



Felix Wiedemann

Rassenmutter und Rebellin

Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung,
Neuheidentum und Feminismus

Königshausen & Neumann

Wiedemann — Rassenmutter und Rebellin

Felix Wiedemann

Rassenmutter und Rebellin

Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung,
Neuheidentum und Feminismus

Königshausen & Neumann

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Ernst-Reuter-Gesellschaft
der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e.V.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

D 188

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2007

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Umschlagabbildung: Zeichnung *Hexenverbrennung* von Otto Nausester,
erschieden in: Nordland. Wochenschrift für gottgläubige Deutsche 2.1934, S. 288

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3679-8

eISBN 978-3-8260-8338-9

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

INHALT

VORWORT.....	9
EINLEITUNG.....	11
1. INTERPRETATIONSMUSTER AUS DEM 19. JAHRHUNDERT	33
1.1 Das rationalistische Hexenbild.....	36
1.1.1 <i>Der Kampf gegen den Aberglauben.....</i>	36
1.1.2 <i>Antiklerikalismus und Nationalismus</i>	40
1.1.3 <i>Medizin und Psychiatrie</i>	50
1.2 Das romantische Hexenbild	56
1.2.1 <i>Literatur und Märchenforschung</i>	56
1.2.2 <i>Jacob Grimm</i>	60
1.2.3 <i>Johann Jakob Bachofen</i>	70
1.2.4 <i>Jules Michelet.....</i>	76
1.3 Hexenbilder in der Esoterik	85
1.3.1 <i>Esoterik und Romantik.....</i>	87
1.3.2 <i>Neureligion, Okkultismus und Lebensreform um 1900.....</i>	92
1.3.3 <i>Die Hexe in der Archetypenlehre C. G. Jungs.....</i>	106
1.4 Zusammenfassung.....	115
2. VÖLKISCHE HEXENBILDER	117
2.1 Die völkische Bewegung und ihre Ideologie	118
2.2 Völkische Lebensreform und Rassenzucht.....	128
2.2.1 <i>Ernst Wachler und das „Deutsche Theater der Zukunft“.....</i>	128
2.2.2 <i>Max Ferdinand Sebaldt</i>	131
2.2.3 <i>Willibald Hentschel</i>	135
2.3 Völkische Esoterik	140
2.3.1 <i>Guido List.....</i>	141
2.3.2 <i>Völkische Esoterik der 1920er Jahre</i>	145
2.4 Der „Nordische Gedanke“	151
2.4.1 <i>Bernhard Kummer.....</i>	151
2.4.2 <i>Herman Wirth</i>	155

2.5	Der völkische Feminismus	159
2.5.1	<i>Frauen des Nordischen Gedankens</i>	160
2.5.2	<i>Mathilde Ludendorff und die Ludendorff-Bewegung</i>	164
2.6	Nationalsozialistische Hexenbilder.....	169
2.6.1	<i>Alfred Rosenberg und der Kirchenkampf</i>	172
2.6.2	<i>Hexenrekurse im Umfeld der SS</i>	177
2.7	Zusammenfassung.....	182
 3. NEUHEIDNISCHE HEXENBILDER DER GEGENWART		185
3.1	Tradierung völkischer Ideologie.....	187
3.1.1	<i>Sigrid Hunke</i>	188
3.1.2	<i>Die Renaissance von Herman Wirth</i>	194
3.2	Neugermanisches Heidentum	199
3.2.1	<i>Rechtsextremismus und Neuheidentum</i>	200
3.2.2	<i>Armanen-Orden und ANSE</i>	207
3.2.3	<i>Germanische Glaubensgemeinschaft</i>	210
3.2.4	<i>Stefan Ulbrich</i>	214
3.3	„New Age“ und internationaler Neopaganismus.....	218
3.3.1	<i>Schamanismus, Neoschamanismus und Hexenwesen</i>	220
3.3.2	<i>Kelten, Druiden und Hexen</i>	228
3.4	Die neuheidnische Hexenbewegung	235
3.4.1	<i>Die Entstehung des britischen Wicca-Kultes</i>	236
3.4.2	<i>Ritual und Magie</i>	243
3.4.3	<i>Internationale Verbreitung und Ausdifferenzierung</i>	247
3.5	Zusammenfassung	252
 4. FEMINISTISCHE HEXENBILDER.....		255
4.1	Neue Frauenbewegung und spiritueller Feminismus.....	256
4.2	Der politische Hexenbezug	262
4.2.1	<i>Die Doppelrolle von Opfer und Rebellin</i>	263
4.2.2	<i>Psychiatrie, Gynäkologie und der Streit um den § 218</i>	267
4.3	Die Feministische Theologie	273
4.3.1	<i>Christa Mulack</i>	274
4.3.2	<i>Jutta Voss</i>	280
4.3.3	<i>Mary Daly</i>	283
4.4	Die spirituelle Frauenbewegung.....	288
4.4.1	<i>Der feministische Matriarchatsmythos</i>	288
4.4.2	<i>Die Religion der Göttin</i>	295

4.5	Die Neuen Hexen	308
4.5.1	<i>Z Budapest und die Dianic-Tradition</i>	308
4.5.2	<i>Starhawk und die Reclaiming-Community</i>	312
4.5.3	<i>Die Neuen Hexen in Deutschland</i>	316
4.6	Die Literarisierung des feministischen Hexenmythos	325
4.6.1	<i>Irmtraud Morgner: „Amanda. Ein Hexenroman“</i>	325
4.6.2	<i>Marion Zimmer Bradley: „Die Nebel von Avalon“</i>	327
4.7	Zusammenfassung	333
5.	GRUNDLAGEN DES HEXENMYTHOS	335
5.1	Die Romantische Naturauffassung	337
5.2	Das polare Geschlechtermodell	343
5.3	Der Ursprungsmythos	351
5.4.	Erfahrungsreligiosität und Antimonotheismus	360
5.5.	Der antichristliche Antisemitismus	370
	ZUSAMMENFASSUNG	383
	LITERATURVERZEICHNIS	389
	VERZEICHNIS DER ZITIERTEN HOMEPAGES	461

VORWORT

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Dezember 2006 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen wurde.

Bedanken möchte ich mich an erster Stelle bei den wissenschaftlichen Betreuern der Arbeit, Prof. Dr. Wolfgang Wippermann und Priv.-Doz. Dr. Uwe Puschner, die beide meine Beschäftigung mit dem Hexenthema seit Jahren begleitet haben. Herrn Wippermann gilt zuvorderst großer Dank für die ausgezeichnete und intensive Betreuung seiner Doktoranden. Herr Puschner war mir vor allem mit seinem großen Wissen über die völkische Bewegung eine Hilfe.

Wertvolle Hinweise und Ratschläge zum Themenkomplex neugermanisches Heidentum und feministische Spiritualität habe ich zudem von Prof. Dr. Stefanie von Schnurbein erhalten. Bedanken möchte ich mich auch bei Gregor Hufenreuter für seine Hinweise auf völkische Quellentexte und bei Achim Saupe für seine Bereitschaft, weite Teile der Arbeit zu lesen und zu diskutieren. Für die kritische Durchsicht des Textes danke ich ferner Nadine Wintersieg und Victoria Klemm.

Finanzielle Unterstützung erhielt ich durch ein NaFöG-Stipendium vom Land Berlin. Für die freundliche Gewährung eines Druckkostenzuschusses bedanke ich mich zudem bei der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e. V.

Berlin, Juli 2007

EINLEITUNG

Von der Figur der Hexe scheint eine eigentümliche Faszination auszugehen. Offenkundig hat sie auch im 19. und 20. Jahrhundert, also in einer Zeit, in welcher der traditionelle Hexenglaube keinen relevanten Einfluss mehr auf die gesellschaftliche Praxis auszuüben vermochte, nur wenig von ihren numinosen Charakter eingebüßt.¹ Vor allem die nebulösen und rätselhaften Imaginationen der klassischen Hexenliteratur von geheimen Sabbaten, nächtlichen Flügen, magischen Riten und orgiastischen Kulte waren seither Gegenstand vielfältiger, bisweilen auch recht sonderbarer Erklärungsversuche und Spekulationen. Dabei basiert der Reiz des Themas für die Menschen der Moderne wohl gerade auf der Verbindung des Mystisch-Geheimnisvollen und jener scheinbar wahnsinnigen Gewalt und Brutalität, mit der während des europäischen Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit Frauen und Männer als Hexen und Hexer verfolgt wurden. Sicher nicht zu Unrecht gelten die aus heutiger Sicht eher einer Farce als einem Rechtsakt gleichkommenden Hexenprozesse seither als Inbegriff eines sinnlosen, justitiell betriebenen Massenmords.

Entgegen einem bis in die 1970er Jahre kolportierten Vorwurf, mit diesem Sujet habe sich die Nachwelt generell nur unzureichend auseinandergesetzt, ist das Thema während des 19. und 20. Jahrhunderts relativ umfangreich abgehandelt worden – auch wenn dieses Interesse dabei stets bemerkenswerten Konjunkturschwankungen unterworfen war. So haben Hexenwesen und Hexenverfolgung seit dem Ausklang der Hexenprozesse in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zahlreiche Verarbeitungen in Kunst und Literatur erfahren und zu diversen kulturhistorischen Deutungen angeregt; und wie alle historischen Interpretationen das Produkt ihrer eigenen Epoche sind und mitunter mehr über diese als über ihren Gegenstand aussagen, so lassen auch die Darstellungen der Hexen und ihrer Verfolgung Rückschlüsse auf den gesellschaftlichen Kontext ihrer Entstehung zu und spiegeln Geschichtsbilder, Zukunftserwartungen und ideologische Standpunkte der jeweiligen Autoren und Autorinnen wider.

Schließlich hat sich schon im 19. Jahrhundert eine akademische Hexenforschung etabliert, an der von Beginn an Fachwissenschaftler verschiedenster Disziplinen beteiligt waren. Dass sich gerade neuere Forschungsergebnisse in der Öffentlichkeit nur schwer durchzusetzen vermögen, sich mitunter eine erhebli-

¹ Dieses Urteil ist allerdings nur insofern gerechtfertigt, als ich mich ausschließlich auf Imaginationen der Hexe in westlichen Ländern beschränke, in denen der traditionelle ländliche Hexenglaube zwar keineswegs verschwunden ist, aber wohl kaum mehr gesellschaftliche oder politische Prozesse zu beeinflussen vermag. Mir ist gleichwohl bewusst, dass dies in anderen Teilen der Welt durchaus anders ist, der Hexenglaube in vielen afrikanischen Gesellschaften während des 19. und 20. Jahrhunderts möglicherweise sogar eher zu- als abgenommen hat und dort bis heute sehr wohl von nachhaltiger gesellschaftlicher Bedeutung ist. Vgl. etwa den Bericht von Bartholomäus Grill, *Die Macht der Hexen*, in: *Die Zeit*, 15.09.2005, S. 51 sowie die Beiträge in: Köpke/ Schmelz (Hrsg.), *Hexensymposium* bes. 249-347.

che Diskrepanz zwischen akademischem und populärem ‚Hexenwissen‘ auftut, welches beharrlich auf gewisse Stereotypen und Legenden fixiert zu bleiben scheint, die in der Forschung längst als widerlegt oder überholt gelten, hat wohl nicht zuletzt damit zu tun, dass das Hexenthema immer auch als Projektionsfläche kontemporärer Wünsche, Hoffnungen und Weltanschauungen herangezogen und instrumentalisiert worden ist.

Am besten lässt sich dies anhand des wohl nachhaltigsten Topos des populären Hexendiskurses festmachen: Dem Mythos der verfolgten heidnischen „weisen Frauen“², von dem im Folgenden vornehmlich die Rede sein soll. Denn wiewohl längst bekannt ist, dass es sich dabei im Grunde um eine literarische Fiktion des 19. Jahrhunderts handelt, ist diese Vorstellung von verschiedenen politischen, sozialen sowie – und gerade um diese wird es hier gehen – religiösen Bewegungen aufgegriffen und in die entsprechenden Welt- und Geschichtsbilder integriert worden.

So ist weithin bekannt, dass die Hexe eine zentrale Symbol- und Identifikationsfigur der Neuen Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre war. Dabei avancierten die historischen Hexen zu emanzipierten Rebellen gegen eine frauenfeindliche, von Kirche und Christentum dominierte patriarchale Gesellschaft und somit zu historischen Vorläuferinnen des eigenen Kampfes. Auf dem religiösen Flügel der Frauenbewegung etablierten sich schließlich bald Zirkel so genannter Neuer Hexen, die die verfolgten heidnischen weisen Frauen zu ihren Ahnherrinnen erhoben und an deren spirituelle und magische Praktiken anknüpfen wollten. In vielen europäischen Ländern und in den USA gibt es heute Frauen, die religiöse Rituale praktizieren und sich dabei in einer naturverbundenen, spezifisch weiblichen – *matriarchalen* – Tradition wähen, zu der eben auch die als Hexen verfolgten weisen Frauen gezählt werden.

Dabei erweist sich dieser – so die Selbstbezeichnung – *spirituelle Feminismus* als Teil eines größeren neureligiösen Spektrums. Schon ein Blick auf das ‚Hexenregal‘ jeder größeren Buchhandlung³ oder, besser noch, eine kurze Google-Recherche⁴ verdeutlicht schließlich die gewichtige Rolle, die das Thema in der heutigen neureligiösen Szenerie, in der Esoterik und im so genannten Neuheidentum (d.h. bei Gruppierungen, die eine Wiederbelebung vorchristlicher

² Im Folgenden ohne Anführungszeichen.

³ So ergibt eine Recherche bei kommerziellen Internet-Versandbuchhändlern, dass derzeit ca. 1.900 (*amazon.de*) bzw. 1.200 (*libri.de* und *bücher.de*) Titel mit dem Stichwort ‚Hexe‘ lieferbar sind (Stand Juli 2007). Bei Durchsicht der Ergebnisse wird schnell die Dominanz esoterischer Darstellungen deutlich.

⁴ Bei Eingabe des Begriffs ‚Hexen‘ wird man auf über 2,5 Millionen Einträge auf Deutsch verwiesen; die Kombination mit ‚Magie‘ und ‚Esoterik‘ ergibt immerhin noch über 800.000 bzw. 500.000 Hinweise. Unter dem Stichwort ‚witch‘ ermittelt die Suchmaschine für das gesamte Web sogar über 40 Millionen Einträge (Stand Juli 2007). Angesichts der Funktionsweise von Suchmaschinen sollten diese Zahlen allerdings nicht überschätzt werden; ein Indiz sind sie aber allemal. Vgl. zur Bewertung derartiger Ergebnisse Cowan, *Cyberhenge*, S. 84ff.

religiöser Traditionen anstreben) spielt. Bereits eine grobe Durchsicht dieser Literatur zeigt ein weitgehend analoges Bild: Die frühneuzeitlichen Hexen werden als weise Frauen präsentiert, die in enger Verbundenheit mit der Natur gelebt, über ein besonderes Wissen verfügt und sich zu speziellen Kulturen an geheimnisvollen Orten versammelt hätten. Die untergründige religiöse Tradition, der die Hexen zugerechnet werden, wird dabei in der Regel als altgermanisches, teilweise auch als keltisches Heidentum identifiziert.

Entscheidend ist indes die Überzeugung, Papst und Kirche hätten die Hexenverfolgung planmäßig initiiert, um das vermeintliche Hexenwissen und die Erinnerung an den vorchristlichen – *heidnischen, matriarchalen* – Glauben zu beseitigen, ihre religiöse Macht zu monopolisieren oder schlicht, weil es dem von einem pathologischen Frauenhass beherrschten Klerus um die Bekämpfung alles Weiblichen und Sinnlichen gegangen sei. So stellt die Hexenverfolgung schließlich bis heute ein zentrales Element des populären antikatholischen, antiklerikalen und antichristlichen Diskurses dar.

Verfolgt man diese Vorstellungen genauer, zeigt sich indes schnell, dass sie keineswegs neu sind, sondern bereits in verschiedenen neureligiösen, zumeist außerchristlichen und esoterischen Strömungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbreitet waren. Im weiteren Sinn gehört in diesen Bereich auch die so genannte Völkische Bewegung, d.h. eine Strömung, die im Allgemeinen zu den unmittelbaren Vorläufern und Wegbereitern des Nationalsozialismus gerechnet wird. Entsprechend reklamierten auch völkische Autoren und Autorinnen die verfolgten weisen Frauen als Relikt eines angeblichen altgermanischen Heidentums für sich. Wie eine Vorwegnahme von Positionen aus der späteren Frauenbewegung muten dabei gerade die Darstellungen jener Frauen an, die versuchten, völkische Ideologie mit gewissen Positionen der zeitgenössischen Frauenbewegung zu einer Art ‚völkischen Feminismus‘ zu amalgamieren: Die völkischen Frauen identifizierten sich nämlich nicht nur mit den verfolgten weisen Frauen, sondern machten als Grundlage der Verfolgung auch eine jahrhundertealte kirchliche Leib- und Frauenfeindschaft aus. An derartige Vorstellungen knüpften später sogar nationalsozialistische Ideologen an, beließen es allerdings nicht bei bloßen Mutmaßungen, sondern versuchten, derartige Theorien durch groß angelegte Forschungsprojekte auch empirisch zu belegen. Nicht zuletzt spielt das Hexenthema bis in den heutigen Rechtsextremismus hinein eine gewisse Rolle.

Mitunter fallen schon bei oberflächlicher Betrachtung dieser Hexenreklame deutliche Parallelen auf: So scheinen völkische, neuheidnische und feministische Darstellungen auf der Überzeugung zu basieren, dass es (1.) tatsächlich Hexen gegeben habe, (2.) als weise Frauen spezifische Praktiken und Kulte vorchristlicher Herkunft ausgeübt, (3.) ein von den christlichen Moralvorstellungen abweichendes naturverbundenes Leben geführt und (4.) gegen eine sich durchsetzende christliche Ordnung rebellierte hätten; aus diesen Gründen seien sie schließlich (5.) in einer planmäßig von der Kirche initiierten Vernichtungsaktion verfolgt worden.

Das entscheidende Moment besteht jedoch darin, dass die Hexen jeweils der *eigenen* Vergangenheit zugeordnet werden und als Identifikationsfiguren fungieren – mithin handelt es hier sich um eine Umkehrung der traditionell angstbesetzten, negativen Hexenvorstellung in ein *positives* Hexenbild: Aus der gefürchteten bösen Zauberin des traditionellen Hexenglaubens ist im 19. und 20. Jahrhundert eine positive Bezugsfigur geworden, die für die unterschiedlichsten Zwecke in Beschlag genommen werden kann. Verfolgt man die Geschichte der Positivierung der Hexe, so wird man schnell auf die Literatur und Mythologie der Romantik verwiesen: In der Tat haben die zentralen Topoi des populären Hexendiskurses ihren Ursprung im 19. Jahrhundert, und vielfach lässt bereits ein Blick in die Literaturverweise verschiedener populärer Hexenbücher auf ein relativ festes Ensemble von Autoren dieser Epoche schließen, aus deren Rezeption sich das Bild der Hexe als von der Kirche planmäßig verfolgte weise Frau und Trägerin altheidnischen Wissens bis heute maßgeblich zu speisen scheint.

Offenkundig stellen also die in den genannten fünf Punkten zusammengefassten Vorstellungen ein relativ konstantes Wahrnehmungs- und Interpretationsmodell historischer Vergangenheit dar, das von verschiedenen politischen, sozialen und religiösen Strömungen adaptiert und aktualisiert werden kann. Dieses Modell soll im Folgenden als *Hexenmythos* bezeichnet werden: Dabei können unter historischen Mythen in unterschiedlichen Kontexten reproduzierbare, für wahr gehaltene Erzählungen und Imaginationen vergangener Begebenheiten verstanden werden (gleichgültig, ob diese ‚tatsächlich‘ stattgefunden haben oder nicht), denen – und das ist entscheidend – eine überzeitliche, für die eigene Gegenwart und Identität konstitutive Bedeutung zugesprochen wird. Die Vergangenheit des historischen Mythos ist also keineswegs abgeschlossen, sondern von herausragender Präsenz und anhaltender Aktualität – d.h. das erzählte Ereignis gilt als so bedeutsam, dass sein ‚Begreifen‘ als unabdingbare Voraussetzung für das Verstehen der eigenen Geschichte und Gegenwart erscheint.⁵

Auf das knapp umrissene Interpretationsmodell von Hexenwesen und Hexenverfolgung treffen diese Merkmale zweifellos zu: So stellen diese historischen Erscheinungen weder für die Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre noch für neuheidnische Gruppierungen oder die völkische Bewegung aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine abgeschlossene Vergangenheit dar, sondern werden als Ereignisse von erheblicher aktueller Relevanz präsentiert. Für die Frauenbewegung etwa ist die Hexenverfolgung gerade deswegen so bedeutsam, weil sie als paradigmatischer Ausdruck eines fortbestehenden – also gegenwärtigen – Patriarchats erscheint, das in der frauen- und sexualfeindlichen Kirche lediglich seinen konsequentesten Niederschlag gefunden habe. Im spirituellen

⁵ Bei dieser Begriffsbestimmung orientiere ich mich an den entsprechenden Überlegungen bei Wülfing/ Bruns/ Parr, *Historische Mythologie*, S. 1-17 und Kipper, *Germanenmythos*, bes. S. 20ff. Vgl. auch die Bemerkungen zur historisch-politischen Mythologie in der klassischen Studie von Hübner, *Wahrheit des Mythos*, bes. S. 349-365.

Feminismus wie im Neuheidentum kommt schließlich noch ein religiöses Moment hinzu, fungiert dasselbe Ereignis hier doch überdies als Ausdruck einer anhaltenden religiösen Unterdrückung – d.h. als Verfolgung jenes vorgeblich archaischen Glaubens, in dessen Tradition man sich wähnt.

In diesen Bewegungen steht der Hexenmythos folglich in unmittelbarem Zusammenhang mit Entwürfen scheinbar authentischer – *heidnischer, matriarchaler* – Glaubensformen. Von Bedeutung ist ferner, dass die der Hexe zugeschriebenen religiösen Praktiken stets eng auf die Natur bezogen sind. Insofern drückt sich in neureligiösen Hexenrekursen immer auch eine romantische Sehnsucht nach unmittelbarer – religiöser – Naturerfahrung aus, die an christlichen Zeremonien bemängelt wird. Dass die vermeintlich authentische und naturnahe religiöse Tradition des Hexenwesens dabei allerdings als altgermanisches Heidentum identifiziert wird und sich die Charakterisierungen dieser religiösen Tradition im Wesentlichen aus den romantisierenden und nationalistisch aufgeladenen Germanenbildern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts speisen, verdeutlicht zugleich den ideologischen Gehalt dieser Darstellungen.

Die Rezeption dieser Vorstellung in so unterschiedlichen Strömungen wie Feminismus und völkischer Bewegung zeigt indes, dass der Hexenmythos keineswegs immer mit denselben politischen Positionen und ideologischen Figuren korrespondieren muss. Der Begriff des historischen Mythos ist denn auch nicht einfach mit dem der Ideologie gleichzusetzen; vielmehr stehen beide in einem engen, aber komplexen Verhältnis zueinander: So bedienen sich Ideologien – hier ganz allgemein als umfassende Weltdeutungs- und Welterklärungsmodelle verstanden, die aus ihrer zwangsläufig partikularen Perspektive heraus vergangenen und gegenwärtigen Ereignisse einen eindeutigen Sinn unterlegen⁶ – zur Legitimation zwar immer mythischer Vergangenheitskonstruktionen, diese sind aber in der Regel durchaus vielfältig und teilweise auch austauschbar; umgekehrt hingegen kann derselbe historische Mythos mit verschiedenen Ideologemen aufgeladen und von unterschiedlichen Strömungen adaptiert werden.⁷

Beim Hexenmythos macht sich die ideologische Verwendbarkeit schließlich am nachhaltigsten in der – zunächst absurd anmutenden – Aufladung mit antisemitischen Stereotypen und Argumentationsfiguren bemerkbar. Dabei steht der Antisemitismus der Hexenrekurse immer in unmittelbarem Zusammenhang mit einer radialen Ablehnung des Christentums: Reduziert man dieses nämlich konsequent auf seine Herkunft aus dem Judentum, so lassen sich sämtliche Geschehnisse aus der christlichen Religions- und Kirchengeschichte auf vermeintlich jüdische Grundlagen zurückführen. Als entscheidende argumentative Brücke erweist sich hier etwa die Legitimation der Hexenverfolgung durch das im

⁶ Vgl. zu dieser knappen Bestimmung des Ideologiebegriffs Hirsland/ Schneider, *Wahrheit, Ideologie und Diskurse*, bes. S. 292f.

⁷ Vgl. zur ideologischen Vielfältigkeit mythischer Vergangenheitsmodelle Wülfing u.a., *Historische Mythologie*, S. 10f. Eine Gleichsetzung von Mythos und Ideologie legt dagegen Roland Barthes in seiner klassischen Abhandlung *Mythen des Alltags*, bes. S. 123ff nahe.

Alten Testament festgehaltene Gebot, Zauberinnen „nicht am Leben“ zu lassen (Ex 22, 17). Auf diese Weise kann die Verfolgung der weisen heidnischen Frauen zu einer Art Befehl des – so die tradierten Stereotype aus dem Arsenal der religiösen Judenfeindschaft – eifersüchtigen alttestamentarischen Rachegottes stilisiert werden.⁸

Bemerkenswerterweise beschränken sich derartige Argumentationsmuster keineswegs auf völkische und rechtsextreme Ideologen und Ideologinnen, sondern haben sich ebenso in feministischen Hexenrekursen der 1970er und 1980er niedergeschlagen: Zentrales Motiv ist hier der Topos des ‚jüdischen Patriarchats‘, d.h. die Behauptung, Misogynie und Sexismus hätten ihren Ursprung im „patriarchalen Monotheismus“⁹ des Judentums. Schrieben etwa völkische Frauen, das „jüdische Gesetz“¹⁰ habe die Hinrichtung heidnischer Priesterinnen gefordert, und germanische Frauen seien „auf dem Holzstoße Jahwe zu Ehren verbrannt“¹¹ worden, so lässt sich in feministischen Publikationen der 1980er Jahre nachlesen, die Hexenverfolgung sei Produkt einer „patriarchalen jüdischen Gesetzlichkeit“¹² und müsse in den Kontext der „brutale[n] Durchsetzung des Jahwe-Glaubens“ und des „Ausmordungsprogramms“ des „auserwählten Volkes“¹³ gestellt werden.

Wie aber, so drängt sich die Frage auf, kann es sein, dass Hexenrekurse von Feministinnen, die doch eigentlich in der Tradition der modernen Emanzipationsbewegungen und der Aufklärung stehen, dieselben antisemitischen Argumentationsfiguren aufweisen, wie die völkischer und rechtsextremer Ideologen und Ideologinnen? Warum bestehen diese Parallelen und worauf sind sie zurückzuführen? Wie ist es überhaupt möglich, dass so unterschiedliche Strömungen wie völkisches Neuheidentum und Feminismus (deren grundsätzliche Differenz hier in keiner Weise bestritten werden soll) nicht nur mit der weisen Frau eine gemeinsame historische Identifikationsfigur haben, sondern auch ein erstaunlich analoges Interpretationsmuster zu Hexenwesen und Hexenverfolgung vertreten? Liegen hier etwa direkte Bezüge vor, d.h. rekurren Feministinnen auf neureligiöse, esoterische oder gar völkische Texte aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, oder muss nicht vielmehr von gemeinsamen Quellen ausgegangen werden? Handelt es sich um bloß kontingente, bedeutungslose Überschneidungen, denen angesichts der differenten Kontexte im Grunde keinerlei Gewicht

⁸ Die antijüdische Stoßrichtung ist bereits an der Verwendung des immer schon negativ konnotierten Begriffs ‚alttestamentarisch‘ (statt ‚alttestamentlich‘) erkennbar. Vgl. hierzu die Bemerkungen von Andreas Mertin, ‚-arisch‘ oder: *Sprache als Indiz. Zur Renaissance eines Begriffs*, <http://www.theomag.de/33/am145.htm> (29.07.07).

⁹ Weiler, *Kriege*, S. 32.

¹⁰ So der Titel von Margarete Kurlbaum-Sieber[t], *Nur das jüdische Gesetz nahm dem Weibe das Priestertum* (1933).

¹¹ Ludendorff, *Deutscher Gottglaube*, S. 49.

¹² Mulack, *Jesus*, S. 89.

¹³ Weiler, *Kriege*, S. 17, 33.

beizumessen ist, oder lassen die Ähnlichkeiten der Hexenrekurse mitunter auf eine gewisse Verwandtschaft der jeweiligen Weltbilder und religiösen Konzeptionen schließen? Und wenn dem so sein sollte, worauf wären diese Analogien zurückzuführen und welche Konsequenzen hätte ein solcher Befund für die Anschlussfähigkeit und Akzeptanz völkischer Ideologeme und antisemitischer Stereotype? Schließlich – weswegen werden Hexenwesen und Hexenverfolgung überhaupt von diesen Strömungen aufgegriffen und ‚mythisiert‘, d.h. als eminent aktuelle, keineswegs bloß historische Themen begriffen; mit anderen Worten, aufgrund welcher Attribute und Zuschreibungen ist die Hexe in der Moderne zu einer positiven Identifikationsfigur avanciert?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen möchte ich in vorliegender Arbeit Genese, Rezeption und Funktion des Mythos von der Hexe als weise heidnische Frau von der Romantik bis in die Gegenwart nachzeichnen und danach fragen, *warum* sich auch scheinbar konträre Strömungen in analoger Weise auf die Hexe beziehen können; d.h. der moderne Hexenmythos soll hier sowohl in rezeptionsgeschichtlicher als auch in struktureller Hinsicht untersucht werden.

Da zweifellos die Ähnlichkeiten und Analogien zwischen Hexenrekursen aus dem völkisch-rechtsextremen Neuheidentum auf der einen Seite und der so genannten spirituellen Frauenbewegung auf der anderen Seite am meisten überraschen und wohl auch irritieren, konzentriere ich mich vornehmlich auf diese Kontexte. Da sich aber meiner Ansicht nach die Frage nach möglichen strukturellen Zusammenhängen nur vor dem Hintergrund der Deutungsgeschichte von Hexenwesen und Hexenverfolgung seit dem 19. Jahrhundert beantworten lässt, sind völkisch-neuheidnische wie feministische Hexenrekurse in einen umfassenden rezeptionsgeschichtlichen Kontext gestellt worden, der von den zentralen Interpretationsmustern des 19. Jahrhunderts, über die Adaption des Hexenthemas in Esoterik und Neureligion um 1900 bis zur alternativreligiösen Szenerie der 1960er und 1970er Jahre reicht. Im Mittelpunkt der rezeptionsgeschichtlichen Rekonstruktion steht dabei die Frage nach Identitäten und/ oder Kontinuitäten dieser Vorstellungen, d.h. es gilt zu prüfen, inwieweit von analogen Darstellungs- und Deutungsmustern auf analoge oder gar identische Intentionen und Bedeutungen geschlossen werden kann, und zu unterscheiden, ob in diesen Fällen direkte Bezüge vorliegen oder ob sich die Kontinuität dieser Vorstellungen nicht vielmehr dem Rekurs auf gemeinsame Quellen verdankt.

Schließlich sollen grundlegende Strukturen der verschiedenen Hexendarstellungen herausgearbeitet werden, um die Frage beantworten zu können, *warum* diese Parallelen aufweisen. Dabei geht es weniger um die – im rezeptionsgeschichtlichen Teil nachgewiesenen – einzelnen Elemente des Hexenmythos, sondern um geteilte Grundannahmen, Weltbilder und Wahrnehmungsmuster, die dem Hexenmythos konstitutiv zugrunde liegen, diesen also erst ermöglichen und immer wieder hervorbringen. Denn nur wenn sich zeigen ließe, dass sich die Ähnlichkeiten der Hexenrekurse nicht auf bloße Äußerlichkeiten der Darstellung beschränken, sondern darüber hinaus auf weitergehenden gemeinsamen Grundvorstellungen basieren, lassen sich generelle Rückschlüsse über die nach-

haltige Attraktivität des Hexenmythos ziehen. Dabei verfolge ich die Hypothese, dass derartige strukturelle Gemeinsamkeiten tatsächlich ausfindig gemacht werden können und mit Antworten auf Fragen nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur, dem Geschlechterverhältnis, der Beziehung von Vergangenheit und Gegenwart sowie der Bedeutung von Religion zusammenhängen; genauer gesagt, scheint der Mythos der weisen Frau mit romantischen Naturauffassungen, polaren Geschlechtermodellen, historischem Ursprungsdenken und der Suche nach einer individuell erfahrbaren Religiosität jenseits des tradierten kirchlichen Christentums zu korrespondieren.

Schließlich muss gerade die Abgrenzung zu Kirche und Christentum als zentrales Motiv gelten. Wichtig dabei ist, dass sich diese Zurückweisung in den untersuchten Strömungen maßgeblich auf die alttestamentlichen Grundlagen des Christentums, genauer gesagt, auf dessen Herkunft aus der jüdischen Religion bezieht und mit einer generellen Zurückweisung der biblischen Ethik und des Monotheismus einhergeht. Aus diesem Grund kann der antichristliche Diskurs denn auch immer mit antisemitischen Stereotypen und Argumentationsfiguren angereichert werden: Wie zu zeigen sein wird, lässt sich genau dieser Schritt vom antichristlichen zum antisemitischen Ressentiment sowohl in völkischen und neuheidnischen als auch in einigen feministischen Hexenrekursen nachweisen.

Insofern der Antisemitismus hier also mit einer dezidierten Ablehnung des Christentums einhergeht und maßgeblich auf das Judentum als Herkunftsreligion des Christentums bezogen ist, kann diese Variante der Judenfeindschaft treffend mit einem von Uriel Thal geprägten Ausdruck als *antichristlicher Antisemitismus* bezeichnet werden.¹⁴ Dabei handelt es sich um eine religiös argumentierende Form von Judenfeindschaft, die jedoch nicht christlich begründet wird, sondern sich im Gegenteil gegen die christliche Religion als vermeintlich bloße Fortführung des Judentums selbst richtet und auf die jüdischen Grundlagen des Christentums abzielt – d.h. Juden werden hier quasi der Erfindung des Christentums bezichtigt.¹⁵ Als vornehmlich religiös begründete Judenfeindschaft gehört der antichristliche Antisemitismus eigentlich dem vom modernen, rassistisch und sozial argumentierenden Antisemitismus unterschiedenen *Antijudaismus* an (insofern müsste von ‚antichristlichem Antijudaismus‘ gesprochen werden).¹⁶ Dennoch werde ich aus verschiedenen Gründen grundsätzlich den Begriff *Antisemi-*

¹⁴ Vgl. Thal, *Christians and Jews*, S. 223-289. Bei Thal bezieht sich der Ausdruck *anti-Christian Antisemitism* auf den völkischen Rassenantisemitismus, dessen antichristlichen, aber dennoch religiösen Hintergrund er hervorheben will. Im Rahmen dieser Arbeit wird der Begriff in einem generelleren Sinn verstanden, d.h. er umfasst hier auch jene Formen antichristlicher Judenfeindschaft, die keinen völkisch-rassistischen Hintergrund haben.

¹⁵ Dabei ließe sich mitunter auch von *neuheidnischem Antisemitismus* sprechen; wegen der Problematik des Begriffs ‚Heidentum‘ und der Tatsache, dass sich Neuheiden im Wesentlichen durch Abgrenzung vom Christentum definieren, erscheint der Begriff *antichristlicher Antisemitismus* allerdings präziser.

¹⁶ Vgl. etwa die Begriffsdiskussion bei Heil, „*Antijudaismus*“ und „*Antisemitismus*“ und Waldenegg, *Antisemitismus*.

tismus verwenden. Diese Entscheidung kann sich einerseits darauf stützen, dass ein Gebrauch des Begriffs Antisemitismus als übergreifende Bezeichnung aller Formen von Judenfeindschaft mittlerweile nicht nur im alltäglichen, sondern auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch durchaus üblich geworden ist.¹⁷ Zum anderen aber schwingt bei einer scharfen Trennung von Antijudaismus und Antisemitismus unterschwellig immer eine christlich-apologetische Denkfigur mit, die besagt, religiöse Judenfeindschaft sei irgendwie harmloser und gehöre nicht ebenso zur Vorgeschichte von Auschwitz wie der vermeintlich säkulare Antisemitismus. Schließlich kann es nach der Shoah – und ein großer Teil der hier herangezogenen Texte stammt aus dem Zeitraum nach 1945 – ohnehin keinen ‚unschuldigen‘ (christlichen wie antichristlichen) Antijudaismus mehr geben. Nicht zuletzt aber ließen die hier herangezogenen Texte eine klare Scheidung von Antijudaismus und Antisemitismus gar nicht zu, speist sich doch der in den Hexenrekursen zum Ausdruck kommende Antisemitismus in der Regel ebenso aus religiösen wie nichtreligiösen Quellen – d.h. hier präsentieren sich diverse Formen der Judenfeindschaft in einer oft untrennbaren Melange.

Die rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Hexenmythos und dessen ideologische Implikationen sind bisher nur punktuell erforscht. Lange Zeit gehörte die Untersuchung populärer Hexenbilder generell zu den Desideraten der Forschung. Entsprechende Arbeiten beschränkten sich in der Regel auf die Erläuterung der akademischen Hexenforschung und ihrer Vorgeschichte. Dabei hat jüngst Wolfgang Behringer in seiner instruktiven *Geschichte der Hexenforschung* (2004) die Bedeutung der außerwissenschaftlichen Rezeption des Hexenthemas und sein gezieltes Einsetzen zu Zwecken der Identitäts- und Vergangenheitskonstruktion hervorgehoben und in diesem Zusammenhang namentlich auf die völkische Bewegung und den „esoterischen Bereich“ verwiesen.¹⁸

Angestoßen durch die anhaltende ‚Hexenwelle‘ der 1970er und 1980er Jahre sind Rolle und Bedeutung, die das Thema in diversen politischen, sozialen und religiösen Bewegungen seit dem 19. Jahrhundert gespielt hat, erst seither vereinzelt untersucht worden.¹⁹ Eine Ausnahme stellt die hervorragende Monographie *Triumph of the Moon* (1999) des britischen Religionshistorikers Roland Hutton dar, der die Genese des neuheidnischen Hexenkults (*Wicca*) vor dem Hintergrund esoterischer, religionswissenschaftlicher und anthropologischer Spekulationen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert nachgezeichnet hat. Wiewohl er die zentrale Bedeutung der englischen Rezeption deutschsprachiger – romantischer – Literatur bei der Verbreitung des neuheidnischen Hexenmythos unter-

¹⁷ Vgl. etwa Bergmann/ Körte, *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, hier S. 9f.

¹⁸ Behringer, *Geschichte der Hexenforschung*, S. 487.

¹⁹ Vgl. etwa die Beiträge in Harmening (Hrsg.), *Hexen heute*; Moeller/ Schmidt (Hrsg.), *Realität und Mythos*; Ankarloo/ Clark (Hg.), *Witchcraft and Magic in Europe. Vol 5 and 6* sowie Schöck, *Hexen heute*.

streicht, ist seine Untersuchung auf den britischen Kontext konzentriert.²⁰ Arbeiten zum deutschsprachigen Raum beschränken sich bisher auf einige verstreute Aufsätze und sind zudem in der Regel auf bestimmte Kontexte oder Einzelfälle bezogen, wohingegen Zusammenhänge und Tradierung dieser Deutungsmuster noch weitgehend unerforscht sind.²¹

So gibt es verschiedene Arbeiten über den Kampf gegen den Aber- und Hexenglauben in der europäischen Aufklärung und das Fortwirken dieses religionskritischen Diskurses im Liberalismus des 19. Jahrhunderts.²² Dabei konnte gezeigt werden, dass die Kritik des ‚Hexenwahns‘ durch liberale Interpreten schnell antiklerikale und antikatholische Züge annahm und das Thema in den Sog konfessioneller Konflikte geriet. Diese Tendenz haben Wolfgang Behringer für die ältere Hexenforschung sowie Nils Freytag (2003) und Jörg Haustein (2003) für populäre Darstellungen aus der Zeit des Kulturkampfes aufgezeigt.²³ Dass bei der Popularisierung des Bildes vom ‚mittelalterlichen‘ Hexenprozess auch literarische Verarbeitungen eine wichtige Rolle spielten, haben Markus Kippel (2001) und Burghart Schmidt (2004) herausgearbeitet.²⁴

Abgesehen von wenigen Arbeiten zur Rolle der Hexe im romantischen Märchen²⁵ ist hingegen der zu Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzende Prozess der Romantisierung und Umwertung der historischen Hexe zur positiv besetzten Figur noch immer nicht hinreichend untersucht. Zwar wird in allen Arbeiten die Bedeutung der beiden maßgeblichen romantischen Interpreten Jacob Grimm und Jules Michelet bei der Erfindung der ‚weisen Frauen‘ hervorgehoben, eine ausführliche Studie, die diese Hexenbilder in ihre biographischen, ideologischen und historischen Kontexte verorten würde, steht in beiden Fällen allerdings noch aus. In der in den letzten Jahren intensivierten Forschung zu außerkirchlichen religiösen Strömungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts²⁶ wird zwar verschiedentlich auf das Hexenthema hingewiesen, eine genaue Untersuchung darüber, welche Rolle Strömungen wie Mesmerismus, Spiritismus und Okkultismus bei der Positivierung der Hexe gespielt haben, gibt es – für den deutschen Kontext – bisher allerdings noch nicht.²⁷

²⁰ Vgl. Hutton, *Triumph of the Moon*.

²¹ Vgl. die Problemskizze bei Schmidt, *Historische Hexenforschung*.

²² Vgl. zusammenfassend Porter, *Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought* sowie die weiteren Hinweise in Kap. 1.1.1.

²³ Freytag, *Hexengeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert*; Haustein, *Hexenwahn*; Behringer, *Geschichte der Hexenforschung* sowie die weiteren Hinweise in Kap. 1.1.2.

²⁴ Vgl. Kippel, *Stimme der Vernunft*; Schmidt, *Ludwig Bechstein*.

²⁵ Vgl. Gerlach, Art.: *Hexe*; Scherf, *Hexe im Zaubermärchen*; Schmidt, *Ludwig Bechstein*; Ausserer, *Hexe, Nymphe, Zauberin*.

²⁶ Vgl. beispielhaft die Beiträge in: Freytag/ Sawicki (Hrsg.), *Wunderwelten* sowie die Literaturhinweise zu Neureligion, Okkultismus und Lebensreform um 1900 in Kap. 1.3.2.

²⁷ Vgl. aber die Darstellung dieser Zusammenhänge für Großbritannien bei Hutton, *Triumph of the Moon*, bes. S. 171-204; ferner die Hinweise bei Porter, *Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought*, S. 250ff und Behringer, *Geschichte der Hexenforschung*, S. 511ff, 554f.

Mittlerweile relativ gut erforscht ist hingegen das nationalsozialistische Interesse an Hexenwesen und Hexenverfolgung. Vor einiger Zeit (1990) ist eine Vielzahl an veröffentlichten Darstellungen der Hexenverfolgung aus der NS-Zeit von Barbara Schier untersucht und in den Kontext des nationalsozialistischen Kirchenkampfes gestellt worden.²⁸ Zudem ist zu diesem Themenkomplex der Sammelband *Himmlers Hexenkartothek* (1999) erschienen, in welchem insbesondere Jörg Rudolph und Jürgen Matthäus dem Hexenforschungsprojekt des Sicherheitsdienstes (SD), seinen Hintergründen und der Rolle der an ihr beteiligten Personen nachgegangen sind.²⁹ Dabei ist allerdings der ideengeschichtliche Hintergrund der nationalsozialistischen Hexenrekurse nur unzureichend berücksichtigt worden. So wird in den genannten Arbeiten vor allem der politisch-instrumentelle Aspekt betont, wohingegen die Verankerung dieser Vorstellungen in der völkischen Ideologie weitgehend außen vor bleibt. Aus diesem Grund haben sich auch mancherlei Irrtümer eingeschlichen, die in jüngeren Zusammenfassungen weitertransportiert werden.³⁰

Andere Arbeiten befassen sich schließlich mit esoterischen Hexenrekursen in der Gegenwartskultur.³¹ Weniger von der historischen Hexenforschung als von religionswissenschaftlicher Seite ist dabei das Spektrum der so genannten Neuen Hexen untersucht worden. Auf die Analyse der ideengeschichtlichen Hintergründe dieser Strömung in Ronald Huttons Studie *Triumph of the Moon* ist bereits hingewiesen worden. Im angelsächsischen Raum waren diese Gruppierungen mehrfach Gegenstand ethnologischer Feldstudien – etwa durch Margot Adler (1979), Tanya Luhrmann (1989), Helene Berger (1999) und Sabina Magliocco (2004).³²

Über die jüngere Hexenszene in Deutschland gibt es hingegen nur wenig wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Arbeiten. Entsprechende Darstellungen aus den 1980er Jahren wie der Interview-Band *Die Neuen Hexen* (1986) der Journalistin Gisela Graichen stehen der Szene in der Regel affirmativ gegenüber.³³ Als weitgehend unkritisch muss schließlich auch die Beschäftigung des Hamburger Museums für Völkerkunde mit dieser Strömung gelten, deckte dessen 2001/02 gezeigte umstrittene Ausstellung *Hexenwelten* von der Hexenverfolgung bis zur Parapsychologie doch nicht nur ein weites Spektrum ab, sondern

²⁸ Vgl. Schier, *Hexenwahn und Hexenverfolgung*.

²⁹ Vgl. Rudolph, *Hexenjäger im Schwarzen Orden*; Matthäus, *Himmlers Hexenforscher*.

³⁰ Vgl. Behringer, *Geschichte der Hexenforschung*, S. 557-571. So wird Mathilde Ludendorff (vgl. Kap. 2.5.2) als „Mitbegründerin“ der Deutschen Glaubensbewegung (vgl. 2.6) vorgestellt. Tatsächlich aber gehörte die Ludendorff-Bewegung explizit *nicht* diesem Dachverband an. Zudem erscheint hier der radikale Antifeminist Alfred Rosenberg (vgl. 2.6.1) als Rezipient des so genannten völkischen Feminismus (vgl. 2.5).

³¹ Vgl. Schöck, *Hexen heute*; Bauer, *Gegenwart der Hexen* sowie die Beiträge in Pöhlmann (Hrsg.), *Neue Hexen* und Harmening, (Hrsg.), *Hexen heute*.

³² Vgl. Adler, *Drawing down the Moon*; Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft*; Berger, *Community of Witches*; Magliocco, *Witching Culture* (weitere Hinweise in Kap. 3.4).

³³ Vgl. Graichen, *Die neuen Hexen*.

bot unter der Ägide des religiösen Dialogs auch den Neuhexen eine offene Plattform für Rituale und Zeremonien.³⁴ Angemessener gestaltete sich dagegen der Umgang mit den Neuen Hexen auf einer gleichnamigen Fachtagung der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 2005, fand in diesem Rahmen doch nicht nur eine – freilich aus christlich-protestantischer Sicht – kritische Auseinandersetzung mit den religiösen Ansprüchen der Hexenszene, sondern auch mit deren historischer Mythologie statt.³⁵ Über die Geschichte des Wicca-Kultes referierte dabei Oliver Ohanecian, dessen Studie *Wer Hexe ist, bestimme ich. Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Wicca-Kult* (2005) im Grunde die einzige wissenschaftliche Untersuchung der deutschen Hexenszene darstellt. Anders als die angelsächsischen Autoren und Autorinnen begegnet Ohanecian der Hexenszene mit Distanz und unverhohlener Skepsis. Was den historischen Teil anbelangt, gibt der Autor allerdings im Wesentlichen die von Hutton rekonstruierte Geschichte des britischen Hexenkults wieder, ohne auf entsprechende Traditionen im deutschsprachigen Raum Bezug zu nehmen.³⁶

Ohanecian weist zudem darauf hin, dass in der neuheidnischen Hexenszene rassistische Positionen trotz gegenteiliger Verlautbarungen relativ weit verbreitet sind und die Grenzen zum Rechtsextremismus keineswegs immer klar sind.³⁷ Derartige Verbindungen werden auch in der linken, antifaschistischen Publizistik hervorgehoben. Der Schwachpunkt dieser – was die personellen und organisatorischen Vernetzungen anbelangt – in der Regel gut informierten Literatur liegt allerdings in einer weitgehenden Unkenntnis der ideen- und religionsgeschichtlichen Hintergründe esoterischer und neuheidnischer Religionsentwürfe – ja bisweilen von Religion überhaupt –, was diese Autoren nicht selten zur undifferenzierten Gleichsetzung des gesamten Neuheidentums und jeglicher Esoterik mit Rechtsextremismus verleitet.³⁸ Die einzige empirische Studie über diese Interferenzen ist bis heute die auf die Situation zu Beginn der 1990er Jahre bezogene Untersuchung *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert* (1992) von Stefanie von Schnurbein. Dabei weist sie dem neugermanischen Heidentum eine Scharnierfunktion zwischen der größeren Esoterik- und Neuheiden-Szene und dem Rechtsextremismus zu und betont gerade die Anschlussfähigkeit des Hexenthemas.³⁹ In diesem Zusammenhang hat sie

³⁴ Vgl. den Ausstellungskatalog Schmelz/ Köpke (Hrsg.), *Hexenwelten*, bes. S. 165-190 sowie die Beiträge der 2003 hierzu veranstalteten Konferenz in: Dies. (Hrsg.), *Hexen im Museum*. Vgl. zur Kritik der Ausstellung u.a. den Artikel von Per Hinrichs, *Fauler Zauber im Museum*, in: Hamburger Abendblatt 11.02.2002, S. 11.

³⁵ Vgl. die Beiträge in Pöhlmann (Hrsg.), *Neue Hexen*.

³⁶ Vgl. Ohanecian, *Wicca-Kult*.

³⁷ Ebd., bes. S. 131ff.

³⁸ Vgl. beispielhaft Kratz, *Götter des New Age*; Speit, *Esoterik und Neuheidentum*; Barth, *Esoterik und Leitkultur*. Dabei wird Kratz' Studie zudem durch die These verzerrt, wonach „New Age und Faschismus“ in ihrem „gleichartigen objektiven Folgen den Kapitalinteressen“ dienten (Kratz, *Götter des New Age*, S. 31). Vgl. die weiteren Hinweise in Kap. 3.2, Anm. 5.

³⁹ Schnurbein, *Religion als Kulturkritik*, bes. S. 264ff (weitere Hinweise in Kap. 3.2).

zudem wiederholt auf die Parallelen neuheidnischer und feministischer Religionsentwürfe hingewiesen.⁴⁰

Als augenscheinlichstes Phänomen ist die feministische Adaption und Anverwandlung des Hexenthemas verschiedentlich thematisiert worden. Bezogen sich Hildegard Gerlach (1988/1997), Dagmar Unverhau (1990) und Gertraud Schneider (2006) in ihren Aufsätzen auf die politische Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre⁴¹, so haben sich andere Autorinnen auf den spirituellen Feminismus konzentriert. Die Überschneidung dieses Spektrums mit der allgemeinen neuheidnischen Szene war bereits zentraler Gegenstand bei Margot Adler und ist auch in jüngeren Darstellungen des spirituellen Feminismus – etwa von Donata Pahnke (1990/2003), Cynthia Eller (1995) oder Anja Malanowski und Anne-Bärbel Köhle (1996) – hervorgehoben worden; allerdings gehören diese Verfasserinnen selbst dem untersuchten Spektrum an und geben in der Regel einfach die neuheidnische Hexenmythologie wieder.⁴² Eine fundierte Kritik der zentralen historischen Mythen im spirituellen Feminismus – d.h. Matriarchat, Große Göttin und Hexenkult – bietet aber der kanadische Religionswissenschaftler Philip Davis in seiner Studie *Goddess Unmasked* (1999). Davis weist auf die Herkunft dieser Vorstellungen in Spekulationen – männlicher – Romantiker und Okkultisten aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert hin und hebt dabei insbesondere die Bedeutung deutschsprachiger Autoren wie Johann Jakob Bachofen hervor (wobei er allerdings andere, wie Jacob Grimm, unberücksichtigt lässt).⁴³ Dabei bleibt seine Darstellung der Rezeption dieser Mythen freilich auf den angelsächsischen Raum beschränkt. Die Hexenrekurse deutscher spiritueller Feministinnen sind aus kritischer Perspektive hingegen lediglich von Daniela Müller (1991) und Kerstin Lück (1997) behandelt worden.⁴⁴ Wichtige Hinweise hierzu finden sich zudem wiederum bei Stefanie von Schnurbein (1992/1996) sowie bei Eva-Maria Ziege (1995): Als Einzige weisen diese Autorinnen auf die Analogien zwischen Hexenrekursen im spirituellen Feminismus und im – älteren wie jüngeren – völkischen Neuheidentum und auf das antisemitische Fundament hier verbreiteter Argumentationsfiguren hin. Beide betonen in diesem Zusammenhang die Funktion der Hexe als Symbol einer naturverbundenen, 'unreligiösen' – *heidnisch-germanischen, matriarchalen* – Tradition, die es aus Sicht dieser Strömungen wiederzubeleben gelte.⁴⁵

Insgesamt, so lässt sich resümieren, werden Rolle und Bedeutung des Hexenthemas in neureligiösen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts in der For-

⁴⁰ Vgl. v.a. Schnurbein, *Weiblichkeitskonzeptionen*.

⁴¹ Gerlach, *Frauen, die „hexen“*; Dies., *Hexenforschung als Frauenforschung*; Unverhau, *Frauenbewegung und historische Hexenforschung*; Schneider, *Tremate, tremate*.

⁴² Vgl. Adler, *Drawing down the Moon*, S. 176-232; Eller, *Feminist Spirituality Movement*; Pahnke, *Die neuen Hexen*; Dies., *Gibt es eine Hexenreligion?*; Malanowski/ Köhle, *Hexenkraft* (weitere Hinweise in den Kap. 4.4 und 4.5).

⁴³ Vgl. Davis, *Goddess Unmasked*.

⁴⁴ Müller, *Mythische Frauenbilder*; Lück, *Wunsch nach Verzauberung*.

⁴⁵ Vgl. Ziege, *„Mörder der Göttinnen“*; Schnurbein, *Weiblichkeitskonzeptionen*.

schung zwar verschiedentlich erwähnt und sind mitunter auch Gegenstand eigener Untersuchungen gewesen, der ideengeschichtliche Hintergrund, die gegenseitigen Analogien, Ähnlichkeiten und Bezüge sind dabei bisher allerdings noch weitgehend unerforscht. Gerade für den deutschsprachigen Raum steht eine Kontextualisierung dieser Vorstellungen in die Geschichte der Hexenbilder vom 19. Jahrhundert bis heute noch aus. Insbesondere die Frage, *warum* Hexenrekurse in so unterschiedlichen Kontexten wie völkischer Bewegung und Feminismus Ähnlichkeiten aufweisen und offenkundig mit analogen Stereotypen einhergehen können, ist bisher noch weitgehend unklar. Gerade dieser Punkt ist dabei schließlich nicht nur aus Perspektive der Hexen- sondern auch für die Rechtsextremismus- und Antisemitismusforschung von Interesse: Möglicherweise lassen sich hier Rezeptionslinien und Anschlussmöglichkeiten antisemitischer Deutungsmuster aufzeigen, die bisher zu wenig beachtet wurden.

Bei vorliegender Studie handelt es sich folglich um eine historisch – genauer gesagt ideengeschichtlich – angelegte Untersuchung, und, obwohl es sich bei den untersuchten Strömungen vornehmlich um religiöse Bewegungen handelt und der religiöse Aspekt zweifellos von großer Bedeutung sein wird, nicht um eine religionswissenschaftliche Arbeit. Religionswissenschaftler befassen sich vorwiegend mit religiösen Erfahrungen in neureligiösen Gruppierungen, deren Ritualstruktur und sozialen Zusammensetzung, weniger hingegen mit den hier zirkulierenden Geschichtsbildern. Mein thematisches Interesse liegt hingegen genau auf diesen ideengeschichtlichen Zusammenhängen: Mir geht es um Nachzeichnung eines bestimmten mythischen Wahrnehmungs- und Konstruktionsmodells historischer Vergangenheit – und nicht zuletzt um dessen Kritik.

Der ideengeschichtliche Ansatz schlägt sich schließlich auch im methodischen Zugang der Arbeit und im herangezogenen Untersuchungsmaterial nieder. Direkte Kontakte oder ‚teilnehmende Beobachtung‘, wie dies für eine religionswissenschaftliche Erforschung neuheidnischer Gruppierungen unerlässlich gewesen wäre, sind für diese Arbeit kaum sinnvoll.⁴⁶ Vielmehr kann die Geschichte des modernen Hexenmythos, seine Rezeption und Anverwandlung in verschiedenen ideologischen und historischen Kontexten nur anhand seiner mannigfaltigen Manifestationen in Texten nachgezeichnet werden.

Entsprechend basiert die Arbeit auf der Analyse einer Vielzahl veröffentlichter Texte aus dem Zeitraum seit etwa 1800. Ich werde mich zwar weitgehend auf den deutschsprachigen Raum konzentrieren; weil es sich beim heutigen Neuheidentum und beim spirituellen Feminismus aber um internationale Phänomene handelt, deren Protagonisten vornehmlich aus dem angelsächsischen Raum stammen, ist es unerlässlich, für die Untersuchung der Hexenbilder in der Gegenwart, englischsprachige Texte in die Untersuchung einzubeziehen.

⁴⁶ Vgl. zur Problematik teilnehmender Beobachtung bei der Erforschung des zeitgenössischen Neopaganismus die Beiträge in Blain u.a. (Hrsg.), *Researching Paganisms*.

Dabei gehören die herangezogenen Texte verschiedenen Gattungen an: In der Regel handelt es sich um populär angelegte Monographien, Aufsätze oder Zeitschriftenartikel; da der Hexenmythos zudem immer schon maßgeblich durch fiktionale Verarbeitungen geprägt worden ist, die sich ihrerseits aus einer selektiven Rezeption nichtfiktionaler Texte speisen und wiederum auf diese zurückwirken, werden verschiedentlich auch literarische Texte herangezogen. Auf im engeren Sinn wissenschaftliche Arbeiten und empirische Forschungsbeiträge habe ich nur dann Bezug genommen, wenn diese nachweislich in den relevanten Kreisen rezipiert oder – und dies war relativ häufig der Fall – durch das außerwissenschaftliche Interesse der Wissenschaftler geprägt worden sind. So stammen die analysierten Texte zwar vielfach auch von Autoren und Autorinnen aus dem akademischen Bereich, sind aber an ein breiteres, vorwiegend außerakademisches Publikum gerichtet. Texte dieser Art unterliegen weniger den Zwängen und formalen Regeln des wissenschaftlichen Diskurses und erlauben von daher eine größere Freiheit, Generalisierungen vorzunehmen.

Bezüglich der Hexendarstellungen aus dem 19. Jahrhundert und des völkischen Neuheidentums konnte ich mich auf den reichhaltigen Bestand der Berliner Staatsbibliothek stützen. Je mehr ich mich der jüngeren Zeit näherte, desto nützlicher erwies sich das Verbundsystem der Berliner Stadt- und Landesbibliotheken, die eine Fülle esoterischer, neuheidnischer und feministischer Literatur zu bieten haben. Eine ungewohnte Erfahrung war hingegen das Recherchieren in den Buchhandlungen und Antiquariaten einer offenkundig immer noch boomenden Berliner Esoterik-Szene. Für den Bereich rechtsextremer neugermanischer Gruppierungen der 1970er und 1980er Jahre konnte ich zudem in den Beständen des *Antifaschistischen Pressearchivs und Bildungszentrums Berlin – apabiz* recherchieren.⁴⁷ Da heutzutage auch in den hier untersuchten Strömungen die Bedeutung von Zeitschriften, Rundschreiben und Flugblättern gegenüber der Internetpräsentation in den Hintergrund getreten ist, war für die jüngste Zeit zudem die Online-Recherche unverzichtbar. Weil aber die Homepages dieser Gruppierungen fortwährend überarbeitet, aktualisiert oder aus dem Netz genommen werden, kam es wiederholt vor, dass bestimmte Texte im Laufe der Recherche entfernt oder verändert worden sind. Von daher habe ich alle Verweise mit Datum versehen und dort, wo Homepages bereits heute nicht mehr zugänglich sind, dies auch vermerkt.

Dieser Textkorpus bildet die Grundlage der Arbeit. Dabei soll aus den sich wiederholenden Motiven der einzelnen Hexendarstellungen zunächst ein repräsentatives Bild der in den jeweiligen Strömungen vorherrschenden Interpretationsmuster rekonstruiert werden. Aus gleichförmigen Topoi, Argumentationsfiguren und Verweisen in den *verschiedenen* historischen und ideologischen Kontexten können dann die zentralen Rezeptionslinien und Anverwandlungsprozesse nachgezeichnet werden.

⁴⁷ Vgl. <http://www.apabiz.de/> (15.07.07).

Allerdings darf die Nachhaltigkeit bestimmter Interpretationsmuster nicht auf Kategorien wie ‚Wirkung‘ und ‚Einfluss‘ gewisser Autoren und Texte (im Sinne einer Suche nach dem Ursprung des Gesagten) zurückgeführt werden.⁴⁸ Das entscheidende Moment rezeptionsgeschichtlicher Vorgänge liegt vielmehr im Akt der jeweils aktuellen Adaption und Neuausrichtung älterer Deutungsmuster. Mithin handelt es sich bei Rezeptionen niemals um bloße Wiederholungen: Vielmehr verändert sich das bereits Gesagte schon allein durch den Kontext, in dem die Aussage wiederholt wird, d.h. dadurch, dass es in einen neuen historischen und ideologischen Zusammenhang gestellt wird. Unabhängig von dieser Veränderung werden durch die Wiederholung freilich immer auch ältere Bedeutungen und ideologische Aufladungen weitertransportiert.⁴⁹ Wichtig für die Geschichte moderner Hexenrekurse ist von daher mitunter weniger, *dass* tradierte Interpretationsmuster aufgegriffen werden, sondern *wie* sich diese Rezeption jeweils vollzieht, d.h. an welche älteren ideologischen Vorprägungen angeknüpft wird und welche neuen Bedeutungen sich durch diese Adaption ergeben. Ausgehend von den gleichen Texten kann die weise Frau der Romantiker etwa als Hüterin esoterischen Geheimwissens, als metaphysische *Rassenmutter*, als emanzipierte *Rebellin* oder als heidnische *Ritualfrau* erscheinen, je nachdem ob sie in einen esoterischen, völkischen-neuheidnischen oder feministischen Kontext gestellt wird. Dennoch, so wird zu zeigen sein, lassen sich für diese zweifellos unterschiedlichen Varianten der weisen Frau Bedeutungsmuster ausfindig machen, die seit der Romantik im Wesentlichen unverändert geblieben sind.

Der zweiteiligen, sowohl rezeptionsgeschichtlich als auch strukturell angelegten Fragestellung entsprechend gliedert sich die Arbeit folgendermaßen: In den ersten vier Kapiteln werden die Hexenrekurse der verschiedenen Strömungen vor ihrem historischen und ideologischen Hintergrund ausführlich dargestellt. Dabei stellen diese Abschnitte, denen jeweils eine eigene knappe Einführung und Zusammenfassung vorangestellt bzw. angefügt ist, in sich geschlossene und voneinander weitgehend unabhängige Einheiten dar, die, wiewohl grundsätzlich chronologisch aufgebaut und aufeinander Bezug nehmend, jeweils neu einsetzen, um andere ideengeschichtliche Linien und Kontexte aufzuzeigen.

So stellt das erste Kapitel eine möglichst genaue ideengeschichtliche Rekonstruktion der zentralen Interpretationsmuster aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert dar. Mit der älteren rationalistischen Deutungsvariante (1.1), der nur vor diesem Hintergrund verständlichen Genese des romantischen Hexenbildes (1.2) sowie der seit Beginn des 19. Jahrhunderts im Hintergrund immer vorhandenen esoterischen Deutungsrichtung bis zu ihrer Adaption im neureligiösen

⁴⁸ Vgl. zur Kritik dieser Ursprungskategorien (Tradition, Einfluss, Werk, Autor etc.) in der traditionellen Ideengeschichte Foucault, *Archäologie des Wissens*, bes. S. 33-47.

⁴⁹ Vgl. zur Rezeptionsgeschichte allg. Grimm, *Rezeptionsgeschichte*; ferner Stückrath, *Historische Rezeptionsforschung* sowie den klassischen literaturgeschichtlichen Ansatz von Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*.

Spektrum um 1900 (1.3) werden dabei jene drei grundlegenden Muster vorgestellt, deren Rezeption sich in späteren Hexenrekursen immer wieder nachweisen lässt. Das zweite Kapitel befasst sich mit Interpretationen des völkischen Neuheidentums aus der Zeit zwischen 1900 und 1945. Hier sollen die unterschiedlichen Rezeptionsmöglichkeiten des Hexenthemas innerhalb der völkischen Bewegung herausgearbeitet werden: Dabei geht es um Darstellungen aus dem Bereich der völkischen Lebensreform (2.2), der völkischen Esoterik (2.3), des so genannten Nordischen Gedankens (2.4) und des völkischen Feminismus (2.5). Schließlich lässt sich auf dieser Grundlage auch der Hintergrund nationalsozialistischer Hexenrekurse verdeutlichen (2.6). Das dritte Kapitel handelt von Hexenrekursen im neuheidnischen Spektrum nach 1945. Da sich dieses im Wesentlichen aus zwei, wenn auch keineswegs immer klar voneinander abgrenzbaren Richtungen zusammensetzt, ist das Kapitel grob in zwei Teile untergliedert: Zum einen geht es um Gruppierungen, die erkennbar in der Tradition des älteren völkischen Neuheidentums stehen – hierzu zählen sowohl weiter bestehende altvölkische Zusammenhänge (3.1) als auch mehr oder weniger rechtsextreme neugermanische Gruppierungen (3.2). Zum anderen gehören in diesen Kontext Interpretationen aus Teilen der größeren alternativreligiösen Szene der 1960er und 1970er Jahre (3.3) sowie – besonders wichtig – der neuheidnischen Hexenbewegung (3.4). Das vierte Kapitel befasst sich mit Hexenrekursen der religiös orientierten Frauenbewegung. Da sich spirituelle Feministinnen aber immer auch als Teil der allgemeinen Frauenbewegung verstanden und schließlich auch aus dieser hervorgegangen sind, muss dieser Untersuchung eine Darstellung der Hexenrekurse in der allgemeinen (d.h. nicht primär religiös ausgerichteten) Frauenbewegung vorangestellt werden (4.2). Schwerpunktmäßig geht es aber um Hexenbilder in der feministischen Theologie (4.3), dem nichtchristlichen spirituellen Feminismus (4.4) sowie der Bewegung der Neuen Hexen (4.5). Schließlich soll anhand zweier Beispiele die literarische Manifestation feministischer Hexenmythen aufgezeigt werden (4.6).

Da es in den ersten vier Kapiteln einerseits darum geht, die nachhaltige Wirkung bestimmter Texte hervorzuheben, andererseits aber die allgemeine, gewissermaßen anonyme Rezeption und Verbreitung bestimmter Vorstellungen deutlich werden soll, setzen sich diese Kapitel aus verschiedenen aufgebauten Unterabschnitten zusammen: So werden zentrale und repräsentative Autoren und Autorinnen jeweils in Einzelkapiteln abgehandelt, in denen der ideologische Kontext sowie Adaption und Transformation der tradierten Interpretationsmuster ausführlich beleuchtet werden sollen. In anderen Abschnitten geht es hingegen mehr um die allgemeine Verbreitung dieser Rezeptionsmuster; diese basieren von daher auf einer komprimierten Auswertung einer Vielzahl an Texten.

Darauf aufbauend geht es in einem fünften Kapitel um strukturelle Gemeinsamkeiten der Hexenrekurse, d.h. um die Frage, *warum* die Hexenbilder in den untersuchten Kontexten so auffällige Ähnlichkeiten aufweisen. Um diese Grundlagen des Hexenmythos herauszuarbeiten, sollen die Ergebnisse der ersten vier Kapitel anhand von fünf Themenfeldern – Natur, Geschlecht, Geschichte,

Religion sowie des antichristlichen Antisemitismus – nochmals rekapituliert werden (Kap. 5).

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei zuvor jedoch der Gebrauch einiger zentraler Begriffe erläutert, denn oft arbeiten die behandelten Texte mit unscharfen Begriffen, die außerhalb dieser Diskurse entweder gar keinen, oder einen anderen Referenzbezug haben:

1. Dies gilt vor allem für die Begriffe *Heidentum/ heidnisch*⁵⁰ bzw. die international gebräuchlicheren bedeutungsgleichen Entsprechungen *Paganismus/ pagan*⁵¹. In neuheidnischen Diskursen werden diese Begriffe keinesfalls pejorativ, sondern als positive Selbstbezeichnungen verwendet. Ähnlich wie im Fall der Aneignung des ursprünglich negativen Begriffs ‚schwul‘ durch die Schwulenbewegung, greifen Neuheiden und Neuhexen mithin die negativen Bezeichnungen ‚Hexe‘ und ‚Heide‘ auf und versuchen sie, mit neuen, positiven Bedeutungen zu versehen. War der Begriff des Heidentums als dessen asymmetrischer Gegenbegriff aber immer schon auf das Christentum bezogen, so wird diese Verwiesenheit im neuheidnischen Diskurs keineswegs gelöst – vielmehr verschiebt sich hier lediglich die Hierarchie innerhalb des Begriffspaares, so dass ‚christlich‘ den negativen, ‚heidnisch‘ dagegen den positiven Rang bekleidet.⁵² So bleibt die grundsätzliche Bedeutung von ‚Heidentum‘ als ‚Nicht-Christentum‘ erhalten, und ohne diese Bezogenheit erweist sich der Begriff als weitgehend inhaltsleer.⁵³ Schließlich handelt es sich bei neuheidnischen Vorstellungen keineswegs um historische Rekonstruktionen vorchristlicher Kulte, sondern um genuin moderne Produkte. Wenn also im Folgenden der Lesbarkeit wegen auf die Anführungszeichen bei den Begriffen ‚heidnisch‘/ ‚neuheidnisch‘ verzichtet wird, sollen damit keineswegs vorgeblich vor- oder außerchristliche Glaubens-

⁵⁰ Vgl. zur Begriffsgeschichte Colpe, *Ausbildung des Heidenbegriffs*.

⁵¹ Im angelsächsischen Neuheidentum wird zwischen *heathendom* als Bezeichnung für das nordisch-germanische Heidentum und *paganism* als umfassenderer Begriff unterschieden; entsprechend grenzen sich neugermanische und überwiegend rechtsextrem orientierte Gruppierungen als *heathens* von der größeren Strömung der *pagans* ab. Diese begriffliche Unterscheidung ist in Deutschland hingegen unüblich (vgl. hierzu die Hinweise in Kap. 3.2).

⁵² Unter asymmetrischen Gegenbegriffen werden konträr aufeinander bezogene Ausdrücke verstanden, deren Verhältnis eindeutig hierarchisch strukturiert ist. Vgl. Koselleck, *Asymmetrische Gegenbegriffe* (hier auch zum Begriffspaar christlich/ heidnisch S. 229-244).

⁵³ An dieser Einschätzung halte ich auch nach Lektüre jüngerer reflektierter Entwürfe des internationalen Neopaganismus fest, die das Heidentum (bzw. den Paganismus) als globale ‚Naturreligion‘ präsentieren (vgl. Kap. 3.3), bleibt doch auch hier die negative Fixierung auf die jüdisch-christliche Tradition weiterhin zentral.

traditionen, sondern deren genuin modernen Rekonstruktionsversuche bezeichnet werden.⁵⁴

2. In vielen jüngeren Texten spielt der aus dem Angelsächsischen entlehnte Begriff der *Spiritualität* eine wichtige Rolle. Hierunter wird in der Regel eine von konkreten religiösen Traditionen unabhängige innere religiöse Erfahrung verstanden, d.h. der Begriff bezieht sich auf die subjektive Seite von Religion im Gegensatz zu den ‚objektiven‘, überlieferten Glaubenssystemen.⁵⁵ Damit deckt er sich im Grunde mit dem älteren Begriff der *Religiosität*, den ich im Rahmen dieser Untersuchung zur Bezeichnung der subjektiven Gehalte von Religion vorgezogen habe, ohne allerdings die dabei anklingende romantische Vorstellung einer allen Religionen gemeinsamen Basis (der Mensch als *homo religiosus*) zu teilen.⁵⁶ ‚Spiritualität‘ bzw. ‚spirituell‘ werden hier demnach nur als Quellenbegriffe benutzt.
3. Die meisten Schwierigkeiten bereitet der für die untersuchten Hexenreurse zentrale Begriff der *Esoterik* (von gr. *εσωτερικός*, *esoterikós*, ‚innerlich‘). Im Anschluss an neuere religionswissenschaftliche Ansätze soll unter Esoterik eine bestimmte Denkform verstanden werden, die auf der Basis eines scheinbar absoluten Wissens die neuzeitliche Trennung von Glauben und Wissen aufzuheben bestrebt ist. Zentrales Element esoterischen Denkens ist dabei die Annahme ‚innerer‘, erfahrungswissenschaftlich nicht zugänglicher Entsprechungen und Korrespondenzen zwischen den Dingen, die auf eine ursprüngliche kosmische Einheit schließen lassen. Dabei gehen Esoteriker davon aus, allen überlieferten Religionen oder Denkschulen sei ein (absolutes, ‚höheres‘) Wissen um diese Zusammenhänge inhärent.⁵⁷
4. Das esoterische Erkennen beschränkt sich aber nicht bloß auf äußere Dinge, sondern will das Subjekt mit einbeziehen, es transformieren und schließlich erlösen. Demnach handelt es sich um eine Form von *Gnosis* (von gr. *γνώσις*, ‚Wissen‘, ‚Erkenntnis‘): Hierunter soll ganz allgemein die Vorstellung eines das Subjekt befreienden oder erlösenden absoluten Wissens verstanden werden, das den Menschen die Erkenntnis ihres ‚göttlichen‘ bzw. ‚eigentlichen‘ Wesens vermitteln soll.⁵⁸ Die gnostische Vorstellung durch Erkenntnis absoluter Wahrheit, die Trennung von

⁵⁴ Der Lesbarkeit wegen ist auch im Fall der Begriffe ‚Rasse‘, ‚Art‘ sowie ‚völkisch‘, ‚rassisch‘, ‚arteigenen‘/ ‚artfremd‘ etc. auf Anführungszeichen verzichtet worden; dasselbe gilt für die Selbstbezeichnungen ‚Arier‘ und ‚Germanen‘.

⁵⁵ Vgl. zur Geschichte des Begriffs ‚Spiritualität‘ Bochsinger, „New Age“, S. 377–398.

⁵⁶ Vgl. zur Geschichte der Unterscheidung von Religion und Religiosität Krech, *Wissenschaft und Religion*.

⁵⁷ Vgl. allg. Faivre, *Esoterik im Überblick*; Iwersen, *Wege der Esoterik*; von Stuckrad, *Was ist Esoterik?* sowie die grundlegendere Erläuterung in Kap. 1.3.

⁵⁸ Hiervon zu unterscheiden ist der spätantike *Gnostizismus* als spezifisches religionshistorisches Phänomen.

Immanenz und Transzendenz überwinden bzw. aufheben, eine Einheit mit dem Göttlichen herstellen und sich somit selbst erlösen zu können, ist in der Regel mit dezidierten Unsterblichkeits-, Selbstermächtigungs- und Selbstvergottungsphantasien verbunden. Dabei wird die Gegenwart als dunkel und fremd erfahren – ein Zustand, der eben durch das Wissen um die eigene Identität mit dem Göttlichen und die Möglichkeit der Selbsterlösung überwunden werden soll. Der oft als zentrales Charakteristikum gnostischen Denkens hervorgehobene extreme Dualismus resultiert schließlich aus dieser Spannung.⁵⁹

5. Mangels überzeugender Alternativen habe ich als Sammelbezeichnung für die behandelten religiösen Strömungen den Begriff *Neureligion* verwendet. Dieser ist keineswegs abwertend zu verstehen und dient lediglich als Oberbegriff für das weite Spektrum in der Moderne entstandener religiöser Bewegungen oder Kulte, die sich in expliziter Abgrenzung zu den tradierten Konfessionen und (Welt-)Religionen konstituiert haben. ‚Neu‘ ist dabei also rein zeitlich zu verstehen und bezieht sich nicht unbedingt auf die hier verbreiteten religiösen Vorstellungen und Praktiken, zeichnen sich neureligiöse Bewegungen in dieser Hinsicht doch gerade durch einen ausgeprägten Synkretismus, d.h. die Adaption und Kombination unterschiedlicher Traditionen aus. In den westlichen Ländern gab es im 20. Jahrhundert zwei Perioden, die einen erheblichen Anstieg neureligiöser Bewegungen zu verzeichnen hatten: Einerseits die Epoche ‚um 1900‘ (d.h. von ca. 1890 bis in die 1920er Jahre) und andererseits das letzte Drittel des Jahrhunderts (d.h. die späten 1960er bis 1980er Jahre). In den ersten Zeitraum fällt die Genese der hier relevanten Strömungen Lebensreform, Okkultismus und völkische Bewegung, in den zweiten die des so genannten ‚New Age‘, des Neopaganismus und des spirituellen Feminismus.⁶⁰

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass ich es unterlassen werde, die präsentierten Interpretationen jeweils mit einer vermeintlichen Realität – d.h. mit den Ergebnissen der heutigen Hexenforschung – zu kontrastieren. Dies zum einen,

⁵⁹ Dabei ist umstritten, inwieweit der Gnosis-Begriff auf die moderne Religions- und Ideengeschichte angewendet werden kann; ich bin in dieser Arbeit nicht zuletzt deshalb so vorgefahren, weil sich die untersuchten Autoren und Autorinnen vielfach selbst auf die Gnosis beziehen. Vgl. zur Verwandtschaft gnostischen und esoterischen Denkens grundlegend Iwersen, *Gnosis*; ferner Faivre, *Esoterik*, S. 43f; Stuckrad, *Esoterik*, S. 45ff sowie den instruktiven Vortrag von Eco, *Das Irrationale Gestern und Heute*, in: Ders., *Labyrinth der Vernunft*, S. 376-390. Die eindrucksvollste Interpretation gnostischen Denkens stammt immer noch von Hans Jonas, *Gnosis*. Vgl. zum gnostischen Denken in der Moderne Voegelin, *Politik und Gnosis* (hierzu auch die Kritik von Faber, *Voegelin*); Brumlik, *Die Gnostiker*; Sonnenschmidt, *Politische Gnosis* sowie die Beiträge in Taubes (Hrsg.), *Gnosis und Politik*.

⁶⁰ Vgl. die knappe Definition von Flasche, *Neue Religionen*, sowie Murken, *Neue Religiöse Bewegungen*. Vgl. ferner die Hinweise in den Kap. 1.3.2 und 3.3.

da sich eine derartige ‚Korrektur‘ aufgrund der Absurdität vieler hier dargelegter Ansichten von selbst erübrigen dürfte, zum anderen aber – und dies ist zweifellos entscheidender – da ein solches Unterfangen meines Erachtens einem verfehlten Umgang mit diesen Texten gleichkäme: Denn obgleich sich diese Darstellungen teilweise auf – in der Regel überholte und selektiv rezipierte – Ergebnisse der Hexenforschung beziehen, ist ihr Anliegen weniger ein historisches sondern ein eminent Gegenwärtiges, geht es in ihnen doch vorwiegend um Entwurf und Konstruktion bestimmter Weltanschauungen, Geschichtsbilder und – nationaler, ‚rassischer‘, religiöser, geschlechtlicher – Identitäten. Diese von den Autorinnen und Autoren in der Regel auch gar nicht bestrittene Gegenwartsbezogenheit, hängt dabei in keiner Weise vom vermeintlichen Realitätsgehalt dieser Vorstellungen ab. Denn, um nur ein Beispiel zu geben, selbst wenn man (wie durchaus auch einige Hexenforscher) der Ansicht ist, der Hexenglaube sei Relikt eines archaischen Schamanismus, so gehören doch alle Versuche, die Kulte vorgeschichtlicher Schamaninnen und Hexen aus ihren Kontexten zu lösen und unter den Bedingungen der Moderne ungebrochen wiederzubeleben, keineswegs zur Religionsgeschichte des Mittelalters oder gar des Archaikums sondern zu derjenigen moderner westlicher Gesellschaften.

Dennoch seien der Arbeit als Orientierung und im Sinn historischer Aufklärung einige Repliken auf jene zählbaren Denkfiguren vorangestellt, die gerade von den hier untersuchten Strömungen adaptiert worden sind.⁶¹ Dabei beziehe ich mich auf die neuere historische Hexenforschung. Zwar ist diese, so ein nahe liegender Einwand, grundsätzlich nicht weniger kontextgebunden als die außerwissenschaftlichen Hexenrekurse, und zweifellos gibt es auch keine eindeutigen Grenzen zwischen historischer Mythologie und Wissenschaft (schließlich waren zentrale Elemente des Hexenmythos zunächst Bestandteile wissenschaftliche Theorien).⁶² Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied darin, dass die Thesen der Hexenforschung empirisch überprüfbar sind, während etwa die Zurückführung des Hexenwesens auf Matriarchat und Urreligion aufgrund der unbegrenzten Zeiträume, von denen hier die Rede ist, prinzipiell weder verifiziert noch falsifiziert werden kann, sich also jeder Überprüfbarkeit entzieht. Wenn es auch bis heute keine weithin akzeptierte Erklärung der europäischen Hexenverfolgung gibt, so scheinen die im Folgenden genannten Behauptungen doch empirisch soweit widerlegt zu sein, dass darüber in der Forschung weitgehend Konsens besteht. Hierzu gehören:

1. Die Annahme, die Hexenprozesse seien eine Erscheinung des europäischen Mittelalters, wiewohl sie vorwiegend im 16. und 17. Jahrhundert

⁶¹ Dabei orientiere ich mich an dem instruktiven Text von Voltmer, *Vom getrübbten Blick*.

⁶² Wie Kipper anhand des Germanenmythos zeigt, verläuft die Grenze zwischen Mythologie und Wissenschaft eher innerhalb der Wissenschaft – d.h. zwischen empirischen Spezialuntersuchungen und jenen Überblicksdarstellungen, die auf die Einordnung des jeweiligen Themas in übergeordnete Sinnzusammenhänge zielen. Vgl. Kipper, *Germanenmythos*, S. 357ff.

- stattfanden – d.h. also in einer Epoche, die sich gerade gegen die vermeintliche Finsternis des Mittelalters abzugrenzen bemüht war.
2. Die Behauptung, die Verfolgung sei ‚von oben‘, d.h. durch Kirche und Staat planmäßig initiiert worden und habe sich vorwiegend gegen untere Schichten gerichtet. Vielmehr hat sich erwiesen, dass der Druck, ‚Hexen‘ zu verfolgen, maßgeblich von der lokalen Bevölkerung ausging.⁶³
 3. Die Annahme, die Hexenverfolgung sei von den Päpsten forciert und vorwiegend von der kirchlichen Inquisition betrieben worden. Richtig ist vielmehr, dass die Hexenprozesse fast ausschließlich vor weltlichen Gerichten und auf Betreiben lokaler Behörden durchgeführt wurden.⁶⁴
 4. Damit zusammen hängt die konfessionelle Fehleinschätzung, Hexenprozesse seien vornehmlich in katholischen Ländern durchgeführt worden. Vielmehr war der konfessionelle Aspekt bei der Intensität der Verfolgung nur von untergeordneter Bedeutung.
 5. Eine absurde Übertreibung der Opferzahlen, die sich in der Regel der seit dem 18. Jahrhundert tradierten und schon in der Hexenforschung des 19. Jahrhunderts korrigierten Angabe von ‚neun Millionen‘ bedient. Die heutige Forschung geht hingegen europaweit von ca. 50.000 Opfern der legalen (d.h. gerichtlichen) Verfolgung aus, wobei mindestens die Hälfte davon auf die Länder des deutschen Reiches entfällt.⁶⁵
 6. Die Annahme, die Hexenverfolgung habe sich genuin gegen Frauen gerichtet, wohingegen die geschlechtliche Verteilung europaweit gesehen erheblich voneinander differierte und es auch Regionen gab (Island, Estland, Finnland), in denen vorwiegend Männer verfolgt wurden. Da jedoch der Hexenglaube im mitteleuropäischen Kerngebiet der Hexenverfolgung auf weibliche Hexen fokussiert war, ergibt sich unter den Opfern ein ungefähres Verhältnis von 80% Frauen und 20% Männern.
 7. Mit diesem Stereotyp hängt schließlich die Behauptung zusammen, die Verfolgung habe sich intentional gegen bestimmte weibliche Berufsgruppen wie Hebammen und Heilerinnen gerichtet. Von einer besonderen Häufigkeit dieser Berufszweige unter den Opfern der Hexenprozesse kann empirisch hingegen keine Rede sein.⁶⁶

⁶³ Vgl. hierzu v.a. Labouvie, *Zauberei und Hexenwerk*.

⁶⁴ Schließlich scheint die Inquisition gerade dort, wo sie, wie in Spanien, überaus einflussreich war, eher um Mäßigung bemüht gewesen zu sein, drohte eine Hexenpanik doch nur allzu leicht, außer Kontrolle zu geraten. Rainer Decker schätzt, dass von den europaweit ca. 50.000 Opfern der Hexenprozesse höchstens 1000 von kirchlichen Gerichten (päpstlicher wie römischer und spanischer Inquisition) verurteilt worden sind. Vgl. Decker, *Die Päpste und die Hexen*, S. 155ff; ferner Schwerhoff, *Inquisition*, bes. S. 110-120.

⁶⁵ Vgl. grundlegend Behringer, *Neun Millionen Hexen*.

⁶⁶ Vgl. prägnant Voltmer, *Der Hebammen-Mythos*; ferner; Leibrock-Plehn, *Hexenkräuter oder Arznei*, bes. 161-176.

1. INTERPRETATIONSMUSTER AUS DEM 19. JAHRHUNDERT

Für die Menschen des beginnenden 19. Jahrhunderts stellten die Hexenprozesse keineswegs eine ferne historische Erscheinung dar. Die letzten europäischen Hexenverbrennungen wurden noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchgeführt, und die Erkenntnis, dass „es noch gar nicht lange her ist, daß wir aus dieser furchtbaren Barbarei heraus sind“, erschien bereits Hegel 1830 „an und für sich höchst wunderbar“.¹ Gerade in der bewussten Differenz bei gleichzeitiger örtlicher wie zeitlicher Nähe scheint folglich der Reiz des Themas für die nachfolgenden Generationen gelegen zu haben. So waren die Distanz und das Wissen, dass die Hexenprozesse endgültig der Vergangenheit angehören, auch erst die Voraussetzung dafür, die Verfolgung als einheitliches europaweites Phänomen wahrzunehmen und entsprechend zu interpretieren. Anders als den frühneuzeitlichen Gegnern der Verfolgung, für die das Thema noch von erheblicher – auch persönlicher – Brisanz war, ging es den Autoren des 19. Jahrhunderts also nicht mehr nur darum, die Hexenprozesse zu kritisieren und den Hexenglauben zu widerlegen, sondern man versuchte nun, diese als *historische* Erscheinungen darzustellen, zu deuten und zu erklären.

Entsprechend waren Hexenglauben und Hexenverfolgung während des gesamten 19. Jahrhunderts Gegenstand vielfältiger Betrachtungen und Spekulationen.² Dabei zählte das Thema keineswegs zu den bevorzugten Feldern der sich zu dieser Zeit institutionalisierenden Geschichtswissenschaft. Dies war zweifellos den Prämissen und Geschichtsbildern des zeitgenössischen Historismus geschuldet, dessen Vorstellungen vom Wirken Gottes oder vom Fortschreiten ‚sittlicher Mächte‘ (Droysen) in der Geschichte die Befassung mit einem so düsteren kulturgeschichtlichen Phänomen wie der Hexenverfolgung ebenso ausschloss wie die Fokussierung dieser Historiker auf die Ebene staatlicher Politik.³ So waren es zunächst vorwiegend Theologen und Juristen, gefolgt von Germanisten und Mythologen, aber auch Ärzten und Psychiatern, die sich des Themas annahmen. Nicht zuletzt wurde das Bild der Hexenverfolgung zu dieser Zeit maßgeblich durch die Arbeit lokalgeschichtlich interessierter Laienhistoriker geprägt, die als Archivare und Bibliothekare vielfach Zugang zu frühneuzeitlichen Quellen hatten.⁴ Erhebliche Bedeutung kam zudem literarischen Verarbeitungen zu, ist das Hexenthema doch von den Schriftstellern des 19. Jahrhunderts vielfach aufgegriffen worden.⁵

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Werke. Bd. 12, S. 507.

² Vgl. den Überblick bei Freytag, *Hexengeschichtsschreibung*, S. 104ff.

³ Vgl. allg. Jäger/ Rüsen, *Geschichte des Historismus*; Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*; zum Verschwinden des Hexenthemas aus der historischen Forschung im Zuge des Historismus Behringer, *Hexenforschung*, S. 519ff.

⁴ Vgl. Gersmann, *Heimatheldin*.

⁵ Vgl. allg. Kippel, *Stimme der Vernunft*; Schmidt, *Ludwig Bechstein*.

Dabei reproduzierte die umfangreiche Hexenliteratur des hier im ‚langen‘ Sinn verstandenen 19. Jahrhunderts im Grunde immer dieselbe Differenz zwischen *rationalistischen* und *romantischen* Interpretationsansätzen. Diese ursprünglich von dem amerikanischen Sozialhistoriker William Monter⁶ in Bezug auf die ältere Hexenforschung vorgenommene begriffliche Unterscheidung soll im Rahmen dieser Untersuchung auf sämtliche Hexendarstellungen dieser Zeit ausgeweitet werden:

- Unter rationalistischen Hexenbildern werden jene Interpretationen verstanden, die einem vermeintlichen Hexenwesen selbst keinerlei Realität beimessen, deren Interesse sich auf die Verfolger (in Staat, Kirche und Bevölkerung) als handelnde Subjekte konzentriert und die von daher die Handlungen der Opfer (d.h. der ‚Hexen‘) für eine Erklärung der Verfolgung für unerheblich halten. Diese Darstellungen konzentrieren sich entsprechend auf die Hexenverfolgung, während Fragen nach Herkunft und Bedeutung des Hexenglaubens in diesem Rahmen irrelevant sind. Rationalistische Autoren neigen schließlich dazu, Hexenglauben und Hexenverfolgung für durch Wissenschaft, Vernunft und letztlich den historischen Fortschritt überwundene Phänomene zu halten (Kap. 1.1).
- Im Unterschied dazu sind romantische Hexenbilder weniger auf die Verfolgung als auf Hexenglauben und Hexenwesen fokussiert: Als romantisch können alle Darstellungen und Interpretationen bezeichnet werden, die den Hexenglauben auf uralte Glaubensvorstellungen zurückführen oder von der realen Existenz eines mittelalterlichen Hexenwesens als verborgen tradierter Kult vorchristlichen Ursprungs ausgehen. Entscheidend sind dabei die Identifizierung mit den als handelnde Subjekte dargestellten Opfern der Verfolgung sowie der positive Bezug auf den Hexenglauben als Element einer bestimmten religiösen Tradition oder auf das Hexenwesen als reale historische Erscheinung (Kap. 1.2).

Es sei allerdings betont, dass es sich hier lediglich um eine idealtypische Differenzierung handelt und viele Darstellungen tatsächlich Merkmale beider Varianten aufweisen. Zudem soll mit dem Begriff ‚rationalistisch‘ nicht zum Ausdruck gebracht werden, diese Erklärungen seien von vornherein ‚rationaler‘ oder entsprächen mehr einer vermeintlichen historischen Realität als die romantischen, die ebenso wenig ‚irrational‘ sein müssen; hierbei handelt es sich zunächst lediglich um zwei verschiedene Zugangsweisen zu den Phänomenen Hexenwesen und Hexenverfolgung.

Da das rationalistische Deutungsmuster dem romantischen zeitlich voranging und letzteres in erheblichem Maße eine Reaktion auf ersteres darstellte, soll im Folgenden zunächst das rationalistische Interpretationsmuster von den Anfän-

⁶ Vgl. Monter, *Historiography of European Witchcraft*.

gen in der aufklärerischen Religions- und Aberglaubenkritik (1.1.1) über seine konfessionelle und nationalistische Aufladung (1.1.2) bis hin zu seinem Nachhall in Medizin und Psychiatrie (1.1.3) vorgestellt werden.

Für völkische, neuheidnische und feministische Hexenrekurse waren allerdings letztlich romantische Interpretationen von größerer Bedeutung. Aus diesem Grund sollen diese auch ausführlicher behandelt werden. Nach einem kurzen Exkurs zu Hexenbildern in der zeitgenössischen Literatur (1.2.1) wird das romantische Deutungsmuster anhand jener drei zentralen Autoren – Grimm (1.2.2), Bachofen (1.2.3) und Michelet (1.2.4) – untersucht, die den populären Hexenmythos am nachhaltigsten geprägt haben.

Entscheidend für die Adaption des romantischen Hexenbildes in neureligiösen und neuheidnischen Strömungen späterer Zeit war schließlich das Aufgreifen des Themas durch die Esoterik. Dieser teilweise schon am Anfang des 19. Jahrhunderts vollzogenen Verbindung soll in einem weiteren Abschnitt von ihren Anfängen zu Beginn des 19. Jahrhunderts (1.3.1), über das neureligiöse Spektrum um 1900 (1.3.2) bis zu ihren Spuren in der Tiefenpsychologie C. G. Jungs (1.3.3) nachgegangen werden. Dieser letzte Abschnitt fällt dabei nicht nur zeitlich etwas aus dem Rahmen, stellt er doch zugleich eine Art Exkurs zur Jungschen Archetypenlehre dar; die Erläuterung dieser Vorstellungen ist jedoch zum Verständnis zahlreicher später untersuchter Hexenrekurse aus dem jüngeren neuheidnischen und feministischen Spektrum unerlässlich.

1.1 DAS RATIONALISTISCHE HEXENBILD

Das rationalistische Hexenbild kann gegenüber dem romantischen Interpretationsmuster mit Sicherheit als das ältere und – zumindest was die akademische Hexenforschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts anbelangt – auch als das dominantere gelten. In gewisser Weise ist es ebenso alt wie das zur massenhaften Verfolgung führende christliche Hexenbild selbst, denn auf Verstand und Vernunft sowie neue Erkenntnisse in den Naturwissenschaften beriefen sich bereits die frühneuzeitlichen Gegner der Hexenverfolgung.¹

1.1.1 Der Kampf gegen den Aberglauben

Einem rationalistischen Philosophen und Kritiker des Hexenglaubens wie Thomas Hobbes (1588-1679) etwa galt der Glaube an die Existenz von Hexen als Folge einer von der Kirche und ihrer heidnisch-aristotelischen „Afterphilosophie“ verbreiteten „Unkenntnis zweiter Ursachen“ (d.h. der natürlichen Kausalitäten der Dinge).² Dabei machte er als Ursprung dieser Vorstellungen das menschliche Subjekt und dessen Leidenschaften aus. So amüsierte er sich über die Dummheit der Heiden, welche „ihre eigene Lust unter dem Namen des Cupido, ihre eigene Wut unter dem Namen der Furien, ihre eigenen Geschlechtsteile unter dem Namen des Priapus“ angerufen und „ihre Pollutionen Incubi und Succubae“ zugeschrieben hätten – wohl wissend, dass letztere Lehre ebenso ein zentrales Element der zeitgenössischen christlichen Dämonologie war.³

Ähnlich wie Hobbes verwies 150 Jahre später auch Kant zur Erklärung des Aber- und Hexenglaubens auf jene Menschen, „die durch Leidenschaft stark angegriffen werden“ wie namentlich „arme, unwissende Weiber“, für die der Hexenglaube ein bequemer Weg sei, von dem für sie „lästigen Gebrauch der Vernunft losgesprochen zu sein“.⁴ Dabei stellte Kant eine direkte Beziehung zwischen der „Heteronomie“ als dem „Bedürfnis von anderen geleitet zu werden“⁵

¹ Vgl. allg. Levack, *Witchcraft Prosecutions*; Porter, *Witchcraft and Magic*; Behringer, *Geschichte der Hexenforschung*, S. 104ff.

² Hobbes, *Leviathan* (1651), S. 85. Nach scholastischer Lehre ist die erste Ursache (*causa prima*) stets Gott. Als ‚Afterphilosophie‘ bezeichnet Hobbes Lehren, die auf spekulativen Schlüssen und überkommenen Lehrmeinungen beruhen; damit zielt er auf die aristotelische Metaphysik und ihre scholastische Rezeption (vgl. ebd., S. 507-524).

³ Ebd., S. 86.

⁴ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1797), in: *Gesammelte Schriften* Bd. VII, S. 150f. Der Hexenglaube ließ sich aber gleichwohl auch in die Philosophie des Rationalismus integrieren. Bestes Beispiel hierfür ist die 1580 erschienene Abhandlung *De la Démonomanie des sorciers* Jean Bodins (1529/30-1596). Bodin versuchte in einer scheinbar kohärenten Argumentationskette, die Existenz von Hexen auf rationalistischer Grundlage zu beweisen. Vgl. hierzu Lange, *Bodins Démonomanie*.

⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: *Gesammelte Schriften*. Bd. V, S. 294f.

und dem Aberglauben her. Entsprechend definierte er den Begriff der Aufklärung nicht nur mit seiner berühmten programmatischen Formel als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁶, sondern gab ihm noch eine zweite, heute weniger bekannte Bestimmung: „Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung“.⁷ In diesem Sinn stellte der Kampf gegen den zeitgenössischen Aberglauben, zu dessen zentralen Elementen der Teufels- und Hexenglaube zweifellos gehörte, einen integralen Bestandteil des Projektes der Aufklärung dar.⁸

Zunächst allerdings hatte sich die Kritik von Gegnern der Hexenverfolgung wie Johann Weyer (1515-1588) und Friedrich von Spee (1541-1635) auf die exzessive Ausweitung der Prozesse bzw. deren brutale Rechtspraxis (d.h. die Folter) und noch nicht – zumindest nicht explizit – auf den Hexenglauben bezogen.⁹ Dieser Schritt wurde auf grundsätzliche Weise zuerst von dem niederländischen Calvinisten Balthasar Bekker (1691-1698) vollzogen, der erkannte, dass eine generelle Ablehnung der Hexenlehre eine radikale Kritik des Teufelsglaubens voraussetzte. Auf Basis des cartesianischen Arguments von der Unmöglichkeit einer direkten Einflussnahme von Geistwesen auf die Körperwelt, bestritt Bekker denn auch in seiner 1691 erschienenen Abhandlung *Bezauberte Welt* die Möglichkeit einer leiblichen Erscheinung des Teufels und entzog auf diese Weise dem Hexenprozess das Fundament.¹⁰ Wiewohl vom Ansatz her weniger grundsätzlich war für den endgültigen Niedergang der christlichen Hexenlehre jedoch die berühmte Schrift *De Crimine Magiae* (1701) von Christian Thomasius (1655-1728) von größerer Wirkung. Genau wie bei Bekker bestand aber auch sein Hauptargument darin, die Realität sowohl der leiblichen Gestalt des Teufels als auch des Verbrechens der Hexerei zu bestreiten, da beides einer Aufhebung der Naturgesetze gleichkäme.¹¹

Je mehr sich im Laufe des 18. Jahrhunderts die Ansichten Bekkers und Thomasius' durchzusetzen vermochten, desto sinnloser und unbegreiflicher musste die Epoche der Hexenverfolgung selbst erscheinen. Als sowohl Hexenglauben als auch Hexenverfolgung bezeichnender Begriff prägte sich in der rationalistischen Literatur der nicht unproblematische, weil ins Pathologische verweisende Terminus ‚Hexenwahn‘ ein, der die Grenze von Vernunft und Wahnsinn zu

⁶ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784), in: Gesammelte Schriften. Bd. VIII, S. 35.

⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft* (wie Anm. 5), S. 294.

⁸ Vgl. hierzu insgesamt Pott, *Aufklärung und Aberglaube*.

⁹ Vgl. Weier [Weyer], *Teufelsgespens* (lat. *De praestigiis daemonum*, 1563); von Spee, *Cautio Criminalis*. Allerdings deutete Spee auch an, von der Unschuld aller Hexen bzw. der Nichtexistenz der Hexerei überzeugt zu sein. Vgl. ebd., S. 5, 10, 31, 34.

¹⁰ Vgl. Bekker, *Bezauberte Welt*; vgl. hierzu Pott, *Aufklärung und Aberglaube*, S. 213-225.

¹¹ Thomasius, *Vom Laster der Zauberei*, S. 94. Hier heißt es: „Kann der Teuffel die Kraft und Ordnung der unsichtbahren Natur nicht hindern und aufheben, so kann er auch keinen Leib annehmen, Wetter machen, einen Menschen durch die Luft führen etc.“ (ebd., S. 73, Rechtschreibung im Original). Vgl. hierzu Pott, *Aufklärung und Aberglaube*, S. 225-247.

markieren und sich der eigenen, scheinbar aufgeklärten Normalität zu versichern erlaubte: Als Ausdruck der Furcht vor der Unvernunft schienen die Hexenprozesse mit ihrem alle Vernunft betäubenden „narkotischen Dampf“¹² von nun an „den schrecklichsten der Schrecken“, nämlich den „Menschen in seinem Wahne“, zu zeigen.¹³ Gerade in lokal- und regionalhistorischen Darstellungen war es üblich, den Hexenwahn als eine über die friedliche und lebenswerte Heimat hereinbrechende zeitbedingte Katastrophe darzustellen.¹⁴ Schließlich fungierten die Hexenprozesse spätestens seit Voltaire als exemplarischer Ausdruck und Signum eines finsternen, von Fanatismus und kollektiver Raserei geprägten Mittelalters: Der Hexenwahn avancierte zum unvergleichbaren Zivilisationsbruch und galt als Inbegriff der Barbarei.¹⁵ Für den Junghegelianer und Atheisten Karl Friedrich Köppen (1808-1863) etwa stellten die Hexenprozesse eine „an der letzten Grenze alles Menschlichen angesiedelte Erscheinung“ dar:

„Sie sind ein schlechthin Äußerstes, ein non plus ultra, eine unüberschrittene und unüberschreitbare Linie, jenseits welcher es mit den menschlichen Nerven ein Ende hat. Alle übrigen Gräuel des geistlichen und weltlichen Despotismus liegen noch innerhalb dieser Linie, und selbst die Phantasie ist nicht im Stande, über dieselbe hinauszugehen. Doch keine Vorrede! Wo die Thatfachen mit so fürchterlicher Energie sprechen, ist die Reflexion überflüssig.“¹⁶

Dieses Urteil konnte manchen Autoren zufolge auch dann noch Geltung beanspruchen, „wenn wir den Bereich dessen, was man Kultur nennt, verlassen“ und „die Greuel wilder Völker zum Vergleiche heranziehen“. ¹⁷ Bei der in diesen Texten zur Unterstreichung der moralischen Verwerflichkeit der Hexenverfolgung durchweg anzutreffenden horrenden Übertreibung der Opferzahlen sollte sich – bis heute – die auf den Quedlinburger Stadtsyndikus Gottfried Christian Voigt (1741-1791) zurückgehende ominöse Zahl von 9½ Millionen als besonders nachhaltig erweisen.¹⁸ Trotz der betonten Monstrosität des Verbrechens herrschte allerdings dennoch der Glaube an einen stetigen, wenn auch mit Rückschlägen verbundenen zivilisatorischen Fortschritt und somit die Hoffnung vor, dass „jede geschichtliche Erscheinung“ verschwinden und „von der fortschreitenden Zeit zertreten“ werde – d.h. auch der Hexenwahn.¹⁹

¹² Burckhard, *Kultur der Renaissance*, S. 531.

¹³ Haas, *Hexenprozesse*, S. 12.

¹⁴ Vgl. von Lamberg, *Criminal-Verfahren* (Bamberg); Pfaundler, *Hexenprozesse* (Tirol); Jaraczewski, *Hexenprozesse* (Erfurt); Volk, *Hexen* (Offenburg); Schreiber, *Hexenprozesse zu Freiburg*; Rhamm, *Hexenglaube und Hexenprozesse* (Braunschweig); Leitschuh, *Geschichte des Hexenwesens* (Franken); Seemann, *Hexenprozesse im Stift Essen*; Rübel, *Hexenaberglaube* (Dortmund).

¹⁵ Vgl. Voltaire, *Das Zeitalter Ludwig XIV (1751)*, in: Voltaire. *Ein Lesebuch*, S. 191-282, hier S. 250ff.

¹⁶ Köppen, *Hexen und Hexenprozesse*, S. 3f (Rechtschreibung im Original).

¹⁷ von Hoensbroech, *Das Papsttum*, S. 116. Vgl. zum Autor unten S. 45f.

¹⁸ Vgl. zur Entstehung und Tradierung dieses Mythos Behringer, *Neun Millionen Hexen*.

¹⁹ Roskoff, *Geschichte des Teufels*, S. 359.

Das erklärte Ziel der rationalistischen Interpretationsrichtung war eine möglichst genaue Scheidung der Wahrheit vom Irrtum und des Rechtsglaubens vom Aberglauben – ein schwieriges Unterfangen, erschien letzterer diesen Autoren doch als „Wucherpflanze“²⁰, welche immerfort Vernunft und rechten Glauben zu umschlingen drohte. Bereits in den moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts avancierte der Kampf gegen Teufels- und Hexenglauben zum festen Bestandteil eines bürgerlichen Erziehungsprogramms. Wie in der ersten historiographischen Abhandlung des Themas, dem 1784 erschienenen *Versuch einer Geschichte der Hexenprozesse* des protestantischen Pfarrers Johann Moritz Schwager (1738-1804), stand in den Darstellungen des 19. Jahrhunderts vielfach die pädagogische Absicht im Vordergrund, den als Bestandteil ländlicher ‚Volksfrömmigkeit‘ aufgefassten Aberglauben durch Aufzeigen des warnenden Beispiels der Hexenverfolgung entgegenzuwirken.²¹ So gedachte etwa ein protestantischer Dorfpfarrer, „jene schauerlichen Verirrungen der Menschenheit, in welche sie durch beispiellosen Aberglauben verführt wurde, möglichst anschaulich und in vollem Umfang“ zu zeigen, obwohl ihm „noch beim Niederschreiben des grässlichen Unsinns und der ekelhaften Dinge, die die Hexenprozesse enthalten, oft die Feder in der Hand gezittert“ habe.²² Schließlich gemahnte er seine Leser – ganz im protestantischen Sinn –, sich bezüglich des Aberglaubens einer fortwährenden strengen Selbstprüfung zu unterziehen:

„Das Schreckliche und Schaudervolle, auf welches ein allmählich ausgebildeter Aberglaube führen konnte und auf seinem Gipfel führen musste, wird Dich belehren, wie sorgfältig Du Dich schon vor den zarten Sprösslingen zu hüten hast, damit Du nicht nach und nach die ganze Schierlingspflanze samt Wurzeln und Blättern in Dir tragest.“²³

Ende des 19. Jahrhunderts sah man den Aberglauben sogar als Quelle des Verbrechens an, mit dem sich aus diesem Grund auch die neu entstehende Disziplin der Kriminalistik zu befassen hatte.²⁴ Dies ist zweifellos ein Indiz dafür, dass bei den zeitgenössischen Bekämpfern des Aberglaubens die Geduld mit der ‚Religiosität der Vielen‘ generell begrenzt war. So gab es nicht wenige Autoren, die wie der Privatgelehrte und Aberglaubenforscher Wilhelm Mannhardt (1831-1880) vor „ganze[n] Bevölkerungsgruppen“ warnten, „welche mit einem großen Theile ihrer geistigen Habe tief unter dem Kulturstandpunkt ihres Volkes stehen geblieben und dadurch ein schwerwiegendes Hemmnis des weiteren sittlichen

²⁰ Horst, *Zauber-Bibliothek*. Bd. 2, S. 4.

²¹ Vgl. Schwager, *Geschichte der Hexenprozesse*. Vgl. hierzu Martens, *Botschaft der Tugend*, S. 248ff; zur Kritik des Konstrukts einer homogenen Volksreligiosität den instruktiven Beitrag von Holzem, „*Volksfrömmigkeit*“.

²² Back, *Merkwürdige Hexenprozesse*, S. VIII, Vff.

²³ Ebd., S. 5f.

²⁴ Vgl. etwa Hellwig, *Okkultismus und Verbrechen*. Albert Hellwig (1880-1950) war führender Experte der volkskundlichen Kriminalistik. Vgl. hierzu Freytag, *Aberglauben im 19. Jahrhundert*, bes. S. 49-56.

und intellektuellen Fortschritts geworden sind“.²⁵ Mannhardt zufolge galt es nun, durch „systematische Arbeit die von Verwesungsgiften erfüllten Reste eines den Urzeiten angehörenden Weltbildes aus den Köpfen zu entfernen und durch ein höheres und reineres Weltbild zu verdrängen“.²⁶

Nachhaltig geprägt worden ist das Bild des Hexenwahns zudem durch literarische Verarbeitungen, haben das Thema doch immer wieder auch Schriftsteller im Sinn des rationalistischen Interpretationsmusters aufgegriffen. Dabei war diese Literatur oftmals parabolisch angelegt und konnte als direkte Gegenwartskritik – etwa durch Anspielungen in den Darstellungen der Hexenprozesse auf die Jurisprudenz der Restauration – oder als allgemeine Warnung vor den Folgen von Aberglauben und Fanatismus gelesen werden.²⁷

Als herausragendes Beispiel sei hier auf die großartige Novelle *Der Hexensabbat* (1832) von Ludwig Tieck (1773-1853) verwiesen, in der die Genese eines Ende des 15. Jahrhunderts stattgefundenen Hexenprozesses nacherzählt wird. Dabei ordnet Tieck den Vorgang in ein subtiles Netz sozialer Beziehungen und Konflikte ein und macht vielschichtige Motive wie Neid und Habgier, aber auch einen außer Kontrolle geratenen religiösen Fanatismus für diese „unmenschlichste Tragödie, die Unvernunft gedichtet“, verantwortlich.²⁸

Etwas anders gelagert sind die auf archivarischen Quellen basierenden *Hexengeschichten* (1854) des als Märchensammler bekannten thüringischen Archivars Ludwig Bechstein (1791-1860). Wird hier einerseits der Teufels- und Hexenglauben ausführlich geschildert, so zeugen die ironische Form seiner Schilderungen sowie seine Kritik der Rechtsgelehrten, die es „zu allen Zeiten verstanden“ hätten „aus Sinn Unsinn“ zu konstruieren, von einer weitgehenden Orientierung am aufklärerisch-rationalistischen Interpretationsmuster.²⁹

1.1.2 Antiklerikalismus und Nationalismus

Da es im Laufe des 19. Jahrhunderts aber nicht mehr nur darum ging, den Hexenglauben als unvereinbar mit Vernunft und Wissenschaft zu widerlegen, sondern diesen auch zu erklären, rückte die Frage nach den Gründen in den Vordergrund, warum ein nicht existentes Delikt so viele Opfer gekostet hatte. Gemäß den rationalistischen Prämissen konnte eine Antwort hierauf nur bei den Verfolgern und nicht bei deren Opfern gesucht werden. So warnten diese Autoren ve-

²⁵ Mannhardt, *Folgen des Aberglaubens*, S. 3.

²⁶ Ebd., S. 76.

²⁷ Vgl. insgesamt Kippel, *Stimme der Vernunft*.

²⁸ Tieck, *Hexensabbat*, S. 216. Vgl. zu dieser Novelle Bitter-Postelt, *Imagination des Außenseiters*; Harte, *Ludwig Tieck*, S. 243-267; Hölter, *Frühe Romantik*, S. 143-158; Kippel, *Stimme der Vernunft*, S. 29-47.

²⁹ Bechstein, *Hexengeschichten*, S. 219. Vgl. hierzu Schmidt, *Bechstein*; Mederer, *Stoffe aus Mythen*; ferner Kippel, *Stimme der Vernunft*, S. 77-102.

hement vor allen Versuchen, „die auffälligen Erscheinungen des Hexenwesens durch die Annahme abzuschwächen, dass den von den Hexen eingestandenen Tollheiten eine gewisse Wahrheit zu Grunde liege“, da alle – romantisierenden oder scheinbar nur erklärenden – Spekulationen über eine real existente Grundlage des Hexenwesens die Verfolgung letztlich legitimierten.³⁰ Dies führte dazu, dass die verfolgten Hexen in rationalistischen Darstellungen lediglich als passive Objekte dargestellt wurden, deren konkretes Verhalten bei der Interpretation der Verfolgung zu vernachlässigen war.

Aus diesem Grund spielte auch die Zuspitzung der Hexenverfolgung auf das weibliche Geschlecht in der Regel nur eine untergeordnete Rolle.³¹ Zumeist ging man hinsichtlich der Wahl der Opfer von absoluter Willkür einer allen rechtstaatlichen Grundsätzen spottenden Jurisprudenz aus, und so galten die Hexenprozesse diesen überwiegend liberalen Autoren allgemein als Ausdruck von Despotismus, staatlicher Tyrannei und religiösem Fanatismus. Mit ihren zumeist sehr lebhaften, bisweilen recht fantastischen Darstellungen der frühneuzeitlichen Folter- und Hinrichtungspraxis, lassen sich einige Texte zudem als deutliche Stellungnahmen gegen die Todesstrafe lesen und in den Kontext diesbezüglicher Debatten der Jahre 1840-1880 stellen.³² Zur Erklärung der systematischen Verfolgung im 16. und 17. Jahrhundert verwiesen rationalistische Autoren denn auch nahezu einhellig auf rechtshistorische Gründe. Neben der dramatischen Schilderung der Rechtspraxis durch Friedrich von Spee stützte man sich auch auf neuerer Untersuchungen wie die Abhandlung des Juristen und Rechtshistorikers Carl Georg von Wächter (1797-1880), der den Hexenprozess auf gewichtige rechtshistorische Transformationen – die Übernahme des inquisitorischen Verfahrens und vor allem auf die Praxis der Folter – zurückgeführt hatte:

„Wir würden in unserer Zeit noch eben so viele Hexen finden und verbrennen können, als in jenen Zeiten, wenn man dasselbe Mittel, sie zu finden, bei uns noch anwenden wollte. Das Mittel war einfach, sicher und schnell zum Ziele führend. Es war die unsinnigste Ausgeburt menschlicher Verirrung: die Folter.“³³

Insofern in diesen Texten eindeutig gegen das Inquisitionsverfahren als geheime schriftliche Untersuchung ohne Laienbeteiligung argumentiert wurde, unterstützten sie mehr oder weniger explizit die zeitgenössische strafprozessuale Reformbewegung. Schließlich wurde der Inquisitionsprozess erst Mitte des 19. Jahrhunderts nach langen Debatten allmählich durch den reformierten Strafprozess – d.h. ein öffentlich-mündliches Anklageverfahren mit Trennung von Richter und Ankläger (Staatsanwalt) – ersetzt.³⁴

³⁰ Rhamm, *Hexenglaube und Hexenprozesse*, S. 103.

³¹ Vgl. hierzu Gersmann, *Heimatheldin*, S. 124ff; Schulte, *Hexenmeister*, S. 214ff.

³² Vgl. Evans, *Rituale der Vergeltung*, S. 298-435; Zagolla, *Folter*.

³³ von Wächter, *Beiträge zur Deutschen Geschichte*, S. 96. Vgl. zum Autor die Beiträge in Kern (Hrsg.), *Carl Georg von Wächter*.

³⁴ Die Hauptforderungen der Reformbewegung waren Mündlichkeit, Öffentlichkeit, Anklageprinzip und freie richterliche Beweiswürdigung. Eine entsprechende Strafverfahrensord-

Im Hintergrund dieser Vorstellungen der kirchlichen Jurisprudenz stand das insbesondere im protestantischen Europa seit langem tradierte, gleichwohl verzerrende Bild einer finsternen kirchlichen Inquisition, die im Laufe ihrer Geschichte Millionen Menschen als vermeintliche Ketzer oder Hexen habe hinrichten lassen.³⁵ Dieser Topos kam schließlich dem Ansinnen der meisten rationalistischen Autoren entgegen, denen es immer auch darum ging, die verantwortlichen Akteure der Hexenprozesse zu benennen und nachträglich anzuklagen. Dabei fand man auf die Schuldfrage in der Regel eine eindeutige Antwort: Wenn auch mit Abstufungen, so bestand hinsichtlich der Hauptschuld der (katholischen) Kirche breiter Konsens.

Diese Stoßrichtung lässt sich schließlich gerade an der wohl bedeutendsten Studie aus dem 19. Jahrhundert, der 1843 von dem protestantischen Pfarrer und Lehrer Wilhelm Gottlieb Soldan (1792-1869) verfassten *Geschichte der Hexenprozesse* aufzeigen, die in mancherlei Hinsicht als Prototyp rationalistischer Interpretationen angesehen werden kann. So galt Soldan der Hexenprozess als „legitimes Kind der Kirche“.³⁶ Um die Verantwortung der höchsten Instanz zu unterstreichen hob er vor allem die so genannte Hexenbulle Papst Innocenz' VIII. von 1484 hervor, die der Ausgangspunkt dafür gewesen sei, dass „die Hexenprozesse drei Jahrhunderte hindurch die europäische Menschheit geschändet“ hätten.³⁷ Prägend war zudem seine Fokussierung auf die kirchliche Inquisition als dem „Schoße“ und „Mittelpunkt“ des Hexenwahns.³⁸ Auch wenn er protestantische Hexenverfolgungen nicht gänzlich ignorieren konnte, glaubte er bewiesen zu haben, dass „das Übel in keinem protestantischen deutschen Lande jemals eine gleiche Höhe erreicht hat, wie in den Gebieten der katholischen, und namentlich der geistlichen Fürsten“.³⁹ Zudem hatte das Thema für Soldan noch eine aktuelle Bedeutung, insofern er von einer gefährlichen Kontinuität des Hexenglaubens bei Katholiken und Slawen in Deutschland ausging und in drastischen Bildern umschrieb, „welche Macht der Aberglaube in der katholischen Kirche noch heutigentags ist“.⁴⁰

nung trat in Deutschland (außerhalb des Rheinlandes) erst 1846 in Kraft. Vgl. hierzu Marcos, *Prozessrechtsreform*; Ignor, *Geschichte des Strafprozesses* sowie die prägnante Zusammenfassung bei Rüping/ Jerouschek, *Grundriß der Strafrechtsgeschichte*, S. 98ff.

³⁵ Vgl. zur Genese dieses Inquisitionsmythos Schwerhoff, *Inquisition*, S. 121-127; zur historischen Kritik grundlegend Angenendt, *Toleranz und Gewalt*, S. 263-294.

³⁶ Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, S. 1.

³⁷ Ebd., S. 294. In späteren Bearbeitungen des Buches durch Heppe (1879) und Bauer (1911) ist der antiklerikale Ton deutlich entschärft worden (vgl. hierzu die Vorreden in Soldan-Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse*, S. VIIIff). Wegen der großen Bedeutung dieses Buches bezeichnet Monter das rationalistische Deutungsmuster auch als „Soldan paradigm“ (Monter, *Historiography of European witchcraft*, S. 436).

³⁸ Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, S. 318.

³⁹ Ebd., S. 301. Wie oben erwähnt, entspricht diese Aussage keineswegs den Tatsachen.

⁴⁰ Ebd., S. 382; zum vermeintlichen Aberglauben der Katholiken und Slawen S. 355. Auch der erwähnte Aberglaubenforscher Wilhelm Mannhardt verortete den Hexenglauben vorwiegend „in unseren polnisch redenden Kreisen“ (Mannhardt, *Aberglauben*, S. 35).

Wenngleich etwas weniger einseitig, basieren auch die anderen maßgeblichen Studien zum Thema grundsätzlich auf diesem liberalen *Antikatholizismus* und *Antiklerikalismus*.⁴¹ Dies zeigt die *Geschichte des Teufels* (1869) des österreichischen protestantischen Theologen Georg Roskoff (1814-1889) ebenso wie die *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern* (1896) Siegmund von Riezlers (1843-1927) oder die idengeschichtliche Studie *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter* (1900) Joseph Hansens (1862-1943). So fungierte für den liberalen Katholiken Riezler die Hexenverfolgung als universalhistorisches Beispiel dafür, „welche Gefahr für wahre Religion eine über Gebühr starke kirchliche Macht in sich birgt“; seinem Urteil zufolge, stellten „die weltlichen Hexenprozesse des 16. und der nachfolgenden Jahrhunderte“ keine neue Qualität dar, sondern verhielten sich „zu denen der päpstlichen Inquisitoren wie die Fortsetzung zum Anfang, die Ernte zur Aussaat.“⁴² Auch der ebenfalls aus einem katholischen Elternhaus stammende Hansen warnte vor „Elemente[n] des Wahns“, die „fast ausnahmslos in den Lehren der geltenden religiösen Systeme weitergeführt“ würden und plädierte entschieden für eine „auf die Naturwissenschaften, auf Empirie und allgemein anerkannte Denkgesetze gegründete Weltanschauung“.⁴³

Nun war es allerdings keineswegs so, dass katholische Autoren diese einseitigen Schuldzuweisungen unwidersprochen hinnahmen. Bereits 1828 hatte der katholische Jurist und entschiedene Vertreter der politischen Reaktion Carl Ernst von Jarcke (1801-1852) versucht, den Hexenaberglauben von seinen christlichen Elementen zu lösen und auf eine „alte germanische Zauberreligion“ zurückzuführen. Jarcke propagierte quasi die kirchliche Hexenlehre aus Mittelalter und Früher Neuzeit und ging ernsthaft von einer realen Existenz ritueller Versammlungen als „bewusster und feierlicher Dienst des Teufels“ aus, während der die Anhänger des alten Heidentums versucht hätten, mit Hilfe Satans „Gewalt über die Natur auszuüben“.⁴⁴ Die brutale Verfolgung hingegen lastete er ausschließlich den weltlichen Gerichten an, die „einen unbegreiflichen Fanatismus“ an den Tag gelegt hätten, „während die frühern geistlichen Inquisitoren an einen weit strengern Proceßgang gebunden gewesen“ wären.⁴⁵ Diese Position wurde wohl am nachhaltigsten von Joseph Görres (1776-1848) vertreten, be-

⁴¹ Zwischen *Antikatholizismus* und *Antiklerikalismus* kann insofern unterschieden werden, als sich letzterer nicht nur gegen die katholische Kirche, sondern auch gegen ‚klerikale Tendenzen‘ der eigenen Konfession, die Institution Kirche generell oder die christliche Religion überhaupt richtet. So wandte sich Soldan nicht nur gegen den Katholizismus sondern auch gegen das orthodoxe Luthertum seiner Zeit. Vgl. zur innerkonfessionellen Dimension des Antiklerikalismus Kaiser, *Antiklerikalismus im Kulturkampf*.

⁴² von Riezler, *Hexenprozesse in Bayern*, S. 36, 131.

⁴³ Hansen, *Zauberwahn*, S. 2f.

⁴⁴ von Jarcke, *Handbuch*. Bd. 2, S. 48. Jarcke war österreichischer Staatskanzleipublizist unter Metternich und Mitgründer der *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland*; wie Görres war er erst zum Katholizismus konvertiert. Vgl. hierzu Cohen, *Europe's Inner Demons*, S. 148f; Hutton, *Triumph of the Moon*, S. 136.

⁴⁵ von Jarcke, *Handbuch*. Bd. 2, S. 59.

hauptete dieser in seiner *Christlichen Mystik* (1836/42) doch, es habe bei den katholischerseits geführten Hexenprozessen nicht an „Beispielen der unbescholtesten Handhabung der Gerechtigkeit“ gemangelt und der berühmte *Hexenhammer* des Dominikaners Heinrich Kramer (Institoris) von 1487 sei „in seinen Intentionen rein und untadelhaft“.⁴⁶

Vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts versuchten katholische Autoren den Vorwurf, Kirche und Papsttum seien die Hauptschuldigen an diesem Verbrechen, ihrerseits gegen die Protestanten und den weltlichen Staat zu kehren. Unter diesen Verteidigungsschriften stach besonders ein 1886 erschienener Text des Inspektors der Deutschordenskommende in Frankfurt, Johann Diefenbach (1832-1911), hervor, der offen zugab, seine Darstellung trage vorwiegend „polemischen Charakter“ und das „apologetische“ sei in ihr vorherrschend.⁴⁷ Für Diefenbach war es leicht, zahlreiche Hexenprozesse in protestantischen Territorien zu dokumentieren und diese mit Aussagen Luthers bezüglich der vermeintlichen Gefahr durch Hexen und Teufel zu garnieren. Kaum überraschend fiel daher sein Urteil aus, der Hexenprozess sei ein Produkt des sich „durch die Kirchentrennung“ bildenden „Staatsabsolutismus“ und der Protestantismus habe „viel mehr Antheil“ gehabt, „an der Verbreitung und Forterhaltung des Hexenwahnnes, als der Katholizismus“.⁴⁸ Waren die Aussagen in anderen katholischen Werken der Zeit auch etwas moderater gehalten, so war auch hier die apologetische Absicht unverkennbar.⁴⁹

Hintergrund dieser gegenseitigen Schuldzuweisungen waren die sich zuspitzenden konfessionellen Spannungen des 19. Jahrhunderts; in der jüngeren Forschung ist diese Epoche gar als „zweites konfessionelles Zeitalter“ bezeichnet worden.⁵⁰ Eine wichtige Rolle spielte hier etwa der in den ‚Kölner Wirren‘ der Jahre 1835-1840 gipfelnde Konflikt zwischen preußischem Staat und katholischer Kirche um die so genannte Mischehenfrage.⁵¹ Beunruhigt zeigten sich die Protestanten schließlich insbesondere über die Theologie und Ekklesiologie des Ultramontanismus⁵² und die damit einhergehende Wiederbelebung bestimmter katholischer Frömmigkeitsformen. Hierzu gehörten Massenergebnisse wie die

⁴⁶ Görres, *Christliche Mystik*. Bd. V, S. S. 561, 585. Vgl. zu Görres' Interpretation des Hexenwesens Kap. 1.3.1.

⁴⁷ Diefenbach, *Hexenwahn*, S. III.

⁴⁸ Ebd., S. IV, 351.

⁴⁹ Vgl. etwa Janssen/ Pastor, *Geschichte des deutschen Volkes*, S. 531-752; Niesert, *Merkwürdiger Hexen-Prozess*; Duhr, *Jesuiten*. Vgl. hierzu Hausteil, *Hexenwahn*, S. 167ff; Behringer, *Geschichte der Hexenforschung*, S. 528ff.

⁵⁰ Vgl. Blaschke, *Zweites konfessionelles Zeitalter*; kritisch hierzu Steinhoff, *Religion im langen 19. Jahrhundert*.

⁵¹ Der Begriff ‚Mischehe‘ bezog sich auf Ehen zwischen Partnern unterschiedlicher Konfession. Bei den ‚Kölner Wirren‘ ging es um einen Kabinettsorder, der die im preußischen Landrecht festgehaltene Regel, wonach Kinder in der Konfession des Vaters getauft werden sollten, auf das katholische Rheinland ausweitete. Vgl. Keinemann, *Kölner Ereignis*.

⁵² Hierzu immer noch grundlegend Weiß, *Ultramontanismus*.

Wallfahrten zum ‚Trierer Rock‘ (dem vermeintlichen Todesgewand Christi) von 1844 bzw. 1891 ebenso wie die Verbreitung des Herz-Jesu-Kultes, die Verehrung ‚stigmatisierter Jungfrauen‘ oder die auffällige Häufung von Marienerscheinungen.⁵³ Diese scheinbar voraufklärerische katholische ‚Volksfrömmigkeit‘ erschien den liberalen und protestantischen Autoren als gefährlicher Rückfall in die Zeiten des mittelalterlichen Aber- und Hexenglaubens.⁵⁴ Später entzündete sich der konfessionelle Streit am *Syllabus errorum*⁵⁵ von 1864 sowie vor allem am 1870 verkündeten päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma.

Der Konflikt verschärfte sich schließlich deutlich im Zuge des Kulturkampfes der 1870er Jahre, wobei sich der Staat hier auf einen breiten, vom protestantischen Konservatismus bis zum liberalen Spektrum reichenden Konsens stützen konnte. Begleitet wurde diese Auseinandersetzung von einer neuen Publikationswelle antikatholischer Texte, die auch nach Rücknahme der meisten Kulturkampfgesetze 1886/87 anhielt. Charakteristisch für diese Schriften war die Stilisierung des Konflikts zu einem manichäischen Kampf zwischen Aufklärung, Licht, Wahrheit und Kultur auf der einen und Unmündigkeit, Finsternis, Aberglauben und Barbarei auf der anderen Seite; nicht selten wähten sich die protestantischen Protagonisten des Kulturkampfes dabei in der Rolle, die katholische Bevölkerung aus vermeintlicher Kulturlosigkeit und Hörigkeit zu befreien.⁵⁶

Schließlich flankierten diese Autoren auch die staatlichen Maßnahmen gegen die katholische Kirche oder forderten gar weitergehende Maßnahmen. Dies gilt insbesondere für die Ausweisung der Jesuiten 1872, war der Orden doch von jeher Gegenstand antikerikaler Verschwörungstheorien.⁵⁷ In der antijesuitischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist dabei wiederholt auch die angeblich maßgebliche Rolle des Ordens bei der Ketzer- und Hexenverfolgung angeführt worden.⁵⁸ Verbunden mit diffusen Verschwörungstheorien über Jesuiten und Ultramontane als Todfeinde der „in staatlicher Ordnung lebende[n] Menschheit“ äußerte sich in dieser Hinsicht am nachdrücklichsten der Ex-Jesuit und ‚Chefideologe‘ des *Antiuultramontanen Reichsverbandes* Paul von Hoensbroech (1852-1923).⁵⁹

⁵³ Vgl. zu diesen Phänomenen Schieder, *Kirche und Revolution*; Schneider, *Wallfahrt*; Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*; Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte*, in: ders., *Kulturen*, S. 43-78; Blackbourn, *Marienerscheinungen in Marpingen*.

⁵⁴ Keinesfalls aber knüpften diese ultramontane Frömmigkeitsformen bruchlos an mittelalterliche Glaubenspraktiken an; vielmehr sind sie Bestandteil der Religionsgeschichte der Moderne. Von daher geht auch jeder Rückgriff auf das Konstrukt einer ‚Volksreligiosität‘ fehl. Vgl. hierzu Holzem, „*Volksfrömmigkeit*“, bes. S. 266ff.

⁵⁵ Der *Syllabus* war ein Katalog von 80 vermeintlichen Zeitirrtümern, in dem sich Papst Pius IX. (1846-1878) scharf gegen Liberalismus und Laizismus wandte.

⁵⁶ Vgl. Blackbourn, *Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube*; Smith, *German Nationalism*; Schlossmacher, *Antiuultramontanismus*; Gross, *War against Catholicism*.

⁵⁷ Vgl. zur zeitgenössischen antijesuitischen Propaganda v.a. Healy, *Jesuit Specter*; ferner Gross, *War against Catholicism*, bes. S. 89-97.

⁵⁸ Vgl. Nippold, *Wiederbelebung des Hexenglaubens*; ähnlich Duller, *Jesuiten*, S. 71f.

⁵⁹ von Hoensbroech, *Ultramontanismus*, S. 173. Vgl. seine weiteren Hexenrekurse: Ders., *Religion oder Aberglaube*, S. 56-131; Ders. *Papsttum. Bd. I*, S. 116-166. Hoensbroech war 1878

Hoensbroech war eine zentrale Figur des organisierten Antiklerikalismus im Kaiserreich und fungierte bis in den Nationalsozialismus hinein als Kronzeuge.

Im Kontext des sich zum „lautstarken Radau-Protestantismus“⁶⁰ fortentwickelnden Kulturkampfes kam es schließlich zu einer signifikanten Zunahme von Abhandlungen über die Hexenprozesse, in denen die Gefahr eines erneuten Ausbruchs klerikaler Verfolgungswut heraufbeschworen wurde. Viele dieser Darstellungen trugen deutlich pamphlethafte Züge und waren von Sprache und Stil her eher politische Kampfschriften, denn historische Studien. So sahen protestantische Theologen wie Georg Längin (1827-1897) bereits ein neues Zeitalter von Inquisition und Hexenverfolgung herannahen und verfassten polemische Schriften *Zur Würdigung des 400-jährigen Jubiläums der Hexenbulle und des Hexenhammers*.⁶¹ Als weiteres markantes Beispiel sei auf das 1893 in hoher Auflage erschienene und bis heute erhältliche Pamphlet *Ausgeburten des Menschenwahns im Spiegel der Hexenprozesse* eines gewissen Emil König verwiesen: In lebhaft-bildlicher Sprache wird hier geschildert, wie in den Hexenprozessen „das Papsttum mit zermalmender Gewalt über die Menschenwelt dahinschritt“.⁶² Andere Protagonisten dieses – zunehmend weniger protestantisch geprägten, sondern allgemein antichristlichen oder schlicht antireligiösen – Antiklerikalismus wurden noch sehr viel deutlicher. So wähnte sich ein gewisser Carl Lempens in seiner *Geschichte der Hexen und Hexenprozesse* (1880) im Kampf mit den katholischen „Repräsentanten der Geistes knechtschaft und der Vernunftverfinsterung“ und forderte, „dem Unkraute und dem Ungeziefer, welches am Lebensbaume der civilisierten Nationen saugt“, durch „Ausrottung“ zu Leibe zu rücken.⁶³

Lempens ist zudem ein Beleg dafür, wie – anders als in der älteren rationalistischen Hexenliteratur – innerhalb des antiklerikalen Musters das Geschlecht der Hexen in den Vordergrund gerückt werden konnte: So stellte bereits die Titelillustration seines Pamphlets auf eine sexuelle Komponente der Folter ab und betonte als Verfolgungsmotiv die Weigerung der angeklagten Frauen, mit ihren Peinigern aus Adel und Klerus sexuell zu verkehren. Dabei entsprach der Topos des zölibatär lebenden und deshalb scheinbar zwangsläufig sexualneurotischen Priesters einer in der antikatholischen Literatur verbreiteten Pathologisierung und „Sexualisierung des Klerus“.⁶⁴ Bis heute gehört schließlich die Stilisierung der Hexe zum unschuldigen weiblichen Opfer und Objekt lüsterner Priester und Mönche zu den zentralen Motiven populärer bildlicher⁶⁵ wie literarischer Hezendarstellungen. Dieses Argumentationsmuster fand zudem Eingang in die an-

in den Jesuitenorden eingetreten, verließ diesen 14 Jahre später und trat 1895 zum Protestantismus über. Vgl. zur Biographie Schlossmacher, *Antiuultramontanismus*, S. 99ff.

⁶⁰ So Schieder, *Sozialgeschichte der Religion*, S. 27.

⁶¹ So der Untertitel von Längin, *Religion und Hexenprozeß*, S. 381.

⁶² König, *Ausgeburten des Menschenwahns*, S. 803.

⁶³ Lempens, *Hexen und Hexenprozesse*, S. 1f.

⁶⁴ So Borutta, *Geschlecht, Sexualität und Krankheit* S. 64ff; vgl. auch Gross, *War against Catholicism*, S. 157ff.

⁶⁵ Vgl. hierzu Stelzl, *Hexenwelt*.