 17. Jahrhunderts eine Phase der Normalisierung, in denen *Geister als Bollwerk gegen die „Atheisten“* in Stellung gebracht werden, bevor sich ab den frühen 1690er Jahren ein *Abdrängungsprozess* bemerkbar macht.

3.1 Konfessionalisierung des Geisterglaubens (1520–1650)

Die Quellenlage für das 16. Jahrhundert bietet ein bezeichnendes Bild: Bisher liegen uns kaum Berichte von tatsächlich verortbaren und datierbaren Gespensterfällen für diesen Zeitraum vor – das Gespenst als solches, seine rechte Interpretation und der Umgang mit ihm bildeten hingegen ein wiederkehrendes Thema großer und kleiner, bekannter und mitunter bis heute in Vergessenheit geratener Schriften der Theologievermittlung. *Tischreden* Luthers, Pastoralen,

36 THOMAS, Religion and the Decline of Magic, S.589.

37 Von „säkularisierten Gespenstern“ kann daher aus meiner Sicht auch für die protestantische Frühneuzeit keine Rede sein, OTHENIN-GIRARD, „Helfer“ und „Gespenster“, S.186ff.

38 SAWICKI, Leben mit den Toten.

Gutachtensammlungen oder Unterweisungsliteratur vollzogen fürs erste die normative Verankerung des lutherischen Geisterglaubens.

Dies geschah nicht zuletzt über die Neukommentierung von Gespenstergeschichten, deren Tradition bis in die Antike zurückreichte. Daran knüpfte die ‚Lutheranisierung‘³⁹ des Geisterglaubens an. Anhand eines bekannten Motivs, dem *Spukhaus*, seien im Folgenden drei Stationen dieses Umdeutungsprozesses vorgestellt. Der jüngere Plinius berichtet in einem seiner Briefe von einem leerstehenden Haus, das nicht habe vermietet werden können, weil es dort nachts poltere.⁴⁰ Der Philosoph Athenodoros verbringt schließlich eine Nacht in dem Haus und widersteht den Poltergeräuschen, indem er unbeirrt seinen Studien nachgeht. Am nächsten Tag findet der Philosoph Knochenreste eines Verstorbenen und veranlasst deren ordnungsgemäße Bestattung, woraufhin der Spuk aufhört und Ruhe in das Haus einzieht. Die Ursache der Spukerscheinung lag der Erzählung zufolge also in einem Frevel an dem Toten. Als adäquate Mittel der Bewältigung des Spuks empfahl sie philosophische Gelassenheit und Beharrungsvermögen, zugleich die Einhaltung der Bestattungsvorschriften und den respektvollen Umgang mit den Toten.

Eine Christianisierung dieser Geschichte vom Spukhaus begegnet uns in den Exemplarsammlungen des Mittelalters. An die Stelle der heidnischen Rituale treten nun die Mittel der altkirchlichen Totenfürsorge: Zusammen mit anderen nächtigt Germanus von Auxerres in einem Spukhaus.⁴¹ Als einem Begleiter ein Gespenst erscheint, stellt sich heraus, dass es sich um den Geist eines aufgrund krimineller Machenschaften nicht rechtmäßig beerdigten Toten handelt. Der Bischof veranlasst daraufhin die Bestattung und hält Fürbitte, die Totenerscheinung verschwindet.

Das Motiv des Spukhauses erfreut sich auch im lutherischen Geisterglauben großer Popularität. Allerdings findet eine reformatorische Bearbeitung des Erzählstoffs statt. Das Spukhaus wird nun zum *Pfarrhaus*, das exemplarisch für den lutherischen Hausstand und die Ständeordnung steht. Die Polter- und Rumpelgeister, die den Pfarrer und seine Familie bedrohen, sind nun die Teufelsgespenste, die auf vielgestaltige Weise die Ausübung der evangelischen Lehre bedrohen. Mit dem *exemplum* vom Poltergeist in jenem erwähnten Pfarrhaus in Subditz knüpft Luther an die antike Überlieferung von Athenodoros an, wenn er zum Beharren im *Beruff* und der Verachtung des Teufels rät. Eine Anspielung auf die Totenfür-

39 Ich verwende mit der Bezeichnung „Lutheranisierung“ bewusst einen Anglizismus, der auf ein im englischsprachigen Raum ausgeprägtes Forschungsinteresse einer *Reformation of popular culture* anspielt; von „to Lutheranize“ spricht z.B. Robert Scribner: SCRIBNER, *Luther Myth: a Popular Historiography*, S.322. Die Bezeichnung „Konfessionalisierung“ impliziert ein reichpolitisches Forschungsinteresse, das hier nicht im Zentrum steht; zum Streit um das Konfessionalisierungsparadigma s. Anm. in Kapitel 2.

40 PLINIUS, *Epistolae*, Bd.7, 27, S.142–149.

41 Überlieferung nach SCHMITT, *Heidenspaß und Höllenangst*, S.73. Zur Christianisierung von Erzählmotiven in den Exempelsammlungen des Mittelalters vgl. GILOMEN, *Volkskultur und Exempla-Forschung*.

sorge findet sich freilich nicht mehr: Gespensterbewältigung ist nun allein eine Sache zwischen (Christen-) Mensch und Teufel.

Der Erfolg dieser *Lutheranisierung* des antiken Spukhaus-Motivs kann kaum überschätzt werden: Geschichten vom Poltergeist im Pfarrhaus und von teufelsverachtenden Pfarrern, die mit Standfestigkeit und Bibelsprüchen die Stirn zeigten, gehörten bald zum Kanon der protestantischen Geistergeschichten. Diese Narrationen hatten Anleitungskarakter und gestalteten später die historischen Berichte von Gespenstern und Poltergeistern: Pfarrer wie Laien fanden hier Orientierung zur praktischen Bewältigung von als krisenhaft empfundenen Situationen.⁴²

Ein wichtiges Medium der Verbreitung der lutherischen Gespenstergeschichten waren ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Luthers *Tischreden*.⁴³ Das ist nicht überraschend: Die Erzählforschung hat gezeigt, dass die Tischreden eine wichtige Funktion in der Popularisierung von theologischen Ideen der Reformation hatten.⁴⁴ Der Vermittlungscharakter lässt sich an einem *exemplum* verdeutlichen, in dem sich ein zu Seelenmessen gedrängter Vater an Luthers Lazarus-Predigt erinnerte:⁴⁵ Geschichten von Gespenstern, Poltergeistern und Besessenen hatten didaktische Funktion. Viele dieser Gespenster-*Tischreden* wurden in den Kompilationswerken der protestantischen Teufelserzählungen weiter verbreitet.⁴⁶

Diese ‚Lutheranisierung‘ des Geisterlaubens richtete sich in dieser ersten Phase weiterhin vor allem gegen die Vorstellung der Armen Seelen. Anlässlich des Todes des kursächsischen Herzog Heinrich (1473–1541), seines Dienstherrn, veröffentlichte der Pädagoge und Schulreformer Johann Rivius (1500–1553) im Jahr 1541 die erste, bisher von der Forschung kaum berücksichtigte Gespensterschrift: Darin warnte Rivius vor einem falschen, „abergläubischen“ Glauben an Totengeister – wahrscheinlich ein Versuch des Erziehers, den seit 1539 in seiner Obhut befindlichen Sohn August, den späteren Kurfürsten, und die Öffentlichkeit davon abzuhalten, Seelenmessen zu lesen und andere Formen *papistischer* Toten-

42 Berichte über Poltergeister im Pfarrhaus: HEINISCH, Zeugniß Kobold; RUFF, Vom Teufel in der Pfarre zu Schkeitbar; ZOBEL, Ebentheuerliches Gespenst; Eduard Mörike kann in seiner Untersuchung eines Poltergeistes im Pfarrhaus auf Aufzeichnungen seiner Vorgänger zurückgreifen und bringt somit eine lokale Spuktradition ans Licht, MÖRIKE, Spuk im Pfarrhaus zu Cleversulzbach, *Magikon* Bd.2 (1842), S.1–17; dazu auch WOLF, Poltergeister in und um Cleversulzbach.

43 Diese Reden lassen sich grob verschiedenen Gruppen zuordnen: um den Gebrauch der rechten Mittel gegen Teufelsgespenster und die Teufelsverachtung geht es in LUTHER, Poltergeister Wartburg; DERS., Poltergeister; DERS., Teufel Vermessenheit; gegen die Seelenmessen und den Glauben an die Wiederkehr Toter geht es in DERS., Historie vom Teufel; DERS., Poltern; DERS., Gespenste und Ungeheuer; DERS., Samuel; eine Anleitung zum Umgang mit Angefochtenen bei DERS., Angefochten Weib; um die Gefahr der betrügerischen Geister geht es in DERS., Kleinschmide; DERS., Teufels Gespenst.

44 ALSHEIMER, Katalog protestantischer Teufelserzählungen, S. 417–519, 417–20.

45 LUTHER, Teufel Verachtung.

46 BRÜCKNER, Das Wirken des Teufels; GRIMM, Die deutschen „Teufelbücher“; ROOS, The Teufelsbücher; SCHENDA, Die deutschen Prodigiensammlungen; SCHILLING, Job Fincel und die Zeichen der Endzeit.

fürsorge zu betreiben⁴⁷ – ein gerade auch an Herrscherhäusern beliebtes Verhalten, das, wie schon Luther in einer Tischrede deutlich gemacht hatte, die Aufmerksamkeit der Geistlichen erforderte.⁴⁸

Publizistisch weit erfolgreicher war das später ins Lateinische, Englische⁴⁹, Französische und Niederländische übersetzte Gespensterbuch⁵⁰ (1569) des reformierten Theologen Ludwig Lavater (1527–1586)⁵¹. Mit der Veröffentlichung reagierte er auf den Abschluss des Konzils von Trient (1563), das das Dogma vom Fegefeuer bestätigt hatte – eine Entscheidung, die im Südwesten des Reiches, wo Proteste gegen das Stiftungswesen zu einem rigorosen Vorgehen und dem Ausräumen der Kirchenräume geführt hatten, besonders aufmerksam wahrgenommen wurde.⁵² Lavater, Prädikant am Züricher Großmünster und Schwiegersohn Heinrich Bullingers⁵³, lieferte ein erstes und mit über 400 Seiten umfangreiches Handbuch des reformatorischen Geisterglaubens. Der erste Teil erörterte die verschiedenen natürlichen, göttlichen und teuflischen Ursachen von Erscheinungen. Der zweite Teil führte den Beweis, dass Gespenster nicht Seelen der Verstorbenen seien. Der dritte und letzte Teil bestimmte den Endzweck Gottes hinter den Erscheinungen: Gott „probiere“ den Gläubigen, d.h. stelle sie auf die Probe, wobei dem Betroffenen zugleich die Ohnmacht des Teufels und die Allmacht Gottes vorgeführt werde.

Was den Geisterglauben anbelangte, so herrschte innerhalb der reformatorischen Bewegung Einigkeit, und auch für Lutheraner war Lavaters Buch bis in das frühe 18. Jahrhundert hinein von maßgeblicher Autorität.⁵⁴ Hier boten Anekdoten, *exempla* und Belege aus Quellen von der Antike über die Patristik bis zur Gegenwart ein reiches Arsenal an Erzählstoffen und Argumentationshilfen – auch die Geschichte von Athenodoros begegnet uns hier wieder. Eine ebenfalls mehrfach aufgelegte, stark an Lavater angelehnte Schrift, der *Christliche Underricht von*

47 RIVIVS, De Spectris; JAHN, Rivius.

48 In einer *Tischrede* wird von einer Anfrage Johann zu Sachsen an Luther berichtet, der nach dem Tod seiner Frau 1521 vom Teufel geplagt worden sei. In einem Brief habe der Herzog, so Luther, ihm 1000 Flores für Seelmessen geboten. Luther wies dies von sich, er solle mitnichten „Seelmesse stiften, sondern er solle den Teufel und sein Poltern nur weidlich verachten, so würde er wol außen bleiben“. LUTHER, Poltern, S.220.

49 Die englische Übersetzung (1572, 1596) soll den elisabethanischen Geisterglauben und William Shakespeare beeinflusst haben, WILSON, The Ghost-Scenes in Hamlet, S.VII–XXVIII.

50 LAVATER, Von Teuffelsgespenst. Weitere bibliographische Angaben bei SCHENDA, Die deutschen Prodigiensammlungen, S.689–691.

51 Biographische Angaben LANDWEHR, Ludwig Lavater, S.4.

52 LANDWEHR, Gute und böse Engel contra Arme Seelen.

53 Bullinger widmete sich etwa zeitgleich, 1568 bis 1571, in einer Predigtreihe dem Thema Aberglauben, vgl. BULLINGER, Tractatlin; GORDON, God killed Saul": Heinrich Bullinger and Jacob Ruef.

54 Noch 1711 verwendet eine – gespensterkritische – juristische Disseration Lavater als Grundlage – und wurde dafür gelobt, „denn er hätte es nicht bescheidener machen als daß er den Lavaterum selbst mit dem Lavatero ohne einige Hefftigkeit wiederleget“, Des Herrn Praesidis Anrede an den Herren Respondenten, Friedrichs=Universität 8. April 1711, in: THOMASIVS, Juristische Entscheidung (unpag.).

Gespenstern (1590) entstammte der Feder des Juristen Münster zu Vortlage.⁵⁵ Wesentlich zur Verbreitung von Gespenstertrakten beigetragen hat die von dem Leipziger Verleger Sigmund Feyerabend ab 1574 herausgegebene Reihe *Theatrum Diabolorum*, in der auch Lavaters Werk erschien. Eine Popularisierung protestantischer Gespenstergeschichten unternahm auch das von Hennig Groß herausgegebene Sammelwerk *Magica*.⁵⁶

In dämonologischen Handbüchern wie Jodocus Hockers *Der Teuffels selbs* (1568)⁵⁷, in Handreichungen für Pfarrer wie der *Pastorale Lutheri* (1582)⁵⁸ des Eislebener Pfarrers Conrad Porta oder den Fegefeuer-Traktaten von Gregor Weiser (1590)⁵⁹ oder Christoph Ireneus (1588)⁶⁰ fanden sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Abschnitte über die Deutung und Bewältigung von Gespenstern, die auf Luthers Ausführungen zu Luk 16, 19–31 und 1.Sam 28, 3–25 beruhten.⁶¹ Gutachtensammlungen veröffentlichten Antworten auf die Frage *Ob wandelnde Geister in der Irr umbgehen*.⁶² „Wandelnde Geister“ – also Wiedergänger und Erscheinungen Toter – seien, so Johann Schütz (1531–1584), zu diesem Zeitpunkt Kanzler an der Universität Wittenberg in seinem Gutachten, „eytel teuffelsgepenst“, mit denen die Leute wieder „von dem Glauben auf die Werke“ fallen sollten.⁶³ Am besten wäre es daher, Geisterscheinungen zu ignorieren:

„Laß wandeln was da wandelt/ du hörest was dir dein Gott gebeut/ so du dieselben Geister alle verdächtig heltest/ sündigest du gar nichts/ so du einen für rechtschaffen heltest/ bistu schon in der Gefahr deß Irrthumb.“⁶⁴

Schütz bezieht sich hier fast wörtlich auf Luther und liefert damit ein Beispiel für die anhaltende Autorität des Reformators in Sachen Gespensterdeutung.

Poltergeister und Gespenster, so das Fazit dieses Abschnitts, waren im ausgehenden 16. Jahrhundert ein wiederkehrendes Thema theologischer Unterweisungsliteratur, die durch Kompilieren und Zitieren eine Art Kanon der lutherischen Geister-Theologie herstellte. Was im Zuge der Reformation für viele Lebensbereiche galt, traf auch hier zu: Eine konsequente Umerziehung von Laien wie Geistlichen, was ihre Wahrnehmung von und ihr Verhalten gegenüber Geisteserscheinungen anging. Dass hier, auch 50 Jahre nach Beginn der Reformation,

55 VON MÜNSTER ZU VORTLAGE, Unterrichts Gespensten; weitere Ausgaben erschienen 1601, 1650, 1681. Münster zu Vortlage wehrt sich gegen den Vorwurf des Plagiats und behauptet in der Einleitung, erst kurz vor Drucklegung von Lavaters Traktat erfahren zu haben, EBD., Einleitung (unpag).

56 GROß, *Magica*, Bd.1 u. 2.

57 HOCKER, *Der Teuffel selbst*, S.359. Dort diskutierte Hocker auch kontroverse Stellungnahmen zu dieser Bibelstelle, EBD., S.382–409. Weitere Auflage 1627.

58 PORTA, *Pastorale Lutheri*, S.320ff. Weitere Auflagen 1586 und 1591.

59 WEISER, *Christlicher Bericht*, S.79f.

60 IRENEUS, *Spiegel*.

61 Zur Gutachtenpraxis vgl. BRECHT, *Die Consilien der Theologischen Fakultät*.

62 SCHÜTZ, *Ob wandelnde Geister*; außerdem SCHÜTZ, *Erscheinungen*.

63 SCHÜTZ, *Ob wandelnde Geister*, S.56.

64 EBD., S.54.

noch Klärungsbedarf bestand, zeigt einer der wenigen bisher bekannten historischen Gespensterfälle jener Zeit.

Im Jahr 1573 war Sebastian Worm, Pfarrer aus Esperstedt (Schwarzburg-Sondershausen) über Monate hinweg von einem Geist aufgesucht worden, mit dem er immer morgens, wenn er in der Kammer im Bett lag, ausgiebig „wie mit einem Menschen“ plauderte. Nämlich von „guten und bösen, gegenwertigen undt zukunfftigen, Heimlichen undt offenbaren, wahrhafftigen und verlogenen Sachen, undt bißweilen auch von unzuechtigen Dingen“. ⁶⁵ Fragen des eigenen Seelenheils und des Heilstandes kamen ebenso zur Sprache wie familiäre Konflikte. Außerdem versprach das Gespenst dem Pfarrer einen Schatz. Weil Pfarrer Worm das Gespräch mit dem Geist suchte, statt ihn als Teufelsgespenst von sich zu weisen, und weil er weder selbst mit geistlichen Übungen diese „Probe des Glaubens“ zu überstehen suchte, noch eine Gemeinde um Fürbitte bat, wurde Anfang September 1574 auf Veranlassung des Landesherrn Graf Wilhelm von Schwarzburg in Sondershausen eine Versammlung einberufen, an der neben Kanzler und Räten alle Geistlichen des Landes teilnehmen mussten. Der Entschluss war einstimmig: Weil er „den Geist nicht verdammte, ja selber es noch in ein Zweiffel, ob es ein guter oder böser Engel gewesen, [...] und leichtfertig bey andern Leuten verworren geredt“ ⁶⁶ sei er im Amt nicht länger zu halten. Pfarrer Worm wurde des Amtes enthoben, weil er einen falschen Geisterglauben pflegte: In dieser ersten Phase der Konfessionalisierung des Geisterglaubens herrschte eine rigorose Grundhaltung vor.

3.2 Geister als Bollwerk gegen die Atheisten (1650–1692)

Ab Mitte des 17. Jahrhunderts verlagerte sich der publizistische Schwerpunkt von den normativen Schriften auf die Ebene der Praxis: Es erschienen zunehmend Gespensterberichte im Druck, die mitunter eine lang anhaltende und weite Verbreitung fanden. Einzelne Fälle wie das *Gehofische Nonnen=Gespenst* (1683/4), dem wir uns in einem Kapitel widmen, oder der *Annaberger Poltergeist* (1691) erreichten große Popularität und wurden zum festen Bestandteil des protestantischen Erzählkanons. In dieser zweiten Phase vollzog sich zugleich inhaltlich ein weiterer Wechsel, indem nun nicht mehr die Abgrenzung gegenüber dem Arme Seelen-Glauben im Mittelpunkt des Interesses stand, sondern die *Darstellung des Teufels* einen wachsenden Platz einnahm: Gespenster wurden nun gegen den neuen Feind, die *Atheisterey*, beschworen.

65 Pfarrarchiv Ringleben, G III,1, SCHIECK, Von eynem poltergeist welcher den pfarrherrn Zu Esperstedt ein lange Zeit vexiret undt geplaget hat, in: DERS., Beschreibung, Bl.66v–74r., Bl.66v. Für die freundliche Bereitstellung danke ich Pfarrer Maik Hildebrandt (Ringleben), für den Hinweis auf diese Chronik danke ich Dr. Daniel Gehrt (Gotha) und Dr. Stefan Michel (Jena).

66 EBD., Bl.66r.

Dass Gespenster – wenn auch als Maskeraden des Teufels – tatsächlich existierten, gehörte bis dahin zu den unbestrittenen theologischen Grundüberzeugungen. Nun wurden zunehmend Stimmen laut, die die Wahrheit von Geisterscheinungen bestritten und natürliche Ursachen – Krankheiten, Verstimmung des Gemüts, Betrug – annahmen.⁶⁷ Damit aber sei, so die Meinung vieler Lutheraner, der erste Schritt hin zur Leugnung Gottes getan. Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692), der sich in dem *Christenstat* in einem ganzen Kapitel mit diesem Thema beschäftigte, brachte es auf den Punkt: Die große Frechheit der Atheisten sei es, dass sie die Wirkung der Geister leugnen, damit sie auch das unsichtbare Wesen Gottes leugnen können. Sie wollten den Leuten einreden, „es sey lauter falsche Einbildung und einfältiges Geschwätz“, was man von Geistern liest und hört.⁶⁸ Umgekehrt gelte allerdings auch:

„§.8 Wer Geister gestehet/ der muß auch GOTT/ als den obersten und höchsten Geist gestehen/ und seine Eigenschafften/ sonderlich die Providenz oder Welt=Regierung/ wider die Meynung des Epicuri, und den Einwurff von der Glückseligkeit der Frommen/ weil eben daraus folget/ daß eine Unsterblichkeit sey/ und aus andern Gründen mehr [...]“⁶⁹

Das Festhalten an der Überzeugung, dass Geister existierten, wurde nun zum Lackmустest für den Glauben an Gott, ja für die Befähigung, überhaupt an Unsichtbares *glauben* zu können: „§4. Wie man glaubet/ was man höret/ also kan man auch Geister glauben/ ob man sie gleich nicht siehet.“⁷⁰ Angesichts einer als existenzielle Bedrohung wahrgenommenen Ausbreitung des Unglaubens erhielten Nachrichten von Geistern, Gespenstern und von Besessenheit eine neue, theologisch wichtige Schlüsselfunktion: Weil sie den Teufel verkörperten, bewiesen Poltergeister und Gespenster – in theologischer Volte – die Existenz Gottes.

Diese zweite Phase des lutherischen Geisterglaubens brachte eine auffällige quantitative und qualitative Verdichtung protestantischer Gespensterliteratur hervor. Die ebenso zahlreichen wie detailfreudigen *wahrhaftigen historischen Berichte*, die nur bedingt als objektive Quelle gelten können, hatten meist Pfarrer zu Verfassern. Sie gehören zur Erbauungsliteratur mit didaktischer Absicht, indem sie exemplarisch den Kampf der Betroffenen und ihres Umfelds gegen die Geister schilderten. Die Bewältigung von Gespenstern oder Besessenheit gelang, das war die Botschaft, nur durch den Einsatz der von Luther empfohlenen „wahren christlichen Mittel“: Gebet, Gesang, Beteiligung der Gemeinde, Betreuung durch den Seelsorger, ein christlicher Lebenswandel, Beharren im *beruff*. Der Verweis auf Luthers „christliche Mittel“ erfolgte dabei geradezu reflexartig, er wird vorbuchstabiert in den *Gespensterpredigten* (1660) des Bernhard Waldschmidts⁷¹ und findet sich in der populären Gebrauchspublizistik wie den *Gespensterkalendern*, die in den 1670er und 1680er Jahren erschienen: Hier aller-

67 Diesen Umbruch um 1700 diagnostiziert Kirstan auch für die Beschäftigung mit „Hohlerden“ und Bergwerken, KIRSTAN, Die Hohlwelten des Harzes.

68 VON SECKENDORFF, *Christenstat*, S.43.

69 EBD., S.52.

70 EBD., S.43.

71 WALDSCHMIDT, *Pythonissa Endorea*.