



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Vom Hexensabbat zu den Pforten der Göttin.
Das Phänomen des Hexenwesens aus westhistorischer
und psychologischer Sicht unter eingehender
Berücksichtigung der neopaganen Religion „Wicca“

Verfasser

Evelino Gortchev

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie

(Mag. phil.)

Wien, im Juni 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A-307
Matrikelnummer: 0205373
Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser

INHALTSVERZEICHNIS

Fragestellungen, Konzept und Methodologie.....	1
1. Wegweisende Grundbegriffe.....	7
1.1 Das Verhältnis der Magie zur Religion, Naturwissenschaft und Volksglauben: Inhalte und Deutungen.....	7
1.2 Magie und Ritus.....	14
1.2.1 Die rituelle Nacktheit und die Verwandlungsfähigkeit der Hexen.....	17
1.3 Das Sammeldelikt der Hexerei.....	19
1.3.1 Der Hexenprozess als Sonderverfahren.....	23
1.4 Die Dämonologie: Kurzer Ausblick auf die Hexenlehre.....	26
2. Der Sabbat und seine Stellung als stigmatisierendes Phänomen im kulturhistorischen Kontext des mittelalterlichen Europa.....	32
2.1 Annäherung an das Forschungsfeld.....	32
2.1.1 Hypothesen und richtungsweisende Fragestellungen zum Hexenwesen.....	34
2.2 Die Herausbildung der Hexensekten und die ältesten Spuren des Hexensabbats.....	35
2.2.1 Der Formicarius.....	35
2.2.2 Die Jagd auf Juden, Heiden und Ketzer.....	37
2.2.3 Der Canon episcopi und die nächtliche Ausfahrt.....	40
2.3 Der Sabbatstereotyp verfestigt sich.....	44
2.3.1 Dionysische Ekstasen und die Bacchanalien.....	46
2.4 Zwischen Volksglauben und christlichem Diabolismus.....	48
2.4.1 Die Diana-Schar und die Assimilation der Nachtfahrt.....	50
2.4.2 Die vielgestaltige Göttin – mythologische Betrachtungen und Inhalte aus dem Volksglauben.....	52
2.4.3 Diabolische Verzerrungen.....	53
2.5 Echos aus dem Untergrund.....	55
2.5.1 Suggestierung und Repression – Beispiele skrupelloser Tatbestandsverzerrung.....	55
2.5.2 Keltische Wurzeln? – Ein Exkurs.....	57

3. Höhepunkt der Hexenverfolgungen – Ursachen und Deutungen.....	59
3.1 Agrarkrisen und Kleine Eiszeit – das Behringer-Paradigma.....	59
3.2 Weitere Gründe für Verfolgungsmotivik.....	64
4. Gegenwärtiger Paganismus.....	67
4.1 Pagan und Heide – Paganismus und Heidentum.....	67
4.2 Die neopaganen Bewegungen – Charakteristika und Deutungen.....	68
4.2.1 Polytheismus und Spiritualität als Grundprinzipien neopaganer Strömungen.....	72
4.2.2 Animismus und Naturreligiosität.....	74
4.2.3 Okkultismus und Neopaganismus.....	76
4.3 Heterogenität, Co-Existenz und Überlappung.....	77
4.3.1 Interkonnektivität zwischen Neopaganismus und New Age.....	77
4.3.2 Goddess spirituality vs. Feministische Theologie.....	81
4.3.3 Der Perennismus.....	86
5. „Hexe“ – ein problematischer Begriff im Wandel der Zeit.....	88
5.1 Historische Hexe vs. Moderne Hexe – Ein „gesellschaftlich-historisches Konstrukt“?.....	89
5.1.1 Der Kontinuitätsmythos.....	90
5.1.2 Der Ausrottungsmythos der Weisen.....	92
5.1.3 Der Mythos von den „neun Millionen Opfern“.....	93
5. 2 Psychologische Betrachtungen über das Bild der Hexe.....	94
5.2.1 Vom Wesen der Symbole und des Bildhaften.....	94
5.2.2 Psychologische Aspekte des Hexenbildes.....	97
6. Wicca und das "moderne Hexentum" – Geschichte und Merkmale.....	101
6.1 Geschichtliche Sedimentierung und historische Konjunktoren.....	101
6.1.1 Gerald Gardner und Wicca.....	105
6.2 Die Merkmale von Wicca.....	108
6.2.1 Gottheiten und Jahreszyklen.....	108
6.2.2 Rituale und Initiation.....	110
6.2.3 Traditionelle Coven als 'Communitas'?.....	114

7. Konzepte der Transpersonalität – Der Brückenschlag zwischen transpersonale Psychologie und modernes Hexentum.....	117
7.1 Die transpersonale Psychologie – eine kurze Einführung.....	117
7.2 Das Konzept des "transpersonalen Gruppenselbst" am Beispiel "Coven"	118
8. Das Wicca-Initiationsritual unter Berücksichtigung psychologischer Erklärungsparameter.....	125
8.1 Von den Archetypen, der Initiation und die Aufhebung der Gegensätze – Eine analytisch-psychologische Annäherung.....	125
8.2 Die Wicca-Initiation aus psychologischer Perspektive.....	130
8.2.1 Die Initiation des ersten Grades als Geburt in die Gemeinschaft der "Großen Mutter"	131
8.2.2 Die zweite Initiation als Mysterium des Todes und der Wiedergeburt.....	135
8.2.3 Die dritte Initiation – Der Große Ritus.....	137
8.3 Bias als potenzielle Problemlösungshürden in der Psychologie: Die Grauzone zwischen Spiritualität und Psychopathologie.....	142
9. Schlussbetrachtungen.....	145
Bibliographie.....	149
Anhang.....	160
Abstract (English).....	160
Abstract (Deutsch).....	161
Lebenslauf.....	162

Fragestellungen, Konzept und Methodologie

In der vorliegenden Arbeit werde ich den Versuch tätigen, dem naturreligiösen Phänomen des Neopaganismus, aus möglichst vielen wissenschaftlichen und praxisorientierten Perspektiven nachzugehen, und bestimmte Konzeptionen und Anschauungen anhand spezifisch dargestellter Problemfälle möglichst klar darzulegen. Der Versuch soll zu einer ausbaufähigen Diskussion und weiterer Auseinandersetzung mit den Inhalten führen, dh er ist vielmehr als Beginn einer wissenschaftlichen Odyssee und nicht als deren Ende anzusehen. Keinesfalls möchte ich die vorliegende Arbeit als einen in sich hermetisch abgeschlossenen Thematikzirkel illustrieren. Dank bestimmter, bereits vorhandener Theorien bietet sich mir erst die Möglichkeit mein konzeptuelles Netz möglichst breitflächig auszuwerfen. Dabei werde ich versuchen meine Arbeit mittels einer netzartigen Logik durchzustrukturieren. Die Netzlogik ist als Dialektik des Ganzen und seiner Teile zu verstehen und spiegelt sich unter anderem beim Psychologen Ken Wilber in seiner integralen Methodologie wider. Es werden so viele Details wie möglich überprüft, danach ein unvollständig ganzheitliches Bild konstruiert, das anhand der zusätzlichen Daten korrigiert und immer wieder aufs Neue angepasst wird. Dieser Prozess ist in gewissem Sinne endlos, da die neuen Details das ganze Bild ständig modifizieren und umgekehrt.

"For the secret of contextual thinking is that the whole discloses new meanings not available to the parts, and thus the big pictures we build will give new meaning to the details that compose it. Because human beings are condemned to meaning, they are condemned to create big pictures. Even the "anti-big picture" postmodernists have given us a very big picture about why they don't like big pictures, an internal contradiction that has landed them in various sorts of unpleasantness, but has simply proven, once again, that human beings are condemned to creating big pictures."

Ich bin der Meinung, dass man zu einer möglichst akkuraten Repräsentation eines ganzheitlichen Bildes gelangen könnte, indem man den Versuch wagt, die Grundfarben und unterschiedlichsten Facetten eines so mannigfaltigen kultur-religiösen Phänomens wie es die neopagane Bewegung ist, durch das Bewusstseinsprisma zurückzubündeln, um so die vielschichtigen, mit- und untereinander korrelierenden Phänomenen, die dem Neopaganismus inhärent sind, besser zu beleuchten.

Es ist durchaus notwendig zu erwähnen, ja im Sinne meiner Arbeit auch zu begründen warum ich

1 Wilber, Integral Psychology. Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy, S. 2

ursprünglich die klassische Methode der Völkerkunde, nämlich die teilnehmende Beobachtung für die Darlegung meiner Daten gewählt habe. Unglücklicherweise hatte ich von Anbeginn an mit zunehmend unerklärlichen Phänomenen zu kämpfen, die schließlich ihren Höhepunkt mit den Verlust meiner Feldforschungsnotizen fanden. Ich war genötigt, gerade den verschriftlichten Teil meiner Arbeit, der aus dem schöpferischen Bereich der tiefgehenden teilnehmenden Beobachtung entsprungen war auszublenden, ja ihn schlicht dem gesamten Darstellungsprozess vorzuenthalten. Nichtsdestotrotz spiegelt sich gerade das Involviertsein in rituelle Praktiken, die Gespräche und Reflexionen darüber mit den Akteuren, die auch meine Freunde sind in die Dynamik, sowie in der Wahl meiner Argumentationsdarstellung wider. Erst die Durchdringung meines Bewusstseinsprismas mit den gemachten Eindrücken und Erfahrungen innerhalb des Forschungsfeldes und die Teilnahme an bestimmten zeremoniellen Praktiken haben es mir ermöglicht, angemessen auf die von mir gestellten wissenschaftlichen Fragen einzugehen und diese dank meines unmittelbaren Zugangs zu der Heidenszene auch adäquat zu behandeln. Es gilt innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie als wünschenswert, Erfahrungen aus erster Hand zu machen, die zu Einsichten führen sollen, die erst ihre Beschreibung rückgreifend ermöglichen. Gleichzeitig ist eine selbstreflexive Haltung für die Präsentation der eigens gemachten Erfahrungen und die persönlichen Einsichten notwendig, die als gültige Daten dargestellt werden.

Resignierterweise muss ich schon im vorab über die Unmöglichkeit der Darstellung meiner eigenen Feldforschungsdaten berichten, was folglich zu der Annahme führt, dass ich mich in einer relativ ungünstigen Lage befand und daher zahlreiche Theorien anderer Disziplinen für die Bearbeitung meines Themas heranziehen musste. Aus dieser prekären Situation heraus haben sich mir, wie aus dem Darstellungsprozess der vorliegenden Arbeit leicht ablesbar wird, neue Horizonte und Möglichkeiten eröffnet, an das Thema "Hexenwesen" heranzutreten.

An dieser Stelle möchte ich noch erwähnen, dass ich ursprünglich gewillt war meine Methodologie an den britischen Archäologen und Anthropologen Robert Wallis anzulehnen, der von einer sogenannten "Autoarchäologie" ausgeht. Das Wort "Auto" spiegelt seine eigene Position in der Neo-Schamanismus-Debatte um die Wiederbestattungen in Avebury wider. Er postuliert eine wissenschaftliche Vorgehensweise, die ein gewisses Maß an "Autoethnographie" und "Autoanthropologie" erfordert, beides Methodologien, die als *"anthropology carried out in the social context which produced it"*, bzw. *"anthropology at home"* geortet werden können. Weiters schreibt er *"This self-reflexive position unites postmodern anthropologists, who challenge the insider-outsider dichotomy in ethnography, and postmodern auto-biographers, who question the boundedness of individuality."*² Es handelt sich um eine integrale Methodologie, die als

2 Wallis, Queer Shamans: Autoarchaeology and Neo-shamanism, S. 253f. In: Queer Archaeologies (Hg.): World

empirische Anthropologie verstanden, den Dualismus des Insider-Outsider Paradigmas in Frage stellt und die Feldtechniken des Beobachters/Forschers radikal verändert.

Aus theoretischer Sicht, habe ich mich bewusst mit Werken auseinandergesetzt, die das europäische Hexenwesen als Forschungsgegenstand behandelt haben, da die von mir untersuchte Lebenswelt moderner Hexen und Neuheiden ebenfalls in der westlichen Gesellschaft anzutreffen ist. Entgegen einer ausschließlich historiografischen und voreingenommenen Sicht, dass die "historische Hexe" nichts mit der "Hexe von heute" gemein hätte, werde ich im Laufe der vorliegenden Arbeit bemüht sein, gewisse historische Momente näher zu beleuchten und ihre identitätsstiftende Kraft für die Entstehung moderner Mythen und gegenwärtiger Hexenbilder zu untersuchen.

Ethnologische Studien wie Michael Schönhuths "Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages" (1992), oder Professor Manfred Kremsers Forschungsarbeiten über afrikanische Hexer bei den Azande, die einen Cross-Cultural Ansatz verfolgen und das Phänomen Hexerei sowohl im europäischen als auch im afrikanischen Kontext behandeln, sind mir durchaus auch aus meinem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie bekannt. Da ich jedoch mein Hauptaugenmerk auf die Entstehungsgeschichte des westlichen Hexentums und Fragestellungen über Weltbilder und rituelle Praktiken moderner Hexen und Wicca in der westlichen Gesellschaft legen möchte, erscheint es mir sinnvoll, mich ausschließlich an das Phänomen "Hexe" mittels einschlägiger Literatur zu nähern.

Darüberhinaus denke ich, dass das Phänomen „Neuheidentum“ als eine Erscheinung des Kulturwandels zu verstehen ist, und eine Art Ausdruck der Kulturentwicklung, die sich in einer partizipatorischen Hinwendung zur Natur äußert, respektive als Resultat des evoluirenden menschlichen Bewusstseins und seiner Fähigkeit Fragmente alten Kulturguts wieder neu zu entdecken bzw. in Neuem zu transformieren und mit frischem Leben zu erfüllen. Wicca verfolgt einen Mittelweg zwischen Magie und Religion, zwischen dionysischem und apollinischem Heidentum, zwischen erstarrten Ritualen und kreativer Spontanität. Ein weiterer Aspekt, der die Männer und Frauen des Neuen Zeitalters anspricht, ist die Betonung der Gleichheit der Geschlechter und die starke Hervorhebung der Verehrung der Göttin.

Den konzeptuellen Rahmen den ich dabei setze, ist ein von mir frei gewählter. Über das Heidentum ist wohl viel geschrieben und veröffentlicht worden und mir ist durchaus bewusst, dass

Archeology Vol. 32(2). London, New York 2000. S. 252 – 262.

es darüber viele divergierende Meinungen gibt, gebildet durch unterschiedliche Interpretationen, die ferner den Spielraum für bestimmte Vorlieben, oder Ängste schaffen. Grund dafür mögen unter anderem auch die verschiedenartigsten mentalen Dispositionen, religiösen Orientierungen oder Ideologien der Menschen sein, die den Nährboden für eine Zuwendung zum Neopaganismus und respektive auch zum Hexenwesen aufbereiten, sowohl aus wissenschaftlicher als auch aus der Sicht einer Lebenseinstellung oder eines Lebensweges. Für die Zusammensetzung meiner Arbeit habe ich vor, auf schriftliche Quellen Bezug zu nehmen, die sowohl die Perspektive des/der WissenschaftlerIn, als auch die Sicht von Eingeweihten repräsentieren. Eine weitere Bezugsquelle werden wie bereits erwähnt die Erfahrungen sein, die sich aus meinem eigenen Standpunkt heraus, als Interface zwischen der Insider-Outsider Trennlinie positioniert, speisen.

Urteile, die auf eine rationale wissenschaftliche Wirklichkeit basieren, grenzen die interpretativen Möglichkeiten, die sich uns bei der Erforschung neopaganer oder neo-schamanistischer Rituale eröffnen, und den außergewöhnlichen Erfahrungen, die diese oftmals begleiten, ein. Ein passenderer hermeneutischer Bezugsrahmen sich mit derartigen Erfahrungen auseinanderzusetzen verweist auf die explizite Anerkennung außergewöhnlicher Erfahrungen, die den "vielschichtigen Wirklichkeiten" inhärent sind.

Meine Aufmerksamkeit gebührt der westhistorischen Ausformung des Hexenwesens und der Gestalt des Hexensabbats und der Hexerei. Im zweiten Teil meiner Arbeit gehe ich spezifischer auf die Wicca-Religion ein. Die zentralen Themen, auf die ich akzentuieren werde, sind bestimmte Archetypen, Phänomene wie die Übergangsriten der Initiation, Gottheitsinvokationen und die Konstruktion einer Gruppenidentität bzw. eines Gruppenselbsts innerhalb eines Hexenzirkels. Aus kultur-sozialer Sicht möchte ich der Co-Existenz bzw. Überlappung von Wicca mit anderen Bewegungen aus dem New-Age und neopaganen Umfeld in der modernen westlichen Gesellschaft nachgehen.

Eine, aus meiner Sicht unvermeidliche, jedoch unvollständige Rekonstruktion geschichtlicher Hintergründe, wird auch Gegenstand dieser Arbeit sein. Beispielsweise werde ich mein Augenmerk auf das im frühen Mittelalter aufkommende Hexenwesen und die Ausformung des „Sabbatstereotyps“ im Wandel der Zeit richten. Es ist durchaus interessant, welchem Sinnwandel und Werteambivalenz diese Konzeptionen ausgesetzt waren und es noch immer sind, sich wiegend im Schoß der Geschichte zwischen diabolischer Verdammung und esoterischem Romantismus. Von Interesse sind meines Erachtens ebenfalls die Gründe, wie es zur Entstehung der modernen Hexenbewegung in der westlichen Gesellschaft kam.

Anzumerken sei noch die Problematik alter Quellen über das Hexenwesen, da sämtliche Aufzeichnungen vorwiegend von den Verfolgern verfasst und ebenso viele Geständnisse von vermeintlichen Hexen unter qualvoller Folter erzwungen wurden. Es kam auch zur zunehmenden Vereinheitlichung der angeblich begangenen Verbrechen. Die Verhöre wurden auf das Ziel hin durchgeführt, stets von einem angeblichen Schadenszauber ausgehend, den Beweis für Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft und die Beteiligung am Hexensabbat zu erbringen. Die wirklichen Tatsachen und Gründe, sowie andere damit in Zusammenhang stehende Phänomene, wurden bei der Erstellung von Berichterstattungen in den Hintergrund gedrängt, so Martina Löcker, die in ihrer Dissertation über dem Hexenwesen einen parapsychologischen Forschungsansatz verfolgt.³ Carlo Ginzburg versucht gerade diese Problematik in seinem Buch „Hexensabbat“ (1990) abzuhandeln, indem er eine akkurate Untersuchung der Inquisitionsprotokolle und der von den Inquisitoren verfassten Explikationen über Hexerei postuliert, da sich einem dadurch eine andere Sicht auf das Phänomen Hexensabbat eröffnet. Wie ich bereits angedeutet habe, hat sich die Vorstellung von Hexerei und Hexensabbat über eine lange Zeitspanne hinaus geformt und stellt damit kein starres Semantikerüst dar, sondern speist sich vielmehr aus den Ängsten vor Verschwörungen und Geheimbündeleyen, die einen Angriff und damit auch eine Gefahr für das christliche Abendland repräsentierten, aus alten Anklagemustern gegen häretische Religionen und Sekten, sowie aus Mythen naturreligiösen Ursprungs heraus.⁴

Der westhistorische Erklärungsansatz, den ich dabei verfolgen werde, impliziert also die "Genese" gewisser Phänomene, die im Zuge dynamischer Entwicklungsprozesse ihre topologische Entfaltung in der gegebenen Lebenswelt erfahren und diese aus einem dialektischen Reziprozitätsverhältnis heraus, ebenfalls gestalten. Zur stufenweisen Entzifferung der Hexenangst gehört auch die Kenntnis bestimmter ideologischer Mittel, die als psycho-soziale Instrumente eingesetzt wurden, um die Aufmerksamkeit der Massen, von sich anbahnenden gesellschaftspolitischen Strukturveränderungen, nämlich die der zentralisierten absolutistischen Machtausübung, auf die Hexen und den Teufel zu lenken. In den Worten der Psychotherapeutin Cornelia Wegeler, wurde die Angst vor Hexen erst dank der öffentlichen Schauprozesse initiiert, die als ein mächtiges Manipulationswerkzeug eingesetzt wurden, um ein unausrottbares und dauerhaftes Charakterbild von der „bösen“ Hexe, der Bevölkerung einzuflößen.⁵

3 vgl. Löcker, Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen, S. 118f.

4 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 58ff., 71, 73 ff., 91 – 114

5 vgl. Wegeler, Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik, S. 195f. In: Apsel, Roland (Hg.): Ethnopschoanalyse: Glaube, Magie, Religion. Frankfurt a. M. 1997. S. 192 – 208.

Ferner beabsichtige ich auch im Zuge der vorliegenden Arbeit einen Schritt in Richtung transpersonale und analytische Psychologie zu wagen. Mein Fokus fällt dabei auf Fragen wie:

- Inwieweit kann man aus der Sicht der analytischen und transpersonalen Psychologie, die sich ja fernöstlicher Philosophie, Mystik, holotropen Zuständen usw. bedient, auch außergewöhnliche Bewusstseinszustände und Phänomene der rituellen Praxis aus dem naturreligiösen Raum der Wicca bzw. des Neuheidentums, besser beleuchten und wissenschaftlich interpretieren helfen? Dabei denke ich primär an die Initiations- und Invokationsriten.
- Weist die Ausübung von magischen Ritualen möglicherweise sogar Parallelen zu bestimmten Therapieansätzen (Selbsterforschungs- und Selbsterfahrungstherapie) aus der klinischen Praxis auf?
- Kann man einer magisch-praktizierenden Gruppe, wie es beispielsweise ein Coven ist, ein Gruppen-Selbst im Sinne einer transpersonalen Konzeption zuschreiben?

Weiters möchte ich auch einem vorwiegend in der klassischen Psychologie vorkommenden Bias kritisch nachgehen, und versuchen, im Zuge meiner Arbeit auf dieses mehr Licht zu werfen und den damit verbundenen Problematiken auf den Grund zu gehen. Es handelt sich hierbei um spezifische religiöse und spirituelle Erfahrungen, die scheinbar sehr oft von Psychotherapeuten fälschlich als psychopathologische Erscheinungsbilder gebrandmarkt werden, was logischerweise weitere Probleme nach sich zieht und eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen zusätzlich erschwert. Mein Anliegen besteht darin, das therapeutische, transformative und evolutionäre Potenzial veränderter Bewusstseinszustände aufzuzeigen, wobei ich genauso viel Wert auf deren Erforschung und wissenschaftliche Legitimität lege, wie auch auf die Auseinandersetzung mit den Strukturen der Psyche.

Alejandro Iborra nimmt in einer seiner Abhandlungen über die Identitätsbildung Bezug auf Gregory Bateson, den englischen Anthropologen und Sozialwissenschaftler, der in seinem 1991 erschienenen Werk "Sacred unity: Further steps to an ecology of mind" über die reziproke Unterstützung und Beeinflussung zwischen Struktur und Funktion und ihre dialektische Beziehung zueinander schreibt. Die Entwicklung der Fähigkeiten oder Ideen jeder einzelnen Struktur sind das Ergebnis aus dem dialektischen Verhältnis beider, indessen eine Veränderung in der Funktion wiederum eine Veränderung in der zugrunde liegenden Struktur impliziert, die simultan eine neue Funktion hervorbringt.⁶ Den Schluß den man daraus ziehen könnte, ist der, dass man niemals

6 vgl. Iborra, Beyond Identity and Ideology: Processes of Transcendence Associated with the Experience of

einem Phänomen vollständig nachgehen könnte, indem man nur eine Seite der Münze unter die Lupe nimmt, während man die andere vernachlässigt.

Eine in dieser Arbeit verankerte Grundidee, äußert sich in meinem steten Bestreben, mir selbst eine holistische Herangehensweise an das breitgefächerte Feld des Neopaganismus zu ermöglichen, indem ich versuche, aus möglichst vielen Perspektiven bzw. transdisziplinär an bestimmte Phänomene heranzutreten, um ihre Komplexität zu erfassen, ohne dabei einflussreiche und entscheidende Faktoren außer Acht zu lassen, dh integrativ statt reduktionistisch, vorzugehen. Mir ist durchaus bewusst, dass man bei einer derartigen Bemühung unter Umständen Gefahr läuft, sich Kopf über Fuß in Details zu verstricken und die Übersicht zu verlieren. Da ich jedoch diese Wahrscheinlichkeit schon im vorab ins Auge gefasst habe und mir dieses Risiko bewusst ist, wird meine Bemühung auch darin münden, die Komplexität und Vielschichtigkeit meines Forschungsprogramms gleichzeitig auch straff und kompakt zu präsentieren.

1. Wegweisende Grundbegriffe

1.1 Das Verhältnis der Magie zur Religion, Naturwissenschaft und Volksglauben: Inhalte und Deutungen

Zunächst erscheint es sinnvoll, bestimmte Oberbegriffe, denen eine dezidierte Rolle in der vorliegenden Arbeit beigemessen wird, antizipatorisch zu erläutern.

Eine wichtige Position nimmt die Bedeutung der Magie ein, sowohl in der Alltagskultur der mittelalterlichen Gesellschaft, als auch in der Gegenwart, trotz kirchlicher und staatlicher Kritik. Angesichts ihres Öffentlichkeitsdefizits, wird Magie von staatlichen Institutionen bedrängt, gegebenenfalls mit Unmut oder Gleichgültigkeit begegnet, so der deutsche Historiker Johannes Dillinger.⁷ Vielmehr als das, kann Magie als ein Makrophänomen verstanden werden, von dem Hexerei nur einen kleinen Teilaspekt darstellt. Dieser Metabereich wird heute immer mehr von der historischen Hexenforschung erweitert, indem das Hexenwesen in den größeren Kontext der Magie eingebettet wird. Die konkrete Gestalt der Magie- und Hexenforschung formt sich jedoch aus einer interdisziplinären Debatte heraus, an der sich außer Geschichtswissenschaften vor allem

Conversion, S. 95. In: SAGE Publications (Hg.): Culture & Psychology Vol. 11(1). London, Thousand Oaks and New Delhi 2005. S. 89 – 100.

7 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 17

Theologie, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Volkskunde, Anthropologie, Medizin und Rechtswissenschaft beteiligen.⁸

Bereits im 19. Jahrhundert definierte der Anthropologe Edward B. Tylor Magie als die Manipulation nicht-personal gedachter Mächte und stellte sie der Religion unter, die als Phänomen markiert wurde, bei dem der Mensch sich an übermenschlich mächtige Wesenheiten mit Personencharakter wendet.⁹ Besonders im 19. Jahrhundert hatte der Glaube an Magie notorisch zu leiden, da er als Sinnbild der "Primitivität" schubladisiert worden ist. Bei James George Frazer stand Magie auf der niedrigsten Stufe der menschlichen Entwicklung, gefolgt von Religion, die zuletzt noch um die Naturwissenschaft erweitert wurde, da beide koexistieren könnten, weil sie je in Gott bzw. in der Natur ihre eigenen Objekte gefunden hätten. Dieses europozentrische Stufenmodell gilt heute als irrelevant für die Kultur- und Sozialwissenschaften und daher nicht tragfähig.¹⁰

Dillinger deutet hingegen Malinowskis Magiebegriff als Technikersatz, dh als ein Instrument zur Klärung pragmatischer Probleme, die ihren Kern in der inneren Welt des Menschen haben. Aber auch die Religion erfreut sich eines stärkeren Zustromes, je mehr Menschen in der einen oder anderen Lebenskrise stecken. Beiden gemeinsam ist also die Möglichkeit der Abkehr von der empirischen Welt.¹¹ Doch auch dieses funktionalistisch orientierte Modell, das Magie als Mittel zum Zweck und Religion als Weg und Ziel zugleich beschreibt, scheint nicht überzeugen zu können, da es wegen seines engen Fokus auf die Intention des alleinigen Individuums komplexere kulturelle Zusammenhänge ausblendet.¹²

Die dargestellten Theorieansätze und Differenzierungen zwischen Magie und Religion leiteten unter dem Druck der europäischen Diskurse der Theologie und des Rationalismus, was dazu geführt hat, dass Religion eine Aufwertung erfahren hat, während Magie sukzessiv missbilligt wurde. Eine Loslösung von diesen obsoleten Traditionen ist empfehlenswert, wobei Dillinger einen historisch-soziologischen Erklärungsansatz vorschlägt, der um die jeweils unterschiedliche Sozialprestige von Religion und Magie kreist. Diese Ideenlinie, die mitunter auch parallel zu meiner psychologisch-kulturell ausgerichteten Forschungsabsicht verläuft, umschließt und grenzt die gesellschaftliche Praxis der jeweiligen Akteure voneinander ab. Der Magie, die von einzelne Privatpersonen oder kleinen, informellen Gruppen ausgeübt und mittels undogmatischen

8 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 7ff.

9 vgl. Tylor, Primitive Culture, S. 104 - 124

10 vgl. vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 14f.

11 vgl. Löcker, Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen, S. 33

12 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 15

Brauchtums (auch Orthopraxie genannt) oder Geheimlehren tradiert wird, und zum Verbotenen Ritus als seinem Extrem tendiert, stellt man die institutionalisierte Religion, die wegen ihres Öffentlichkeitscharakters staatsnahe Strukturen besitzt, gegenüber. Für den französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss, speist sich diese Definition nicht aus der Form der Riten, sondern aus den Rahmenbedingungen, die für ihre Ausübung bestimmend erscheinen und ihren Platz in der Gesamtheit der Bräuche einer Gesellschaft markieren.¹³

Die Vertreter beider Makrophänomene stehen oft in einem konflikthafte Verhältnis zueinander, besonders in Gesellschaften, in denen der Einfluß der Weltreligionen enorm groß ist.¹⁴ Ihrer Funktion nach sind beide jedoch identisch, da sie dieselben Zwecke verfolgen, so Mauss. So wie die Magie das Konkrete anstrebt, so tendiert die Religion zum Abstrakten. Darüberhinaus ist Religion metaphysisch motiviert, dh sie vertieft sich in die Schöpfung idealer Bilder. Auf der anderen Seite durchdringt die Magie tausendfach die Risse des mystischen Weges, aus denen sie Kraft schöpft, um sich mit dem weltlichen Leben zu vermischen und diesem zu dienen.¹⁵ Meiner Absicht entsprechend, werde ich auf Phänomene, die primär der Lebenswelt des ersten Soziums einzuordnen sind, eingehen, welche sich jedoch im Laufe der Geschichte als kontinuierlich blühendes Konfliktfeld zwischen beiden Vertretergruppen charakterisieren lassen könnten.

Diesen Definitionen diametral entgegengesetzt, finden wir jedoch auch eine andere Form von moderner Religion vor, bei der Sympathie- und Naturmagie einen integralen Bestandteil der religiösen Praxis ausmachen. Es handelt sich um eine der populärsten neuheidnischen Religionen - *Wicca*, die noch als die *Alte Religion* bezeichnet wird, da die Verehrung des Göttlichen, versinnbildlicht durch einer Göttin und einen Gott, unter anderem auch auf alte heidnische Mysterien und Riten zurückgreift, so die Wicca-Hohepriesterin Vivian Crowley.¹⁶ Die Religionsträger widmen sich ebenso der Hexenkunst, die ab dem 20. Jahrhundert nicht nur eine Sonderstellung in der Magie genießt, sondern mittlerweile als ein hermetisches System heidnischer Philosophie und religiösen Glaubens verstanden werden sollte.¹⁷ Wie schon im Konzept meiner Arbeit bereits angesprochen, möchte ich im zweiten Teil dieser, den Forschungsfokus auf die neopagane Religion Wicca richten und die von mir ausgewählten Phänomene, wie das der Wicca-Initiationsriten, die dem modernen Hexenwesen inhärent sind, aus psychologischer und kultureller Perspektive herausarbeiten.

13 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 58

14 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 16f.

15 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 173

16 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 9, 50

17 (ebd.), S. 52

Von den soziologischen Ansätzen Mauss angeregt, bei denen es um die Abgrenzung von Magie und Religion auf Basis ihres Institutionalisierungsgrades und ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz geht, könnte man auch eine Trennlinie zwischen Magie und Naturwissenschaft ziehen. Zweitens gründet auf hochkomplexe Normen und Institutionen, wobei sie auch Kommunikationstraditionen mit Öffentlichkeitscharakter ausbildet. Hierin wurzelt auch der explizite Unterschied zu den magischen Geheimlehren – es existieren keine magischen Universitäten?¹⁸

Aus funktionalistischer Sicht liegt die Differenz zwischen Magier und Wissenschaftler in der Beschaffenheit ihrer Operationsmethoden und ihrer Materialien, die sich manchmal gar nicht so unähnlich zu sein scheinen. Der ekstatisch-feierliche Kreistanz (vgl. Kapitel 6.2.2), der von vielen Neuheiden praktiziert wird, um die für magische Zwecke notwendige "Kraft zu erwecken"¹⁹, hat beispielsweise einige Gemeinsamkeiten mit dem Zyklotron, einem Teilchenbeschleuniger, der in der modernen Physik Anwendung findet.²⁰ Man sollte sich die Tatsache vor Augen führen, dass Naturwissenschaft eine historisch gewachsene Disziplin darstellt, und insbesondere aus dem Bereich der Magie entsprossen ist. Nicht von der Hand zu weisen ist auch das unumstrittene Faktum, dass diese als Inbegriff all dessen betrachtet wurde, woraus sich später die unterschiedlichsten Wissenschaften ihre Souveränität erkämpft haben sollen.²¹ Der Esoteriker William Gray schreibt dazu folgendes:

"In our attempts to relate ourselves consciously with our hidden origins and background of pure BEING, we have made a great number of mento-emotional structures which serve our purpose to their limited degree, according to our ability to use them. Religions, philosophies, and sciences have grown up with us, together with the arts and whatever else extends our awareness toward the Unknown - which is our Great Necessity. Yet the basis of all our beliefs is neither more nor less that what may fairly be termed "Magic"!".²²

Wir haben Grund zur Annahme, dass die Medizin, die Arzneikunde, Alchemie und Astrologie sich aus den Tiefen der Magie, um einen Kern rein technischer, möglichst konkreter Entdeckungen, herausentwickelt haben. Ihr Wirkungspotenzial ist dem der Technik, Industrie, Medizin und Chemie analog, weil sie auch wie diese eine Sphäre der reinen Herstellung *ex nihilo* umfasst. Sie

18 Es ist eine Umkehrung der Behauptung Dillingers; diese Behauptung ist durchaus plausibel, ihrer Unüberprüfbarkeit wegen, habe ich sie als Fragestellung umformuliert

19 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 115

20 vgl. Gray, Magical Ritual Methods, S. 8

21 vgl. Löcker, Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen, S. 31f.

22 Gray, Magical Ritual Methods, S. 7

schaft das mit Worten und Gesten, was die Technik mit Arbeit erreicht. Außerdem wird sie im selben Manier mit Wissenschaft und Technik in Verbindung gesetzt, da sie nicht nur eine praktische Kunst darstellt, sondern auch als Ideenschatztruhe betrachtet wird. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben besteht darin, zu einer möglichst umfassenden Naturerkenntnis zu gelangen.²³ Magie jedoch als "Vorläufer" der modernen Naturwissenschaften zu deuten ist nach dem Us-amerikanischen Wissenschaftshistoriker Lynn Thorndike, der sich auch mit der Geschichte der Magie auseinandergesetzt hat, nicht angemessen, da sie als transzendentes Wissen, erworben durch die Kenntnis der Natur, eine Annäherung an Gott versprach, so Dillinger. Sie war "[...] *der Vision eines Mystikers ähnlicher als naturwissenschaftlicher Erkenntnis im modernen Sinn [...]*".²⁴ Der Magier, der ein Kundiger in der *magia naturalis* war, hatte ein umfassendes Verständnis von der Natur, insbesondere auch von den verborgenen bzw. okkulten Wirkungen und Eigenschaften natürlicher Gegenstände.²⁵

Was den Glauben an Magie nach Mauss angeht, so verhält sich dieser apriorisch, dh dass der Glaube unbedingt der Erfahrung selbst vorausgehen muss: Es wird ein Rezept befolgt, nur weil man Vertrauen darin hat. Bei magischen Experimenten werden die völlig zufälligen Koinzidenzen als normale Fakten akzeptiert, gleichzeitig die sich widersprechenden Fakten verworfen. Während jede Wissenschaft, sei sie noch so traditional, für positiv und empirisch gehalten wird, ist der Glaube an Magie nahezu obligatorisch, apriorisch und völlig analog zu den, der für die Religion charakteristisch ist.²⁶

Bedient man sich also der abstrakten soziologischen Abgrenzung der Magie von Religion und Naturwissenschaft, so erhält man eine sehr dehnbare Magiedefinition:

*"Sie kann dem in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten unterschiedlichen Magieverständnis Rechnung tragen. Dieses Verständnis baute freilich auf Machtstrukturen, den Regelwerken von Kirchen und Staaten auf. Diese werden nicht gerechtfertigt, sondern thematisiert. Damit ist die Magiedefinition offen für die konkrete Wandelbarkeit historischer Phänomene".*²⁷

Moderne Hexen, die sich selbst als Wicca bezeichnen, bedienen sich ebenfalls eines breiten

23 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 174

24 Dillinger, Hexen und Magie, S. 26

25 (ebd.), S. 25f.

26 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 125f.

27 Dillinger, Hexen und Magie, S. 17f.

Bedeutungsspektrums von Magie, da die Theorien, was eigentlich Magie ist und wie sie wirkt, einem sehr vielgestaltigen Verständnis entgegentreten und eine ambivalente Auslegung nahezu provozieren. Darunter kann man unter anderem ein Weltbild verstehen, in dem jede Art und jeder Zustand von Materie durch Geist hervorgebracht wird, dh sie wird in diesem Fall als Wirkprinzip der sichtbaren Welt der Phänomene verstanden. Aktiv eingesetzt, beispielsweise mittels ritueller Magie, kann dieses Prinzip wie ein Werkzeug die psychische Energie des Praktizierenden fokussieren und auf das Ziel hinlenken, Veränderungen in der materiellen und geistigen Welt zu erzeugen, so die Anthropologin Sylvia Pokorny.²⁸ Das Gesagte lässt erahnen, dass das magische Ritual als Hauptwerkzeug der Magie verstanden werden muss, und die symbolischen Arbeitsmittel sowohl des Magiers als auch eines Mathematikers, äußere Wirkungen mittels ihrer innerdimensionalen Fassungskraft, verursachen können. Nach Gray operieren die modernen Wissenschaften mit weitaus zahlreicheren rituellen Prozeduren, in Anbetracht ihrer Methoden, als sich die alten Magier jemals erträumt haben könnten.²⁹ Dem Ritus, der als *modus operandi* der Magie gilt, möchte ich im nachfolgenden Kapitel meine Aufmerksamkeit widmen und seine Bedeutung kurz erläutern.

Löcker umreißt den Magiebegriff wie folgt:

"Magie beruht auf der Grundlage eines einheitlichen Zusammenhangs aller physischen und psychischen Realitäten der Welt, welcher weder logisch noch kausal begründet sein muss. Die Grenze zwischen Materie und Geist wird aufgehoben. Da alles miteinander verbunden ist, besteht die Möglichkeit der Einwirkung geistiger Vorstellungen auf materielle Prozesse".

30

So lässt sich, grob umrissen, Magie als bewusster Umgang mit der Kraft des Geistes definieren, würde man diese Begriffsbestimmung hypothetisch vom Standpunkt der Psychologie aus betrachten wollen.

Jegliche historiografische oder soziologische Erklärungsansätze über Magie bleiben noch dem Anspruch, der ihr von emischer Seite, also seitens magisch praktizierender Esoterikern und Okkultisten zugesprochen wird, schuldig, ihn auch nur annäherungsweise von seiner vorurteilsbehafteten Last zu befreien. Nach Mauss, kann man nicht diejenigen Tatsachen magisch

28 Url 2: <http://forum.wurzelwerk.at/index.php/topic,11303.8.html> (30. Sept. 2010, 14:14); vgl. Pokorny, Bruder Baum und Mutter Erde, S. 85

29 vgl. Gray, Magical Ritual Methods, S. 8

30 vgl. Löcker, Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen, S. 32

nennen, die als solche von den Praktizierenden selbst oder von Beobachtern festgestellt worden sind. Letztere neigen dazu, sich ihren subjektiven Anschauungen unterzuordnen, die nicht unbedingt als wissenschaftlich gelten. Die magische Eigenschaft sollte nur Phänomenen zugeschrieben werden, die auch als solche von der gesamten Gesellschaft akzeptiert werden und nicht bloß von einem Teil der Gesellschaft als solche qualifiziert werden. Wie bereits angesprochen, lässt sich seiner Ansicht nach, eine klar umrissene Definition von Magie, aus dem Ergebnis der Verhältnisbetrachtung zwischen Magie und Religion, absorbieren.³¹

In dieser Abhandlung, ist es nicht meine Absicht, den Wahrheitsanspruch und die Wirksamkeit von Magie über einen Axiomstrich zu setzen, sondern vielmehr diese "Wissenschaft und Kunst", wie sie vom Okkultisten Aleister Crowley³² genannt wird, aus einer anthropologisch-psychologischen Einsicht heraus, mittels Fragestellungen, die im Theoriebereich dieser ihre Ideenimpulse finden, zu beleuchten. Diesen Hypothesen liegt die Annahme zugrunde, dass Phänomene der Magie mit psychologische Termini und Erklärungsansätze für den wissenschaftlichen Diskurs knetfrisch gemacht werden können, um gegebenenfalls, eine tiefere epistemologische Auseinandersetzung mit ihnen zu veranlassen.

Die Verwendung des Terminus "Aberglaube", also das deutsche Äquivalent von *Superstitio*, sollte dank seiner negativen Konnotation nur als Begriff eigener historischer Relevanz zitiert werden, respektive um die zurückweisende Haltung elitärer kirchlicher oder/und staatlicher Bediensteter gegenüber magischer Anschauungen und Aktivitäten zu reflektieren. Ersatzweise schlägt Dillinger den Gebrauch eines Oberbegriffes vor, der die voneinander divergierenden Kulturelemente Magie und Religion umfassen kann, vorausgesetzt, es handelt sich eher um die gelebte Religion der Bevölkerung, als um die Orthodoxie der Theologen.³³ Zweckdienlich hierfür, erscheint der Begriff des Volksglaubens. Dillinger definiert ihn folgendermaßen:

*"Unter Volksglauben wird die Gesamtheit dessen, was die Mehrheit der Bevölkerung über eine Welt jenseits der Alltagserfahrung imaginiert, verstanden. Der Volksglauben umfasst religiösen Glauben im modernen Sinn ebenso wie Schicksalsglauben, Geisterglauben, Glauben an die Wirksamkeit von Magie. Als integrale Bestandteile dieses Glaubens werden die Handlungen betrachtet, die sich aus ihm unmittelbar ergeben".*³⁴

31 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 52

32 vgl. A. Crowley, Magick in Theory and Practice, S. xii.

33 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 18f.

34 (ebd.), S. 18

1.2 Magie und Ritus

“There is strong similarity between a magician and an astronaut, save the latter is exploring Outer Space, and the former deals with dimensions reached Inwardly. The two states are metaphysically identical. The training and launching procedures of both magician and astronaut are not at all unlike, and their objective is the same - extension of human consciousness toward Truth. Both must be in full disciplined control of their faculties throughout their respective operations, and should their sanity slip it means equal disaster in different ways”.³⁵

An diesem Punkt angekommen, wissen wir nun mehr über die Magie, ihr Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Makrophänomenen und ihre metaphysische Tragweite. Doch wie verhält es sich mit den magischen Riten, die als kodifiziertes Bündel von Handlungen, vielleicht den essentiellsten Kernaspekt der Magie darstellen?

Seinem Wesen nach, ist das Ritual mit dem Leben eng verbunden. Egal ob es die Tasse Tee morgens, der obligatorische TV-Abend, oder das wöchentliche Familienessen sein mag, es handelt sich stets um ritualisierte Handlungen, die gewohnheitsmäßig, beabsichtigt und konventionell unsere Schritte im Leben markieren. Das Spektrum reicht von militärischen, religiösen und sozialen Riten über Rituale, der jede erdenkliche Form menschlichen Ausdrucks anhaften können. Forschungsobjekt meiner Untersuchung wird, wie man bereits vermuten kann, das magische Ritual sein, das sich in einigen Punkten von andersartigen rituellen Aktivitäten abhebt. Es sind nicht so sehr die Methoden, die den magischen Ritualen ihre Einzigartigkeit verleihen, sondern vielmehr die Richtung und die Intention des agierenden Bewusstseins dahinter.³⁶

Was heißt das im Speziellen? Es gibt beispielsweise einige Berührungspunkte zwischen dem System der rechtlichen Verpflichtung und der Magie, da Worte und Gesten, sowie feierliche Formen angewandt werden, die bindend wirken. Verträge und Eide gehen mit gewissen Riten einher, besitzen jedoch selbst keinen rituellen Charakter. In Fällen, wo Handlungen eine besondere Auswirkung haben, oder das Ziel die Festlegung von vertraglichen Beziehungen zwischen Wesen überschreitet, handelt es sich daher um magische oder religiöse Aktivitäten. Diese sind in eminenten Maße wirksam und können, ihrem Wesen nach, Dinge kreieren, dh als Zweck, nicht die Hervorbringung von Konventionen beabsichtigen, sondern die Übersetzung von Energien von einem Existenzzustand in einen anderen, übereinstimmend mit der Absicht und dem Willen einer

³⁵ Gray, Magical Ritual Methods, S. 10

³⁶ (ebd.)

bestimmten Agentenintelligenz. Daraus kann man schließen, dass diese Handlungen schöpferischer Natur sind und über eine außerordentlich schaffende Wirksamkeit verfügen. Zudem sind magische Rituale in erster Linie durch Tradition geprägte Phänomene. Nicht wiederholte Handlungen, oder Handlungen an deren Wirksamkeit die gesamte Gruppe nicht glaubt, sind nicht magisch. Die Ritenform wird tradiert und unterliegt den Sanktionen der allgemeinen Meinung.³⁷ Das magische Ritual ist immer das Werk eines von der Gesamtheit des vorherrschenden Glaubens “getrennten” Individuums, oder mehrerer Individuen, die sich diesem als Privatpersonen widmen. Als magisch gilt daher jeder Ritus, der nicht als Teil eines organisierten Kultes zelebriert wird, dh privat, geheim und enigmatisch erscheint, was so viel heißt, dass die Handlung und der Praktizierende vom Mysterium umhüllt sind. Grundsätzlich impliziert die Bezeichnung “Kult” ein organisiertes religiöses System. Nichtsdestotrotz gibt es auch magische Kulte, wie beispielsweise den Hekate-Kult in der altgriechischen Magie, sowie den Diana-Kult und den des Teufels in der mittelalterlichen Magie³⁸, von denen nachfolgend im 2. Kapitel dieser Arbeit die Rede sein wird.

Riten repräsentieren die Handlungen des Magiers, die an ganz dezidierten Konditionen gebunden sind und nicht selten über eine enorme Komplexität verfügen können. Neben einer oder mehreren Kernoperationen, aus denen sich der Ritus zusammensetzt, bilden auch bestimmte Regeln, die vom Praktizierenden beachtet werden müssen, den Nexus eines jeden Rituals.

Mauss führt als erste Bedingung die sorgfältige Wahl des Zeitpunkts an, zu dem der Ritus stattfinden soll. Schwellenzeiten wie die Dämmerung oder Mitternacht gelten als magisch. Beachtet werden auch Wochentage, vornehmlich die Montage, wobei dem Neu- und Vollmond eine signifikante Rolle zuzukommen scheint. Aus astrologischer Sicht wird dem Lauf und Position der Sterne, Konjunktionen und Oppositionen des Mondes, sowie die der Sonne und der Planeten Beachtung geschenkt. Grundsätzlich gelten die großen Feste des Sonnenrads, unter anderem die Tag- und Nachtgleichen, sowie die Tage der Sonnenwende als besonders verheißungsvoll. Neben der Zeit spielt bei jeder magischen Zeremonie auch der Ausführungsort eine entscheidende Rolle. Die Heiligtümer der Magie überlappen sich oftmals mit denen der heiligen Stätten der Religion. So dienen manchmal der Kirche geweihte Altäre magischen Riten, doch in der Regel sind es Plätze besonderer Reverenz, wie Friedhöfe, Kreuzwege, Wälder und Randbereiche bewohnter und nicht bewohnter Räume. Da der rituelle Ausführungsort in enger Beziehung zum Ritus steht, muss er vom Magier gekennzeichnet werden, indem ein magisches Viereck, auch

37 vgl. Gray, *Magical Ritual Methods*, S. 8; vgl. Mauss, *Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie*, S. 52f.

38 vgl. Mauss, *Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie*, S. 57f.

templum genannt, oder ein Kreis, gezogen wird, der den Tätigkeitsbereich des Praktizierenden während des Rituals markieren soll und den Anforderungen eines geweihten Raumes entsprechen sollte.

Um Magie praktizieren zu können, unterliegt auch die Benutzung von exakt festgelegten Stoffen und Instrumenten, dessen Wahl, Vorbereitung und Herstellung ebenfalls eine langwierige und sorgfältige rituelle Angelegenheit darstellen, sowie den Zeit- und Ortsbedingungen eines speziellen Augenmerks. Es handelt sich dabei um eine Art magische Weihe der rituellen Gegenstände³⁹. Im Wicca werden diese magischen Utensilien "Arbeitsgeräte" der Hexe genannt und sind Acht an der Zahl. Sieben der sogenannten "Symbole der Macht" werden dem Initiat vom Initiator, respektive dem Hohepriester oder der Hohepriesterin am Ende seiner ersten Initiation im Wicca überreicht. Auf dieses Initiationsritual und seine psychologische Bedeutung werde ich im Kapitel 8 ausführlicher eingehen.⁴⁰

Weitere Komponente zum Ritus können tierischer, pflanzlicher und/oder mineralischer Natur sein, wobei man sie ihrer selbst willen einzusetzen scheint, dank ihrer ursprünglichen oder adjustierten Eigenschaften. Schließlich sind es noch die Akteure der magischen Zeremonie, primär der Magier und sein Klient, die sich nicht selten bestimmten asketischen Geboten und Reinheitsvorschriften unterwerfen müssen. Die Präsenz von Körperschmuck, oder aber auch sein völliges Fehlen, kann auch eine rituell definierte Prämisse obligatorischen Charakters sein. Zuletzt wird noch auf die moralische und geistige Einstellung der Rituseteilnehmer Wert gelegt, da eine bestimmte Aufrichtigkeit für das Zustandekommen eines erfolgsversprechenden Rituals erforderlich ist. Diese Fülle an Ritus-Komponenten betrifft die wirkliche Vorbereitung des eigentlichen Rituals, dh man könnte ihren Einsatz als eine Art Eingangsritus betrachten, ihre einleitende und präparierende Funktion als unbedingte Voraussetzung für die Erfüllung des Kernrituals, jedoch nicht in einem direkten Verhältnis zum Ziel desselbigen stehend. Beispiele dafür sind die magischen Tänze, die rituelle Musik, das Entzünden von Räucherwerk und die Einnahme von bewusstseinsweiternden Substanzen, die einen speziellen Zustand bei den Akteuren hervorrufen sollen, der beispielsweise seinen Klimax in der Verwirklichung der schamanistischen Trance erreicht. Das Wirken des nicht-alltäglichen Bewusstseinszustandes des magisch Tätigen, sowie das sakrale Milieu, in dessen räumlich-zeitlichen Rahmen sich der Ritus abspielt, heben sich von den Grenzen der profanen Wirklichkeit in besonderem Maße ab, die Zeremonie erscheint ungewöhnlich und von da ruht auch ihr abweichender Charakter her. Auf welche Art und Weise der/die MagierIn ins nicht-alltägliche Bewusstsein einzutreten vermag ist Formsache und abhängig von vielen Faktoren. Grundsätzlich

39 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 78ff.

40 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 80

gibt es keine allgemeingültige Regel oder Technik, vielmehr hängt diese von der jeweiligen Tradition und oftmals auch von der Entscheidung des alleinigen Praktizierenden ab.⁴¹

Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Die rituelle Einnahme von “magischen Pilzen” scheint ein ordnungsgemäßer Religionsausübungsakt in der antiken dionysischen Religion gewesen zu sein. Die Herbeiführung tranceartiger Zustände wurde angestrebt, um den Gott oder die Göttin in Ekstase zu begegnen. Bei Hexentreffen wurden ebenfalls psychotrope Substanzen verabreicht, die Kompetenz und der Umgang mit ihnen oblag den kräuterkundigen Männern und Frauen und wurde von ihnen gehütet. Vivivan Crowley stellt die Hypothese auf, dass die Riten vieler Hexenkultanhänger solche religiöse Praktiken involvierten. Das eben erwähnte Auslösen einer Bewusstseinsveränderung gipfelt oftmals in die ersehnte religiöse Erfahrung, die Begegnung mit einer höheren Instanz, die einschließlich auf asketischem Wege durch Fasten, wie von den christlichen Mystikern, vollführt werden kann.⁴²

Bei den Ausgangsriten, die den Abschluss des Rituals besiegeln und seiner Wirkung einen erwünschten Rahmen geben, bestehen die rituellen Handlungen darin, übriggebliebene Materialien, die keine Verwendung beim Ritus fanden, zu zerstören und sich einem Reinigungsrituals zu unterziehen, sowie ein abschließendes Gebet zu sprechen.

Mauss' umfangreiche Theorie von der Magie, deren Einsichten in der Tradition des französischen Strukturalismus wurzeln, legt den thematischen Fokus auf die Person des magisch Praktizierenden einerseits und auf die Riten und den damit verbundenen Vorstellungen andererseits. Die Riten, die ja die magischen Handlungen an sich darstellen, werden weiters nach der Klassifikation ihrer Bedingungen und ihrer Natur, dh manuelle und orale, genauer ausdifferenziert behandelt.⁴³ Gemäß meiner Absicht, mich im Laufe dieser Arbeit, mit dem heidnischen und speziell neuheidnischen Ritual des Wicca auseinanderzusetzen, habe ich es als sinnvoll und hilfreich erachtet einen einleitenden Passus über die Bedingtheiten und Phasen der Riten anhand von Mauss' “Theorie der Magie” in die Arbeit einzuflechten.

1.2.1 Die rituelle Nacktheit und die Verwandlungsfähigkeit der Hexen

Um nochmals kurz auf die Bedeutung der rituellen Nacktheit zu akzentuieren, möchte ich ein Diktum aus Karl Weinholds “Zur Geschichte des Heidnischen Ritus” vorbringen, das dafür einen ähnlichen Grund wie bei der bereits erwähnten Wahlpräferenz der Dämmerung bei rituellen

41 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 81 - 84

42 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 48f.

43 vgl. Mauss, Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie, S. 83 - 87

Operationen sieht: Es gilt für den Menschen, das Alltägliche, das was zu seinem bürgerlichen Leben gehört und bis zu einem gewissen Grad seine Individualität bestimmt, abzustreifen und zu opfern, um in die Matrix des All-Lebens eintauchen zu können, wo alles mit Allem verwoben ist. Denn mit dem Abfallen der leiblichen Hüllen gehen auch die des Geistes einher und werden abgestreift, indem man das persönlich Verborgene zu enthüllen beginnt, und die latente Verfügung um das omnipräsente Wirken des Schicksals und der Natur offen zu legen.

Nacktheit scheint unter besonderen Umständen auch als natürliche Voraussetzung für die Verwandlungsfähigkeit von Menschen in Tieren in Verbindung mit Hexerei zu stehen, was angesichts der Forschungsabsicht meiner Arbeit von etwaiger Relevanz sein wird. In den Bayrischen Sagen, die als Teil des germanischen Volksglaubens, dem im Mittelalter geläufigen Hexenglauben seine Prägung gaben, erschienen der Alp und die Drud als wandlungsfähige Wesen, deren Körper die Gestalt von Strohhalmen, Federn und Schuhen annehmen konnten. Wurden diese Verkörperungen irgendwie gewaltsam verformt oder zerstört, so kam es dann, dass sie in ihrer wahren Gestalt erschienen, gewöhnlich als nackte Frauen. Täuschend ähnlich verhält es sich mit dem gelösten Hexenzauber, bei dem die Hexe nackt vor einem erschien, bzw. sie fiel aus den Wetterwolken entblößt herunter, nachdem der Wetterzauber (vgl. Kapitel 1.3) gelöst worden war. Die Entzauberung erfolgte mittels Schießen oder Werfen mit geweihten Dingen, wie Kugeln aus Stahl, Eisen oder Brot, sowie kraft kirchlichem Glockengeläut. All diese fabelhaften Inhalte wohnen Sagen und Mythen inne und repräsentieren einen beträchtlichen Teil des deutschen Volksglaubens bis ins hohe Mittelalter und in die Frühe Neuzeit hinein, so der deutsche Mediävist Weinhold.⁴⁴ Hervorheben möchte ich an dieser Stelle, dass ebensolche Geisterimaginationen in Verbindung mit Hexenprozessen neu interpretiert und die Merkmale böser Geisterwesen in die Hexenvorstellungen integriert wurden.⁴⁵

Über den magischen Ritus der Hexen schreibt Weinhold noch folgendes:

"Das Hexenfest ist eine orgiastische Opferfeier, auf Bergeshöhen gehalten, wohin die verzückten Weiber, nachdem sie in Nacktheit zu Tieren sich verwandelten, durch die Lüfte sich erhoben. Wilder Tanz, Menschenopfer und Genuß von Menschenfleisch sind Akte des Festes, die aus dem deutschen Hexenglauben sich deutlich ergeben. Ganz wie die thrakischen Weiber, deren geheimes Treiben Apulejus (Metam. 3, 21) schildert, salben sich die deutschen Unholden den nackten Körper und fahren dann, entweder in Weibesgestalt oder in Vögel (Gänse, Enten, Elstern, Eulen) oder rasche Vierfüßler (Hasen, Katzen, Geiße,

44 vgl. Weinhold, Zur Geschichte des Heidnischen Ritus, S. 5, 13 ff.

45 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 62ff.

Wölfe, Pferde) verwandelt, durch die Lüfte nach dem bestimmten Festplatz, der in den verschiedenen Ländern ganz verschieden ist, gleich der Zeit, für welche allerdings Walpurgis, also eine Frühlingsnacht, am meisten genannt wird. Der zum Opferfest gehörige Reigen, der Hexentanz, ist in allen volkstümlichen Schilderungen der Hexennacht festgehalten; ebenso die Opfermahlzeit. Daß es ein Menschenopfer war und die Hexen Menschenfleisch und namentlich die Herzen verzehrten, überliefern allerdings nur ältere Zeugnisse [...],⁴⁶

unter ihnen auch, hinsichtlich des rituellen Herzverzehr, hier auch der *Corrector* des Bischofs Burchard von Worms erwähnt wird (vgl. Kapitel 2.2.3). Eine umfangreiche Abhandlung der nächtlichen Ausfahrt der Hexen, mit all ihren ketzerischen Elementen des orgiastischen Feieryelages findet ihren Platz auch im Kapitel 2.2.3. Auf die Verwandlung der Hexen in Wölfen und anderen Tieren werde ich im Kapitel 2.3 und 2.4 eingehen und ihre Bedeutung für das Verstehen größerer Zusammenhänge hinsichtlich des Hexensabbats unterstreichen. Doch nun möchte ich mich dem Vergehen der Hexerei zuwenden, und andere damit in enger Verbindung stehende Phänomene wie die Hexenlehre und den Hexenprozess erläutern.

1.3 Das Sammeldelikt der Hexerei

Magie wurde darüberhinaus sehr oft mit Hexerei gleichgesetzt. Besonders von Kolonialherren und früheren Anthropologen wurde "Witchcraft"⁴⁷ als Synonym für schädigende Magie⁴⁸ außerhalb Europas benutzt. Allerdings sei bei der Verwendung des Hexereibegriffs Vorsicht geboten, da dieser einer derart weiten administrierenden Auslegung nicht unbedingt standhalten kann. Einerseits hängt diese vom Kontext der Forschungsfrage ab und darüberhinaus, ob es sich um historische Erscheinungen handelt, die es von dieser Art nur in den Christengesellschaften Europas und den Kolonialstaaten gab.

Der historischen Linguistik nach, leitet sich das Wort "Hexe" vom Wort *Hagazussa* ab, das ursprünglich Geisterwesen, die als Grenzhüter in Hecken und Zäunen hausten, bezeichnete. Projiziert wurde es daraufhin auch auf Frauen, die als magisch Kundige angesehen wurden. Erstmals taucht das alemanisch-schweizerische Wort *Hexse* für Magierin in einem Gedicht namens

46 Weinhold, Zur Geschichte des Heidnischen Ritus, S. 16f.

47 Englisch für Hexerei und Zauberei

48 Im weiteren Verlauf der Arbeit wird der dafür stehende lateinische Begriff *Maleficium* aus dem Mittelalter Verwendung finden: vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 21

“Martina” bei Hugo von Langensteins aus dem 13. Jahrhundert auf, so Wolfgang Behringer.⁴⁹ In der Periode, in der Hexenverfolgungen stattfanden, waren regionale Bezeichnungen wie Zaubersche, Trutten, Elben, Schrätel und Wackersche im deutschsprachigen Raum mundläufig. Überregionale Darstellungen der Hexen als “Unholde” und “böse Leute” hatten eine stigmatisierende Funktion, da sie mit der Absicht deklariert wurden, die Boshaftigkeit und die Bedrohung, die von den Hexen auszugehen schien, zu unterstreichen und zu hyperbolisieren.⁵⁰

Da ich im Laufe dieser Arbeit von der Bemühung nicht abzuweichen gewillt bin, Begriffe in bestimmten, antizipatorisch abgeklärten Kontexten zu verwenden, möchte ich als nächsten Punkt auf das diabolische Vergehen, der Hexerei eingehen. Es gibt einen elaborierten Hexereibegriff, dessen Sinnfüllung als Verdienst der mittelalterlichen Theologen gesehen werden darf. Diese Definition soll auch im nachstehenden Diktum diesem Nexus Folge leisten und nicht etwa die gegenwärtige magische Praxis moderner Hexen aus dem Umfeld der neopaganen Religion Wicca widerspiegeln.

Der deutsche Historiker und Hexenforscher Wolfgang Behringer, postuliert hinsichtlich der historischen Herausbildung des Hexereibegriffs seine “Erfindung” während des Konzils von Basel (1431-1437) und seine darauffolgende Projizierung zurück in die Vergangenheit. Zum ersten Mal wurde der Begriff “Hexerey” in einem Strafprozess vor dem weltlichen Gericht der Stadt Luzern im Jahre 1419 angewandt und erhielt seine komplexe Prägung im Laufe der Zeit dadurch, dass inquisitorische Erkenntnisse über den Diabolismus mit Vorstellungen aus dem Volksglauben gepaart wurden, deren Wurzeln weit zurück bis in die tiefer liegenden Schichten des eurasischen Schamanismus liegen sollen.⁵¹ Die letzte Hypothese war und ist heute noch unter Gelehrten sehr umstritten und bildet den Kern der wissenschaftlichen Forschung von Gábor Klaniczay und Carlo Ginzburg, auf dessen Arbeit ich im zweiten Kapitel akkurater eingehen werde.

Die streng religionshistorisch gewachsene Bezeichnung Hexerei wird von Dillinger folgendermaßen umschrieben:

“Das Charakteristikum der Hexerei war der Kontakt zwischen Mensch und Dämon. Der Pakt mit dem Teufel konstituierte per se Apostasie und Ketzerei. Durch den Pakt wurde der Teufel bzw. ein Dämon, der mit der Hexe immer wieder zusammenkam, zum Herrn der Hexe. Der Dämon zeigte sich in menschlicher Gestalt als Mann oder Frau, um mit der Hexe

49 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 25f.

50 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 14; vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 19 ff.

51 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 76ff.; Klaniczay, Schamanistische Elemente im mitteleuropäischen Hexenwesen. In: ders. (Hg.): Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen. Berlin 1991. S. 29 – 50.

respektive dem Hexer den Geschlechtsverkehr auszuüben".⁵²

Wie wir später sehen werden, wurde die Symbolhaftigkeit, die diesem unreflektierten Anschuldigungsschema innewohnt, als apostatische Vision entartet und ihrer wahren archetypischen Bedeutung, die im Ritus der Heiligen Hochzeit (The Great Rite) zum Höhepunkt gelangt, beraubt. Dieses Ritual, das auch zur religiösen Praxis der Wicca zählt, und seine Praktizierung ein bestimmtes spirituelles Entwicklungsstadium der Hexe/der Hohepriesterin, oder des Hexers/des Hohepriesters markieren soll, geht mindestens bis auf die Epoche des Neolithikums zurück. Es kann als höchste religiöse Erfahrung und Teil der Initiationen der Isis-Mysterien und Eleusinischen Mysterien verstanden werden, so V. Crowley über seinen sakralen Wert in den antiken Gesellschaften Ägyptens und Griechenlands.⁵³ James R. Lewis, der Autor eines umfangreichen Nachschlagewerks über neopagane Kulturen namens "Witchcraft Today", illustriert die Heilige Hochzeit als Synonym für die dritte Initiation in der Wicca Religion, die auch einen Akt der rituellen Sexualität – die symbolisch oder tatsächlich stattfinden kann – beinhaltet. Das Konzept des sakralen Geschlechtsakts mag für viele Menschen der westlichen Gesellschaft verdorben erscheinen, vor allem aufgrund puritanischer Wahrnehmungsverzerrungen aus der Vergangenheit, doch hat es einen symbolisch sakralen Wert in der Weltsicht anderer Kulturen.⁵⁴ Das bereits Gesagte, legt die Vermutung nahe, dass eine psychologische Analyse dieses Phänomens von Nutzen sein könnte, um dezidierte magische Handlungen in der Sprache der Psychologie zu übersetzen und diese von ihrer mittelalterlich gewachsenen Stigmata zu befreien.

Doch zunächst möchte ich mich dem Hexereidelikt widmen und eine Kategorisierung vornehmen, die den Begriff der Hexerei ausbildet. Weitere Charakteristika der Hexerei, die den Fundus für die dämonologische Hexenlehre bildeten waren:

- Der Hexensabbat, bei dem sich die Hexen mit ihren Komplizen ähnlich einer Sekte trafen, um Feste mit Tanz und Gelage zu zelebrieren. Auf dessen Entstehung werde ich genauer im Kapitel 2 eingehen.
- Der Hexenflug, der als magische Handlung, das Fliegen auf verzauberten Gegenständen oder auf Rücken von Dämonen in Tiergestalt zu dem Sabbat implizierte.
- Der Schadenszauber, der unter der Mitwirkung von Dämonen darauf abzielte, Krankheiten, Tod und Unheil herbeizuführen. Ein typischer Schadenszauber war der Wetterzauber, der sich nicht nur

52 Dillinger, Hexen und Magie, S. 21

53 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 224f.

54 vgl. Lewis, Witchcraft Today, S. 128

gegen ein individuelles Opfer, sondern gegen die gesamte bäuerliche Gesellschaft richtete.⁵⁵

All diese häretischen Elemente lassen sich unter der kollektiven Bezeichnung des “Diabolismus”, der unverkennbar im Wertesystem der christlich westlichen Gesellschaft des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit verankert war, vereinen. Reminiszenzen aus den Prozessakten gegen Hexen zeigen, dass in nahezu allen Fällen, die vorausgehenden Beschuldigungen, die als Auslöser für eine Jagd fungierten, ausschließlich mit dem Vergehen des Schadenszaubers in Verbindung standen. Meistens wurden die Elemente des Diabolismus nur im Laufe eines Gerichtsverfahrens, entweder von den kirchlichen oder säkularen Autoritäten, zusätzlich verhängt. Obwohl es sich beim Maleficium um ein Delikt handelte, das angeblich wirklichen Schaden mithilfe von magischen Mitteln verursachen konnte, fiel es in den Zuständigkeitsbereich der weltlichen Gerichte. Wenn es um die Belangung von Hexen und Hexern ging, so mussten die Kleriker Häresieanklagen einbringen, die Elemente des Diabolismus beinhalteten. Während der intensivsten Hexenjagdperiode, die zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert stattfand, waren viele weltliche, aber auch kirchliche Autoritäten darauf bedacht, sich vorwiegend auf die diabolischen Elemente der Hexerei zu konzentrieren, und nicht bloß auf die Verfolgung der Praktizierung des Maleficium. In den Regionen Europas, wo die Hexenjagd beträchtlich weniger heftig ausfiel, so auch auf den britischen Inseln, wurden die diabolischen Elemente niemals vollkommen in den Hexereistereotypus integriert, was dazu führte, dass viele Verfolgungen weiterhin hauptsächlich ihren Fokus auf die Untaten des Maleficium legten. Trotz seines Rufs als ernst zu nehmendes Delikt und schädigenden Zauber, kann die Generierung der Panik vor den weit verbreiteten diabolischen Verschwörungen, die notwendig waren, um eine weitläufige Hexenjagd zu initiieren, nicht alleine auf die Angst vor der Ausübung des Maleficium zurückgeführt werden.⁵⁶

Durch das Hervorheben der Tatsache, dass bei Beherrschung der Fruchtbarkeitsrituale, auch das Pendant dazu, nämlich der Schadenszauber ausgeübt werden könne, wird klar, dass das im Mittelalter vorherrschende einfältige Bild, nämlich von der unheilbringenden Hexe, sich stigmatisierend auf alle Hexenkulte ausgewirkt haben musste, da die wahrhaftige und inhärente Bedeutung der Zauberkraft ihrer polaren Fixierung beraubt wurde.⁵⁷ Crowley erläutert diese Tatsache wie folgt:

„Die Anschuldigungen, die gegen Hexen vorgebracht wurden, spiegeln die Ängste einer

55 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 21ff.

56 vgl. Bailey, Historical Dictionary of Witchcraft, S. 87f.

57 vgl. Wegeler, Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik, S. 194

*vorwiegend landwirtschaftlichen Gesellschaft wider: die Vernichtung des Getreides, das Entfachen von Stürmen und die Verursachung von Krankheit, Missgeburt und Tod bei Tieren und Menschen. Dies sind die negativen Anwendungsmöglichkeiten der Kräfte einer Hexe, die in positiver Hinsicht eingesetzt werden können, um eine reiche Ernte, die Heilung von Tier und Mensch, eine Steigerung der Fruchtbarkeit und Regen in Zeiten der Dürre zu bewirken“.*⁵⁸

1.3.1 Der Hexenprozess als Sonderverfahren

Hexereianschuldigungen führten nicht selten zu Hexenprozessen, die als strafrechtliche Verfahren galten, welche gegen das im elaborierten Hexereibegriff beschriebene Sammeldelikt vorgingen.⁵⁹ Die Strafverfolgung, Gesetzgebung und die im darauffolgenden Kapitel beschriebene Hexenlehre der Dämonologie sollten jedoch als voneinander unterschiedliche Kategorien behandelt werden, was in der älteren Hexenforschung nicht immer der Fall gewesen ist.⁶⁰

Vorerst muss die Tatsache geklärt werden, dass die weltliche Gesetzgebung die Ausübung von Magie noch lange bevor es zur Herausbildung eines elaborierten Hexereibegriffes kam, strafrechtlich verfolgte. Die Praktizierung des Maleficiums wurde von frühen mittelalterlichen Strafbestimmungen verurteilt und bestraft. Die Vorstellung dämonischer Magie wurde bereits von den Karolingern, die über das Frankenreich im 8. Jahrhundert herrschten, in die weltliche Gesetzgebung eingebunden. Einerseits wurde Magie mit Schadenszauber gleichgesetzt, andererseits, wie es der *Sachsenspiegel*, eines der federführenden Rechtsbüchern des 13. Jahrhunderts nahelegte, implizierte Zauberei auch den Abfall vom christlichen Glauben.⁶¹ Beim wenig später kompilierten *Schwabenspiegel* wurde der Akzent nicht auf die Apostasie gesetzt, sondern vornehmlich auf die Häresie des Teufelsbundes, der als eines der Hauptmerkmale in den elaborierten Hexereibegriff aufgenommen werden sollte.⁶²

Dillinger schreibt über die Legitimierung der weltlichen Obrigkeiten in religiösen Fragen folgendes:

„Mit der Zuständigkeit der Gerichte von Adel und Kommunen für Magie und Ketzerei war die Basis dafür gegeben, dass beide Delikte im dämonologischen Sinn auch im weltlichen

58 V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 38

59 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 24

60 (ebd.), S. 80

61 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 80f.

62 vgl. Behringer, *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, S. 21

Recht verbunden wurden. Damit war die Grundlage für eine Verfolgung von Hexen durch weltliche Behörden gelegt“.⁶³

Die Fusionierung von magisch-ketzerischen Angelegenheiten in den weltlichen und kirchlichen Aufgabenbereich legt die Vermutung nahe, dass es auch zu gewissen Spannungen zwischen den zwei Obrigkeiten kommen musste, da das Interesse am Erhalt des jeweils eigenen Machtbereichs eine genauere Grenzziehung beider Sphären erforderte.⁶⁴

Die Reform im Bereich des Rechts und der Rechtskultur geht notwendigerweise mit größeren gesellschaftlichen, politischen und sozialen Umwälzungen einher, die im 12. Jahrhundert in Europa im Gange waren. Die Mängel des sogenannten „Akkusationsprozesses“, der mittels einer Klage von einem „privaten“ Kläger eingeleitet wurde, lagen zweifelsohne in den fehlenden Beweismitteln.⁶⁵

„Wenn der Angeklagte sein Verbrechen nicht zugab, konnte der Kläger zwar durch Eid oder Eideshelfer seine Klage bekräftigen, doch das gleiche Mittel stand auch dem Beklagten offen. Als weitere Rechtsmittel kamen das Gottesurteil und der Zweikampf in Betracht. Alle drei Beweismittel dieses Verfahrens sind nach unserer heutigen Auffassung „irrational“, weil sie rein formalen Charakter tragen und mit dem Delikt nichts zu tun haben“.⁶⁶

Das antike kodifizierte Kaiserrecht diente der Reform als Vorbild, bei der die Funktion der Rechtskommentare für eine Relativierung der Widersprüche und eine Aufwertung der Rationalität im Rechtsverfahren sorgte. Den obsolet gewordenen, formalen Beweismitteln wurde kein Sonderstatus mehr eingeräumt, stattdessen war man bemüht, glaubhafte Indizien und Zeugenaussagen zu sammeln, um die Aufstellung eines materiellen Sachverhalts zu ermöglichen. Nichtsdestotrotz barg das neue Verfahren auch Unsicherheiten in sich, so galt das Geständnis als das Beweismittel *par excellence*, das jedoch durch ein Prozessmittel erbracht wurde, das vielen vermeintlichen Hexen in den darauffolgenden Jahrhunderten zum Verhängnis werden sollte, der Folter.⁶⁷

Der Einfluss der Dämonologie auf die Gesetzgebung der Staaten war nicht uneingeschränkt. Das

63 Dillinger, Hexen und Magie, S. 81

64 (ebd.)

65 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 72f.

66 (ebd.), S. 73

67 (ebd.), S. 73f.

Kriminalgesetzbuch für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation namens *Carolina*, das 1532 vom Kaiser Karl V. erlassen wurde, akzeptierte den dämonologischen Hexereibegriff beispielsweise nicht, da der Kontakt zu den Dämonen erst gar nicht erwähnt wurde. Für die Ausübung des Maleficium wurde zwar die Todesstrafe verhängt, bei Magieverfahren wurden jedoch hohe Ansprüche an die Indizien gestellt, was so viel heißen sollte, dass ein Gerücht oder eine Besagung, dh „*Denunziation eines Mittäters durch einen geständigen Straftäter*“⁶⁸, nur in Verbindung mit einem Indiz aussagekräftig war und dafür juristische Gutachter zugezogen werden mussten. Diese Rechtsreformen, die erst im 16. Jahrhundert zu Einschränkungen der Folter mittels Präzisierung der Kriterien führten, leiteten die Konsolidierung einer Indizienlehre ein.⁶⁹ Die Rechtsvorschriften fanden jedoch nur begrenzt Einklang, da im frühneuzeitlichen Deutschen Reich das Recht der Fürstenstaaten über dem des Reiches stand. Diese übernahmen nicht selten den dämonologischen Hexereibegriff, ohne dabei bei der Wahrheitsfindung auf materielle Indizien Rücksicht zu nehmen. Nach dem deutschen Historiker Sönke Lorenz, reichte für den Beweis der Interaktion mit Dämonen einerseits der Einsatz der Folter, der als Ziel die Erpressung formaler Geständnisse verfolgte, und andererseits die Belegung durch Besagungen.⁷⁰ Anzumerken sei noch, dass die tatsächliche gerichtliche Praxis vom juristisch geltenden Hexereidelikt und seinen Implikationen oftmals abwich. Es grenzte nahezu an einer Unmöglichkeit, sich gegen Hexerei im legalen Rahmen eines Gerichtsverfahrens zu bewegen. Denn wie konnte man juristisch legitim Zeugen für den Teufelspakt, die Buhlschaft oder den Nachtflug ausfindig machen, oder materielle Beweise dafür anführen? Es waren meistens die Mittäter, oder persönliche Feinde des Beklagten, die ein Geständnis bzw. eine Besagung machten. Die Achillesferse der Hexenprozesse war aus diesem Grund unumstritten das Indizienrecht, da man für das Sammeldelikt der Hexerei äußerst schwer einen objektiven Beweis liefern konnte.⁷¹ Vice versa war es für die der Hexerei beschuldigten Personen genauso aussichtslos ihre Unschuld zu beweisen. Wie konnten sie demonstrieren, dass sie keinen Pakt mit dem Teufel eingegangen waren, oder dass sie kein Gewitter verursacht hatten? Unter diesen hoffnungslosen Umständen war die einzig mögliche Verteidigung, die eine verdächtige Person zu ihrem Gunsten hätte darbringen können, die Anrufung eines Leumundszeugen, dessen Ruf die Missgunst auf sich gezogen hätte und dessen Leben dadurch in Gefahr geraten wäre, da Freunden der vermeintlichen Hexen unterstellt wurde selbst Hexen zu sein. Häretikern in Obhut zu nehmen, ihnen freundlich gesinnt zu sein, sie bei sich

68 Dillinger, Hexen und Magie, S. 192

69 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 75

70 vgl. Lorenz, Der Hexenprozeß, S. 131 – 154. In: Lorenz, Sönke / Schmidt, Jürgen Michael (Hg.): Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland. Ostfildern 2004. S 131 – 154.

71 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 82ff.

zu Hause aufnehmen und sie zu beschenken führte dazu, selbst der Häresie verdächtig zu werden, was sich, wie man mühelos vermuten könnte, ebenfalls zu einer weiteren Beschuldigung und eventuellen Verfolgung entwickeln hätte können.⁷²

Dem Hexenprozess wurde daher der Status eines juristischen Sonderverfahrens (*processus extraordinarius*) eingeräumt. Der Rückgriff auf eine im römischen Recht manifestierte Ausnahmeregelung zur Bekämpfung von Staatsfeinden sollte nach der Empfehlung Kramers auch als Muster für Hexenprozesse fungieren und im weltlichen Recht eingebunden werden. Sogar bei schwachem Indizienbestand erlaubte das Ausnahmeverfahren die Folter, die nicht als Strafe empfunden wurde, sondern als ein Mittel der Wahrheitsfindung. Gerichtlich angeordnete Hexenproben waren kein Einzelfall und hatten zum Ziel die Feststellung eines Hexenmals am Körper der beschuldigten Person, das als Anzeichen für den Kontakt mit Dämonen gedeutet wurde.⁷³ Kramer postulierte in seinem *Malleus maleficarum* einen einfachen und straffen Prozess, der möglichst ohne den Argumenten und der Verteidigung eines Rechtsbeistands auskommen sollte. Deuteleien und verbale Auseinandersetzungen seien anderen Prozessen vorbehalten. Die Richter wurden dazu aufgerufen, die Führung des Falles so stringent wie möglich zu kürzen, um die verzögernde und aufschiebende Wirkung von Berufungen und anderen Hindernissen, sowie aufmüpfige Einsprüche seitens der Verteidiger abzuerkennen, jedoch nicht in einem Ausmaß, dass die zu erbringenden Beweismittel vernachlässigen würde. Die Inquisitoren sahen sich auch darin verpflichtet, die Identität der vertraulichen Informanten zu wahren, so der Sozialpsychologe und Kriminologe Hans Toch.⁷⁴

1.4 Die Dämonologie: Kurzer Ausblick auf die Hexenlehre

Als theologische Lehre vom Satan und den gefallenen Engeln, präsentierte sich die Dämonologie als eine besondere Form des Geisterglaubens, der theologisch und juristisch reflektiert wurde. Dies sollte jedoch keinen Anlass dafür bieten, ihn von allen anderen Formen des Geister- und Magieglaubens abzuheben, dh ihm einen kategorisch höheren Wert beizumessen. Ihre

72 vgl. Kramer & Sprenger, *Malleus Maleficarum*, S. 237; vgl. Toch, *Sequestering Gang Members, Burning Witches, and Subverting Due Process*, S. 281. In: International Association for Correctional and Forensic Psychology (Hg.): *Criminal Justice and Behavior*. London, Thousand Oaks and New Delhi 2007. S. 274 – 288.

73 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 85ff.

74 vgl. Toch, *Sequestering Gang Members, Burning Witches, and Subverting Due Process*, S. 279f. In: International Association for Correctional and Forensic Psychology (Hg.): *Criminal Justice and Behavior*. London, Thousand Oaks and New Delhi 2007. S. 274 – 288.

ideologischen Wurzeln schöpft die Dämonologie aus der Bibel, in der Satan nicht der Widersacher Gottes war, sondern ein Diener Gottes, der den Glauben der Menschen auf Erden prüfen sollte. Dies erreichte er mit Hilfe von Dämonen, die für gewöhnlich einen Teufelspakt mit den Menschen schlossen. Ihr Ziel war es die Menschen Gott zu entfremden und selbst von ihnen angebetet zu werden. Wichtig dabei ist die Betonung der Dämonologie auf die Unwirksamkeit magischer Handlungen und die Negierung der Hexenzauberkraft *per se*. Anders gesagt, wurde Zauberei prinzipiell für möglich gehalten, jedoch nur auf Basis eines Bündnisses zwischen Mensch und Dämon und dezidiert *nicht* aus eigener Kraft des Menschen.⁷⁵ Durch die Bewerkstelligung von Sinnestäuschungen, dh mittels Einflößung dämonischer Eingebungen, waren die Dämonen imstande, die Bevölkerung auch von den noch so imposantesten Magieleistungen zu überzeugen. Demzufolge ließen sich Tierverwandlungen und Hexenflüge als Dämonenwerk erklären, ohne dabei, dass der Zauber selbst bedingungslos gegen die Naturgesetze Gottes verstoßen musste. Die Wirkungsfreiheit der Dämonen sei dabei eingeschränkt gewesen, da sie ihre Handlungen nicht frei ausüben dürften, dh nur unter der Zustimmung Gottes, von den Dämonologen „*Permissio Dei*“ genannt. Diese Grundregel galt im Speziellen für Hexerei.

Des weiteren bestand der Glaube, dass Gott die Menschen nicht nur prüfen wolle, sondern auch strafen, da sie die Freiheit besaßen, sich gegen ihn zu entscheiden, dh zu sündigen, oder dem Teufel zu huldigen. Dementsprechend waren Hexen, die als Werkzeuge des Zorn Gottes von Dämonen gelenkt wurden, eine strafende Instanz für Sünder. Als dem Hexenzauber entgegenwirkende katholische Aktivitäten galten Bußrituale und Bittgänge, die nur eine mildernde Wirkung auf die Hexenprozesse ausüben konnten, des ungeachtet keineswegs eine fundamentale Perfidie davon bieten konnten.⁷⁶

An dieser Stelle möchte ich noch kurz anmerken, dass christliches Gebet ebenso wie die kirchliche Symbolik, Elemente der Volksmagie repräsentierten, obgleich man hier von kirchlicher Magie gesprochen hat. Die Bevölkerung des Mittelalters und der frühen Neuzeit sah keine Diskrepanz zwischen der Magiepraxis und dem christlichen Glauben, ja sie erwartete sogar von katholischen Priestern und Mönchen, dass sie als Experten für Bann- und Heilzauber agierten. Angesichts dieser Haltung, scheint die Annahme strittig, ob Christentum und Volksglaube sich tatsächlich als Gegenpole in der Vormoderne gegenübergestanden haben und ein Heidentum existiert haben soll, das antagonistisch unter der Oberfläche des kirchlichen Glaubens geschlummert hat, so Dillinger. Selbst Geistlichen dürfte die Differenzierung zwischen orthodoxem Kult und Magie nicht allzu leicht gefallen sein, da die Volksfrömmigkeit einen

75 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 19f.

76 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 43f.

substanziellen Bestandteil der Identität kirchlicher Instanzen ausmachte.⁷⁷ Behringer postuliert diesbezüglich, dass Missionare neben ihrer gewaltsamen Bekehrungstätigkeit auch etwas attraktivere Bemühungen hegten, so auch Papst Gregor I., der die neue Religion mittels geschmeidiger Akkulturation einführen wollte. Magie wurde mehr oder minder von der frühmittelalterlichen Kirche adaptiert, um Schwierigkeiten, die mit dem Akkulturationsprozess der heidnischen Bevölkerung aufgekeimt wären, von vornherein zu beseitigen.⁷⁸

Die aktuelle Hexenforschung hat ihre Bemühungen aufgegeben, eine monokausale Interpretation für die Ursachen des Makrophänomens Hexenverfolgung zu liefern. Der Versuch des französischen Historikers Robert Muchembled, eine solche zu präsentieren, stützte sich ebenfalls auf die Akkulturationshypothese. Gesellschaften seien Konjunkturen von Angst unterworfen, die aus einer tiefen Unsicherheit heraus entstehen würden. Die alltägliche Angst vor dem Schwarzen Tod und die sich anbahnenden Verschwörungen, auf die ich im Kapitel 2.2.2 etwas tiefer eingehen werde, sowie Krisen jeglicher Art müssten daher als Faktoren der Verunsicherung betrachtet werden, welche die Verfolgungsbereitschaft von Hexen entflammt haben könnten. Eine Assimilation der traditionellen Bauernkultur an die Kultur der Eliten wurde aus politisch und ideologisch motivierten Gründen heraufbeschwört, gleichwohl aber auch Angst durch die erzwungene Akkulturation geschürt, die mit einem wachsenden Konfliktpotential einhergehend, die Basis für die Hexenverfolgungen kredenzte. Dass jedoch eine derartig strikte, ja nahezu sterile Trennung zwischen Volks- und Elitekultur vorgenommen werden kann, ist nach Dillingers Meinung umstritten.

Angst als Katalysator der Verfolgungen kann für die aktuelle Hexenforschung nicht mehr aus den kolossalen Krisenerscheinungen, die von der Historiografie behandelt worden sind abgeleitet werden, sondern vielmehr aus der sozio-psychologischen Matrix alltäglicher angstbesetzter Elemente. Angesichts der besonderen Lebensbedingungen, denen die Bevölkerung ausgesetzt war, gilt es hier erschöpfende Phänomene wie Angst, Stress und die daraus resultierende Aggressivität aus der Sphäre sozialer Beziehungen zu analysieren.⁷⁹ Sei es in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Dorfnachbarn, oder aber auch die Haltung der Landbevölkerung gegenüber der herrschenden Oberschicht.

Die Hexenlehre konnte sich als eigenständiges Lehrgebäude behaupten. Sie zielte darauf ab, die Schuld der Hexen zu beweisen, indem sie ihnen einen Pakt, der zwischen Magier und Dämon abgeschlossen wurde, unterstellte. Dieser Pakt konnte schriftlich, mündlich, oder aber auch

77 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 35f.

78 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 11f.

79 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 77

stillschweigend vonstatten gehen. Unabhängig davon, galt bereits jeder unternommene Versuch zur magischen Tätigkeit als verächtlich und dämonisch, sogar die Praktizierung nicht-schädigender Magie wie Wahrsagerei oder Heilungszauber, da die Dämonologie ja der Ansicht war, dass es bei jeder Art von Magie mit dämonischen Dingen zuzuging. So bestand für die Dämonologie kein qualitativer Unterschied zwischen der Hexerei und jegliche Bereiche des Volksglaubens, die für die Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zum Alltag gehörten. Juristen, Kleriker und sogar Schriftsteller waren erpicht darauf, den Volksglauben, im Speziellen die Volksmagie auszumerzen.⁸⁰ „In dieser rigorosen Haltung gegenüber dem Volksglauben ist theologischer Reformeifer zu erkennen“⁸¹, so Dillinger über das Denunzierungsbemühen der Hexenlehrevertefchter, die danach trachteten, stringent definierte Texte in Magiefragen zu verfassen. Ein solches Gutachten wurde von der theologischen Fakultät der Sorbonne unter der Leitung von Jean Gerson 1398 herausgebracht und war die federführende Quelle in Hexereifragen bis ins 18. Jahrhundert hinein. Das wohl bekannteste und erste große Kompendium der Hexenlehre war der 1486 von Heinrich Kramer verfasste *Malleus Maleficarum* (*Hexenhammer*), dem hier bewusst keine Sonderstellung eingeräumt wird, da er nicht unähnlich anderen Dämonologietraktaten, viele Grauzonen zuließ und zur Abwehr von Hexen selbst Mittel bedenklicher Orthodoxie empfahl.⁸² Nichtsdestotrotz erhielt die im Entstehen begriffene Hexenlehre die höheren Weihen erst dank der Veröffentlichung des *Hexenhammers*, der erstmals einen theologischen Rahmen für die untauglichen Magieimaginationen zimmern konnte, die in den frühesten Hexenprozessen auftauchten. Sein Erfolg leitet sich von der unbestrittenen Tatsache ab, dass das von Kramer illustrierte Hexenbild zum Großteil mit dem Volksglauben über Magie und böse Magier konform war⁸³, obgleich der Hexenhammer zunächst völlig von der Gesetzgebung ignoriert wurde und die Mehrheit der Juristen und Theologen an die Tradition des *Canon Episcopi* (vgl. Kapitel 2.2.3) festhielten. Bekanntlich brachte das Werk Kramers die Hexenlehre zum Abschluss und radikalisierte sie gegen Frauen. Aus politischer Sicht forderte es die weltlichen Gerichte auf, Hexenprozesse durchzuführen.

Michael Bailey, schreibt in seinem Buch "Historical dictionary of Witchcraft" über die Geschichte der Dämonologie folgendes:

„The early church fathers were also demonologists, and the great Augustine of Hippo wrote

80 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 21

81 Dillinger, Hexen und Magie, S. 46

82 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 46f.

83 (ebd.), S. 53f.

extensively about the nature of demons in some of his major works, including De divinatione daemonum (On the Divination of Demons), and sections of The City of God. After late antiquity, few major works were written about demons until about the 12th century when the study of demons began to revive as part of the general revitalization of education and intellectual life in Europe known as the "Renaissance of the 12th Century." In the 13th century, the important medieval theologian Thomas Aquinas discussed the nature and powers of demons in several of his works".⁸⁴

Der in Nordafrika und Italien lebende Kirchenlehrer Augustinus (354 - 430) entwickelte eine Art semiotische Theorie über den Dämonenpakt, bei der jede Form der Zauberei, Wahrsagerei oder des Volksglaubens als Idolatrie gebrandmarkt wurde. Abergläubische Handlungen, sowie der Einsatz magischer Gegenstände wie beispielsweise Amulette waren seiner Ansicht nach wirkungslos. Ihre Benutzung stellte jedoch eine Art Kommunikationsmittel zwischen Mensch und Dämon dar und bewirkte den stillschweigenden Abschluss eines Dämonenpakts mittels dem Willen des Praktizierenden und die dem Dämon gegebenen Zeichen. In der scholastischen Literatur wurde die Lehre vom Dämonenpakt sehr richtungsbestimmend und verhalf auch zur Kategorisierung von Zauberei und Magie beim mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin.⁸⁵ Thomas von Aquin (1225 - 1274) wurde vehement von den Dominikanern Johannes Nider, Jean Vineti und Heinrich Kramer zitiert, obschon er in einer Epoche lebte, in der die Idee von der diabolischen Hexerei in Europa noch nicht zu der hier beschriebenen Form gereift war. Hexerei als Sammeldelikt wird auch nicht in seinen Werken erwähnt, vielmehr arbeitete er ein logisches System heraus, nach dem zu erklären versucht wurde, wie Dämonen und Geister die physische Welt und die Handlungen der Menschen beeinflussen konnten. Auch der Teufelspakt und die böse Natur der Dämonen wurden diskutiert. Solche grundlegenden Auffassungen über die Dämonologie und Natur der dämonischen Zauberei sollten das später konstruierte Ideengebäude der Hexerei stark beeinflussen.⁸⁶

Von der Idee motiviert, alle anderen Kulte und Religionen zu ersetzen und auszulöschen, fanden sich die Missionare des frühen Christentums, sowie alle katholische Theologen, die in die Fußstapfen von Augustinus getreten waren, in einer sehr schwer zu handhabenden Situation wieder, als sie Glaubensvorstellungen keltischen, germanischen und slawischen Ursprungs gegenüberstanden, bei denen eine Vielzahl von Hauptgottheiten und Lokalgöttern verehrt wurden.⁸⁷

84 Bailey, Historical Dictionary of Witchcraft, S. 35

85 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 20

86 vgl. Bailey, Historical Dictionary of Witchcraft, S. 9

87 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 11

Ein weiterer Name, der großen Einfluss auf die Dämonologie und auf die Ideengenerierung der Hexerei ausübte war Peter Binsfeld. Als Trierer Weihbischof und Vorkämpfer der tridentinischen Reformen in Amt, spielte er eine Schlüsselrolle bei der Entfaltung der Trierer Hexenjagden, die in den späten 1580ern und frühen 1590ern stattfanden. Mit seiner Abhandlung namens *Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum* („Abhandlung von den Geständnissen der Hexer und Magierinnen“) konkretisierte er die Dämonologie sehr verständlich und kompakt und theoretisierte sie radikal zu Ende mit der Formulierung, dass jede Art von Magie Hexerei wäre. Justizirrtümer in Hexenprozessen waren für ihn ausgeschlossen, da Gott solche nicht zulassen würde. Dadurch ließen sich Folterungen sehr leicht rechtfertigen, da meistens eine einzige Besagung zusammen mit irgendeinem schwachen Belastungsindiz vollkommen ausreichte.⁸⁸

Zu dem bereits Gesagten möchte ich noch hinzufügen, dass die Dämonologie keineswegs eine Domäne katholischer Autoren repräsentiert. Die Theologieelemente zu denen die Dämonologie gehörte, wurden ebenfalls von den Kirchen der Reformation identisch übernommen. Darüber hinaus handelte es sich um einen signifikanten Bestandteil eines transdisziplinären Argumentationskomplexes, an dem viele Wissenschaften teilnahmen, zu einem dämonologischen Konsens zwischen den Gelehrten Europas kam es jedoch nie. Bezeichnend für die Befürworter der Hexenverfolgungen war ihr Faible für religiöse Begründungen der Macht. Sie unterhielten ein theokratisches Weltbild, das den Willen Gottes als oberste Instanz für die Legitimation und Begründung von Herrschaft akzeptierte. Ähnlich dieser Anschauung war auch die Haltung der ländlichen Bevölkerung und der Kleinbürger, die sich auf den göttlichen Willen beriefen, wenn es um die Bestimmung der Regentschaft ging. So lässt sich in diesem Zusammenhang im Allgemeinen postulieren, dass die Haltung Hexenprozessen gegenüber desto unreflektierter war, je stärker sich die „theokratische“ Weltsicht behaupten konnte.⁸⁹

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Dämonologie eine katalysierende Wirkung auf die Ausbreitung der Hexenvorstellung hatte, zumal die Autoren selbst im Verfolgungsgeschehen involviert waren, oder in engem Kontakt zu Richtern und Inquisitoren standen. Die Prozesspraxis war die wertvollste Quelle dämonologischer „Erkenntnisse“. Prozessberichte, sowie populäre Geschichten mit magischen Inhalten und gelehrte schriftliche Überlieferungen aus der Antike und dem Mittelalter dienten als „empirisches Material“, das den Fundus für die dämonologischen Aussagen und Urteilen aufbereitet hatte.⁹⁰

88 vgl. Baley, *Historical Dictionary of Witchcraft*, S. 18; vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 50

89 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 51 ff.

90 (ebd.), S. 53 f.

2. Der Sabbat und seine Stellung als stigmatisierendes Phänomen im kulturhistorischen Kontext des mittelalterlichen Europa

2.1 Annäherung an das Forschungsfeld

Das was viele Autoren von heute, die sich tiefgehender mit der Geschichte des Hexensabbats und der Hexenverfolgungen beschäftigt, ist die Tatsache, dass bis dato nur marginal oder gar keine Beachtung der sozio-psychologischen Dimension bei der Erforschung des "Hexensabbat" und respektive den Hexenverfolgungen als gesellschaftliche Phänomene des Mittelalters geschenkt wurde. Die etische Sicht, die von Verfolgern, Richtern und Dämonologen verkörpert wurde, war stets die dominierende Konstante auf das Phänomen der Hexenjagd. Die von den Angeklagten angeführten "seltsamen" oder "bizarren" Einzelheiten wurden meistens als "Anomalien" aufgefaßt, kurios genug, um eine ernsthaft geführte wissenschaftliche Widmung hierfür zu vernachlässigen.⁹¹ Nach Carlo Ginzburg handelt es sich um eine vorurteilschwangere Vorentscheidung ideologischer Art, wenn man sich primär die Geschichte der Verfolgung zum Forschungsgegenstand macht, um das Phänomen des Sabbat verstehen und erklären zu wollen. Vielmehr geht es darum, über die rigiden Grenzen dieses wissenschaftsgeschichtlich gewachsenen Verfolgungskomplexes darüberhinaus zu spähen, um themenbezogene Analogien, die voneinander zeit- und ortsunabhängig zu sein scheinen, festzustellen.⁹²

In seinem Werk "Hexensabbat" legt der Autor seine Forschungsabsicht wie folgt dar: *"Verfolger wie Verfolgte stehen hingegen im Mittelpunkt der Arbeit, die ich hier vorlege. Im Stereotyp vom Sabbat meinte ich eine << kulturelle Kompromißgestalt >> erkennen zu können: das hybride Resultat eines Konfliktes zwischen Volkskultur und Gelehrtenkultur".*⁹³

Primär geht es um eine Anfechtung der generell akzeptierten historiographischen Sicht, die das Konzept des Hexensabbat als eine reine Erfindung der Dämonologenelite darstellt, sozusagen mittels kirchlicher Propaganda und richterlichen Zwänge in die Alltagskultur injiziert.⁹⁴ Diese zentrale Hypothese, mit ihren umfangreich ausgeführten Erklärungsansätzen, bildet auch

91 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 153

92 (ebd.), S. 18

93 (ebd.)

94 vgl. Klaniczay und Pócs, Introduction by Gábor Klaniczay and Éva Pócs, S. 2f. In: ders. (Hg.): Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions. Budapest, New York 2008. S. 1 – 10.

den Fundus meiner Überlegungen und eine Art Leitfaden für den ersten Teil meiner Arbeit, aus dem die Herausbildung des Sabbat und bestimmte Momente aus der Geschichte des europäischen Hexenwesens veranschaulicht werden sollen. Das europäische Hexenwesen wurzelt im heidnischen Glauben und der gelebten Tradition des ursprünglich paganen Europas. Unter Umständen ist auch die Annahme gerechtfertigt, dass es seine Quintessenz aus einer weitaus umfangreicheren historischen und geographischen Trajektorie schöpft. Eine kulturhistorische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Hexenwesen impliziert daher auch eine konzise Zuwendung zur Geschichte des europäischen Paganismus, natürlich unter der Berücksichtigung des begrenzten Rahmens meiner Magisterarbeit.

Das Hauptanliegen bei der Ausformulierung meiner Hypothesen liegt darin, mit der schemahaft banalen Vorgehensweise zu brechen und eine gründlichere Auseinandersetzung, wie sie auch C. Ginzburg, J. Dillinger und W. Behringer vorgenommen haben, zu veranlassen. Die kontroversen, oftmals weggelassenen und nicht in den obsoleten wissenschaftlichen Abhandlungen berücksichtigten Inhalten aus den Prozessberichten und Anklageschriften, sowie die poetische Bedeutung von Erzählungen und Geständnissen, die über eine symbolische Reichhaltigkeit verfügten, die sich nicht auf psychologische Absicherungsbedürfnisse, auf Spannungen in der Nachbarschaft oder Kausalitätsvorstellungen reduzieren lässt, sollen dabei als Gedankenpfeiler und Koordinationspunkte meiner Recherchen dienen.⁹⁵

Weiters sollte der interaktive Prozess, bei dem die Gesellschaft und die Akteure interagierten keinesfalls außer Acht gelassen werden. Die Analyse von persönlichen Aufzeichnungen, Erlebniserzählungen und Lebensgeschichten der Verfolgten müssen folglich genauso in Betracht gezogen werden, wie die Berichte der Inquisitoren und die Inhalte aus den theologischen und dämonologischen Traktaten. Dadurch wird vorerst die Möglichkeit eröffnet, eine Studie bestimmter Menschen in konkreten zeitlich-geographischen Lebenslagen einzufädeln. Diese soll dementsprechend die zeitlich und räumlich voneinander "scheinbar unabhängigen" Analogien verstreuter Mythen und Riten aufdecken und zu einer rekonstruierbaren Konvergenz vernachlässigter kultur-historischer Fakten verhelfen. Nicht zuletzt sollten auch die politischen, ökonomischen und sozialen Umwälzungen, die folglich zu großräumigen gesellschaftlichen Veränderungen geführt haben, ebenfalls in die Analysen einfließen.

Für Ginzburg scheint es daher von enormer Wichtigkeit, sich auf die Anthropologie und den

⁹⁵ vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 11

Sozialwissenschaften bei dezidierten Fragestellungen zu stützen, da man aus rein historischer Perspektive nur an der Oberfläche zu kratzen scheint, dh ohne anthropologisch relevante Größen zu belichten, die da beispielsweise die Erforschung von Verhaltensweisen und dem Glauben der Bauern und Frauen im Mittelalter einschließen würde. Versuche, sich den Dokumenten mit den analytischen Werkzeugen der Religionsgeschichte und der Kultur- und Sozialanthropologie zu nähern, waren vor 1960 nur höchst selten zu verzeichnen.⁹⁶ Der wirkungskräftigste Impuls zur Herausbildung der neuen Hexenforschung kam also von der Anthropologie. Der britische Historiker Thomas löste eine Forschungswelle aus, indem er anthropologische Fragestellungen in die historische Auseinandersetzung mit Magie und den Hexenverfolgungen 1963 eingliederte⁹⁷, so Dillinger, der dem noch folgendes hinzufügt:

"Sein US-amerikanischer Kollege Midelfort legte nicht nur 1968 einen ersten Überblick über diese Forschungsrichtung vor, sondern widmet sich, an ihr orientiert, Quellen aus Deutschland, dem Zentrum der Hexenverfolgung. Dabei wandte sich Midelfort anders als Thomas dezidiert den konkreten administrativen und rechtlichen Verhältnissen an den Schauplätzen der Verfolgungen zu. Diese Herangehensweise macht Schule: Die Regionalstudie, die Hexenverfolgungen in ihrem gesellschaftlichen und politischen Kontext darstellte, wurde zum wichtigsten Modus der historischen Hexenforschung".⁹⁸

2.1.1 Hypothesen und richtungsweisende Fragestellungen zum Hexenwesen

Das was Ginzburg zu analysieren versucht ist keine unwillkürlich herausgegriffene Erzählung von vielen, sondern die morphologisch-historische Matrix einer enormen Ansammlung von Erzählungen⁹⁹, viele davon Anomalien beinhaltend. Sein breitflächig integrativer Exkurs nimmt den Leser sowohl aus historischer, als auch geographischer Perspektive zu einer spannenden Reise auf der Suche nach tiefer liegende Isomorphismen¹⁰⁰, die in den Geständnissen und Erzählungen vieler Menschen eine latente Schicht, die sich im Volksglauben zu manifestieren pflegte, zum Vorschein bringen.¹⁰¹

Die Hypothese, dass das Bild vom Sabbat nicht in seiner wohlbekanntesten Erscheinung ohne einer

96 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 8

97 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 8

98 (ebd.), S. 8f.

99 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 301

100 (ebd.), S. 241

101 (ebd.), S. 155

nachhaltigen Sedimentierung hätte auftreten können, geht unter anderem auch mit der Theorie einher, dass ein bedeutender Teil unseres kulturellen Erbes sich eben ursprünglich von den sibirischen Jägern, den Schamanen Nord- und Zentralasiens und von den Steppennomaden ableiten lässt.¹⁰² Diese Hypothese wird heute von vielen Wissenschaftlern kritisch beäugelt.

Die Konzipierung des ersten Teil meiner Arbeit schließt folgende Fragen ein:

- Wie kam es zum allbekanntem Bild der Hexerei und im Speziellen des Hexensabbat? Welche Faktoren spielten bei ihrer Genese eine entscheidende Rolle?
- Aus welchen mythologisch-rituellen Elementen entspringen die uralten Formen des europäischen Hexenwesens?
- Welche Bedeutung kann ökonomischen, sozialen und anderen gesamtgesellschaftlichen Prozessen und Veränderungen bei den Hexenverfolgungen beigemessen werden? Die Idee von im Wandel begriffenen gesellschaftlichen Bedingungen erlaubt keine Vereinfachungen, Hochstilisierungen und monokausale Kategorisierungen.

2.2 Die Herausbildung der Hexensekten und die ältesten Spuren des Hexensabbats

2.2.1 Der Formicarius

Johannes Niders Manuskripte des "*Formicarius*", die in der dämonologischen Literatur, eher bloß erwähnt als analysiert wurden, berichten von bösen Zaubersprüchen, Malefizien¹⁰³ und Sekten, die folglich als signifikante Ingredienzien ihren Platz in den Aufbau des künftigen Sabbatstereotyps finden. Sie wurden vom deutschen Historiker Werner Tschacher im Jahr 2000 herausgegeben, der versucht hat Niders verschiedenartigste Informantenquellen zu identifizieren. Die Arbeit Tschachers ist als ein Konglomerat und kritische Bestandesaufnahme einiger alter, sowie neuer Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet zu verstehen.¹⁰⁴

Nider, der ein Dominikaner an der Universität Wien war, schrieb über die Verübung von ritueller Magie durch Hexen in der Simmental Region Ende des 14. Jhdts.¹⁰⁵ und erwähnte auch die Erscheinung kannibalischer, den Teufel anbetender Hexen und deren grausame Initiationszeremonien, die um das Jahr 1437 - 1438 in der Lausanne Diözese von Inquisitor von

102 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 289

103 (ebd.), S. 74f.

104 vgl. Tschacher, Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38, S. 21

105 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. xv

Evian registriert wurden, was wie wir später sehen werden, auf eine innere Charakterambivalenz der dokumentierten Fälle schließen lässt.¹⁰⁶

Trotz der inhaltlichen Diversität einiger Texte und Manuskripte aus dieser Zeit, wurde hier erstmals der Hexensabbat eines geographisch homogenen Raumes diskutiert. Betroffen waren das Territorium um Bern, die Diözese von Lausanne, die Wallis Region, sowie die Dauphiné Ebenen. Obgleich die Herkunft der Manuskriptenverfasser ebenfalls stark variierte, kann man von einer ursprünglichen Herauskristallisierung des Sabbat in der westlichen Alpenregion ab der Mitte des 14. Jahrhunderts sprechen.¹⁰⁷ Gleichwohl kann man ungefähr hundert Jahre später, auch schon von Hexenprozesse sprechen, die in der Schweiz durchgeführt wurden, denn das Geständnis der Els von Merspurg lässt bereits einen konstituierten Hexenbegriff erkennen, der kurze Zeit danach das gesamte alemanische Sprachterritorium erfassen sollte.¹⁰⁸

Das Bild einer Hexensekte, auf das Nider in seinen Ausführungen pochte, erschien vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Predigtliteratur über Zauberinnen und Zauberer als neuartig und noch unbekannt, erhielt jedoch bereits sein Gepräge, das sich aus widersprüchlichen und nebulösen Elemente herausbildete. Diese waren die bereits erwähnte Teufelshuldigung, sowie die Absage an Christus und den Glauben, die Profanierung des Kreuzes, die Herstellung der magischen Hexensalbe und der Kinderkannibalismus über den die Gewährsmänner Niders' recht detaillierte Beschreibungen zu geben vermochten.¹⁰⁹ Wenig überraschend erscheint vor diesem Hintergrund die Tatsache, dass der Verfasser des *Malleus maleficarum* aus dem deutschsprachigen Elsaß stammte und wie Nider im gleichen Baseler Dominikanerkloster gelebt hat. Beide gehörten dem "Reformflügel" des Dominikanerordens an¹¹⁰ und durften daher von ähnlichen Ideen und Vorstellungen infiziert gewesen sein, die zu dieser Zeit in klerikalen Kreisen die Runde machten.

Die Beweggründe, die die Schreiber dazu veranlassten, mit Nachdruck über die von den Hexensekten ausgehende Gefahr für die Gesellschaft zu berichten, waren oftmals politisch motiviert. Dazu nimmt die Schweizer Mediävistin Martine Ostorero Stellung: "[...] *the local context of each text might determine to what extent they are connected to the current judicial*

106 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 74ff.; vgl. Ostorero, The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context, S. 16. In: Klaniczay / Pócs (Hg.): Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions. Budapest, New York 2008. S. 15 – 35.

107 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 78; vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 75, 99; vgl. Ostorero, The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context, S. 17. In: Klaniczay / Pócs (Hg.): Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions. Budapest, New York 2008. S. 15 – 35.

108 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 76, 83f.

109 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 74f.

110 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 76

situation. They correspond to a phase when trials infused with the idea of the witches' Sabbath multiplied".¹¹¹

Von Nider wurde die Gefahr, die von den Hexengruppierungen und, den von ihnen ausgeübten Malefizien ausging, als Morallektion eingesetzt, als ein Versuch, um die Gesellschaft zu reformieren. Zu Beginn der Hexenbeschuldigungen vermochte man noch nicht die Inquisition oder die todbringende Machtgewalt etwaiger richterlicher Autoritäten heranzuziehen, sondern eher seelsorgerische Hilfe zu beanspruchen, um die Glaubensvorstellungen der betroffenen Frauen anzufechten und zu widerlegen¹¹², was als recht harmloser Eingriff gewertet werden kann. Zu einem späteren Zeitpunkt sollte es jedoch zu einer fatalen Wende kommen. Doch vorerst war mit dem Aufkommen der Vorstellung einer bedrohlichen Hexensekte von Herätikern, der Grundbaustein für den Hexensabbat gesetzt worden.¹¹³

2.2.2 Die Jagd auf Juden, Heiden und Ketzer

Sowohl Ginzburg als auch Ostorero teilen gemeinsam die Annahme, dass der Franziskaner Ponce Fougeyron, der das Amt des Generalinquisitors in einem sehr großräumigen Gebiet, das von Südfrankreich bis zur Diözese Aosta reichte¹¹⁴, bekleidete, einen maßgeblichen Beitrag für das Entflammen der neuen Verfolgungswelle leistete. Auf dem Höhepunkt des Schismas 1409, sandte der neu gewählte Papst Alexander V., der ebenfalls ein Franziskaner war, eine Bulle an Fougeyron, die wiederum auf von ihm übermittelte Informationen beruhte, in der beklagt wurde, dass “[...] *einige Christen zusammen mit den arglistigen Juden insgeheim neue Sekten und verbotene Riten gegen den christlichen Glauben eingeführt [...]“¹¹⁵ und in den oben genannten Gebieten verbreitet hatten. Weiters war in der besagten Bulle noch von unterschwelligem Propagandaversuchen zugunsten des Judentums, Hexerei, Wahrsagerei, Dämonenbeschwörungen, sowie magische Verwünschungen die Rede, all diese Künste gegen die unschuldigen Christen gerichtet, um sie ins Verderben zu stürzen.¹¹⁶ Einige der Anklagepunkte sind bereits aus dem historischen Vorfeld der Judenverfolgung bekannt, andere wiederum lassen neuartige Konstrukte mit andere*

111 Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 18. In: Klaniczay / Pócs (Hg.): *Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions*. Budapest, New York 2008. S. 15 – 35.

112 vgl. Behringer, *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, S. 62f.; vgl. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 17

113 vgl. Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 75

114 vgl. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 18

115 Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 73

116 (ebd.)

Charakteristika andeuten.

Bereits Mitte des 14. Jahrhunderts wurden Verschwörungsthesen gegen Leprakranke, Bettler und Juden geschürt, auf den Boden eines wuchernden Volkszorns, dessen Druck von unten sukzessiv mehr und mehr an Kraft gewann. Es wurde schematisch gegen sozial suspekten und gesellschaftlich marginalisierte Gruppen vorgegangen, die beschuldigt worden waren, die Pest willentlich zu verbreiten und das, interessanterweise in den Gebieten, die später auch Schauplatz und Ausgangspunkt für die Hexenjagden werden sollten. In der Westschweiz wurden Pestverbreiter und Hexen immer wieder miteinander identifiziert.¹¹⁷ Die Schuldzuschreibungen seitens den Obrigkeiten wurden nicht angezweifelt und die Geständnisse der Sündenböcke mittels Folter erzwungen. Ähnlich wie die Juden, wurden auch die Anfang des 15. Jahrhundert aus Asien nach Zentraleuropa einwandernden heidnischen Zigeuner aus rassistisch-religiösen Gründen verfolgt und misshandelt. Groß angelegte *Heidenjachten*¹¹⁸ fanden in Holland bis ins 18. Jahrhundert statt, ihr Status als Gesetzlose erlaubte es jedem, der sie begegnete zu töten.¹¹⁹ Die Historikerin und Humanwissenschaftlerin Jones Prudence, schreibt zu diesem Thema: "[...] a 1646 Ordinance of the city of Berne gave anyone the right to 'personally kill or liquidate by bastinado or firearms' Gypsies and Heiden".¹²⁰ Man schlug also einen Bogen von den marginalisierten sozialen Gruppen (Leprakranke und Bettler) zu relativ umfassenden ethnisch-religiösen Gruppen (Juden und Zigeuner) über, um zuletzt bei der Hexensekte, die ja potentiell unbegrenzt zu sein schien (Hexen und Hexer), zu gelangen.¹²¹

Im 15. Jahrhundert konzentrierten sich die Verfolgungen gegen die Waldenser der Diözese von Lausanne und Dauphiné, die der Häresie beschuldigt und verurteilt wurden. Die Ketzerei ging also auch von ihr aus, von der sogenannten "Schule", die während den Urteilen gegen die Waldenser von Freiburg um 1430 etikettiert wurde. Der Wandel vom Konzept der Ketzerei hin zur Hexensekte kann in den frankophonen Regionen wie Savoy, Dauphiné und manchen Schweizer-Kantons in der ersten Hälfte des 15. Jhdts. registriert werden, als einige Prozesse, die vorläufig als Inquisitionen gegen die "waldensischen" Ketzer begannen, später als die frühesten Hexenprozesse in die Geschichte Europas eingehen sollten.¹²² Blauert konkretisiert eben diesen Übergang von der Verfolgung der Ketzersekte zum Hexenprozess in den Vauderieverfahren.

117 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 68

118 So wurden die Heidenverfolgungen in Holland bezeichnet

119 vgl. Prudence und Pennick, A history of pagan Europe, S. 197f.

120 (ebd.), S. 198

121 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 76

122 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 138

„>>Vaudois<< wurde zur spezifischen Bezeichnung für Angehörige einer geheimen, sektenähnlichen, großen Vereinigung, die Kontakt zu Dämonen hatten und schädigende Magie betrieben. >>Vaudois<< deckte damit das Bedeutungsfeld ab, für das später der Begriff >>Hexe<< üblich wurde“.¹²³

Linguistisch kann dieser Transformationsprozess ebenfalls festgehalten werden: Der Sinngehalt des Vokabels „Vaudois“, erlebte einen allgemeinen Wandel von „Waldenser“ hin zu „Ketzer“.¹²⁴ Innerhalb weniger Jahrzehnten hatten die Inquisitoren die Begriffe „Waldenser“, „Katharer“ und/oder salopp „Ketzer“ als generalisierende Synonyme für „Teilnehmer an Teufelszusammenkünften“ der Bevölkerung so auf die Seele gebunden, dass diese ungehindert in den normalen Sprachgebrauch eingatmet wurden.¹²⁵ In all den ältesten Berichten über die Hexensekten und den Sabbat erfüllen diese die Charakterbedingungen der Häresie, daher wurde auch in Vevey, noch um 1448 die Sekte der teufelsanbetenden Hexen als “[...] *heresim illorum haereticorum modernorum Valdensium*“¹²⁶, also Häresie der modernen waldensischen Ketzer bezeichnet. Dillinger nimmt Bezug auf den deutschen Historiker Andreas Blauert Bezug, dessen Studien die Auslöser der Hexenverfolgungen ins neue Licht der historischen Debatte rücken, und schreibt über das neuartige Verbrechen der „Vauderie“ folgendes:

„Das Verbrechen, das nun unter dem Namen >>Vauderie<< firmierte, bestand aus dem alten Ketzerkult und einem Teufelspakt, an die sich Schadenszaubervorwürfe und die Nachtfahrt anlagerten. [...] Die Hexen hatten den Charakter einer organisierten Gruppe angenommen“.¹²⁷

Die Verbindung zu häretischen Versammlungen, bei denen sowohl Männer als auch Frauen zusammenkamen, hatte infolgedessen offensichtlich beträchtlichen Einfluss auf die Konzipierung des Hexensabbats, da ja dieser immerhin ursprünglich *nicht nur* mit Frauen assoziiert wurde.¹²⁸

Die Hexenprozesse sollten ungefähr ein halbes Jahrhundert nach den Juden- und Leprakrankeverfolgungen eine Vorgehensweise reflektieren, die sichtlich davon angetan war. Man erkennt dabei die sich zyklisch wiederholenden Modelle ein und derselben Bewältigungsschema-

123 Dillinger, Hexen und Magie, S. 67

124 (ebd.)

125 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 84

126 Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 138

127 Dillinger, Hexen und Magie, S. 66f.

128 vgl. Ostorero, The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context, S. 21

ta¹²⁹, die von den politisch machtvollen Autoritäten eingesetzt wurden, um soziale Missstände und Spannungen in der Bevölkerung zu unterdrücken.

Zu dieser Problematik nimmt auch der Schweizer Ethnologe und Psychoanalytiker Mario Erdheim Stellung, indem er den Hexenwahn als ein ideologisches Mittel der damaligen Herrscher entschleierte, das die regional gewachsenen Kulturen des Mittelalters, in denen den Frauen eine zentrale Rolle als Traditionsretterinnen der Symbolsysteme und damit auch als Erhalterinnen der Gruppenkohäsion gebührte, zu untergraben und damit einhergehend die anstehende zentralisierte Machtausübung des Absolutismus zu konsolidieren versuchte.¹³⁰

2.2.3 Der Canon episcopi und die nächtliche Ausfahrt

Eine weitere, hinsichtlich der Herausbildung des Hexensabbats nicht zu vernachlässigende Schrift, die auf einen Passus zurückgeht, der schon um das Jahr 906 in einen Sammelband mit Anweisungen für Bischöfe veröffentlicht wurde und voraussichtlich aus einer noch älteren Gesetzessammlung stammt, ist der gemeinhin als *Canon Episcopi* bezeichnete Text, auf dessen Rückbesinnung anschließend viele Theologen Forderung erhoben, da der Absatz in der kirchenrechtlichen Literatur Mitte des 12. Jahrhunderts weite Verbreitung gefunden hatte.¹³¹

Um der Authentizität des Belegmaterials willen, möchte ich die darin übernommene Passage, in der „bedenkliche“ Glaubensvorstellungen postuliert wurden, die offensichtlich Analogien zum späteren Bild des Sabbat aufweisen, zitieren. Der Kanon wurde von Bischof Burchard von Worms in seinem *Decretum* aufgenommen und mit unbeträchtlichen Änderungen versehen. Dem Namen der nächtlichen Göttin Diana fügte er beispielsweise den der *Herodias* hinzu.¹³² Herodias, die als die lasterhafteste Frau in der Bibel bekannt war, wurde von christlichen Prälaten oftmals als Ersatzbezeichnung für heidnische Göttinnen eingesetzt, gegen die gepredigt wurde.¹³³ Der federführende Text, dessen Ursprung in wagen Vermutungen eingehüllt bleibt, lautet wie folgt:

„Es darf nicht übergangen werden, dass es gewisse verbrecherische Frauen gibt, die Satan gefolgt sind (1 Tim. 5, 15) und, durch Blendwerk und Vorspiegelungen der Dämonen

129 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 69ff.

130 vgl. Erdheim, Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur, S. 313ff.

131 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 91ff.

132 (ebd.), S. 92

133 Prudence und Pennick, A history of pagan Europe, S. 190

*verführt, glauben und bekennen, des Nachts zusammen mit der heidnischen Göttin Diana und einer unzählbaren Menge von Frauen auf gewissen Tieren zu reiten, in der Stille der dunklen Nacht große Entfernungen zurückzulegen, die Weisungen der Göttin zu befolgen, als wäre sie ihre Herrin, und in bestimmten Nächten zu ihrem Dienst gerufen zu werden“.*¹³⁴

An phantasievoller Ausschmückung mangelt es diesem Text offenbar nicht, wobei ein mystisch-poetisch anmutender Unterton ebenfalls zu vernehmen ist. Konspiratives Gedankengut gedeiht am besten im Humus der Imagination. Die zentrale Aussage des *Canon* spiegelt sich darin, dass der Glaube an die nächtliche Ausfahrt als Wahn und Rückfall ins Heidentum verdammt wurde. Die Seelenausfahrt sei ein vom Teufel eingeflöbter Traum und alleine der Glaube daran impliziere Apostasie.¹³⁵ Doch war für einen großen Teil der Bevölkerung der Glaube an die Nachtfahrt nicht wegzudenken. In den Worten Professor Kremser, der der vorliegenden Arbeit als Betreuer vorstand ist der magische Flug eine menschliche Universalie. Aus der Sicht der kulturanthropologischen Forschung handelt es sich bei der Flugerfahrung der Hexe(r)n und Schaman(inn)en um ein tatsächliches Erlebnisphänomen für die betroffenen Akteure, welches durch psychologische oder pharmakologische Stimuli ausgelöst werden kann und im Bereich erweiterter Bewusstseinszustände zu orten wäre.¹³⁶

Burchards beabsichtigte Modifizierung des *Canon* lässt erahnen, dass hier ein Konglomerat von Vorstellungen unterschiedlicher Bedeutung zusammengebraut wurde. Dillinger fasst die Bedeutung der Nachtfahrt wie folgt zusammen:

*„Der Imaginationskreis der Nachtfahrt konnte genutzt werden, um soziale Bedürfnisse und Spannungen zu formulieren. Die nachtfahrenden Totengeister nahmen häufig Charakterzüge von Wettergeistern an bzw. wurden als die die Fruchtbarkeit der bäuerlichen Gemeinden schützenden Ahnen aufgefasst.“*¹³⁷

Es wurde zwischen bösen, den sogenannten Schwarzen und wohlwollenden, oder Weißen Nachtfahrenden unterschieden, wobei man vermutete, dass sie gegeneinander um die Fruchtbarkeit der Felder kämpfen würden.¹³⁸ Wie wir gleich sehen werden, gehören auch die Benandanti zu

134 Prumiensis, Regino 'De Disciplina ecclesiastica veterum, praesertim Germanorum libri duo' zit. nach Ginzburg, Hexensabbat, S. 92

135 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 60f.

136 vgl. Kremser, Nächtliche Flüge afrikanischer Hexer und ihre Bewertung bei den Azande, S. 194f.

In: Bauer / Behringer (Hg.): Fliegen und Schweben. München 1997. S. 189 – 222.

137 Dillinger, Hexen und Magie, S. 62

138 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 13; vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 57

diesem kultur-religiösen Komplex.

Mit dieser letzten Hypothese möchte ich einen kleinen Exkurs einleiten, der auf eine Theorie Ginzburgs zurückgreifen soll, die in der historischen Hexenforschung als das Benandanti-Paradigma bekannt wurde. Es handelt sich um einen im 16. und 17. Jhdt. in Friaul ansässigen Feldkult mit ekstatischem Charakter. Dillinger schreibt:

*„Die Benandanti behaupteten, ihre Seele verlasse zeitweise ihren Körper, um fremde Orte zu besuchen. Zum Benandante war man von Geburt an bestimmt. Die von ihnen beanspruchten mantischen Fähigkeiten ermöglichten es ihnen, Hexen zu erkennen. Die Magier des Benandantityps charakterisieren sich selbst bzw. werden von ihrer dörflichen Umwelt charakterisiert als rigorose Gegner der Schadenszauberer. Die Seelenausfahrt führte die Benandanti häufig zu grotesken Kämpfen, welche sie mit den Hexen um die Fruchtbarkeit der Felder austrugen“.*¹³⁹

Das Erwähnenswerte an dieser atypischen Episode, die sich aus den Inhalten mehrerer Inquisitionsprozesse einer kulturellen Randzone speist, ist, dass ihre Elemente sich nicht in das stereotype Korsett des Teufelssabbat pressen ließen. Es gab keine Beweise für die physische Realität der nächtlichen Zusammenkünfte. Die tranceartigen Erfahrungen, die die Benandanti „unsichtbar im Geiste“ machten, indem sie ihren Körper leblos zurückließen, sind als individuelle Erlebnisse der Wohlfahrenden zu verstehen. Es vergingen ungefähr 50 Jahre bis die Benandanti selbst ihre Aussagen im verlangten Sinne modifizierten. Der Imaginationskomplex, der eine tiefer liegende Schicht ländlicher und mit ungemeiner Intensität erlebter Mythen zum Vorschein bringt, wurde unter dem Druck der Inquisition, die selbstredend eine Differenzierung zwischen Hexen und Benandanti nicht zuließ, zum Sabbat dämonisiert. Diese Theorie kann als Beispiel eines Akkulturationsprozesses interpretiert werden.¹⁴⁰

Einige der angeführten Details aus dem thematischen Inhalt dieses Kapitels hallen in weiteren Absätzen aus anderen Texten wider, bei denen die formalen Parallelen eine außer Zweifel stehende inhaltliche Einheit reflektieren, wie Ginzburg mit einigen Beispielen zu belegen weiß. Der Originaltext wurde primär als ein Appell an die Bischöfe auf das Ziel hin umfunktioniert, Hexer und Zauberer aus den Pfarreien zu vertreiben. Wir befinden uns hier noch im 10. Jhdt., lange bevor

¹³⁹ Dillinger, Hexen und Magie, S. 58

¹⁴⁰ vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 59; vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 16f.

das Lauffeuer der Hexenangst die Wahrnehmung der Gesellschaft ergriffen hatte. Die Strafen, die den „teuflischen Vorspiegelungen erlegenen Frauen“, so eine mögliche Bezeichnung für die „verbrecherischen Frauen“, die aufgrund höherer Gewalt den imaginären Riten ihrer Göttin Diana gefolgt waren, auferlegt wurden, waren allesamt mild. Im *Corrector sive medicus*, des Burchard von Worms wurde für das als schwerwiegendst angesehene Verbrechen, nämlich die Verursachung von Liebe oder Hass, da hier möglicherweise rituelle und magische Praktiken vorlagen, den Jüngerinnen die Ausweisung aus der Pfarrei angedroht.¹⁴¹ Die Zielscheibe schien also aus einer imaginären Gesellschaft gebildet, der Frauen anzugehören glaubten, Jüngerinnen der Göttin Diana, die durch ihr Bekehrungswerk weitere Anhängerinnen zu gewinnen suchten, um ekstatische Flüge, Kämpfe und Morde gefolgt von kannibalischen Orgien zu feiern.¹⁴² So die Version der Kleriker. Die Anschuldigungen, die bereits zu diesem frühen Zeitpunkt ausgestreut wurden, sollten von den wesentlichen Merkmalen des später entstandenen Sabbatstereotyps absorbiert werden, auf das ich in den nächsten Kapiteln etwas akkurater eingehen möchte.

Zuletzt möchte ich noch einen wesentlichen Punkt hervorheben, den Ginzburg folgendermaßen auslegt:

*Man verspürte das Bedürfnis, sich mit dem Canon Episcopi auseinanderzusetzen, der bereits in der Mitte des 12. Jahrhunderts in die große kirchenrechtliche Sammlung Gratians Eingang gefunden hatte. Einige bestritten, dass die Anhängerinnen der Diana und die modernen Hexen gleichzusetzen seien; andere hingegen vertraten unter Berufung auf die Autorität des Kanons die Ansicht, der Sabbat sei pure, möglicherweise vom Teufel eingegebene Illusion“.*¹⁴³

Die Tradition der Kanonistik verwarf auf rigorose Art und Weise den Glauben an die nächtlichen Fahrten und Versammlungen von Frauen. Die Jahrhunderte später entstandene Hexenlehre, die den Hexenflug und den Sabbat als Elemente der Hexerei anerkannt hatte, stand dementsprechend in einem Spannungsverhältnis zum katholischen Kirchenrecht. Der *Canon Episcopi*, der als ein Teil des geltenden Kirchenrechts bis ins 20. Jahrhundert hinein gültig blieb, galt als Katechon der Hexenlehre und musste daher argumentativ umgegangen werden.¹⁴⁴

An diesem Punkt angelangt, scheint es nicht verfrüht zu sein, um eine angemessene Vermutung

141 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 60f.

142 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 92f.

143 Ginzburg, Hexensabbat, S. 93

144 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 57

anzustellen, nämlich, dass Jahrhunderte später, nachdem eine vielschichtige Sedimentierung stattgefunden hatte, die Entstehung des anrühigen Bildes vom Hexensabbat von dem Treiben der Diana-Gefolgschaft spürbar, ja unausbleiblich beeinflusst wurde.¹⁴⁵

2.3 Der Sabbatstereotyp verfestigt sich

1376 schrieb der Inquisitor Nicolau Eymeric sein höchst einflussreiches inquisitorisches Handbuch *Directorium inquisitorum*, in welches er die unbedingte häretische Natur aller magischen Praktiken überprüfte, die die Anrufung von Dämonen einschlossen. Die legale Gerichtsbarkeit über die meisten Arten von Zauberei, deren Ausübung als Häresie und ein Verbrechen gegen den Glauben galt¹⁴⁶, oblag demzufolge den kirchlichen Inquisitoren.¹⁴⁷ Es ist augenfällig, dass die Veröffentlichung dieser Schrift zeitlich ebenfalls ziemlich genau mit der Ausformung des Sabbatstereotyps in den erwähnten Alpenregionen zusammenfällt.

Ungefähr zur selben Zeit als Papst Gregor IX (1231 – 1233) die ersten päpstlich eingesetzten Inquisitoren bevollmächtigte, häretische Fälle anzuhören, beauftragte der Dominikaner Guzman, dessen Orden dann bald auch die Vollmacht über den Papstgerichtsstand inne haben sollte, einen Mönchsorden nach Überresten von häretischen Glaubensvorstellungen im Süden Frankreichs zu schnüffeln. Jahre zuvor wurden die Katharer, eine Gruppe von Christen, die an einem dualistischen Glauben festhielten und größeren politischen Einfluss in dem Gebiet als die Beamten der Römischen Kirche hatten, als Ketzer gebrandmarkt und vom Papst Innozenz III verbannt. Ginzburg fasst mitunter auch die Möglichkeit ins Auge, dass auch eine an den katharischen Dualismus gebundene Glaubensströmung zur Herausbildung der Sabbatvorstellung unterstützend mitgewirkt haben könnte. Die Rede ist von der bereits von mir erwähnten „waldensischen Sekte“, deren Existenzbeweis zweifelsohne unter dem Einsatz von Folter und psychologischer Druckmittel erpresst wurden.¹⁴⁸

Angesichts der über die nächsten zwei Jahrhunderten exponentiell wachsenden Macht der Inquisition, wurden viele der gewöhnlichen Gerichtsprozesse von ihr aufgehoben, was logischerweise darin resultierte, dass es für eine tatverdächtige Person ungemein schwierig wurde,

145 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 40

146 vgl. Ostorero, The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context, S. 19

147 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 15

148 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 84

nach einmaliger Beschuldigung wieder freigesprochen zu werden.¹⁴⁹ Besonders verheerende Folgen hatte die 1484, vom Papst Innozenz VIII herausgegebene Bulle *Summis desiderantes affectibus*, die den Inquisitoren auf deutschem Boden die absolute Handlungsvollmacht über Hexerei- und Zaubereiangelegenheiten übertrug. Die Bulle wurde auch im 1486 erschienenen *Malleus maleficarum*, besser bekannt als der Hexenhammer¹⁵⁰, welcher die grundlegende Autorität für die Befürworter der Hexenverfolgung darstellte, inkludiert.

In den Worten Hans Tochs, ist die totalitaristische und kompromisslose Haltung der Inquisitoren nicht von der Hand zu weisen. Dem *Malleus maleficarum* selbst gibt er den Aufdruck „Denkmal der Engstirnigkeit“, obwohl er unterschiedliche Abschnitte beinhaltet, in denen die Schritte und Prozeduren vorgeschrieben sind, die von den Inquisitoren befolgt werden müssen, abhängig von der Wichtigkeit der Beweise, die von ihnen gesammelt wurden, um die als Hexen beschuldigten Personen auf die Probe stellen zu können.¹⁵¹

Niders Beschreibungen werfen kein Licht auf den Hexenflug und die nächtlichen Zusammenkünften der Diana-Schar, da er sie vermutlich wegen des *Canon Episcopi* als Illusion ablehnte. Diese komplementäre Elemente sollten etwas später das Bild des Hexensabbats vervollkommen. Die Tierverwandlungen und der Sabbat wurden nur angedeutet. Manche Chronisten und Rechtsgelehrte wie J. Fründ und C. Tholosan erwähnten jedoch bereits zwischen 1428 und 1435 die Existenz dieser in der Dauphiné, im Wallis und Savoyen vorkommenden Praktiken, unter anderem die Verwandlung von Menschen in Wölfen, das Verhängen von Krankheiten, Seuchen und Tod, das unsichtbar Machen durch die Einnahme von Kräutern und der Hexenflug auf Stöcken und Besen zu den nächtlichen Treffen. Eine von den Hexen ausgehende Verschwörungsgefahr, welche die kirchliche und politische Ordnung stürzen sollte, wurde von Fründ nahezu journalistisch festgehalten.¹⁵² In seiner 'Luzerner Chronik' von 1428 schilderte er wie sich die neue Ketzersekte von den französischsprachigen Tälern der Wallis ausgehend, auf die deutschsprachigen ausbreitete.¹⁵³ Der Sabbatstereotyp hatte sich verfestigt und sollte ungefähr zweihundert fünfzig Jahre lang sein Erscheinungsbild unverändert beibehalten.

Wie wir schon gesehen haben, waren die Verfolgungsgründe weitgehend politisch motiviert. Ostorero legt Fründs Argumentation wie folgt dar: *“Witches became so very numerous that they were ready to elect their own 'king' overthrow the ruling powers, establish their own tribunals and*

149 vgl. Prudence und Nigel, A history of pagan Europe, S. 198

150 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 16

151 vgl. Toch, Sequestering Gang Members, Burning Witches, and Subverting Due Process, S. 279

152 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 77; vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 68

153 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 75, 80

threaten Christianity".¹⁵⁴ Das Bild vom Komplott gipfelte nun in hyperbolisierenden Phantasmagorien, die den Nährboden für eine wuchtig anrollende Verfolgungswelle gegen die vermeintlichen Aggressoren bereiteten. Rivalisierte politische Fronten im Wallis, die schon seit geraumer Zeit von einer Verschwörungsidee besessen waren, die sich aufbauend gegen verschiedene Zielgruppen richtete, verurteilten Personen, von denen enorme politische Macht auszugehen schien. Dieses Vorgehen wurde auch den sogenannten Hexen zum Verhängnis und legt auch die Vermutung nahe, dass die von Nider im Simmental beschriebenen Hexen in Wirklichkeit nichts anderes als politische Kontrahenten der neu gewählten Amtsgewalt in Bern darstellten.

Die Wirkungskraft der sozio-psychologischen Dimension, der meiner Meinung nach für das Verstehen kultur-historischer Zusammenhänge eine wesentliche Rolle zukommt, offenbart sich in die Schriften vieler Laienchronisten wie Fründ oder dem Richter Peter von Greyerz, dessen Berichte von Nider rezipiert wurden.¹⁵⁵ Das Milieu, in dem sie lebten, wurde von politischen Konflikten und sozialen Spannungen beherrscht, die als Begleiterscheinungen des sich anbahnenden prämodernen Staates und territorial neu formierten Rechtsgebilden auftraten.¹⁵⁶

Wichtige Faktoren für die Herausbildung des Sabbatstereotyps waren also mitunter die kulturellen Rahmenbedingungen der erwähnten geographischen Regionen, die die Wahrnehmung und das Urteilsvermögen der Autoren determinierten. Diese legten eine sehr ähnliche und teilweise auch einheitliche Herangehensweise an den Tag, indem sie alle Bedrohungen für die öffentliche Staatsgewalt über einen Kamm scherten.¹⁵⁷

2.3.1 Dionysische Ekstasen und die Bacchanalien

Der Kampf gegen die ketzerischen Waldenser führte zu Interaktionen und gegenseitiger Beeinflussung weiterer sogenannten „Irrlehren“ wie der Magie, mitunter Hexerei, sowie „Jenseitsreisen“ und andere ekstatische Erfahrungen.¹⁵⁸ Die Bacchanalien fungierten ebenfalls als Basis für die Ideengenerierung des Hexensabbat. Ursprünglich als Feierlichkeiten zu Ehren des Wein- und Fruchtbarkeitsgottes Dionysos (der später zum römischen Bacchus wurde) im antiken Griechenland abgehalten, wurden sie in abgelegenen Wäldern nachts von Frauen, die von männlichen Priestern geführt wurden, zelebriert. Weinkonsum, ekstatische Tänze und Tieropferungen bildeten den rituellen Kern dieser Feste. Dionysos wurde dabei von einem

154 Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 24

155 vgl. Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 83

156 vgl. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 24f.

157 vgl. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 24, 27

158 (ebd.), S. 22

gehörnten Ziegenbock repräsentiert, der als traditionelles Fruchtbarkeitssymbol aufgefasst wurde. Die Feierlichkeiten wurden nicht selten mit sexuellen Ausschweifungen und ausgelassene Lustbarkeit assoziiert und daher als unmoralisch angesehen. Vom römischen Senat wurde der hauptsächlich von Frauen geheim praktizierte Kult daher um 186 v. Chr. gesetzlich verboten. Die Bacchanalien-Darstellungen des Historiker Livius dienten als literarisches Modell für die späteren Ideen des Sabbat. Zuletzt nicht nur wegen des epidemischen Tanzwahnsinns und der ekstatischen Verzückung, der die vermeintlichen Hexen in Deutschland des 14. und 15. Jahrhunderts anheim fielen.¹⁵⁹ Zusätzlich macht uns Lanwerd auf die Tatsache aufmerksam, dass Dionysos sogar als „Promoter einer staatlich verfolgten Frauenbewegung“ interpretiert werden kann, in Anbetracht der Protestbewegung, die er gegen die soziale Unterdrückung und das Opferritual auslöste, da diese durch Verstaatlichung kanalisiert und ihrer ursprünglichen Form enteignet wurden.¹⁶⁰ V. Crowley, schreibt über den Bacchanalien aus der Sicht der Wicca-Hohepriesterin:

*„Der Tanz blieb ein wesentliches Merkmal der späteren dionysischen Formen des Heidentums und die anschließende Gruppenaktivität gab den Anlass für jene Art von Beschwerden, wie sie der Historiker Livius über die römischen Bacchanalien niedergeschrieben hat. Gruppensexualität blieb bis in die jüngste Geschichte ein Bestandteil der Alten Religion und rief vor allem die Erregung der christlichen Inquisitoren wach, die angesichts ihrer eigenen unterdrückten Sexualität aus derartigen Beschreibungen zweifellos eine Menge wollüstiger Freuden bezogen. In den älteren Gesellschaften war diese Art der sexuellen Aktivität jedoch sehr nützlich, da in ihnen die Fruchtbarkeit eine zentrale Bedeutung besaß und derartige Riten sicherstellten, dass so viel Frauen als möglich schwanger wurden“.*¹⁶¹

Der Inquisitor P. Feugeyron wurde von der Imaginationskraft, die diese Phänomene ausstrahlten, genauso wie seine Kollegen verführt. Ein dauerhaftes Bild, von den verschiedenartigsten Segmenten heraufbeschwört, setzte sich im Bewusstsein der Verfolger fest.

159 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 11; vgl. Weinhold, Zur Geschichte des Heidnischen Ritus, S. 18

160 vgl. Lanwerd, Im Namen der Göttin? Überlegungen zur Faszinationskraft antiker Göttinnenbilder, S. 148f. In:

Faber, Richard (Hg.): Kybele, Prophetin, Hexe. Würzburg 1997. S. 147 – 157.

161 V. Crowley, Wicca – Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 115f.

2.4 Zwischen Volksglauben und christlichem Diabolismus

Zum einen könnte man die Hypothese bekräftigen, dass der Sabbat die Endstufe eines feindlichen Stereotyps darstellt, indem man die bereits von mir eingeschlagene Forschungsrichtung weiterhin zielsicher verfolgt und sich ausschließlich auf die von den Anklägern suggerierten Geständnisse stützt. Noch bis Anfang des 20. Jahrhunderts stellte dies die allgemein akzeptierte Gelehrtenmeinung dar, die in dem Konzept des Sabbat eine reine Erfindung der Hexenverfolger zu erblicken glaubte und die Hexe ebenfalls als papierene Kopfgeburt der Dämonologen abstempelte.¹⁶² Obwohl dem Phänomen ein gewisser Wahrheitsanspruch zugeteilt wurde, konnte sich der Hexenglaube nicht von den Vorwürfen der „weiblichen Hysterie“ und des Aberglaubens befreien. Erst in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, begannen einige Wissenschaftler richtiges Interesse für das Hexenwesen zu bekunden und seine Bedeutung für die Bauerngesellschaften des Mittelalters zu analysieren.¹⁶³ Dank dieser rasanten Entwicklung der historischen Magie- und Hexenforschung veränderte sich auch das Gesamtbild vom Mittelalter und der Frühen Neuzeit innerhalb der Wissenschaften. So ist mittlerweile die Hexenforschung gar nicht mehr aus der Historiografie der Frühen Neuzeit wegzudenken, ja vielmehr sogar als eine der Wegbereiterinnen der neuen Kulturgeschichte zu betrachten.¹⁶⁴ Die aktuelle Forschung fragt nach dem Nutzen und der Bedeutung, die die Zeitgenossen ihrer Magie zuschrieben. Volksmagie durchzog nahezu alle Lebensbereiche – ökonomisches Leben, die einzelnen Lebensabschnitte, Ehe, Familie und Gesundheit. Magische Vorstellungen und spezifische Riten gehörten also zu jedem Lebensbereich der ländlichen Bevölkerung. Dadurch wird erstmals auch klar, dass die Geschichtswissenschaft der Volksmagie eine weitaus größere Aufmerksamkeit zukommen lassen sollte.¹⁶⁵

An dieser Stelle möchte ich bezüglich des Stellenwerts der Volksmagie in der damaligen Gesellschaft, noch ein paar wichtige Einzelheiten hinzufügen. Volksmagier, wie der von Behringer genannte Pustertaler Wirt Christoph Gostner oder der Fall der „Zauberin von Dormitz“ geben Zeugnis davon, dass zauberkundige Personen aus der Frühen Neuzeit höchstes Ansehen in weite geographische Areale genossen. Quellen aus dem Mittelalter belegen, dass auch Mitglieder der gesellschaftlichen Oberschicht nicht davon abgeneigt waren, Zauberer und Zauberweiber um Hilfe zur Selbsthilfe in aktuellen Lebensfragen zu konsultieren. Da sie in der Lage waren, den Menschen Abhilfe in ihren individuellen Notlagen zu schaffen, agierten die MagierInnen als eine Art „säkula-

162 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 51

163 Url 3: <http://www.scribd.com/doc/12553867/The-Reality-of-Witchcraft-Beliefs-in-Early-Modern-Europe>
(5. Oktober 2010, 10:28)

164 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 7

165 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 30; vgl. Green, Das Geheime Wissen der Hexen, S. 11f.

res Priestertum“, das pragmatisch handelte und vornehmlich auf die diesseitigen Bedürfnisse ihrer Klienten ausgerichtet war. Geistliche und weltliche Obrigkeiten waren angesichts dessen, dem Zaubererwesen feindlich gesinnt, nicht zuletzt weil dieses als Konkurrenz- und Störfaktor für die etablierten Autoritäten empfunden wurde. Nichtsdestotrotz kann man gegenwärtig die frühneuzeitliche bzw. mittelalterliche magische Volkskultur nicht als Religions- oder Technologieersatz diskreditieren, da sie eine anders artige Weltanschauung als die der einstigen offiziellen Religion hatte.¹⁶⁶

Wie bereits aus der sich durch meine Arbeit windenden Interpretationslinie erkennbar, versuche ich auch die mythologisch-volkstümlichen Wesenszüge des Hexenwesens, dem Rahmen meines Forschungsprogramms und meiner -absicht gemäß zu kartografieren. Dies, so meine ich, könnte sich als sehr hilfreich für die Rekonstruktion des Sabbatstereotyps erweisen, da dieser mehr schlecht als recht, bloß die unberührte Projektion eines Bildes durch die weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten repräsentiert.¹⁶⁷

Eine Fülle an Elementen des Hexensabbats stammen unweigerlich aus dem Volksglauben, wie Ostorero anhand von einigen Beispielen illustriert. Zum einen beschreiben Fründs Berichte Verwandlungen von Hexen in Wölfe im Wallis, die Vieh rissen, als ein Zeugnis von Lykanthropie, das vor dem Hintergrund des früheren Sabbatkonzepts eher untypisch erscheinen mag. Wie in allen Fällen stellt auch hier die Figur des Teufels als nicht hinterfragte Projektionsfigur des Bösen die Verbindung zwischen christlichen Diabolismus und dem Volksglauben her.¹⁶⁸ Der Vollzug einer Verschmelzung mythologischer Elemente mit Beschuldigungen vonseiten christlicher Kleriker passierte ungleichmäßig, doch ist sie nicht von der Hand zu weisen.

Weitere folkloristische Elemente wie der Sesselflug und der Vorstellungskomplex vom Zug der Toten und der „Wilden Jagd“, trugen ebenfalls zu einem weniger einheitlichen Bild des Sabbat bei, als es dann in den späteren Texten von Dämonologen und Richtern zu finden war. Ginzburg hat versucht, diese Überlieferungselemente auf Imaginationen von einer Angst und Tod verbreitenden, nächtlichen Zug der Totengeister bzw. einer Reise ins Totenreich zurückzuführen. Er bezieht sich auf literarische Texte lateinischem und volkssprachlichem Ursprungs aus Europa ab dem 11. Jahrhundert, die von der Vision eines „Wütenden Heeres“ erfasst gewesen sind.¹⁶⁹ Es handelt sich unter anderem um einen Komplex mythischer und ritueller Vorstellungen aus dem deutschen Volksglauben, wie die nächtlichen Fahrten von

166 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse, S. 15ff.

167 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 78

168 vgl. Ostorero, The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context, S. 25

169 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 102

[...] „Wuotens Heer“ oder „Wütis Heer“, der „Wilden Jagd“, der „Gerechten Schar“ und der „Nachtfahrt“ der „Unholden“, der Frau „Huldie“ oder „Berchte“, der nachts Schüsseln mit Mahlzeiten auf den Tisch gestellt wurden, um sie günstig zu stimmen [...].¹⁷⁰

2.4.1 Die Diana-Schar und die Assimilation der Nachtfahrt

Diana, die heidnische Göttin des Mondes und der Jagd, die die römische Inkarnation der griechischen Artemis darstellt, wurde schon seit der Antike mit geheimen und nächtlichen Aktivitäten assoziiert. Als Teil einer Triade der weiteren Mondgöttinnen Selene und Hekate, wurde sie mancherorts auch mit schwarzer Magie und dem Hexenwesen in Verbindung gebracht.¹⁷¹ Baileys Erklärung über die Entstehung des Diana-Kultes soll den Fokus auf ihre einflussreiche Rolle werfen:

„As Europe became Christian, Diana, as with all pagan Gods and Goddesses, came to be regarded as a demon, at least by ecclesiastical authorities. In the early Middle Ages, a belief developed that Diana led large groups of women on nocturnal journeys through the night sky. This belief seems based not in any element of traditional mythology surrounding Diana, however, but on the Germanic notion of the Wild Hunt, a band of ghosts or spirits who would haunt the countryside at night, destroying and killing as they went. The leader of the hunt was most commonly a female spirit named Berta or Holda, but was typically translated as Diana (also sometimes Herodias) by ecclesiastical authorities when they wrote in Latin.“¹⁷²

Ihr einflussreiches Bild, das den Klerikern eingeflößt wurde, stammt mitunter auch von dem im Kapitel 2.2.3 beschriebenen *Canon Episcopi*: *„The most famous image of Diana leading a group of women on a nocturnal flight is contained in the 10th century canon Episcopi, and such ideas clearly influenced the later development of ideas of night flight and the witches' sabbath.“¹⁷³*

Ein Fall, der genau diese Problematik zum Gegenstand hat, ist ein in Niders *Formicarius* geschilderter, bei dem eine alte Frau behauptete in ihrem Knettrug sitzend fliegen zu können. Die Episode wurde nicht im fünften Teil des *Formicarius*, der vom Maleficium und Hexen handelte vermerkt, sondern im zweiten, der den Traumaufzeichnungen gewidmet war. Offenbar gehörte für den

170 Behringer, Hexen und Hexenprozesse, S. 19f.

171 vgl. Bailey, Historical Dictionary of Witchcraft, S. 39

172 Bailey, Historical Dictionary of Witchcraft, S. 39f.

173 Bailey, Historical Dictionary of Witchcraft, S. 40

Dominikaner die Nachtfahrt *noch nicht* zum Konzept des Hexensabbat.¹⁷⁴ Sie wurden vielmehr als halluzinatorische Eingebungen des Volksglaubens dem Hohngelächter der Gelehrten zum Fraß vorgeworfen.

Dieser wichtige Moment, der aus Niders Haltung hervorgeht, erlaubt uns eine tiefere Einsicht in die psychologische Matrix des Verfassers, der einerseits an den kannibalisch-diabolischen Ausschweifungen festhielt und ihr Faktum billigte und andererseits die nächtlichen Flüge, dessen Ursprung er in den germanischen Legenden sah, für Hirngespinnste erklärte. Es sollten allerdings keine zwanzig Jahre vergehen, bis ein anderer Dominikaner, nämlich Jean Vineti, die unbestreitbare Wahrheit über die nächtlichen Hexenflüge verkünden würde.¹⁷⁵ Eine dem *Canon Episcopi* entgegengesetzte Sichtweise etablierte sich zu Beginn des 15. Jahrhunderts unter gelehrten Autoren, nachdem die fragwürdigen Phänomene des Hexenflugs und der nächtlichen Zusammenkünfte sich in einigen Gerichtsakten der Westschweiz auffinden ließen. In Gerichtsverfahren, die 1438 vom Inquisitor Ulric de Torrenté in Lausanne durchgeführt wurden, war erstmals der Sabbat auch in den Prozessakten greifbar¹⁷⁶. Hiermit wird die innere Ambivalenz eines christlich motivierten Interpretationsgebäudes der dokumentierten Fälle verdeutlicht, das nicht unversehens in ein reduktionistisches Konzept mündete.

Ginzburg, Behringer und andere Autoren glauben in der Fantasie des nächtlichen Hexenflugs, wie im Falle des Küsters Arnaud Gélis aus dem Ariège-Gebiet, der behauptete Tote sehen zu können, die ihren Segen erteilten, die Auswirkungen von der Idee ekstatischer Erfahrungen und Kontakte mit der jenseitigen Welt, wie sie in den Urteilen gegen Ketzer von Wallis und auch den Bedandanti vorkommen, zu entdecken.¹⁷⁷ Eine Reise von der Welt der Lebenden zu den Toten mit ekstatischem Charakter bildet ihrer Meinung nach den im Volksglauben verankerten Kern des Sabbatstereotyps.¹⁷⁸

Im alt europäischen Volksglauben lässt sich also das Motiv der Nachtfahrt als ein vielschichtiges und sich im ständigen Wandel begriffenes Phänomen darstellen, welches auch als Überschneidungsraum für die Kontaktaufnahme zwischen Menschen und Geistern fungierte. In Anbetracht des lokalen Variantenreichtums der Nachtfahrt werden jedoch monokausale Erklärungen und unilineare Entwicklungen dem Phänomen nicht gerecht. Feststeht, dass der von gerichtlicher Propaganda ausgestreute Hexereidiskurs darauf ausgerichtet war, die Nachtfahrt als

174 vgl. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 26
175 (ebd.)

176 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 57, 67

177 vgl. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context*, S. 20

178 vgl. Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 101

Sabbat zu assimilieren.¹⁷⁹

2.4.2 Die vielgestaltige Göttin – mythologische Betrachtungen und Inhalte aus dem Volksglauben

Wir haben bereits gesehen, dass der Name der nächtlichen Göttin Diana, deren Hinweis eine Sichtweise reflektiert, die auf der Kenntnis einer antiken Religion beruht, aus der heidnischen Mythologie abgeleitet wurde.¹⁸⁰

*„Im 6. Jahrhundert beklagte sich der Bischof von Arles darüber, dass seine Gemeinde weiterhin die Göttin Diana verehrte, und im 7. Jahrhundert wurde der britische Missionar Kilian getötet, als er versuchte, die Ostfranken von der Verehrung Dianas abzubringen und zum Glauben an Jesus Christus zu bekehren. Im 10. Jahrhundert, fast 500 Jahre nach dem Konzil von Ephesos, berichtete der Bischof von Verona, dass viele Menschen Herodias als ihre Königin oder Göttin verehrten und behaupteten, dass sie von einem Drittel der Weltbevölkerung angebetet würde“.*¹⁸¹

Im zweiten Teil von „Hexensabbat“ versucht Ginzburg einen gemeinsamen Nenner zu finden, auf den die Erscheinungen, der unterschiedlichsten Gottheiten zurückzuführen sind, denen ihre AnhängerInnen in den nächtlichen Flügen gefolgt sind, oder ausgezogen sind, um sie zu treffen.¹⁸² Man stößt dabei auf zahlreiche Varianten, die aus dem Volksglauben (Bensozia, Perchta, Holda), aus der heidnischen Mythologie (Diana), oder sogar aus der biblischen Tradition (Herodias) stammen und trotz ihrer mannigfaltigen kulturellen Prägung an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten ähnlich empfunden und erfahren wurden.

Von zentraler Bedeutung scheint dabei die Tatsache zu sein, dass die Göttin in Gestalten wie die der deutschen Holda im Volksglauben überlebte. Sie wurde im Deutschland des 11. Jahrhunderts von Klerikern wie dem Bischof von Worms als heidnische Göttin beschrieben, die sich bis ins 19. Jahrhundert zu einem übernatürlichen Wesen wandeln sollte. In Erscheinung trat sie um die Zeit der Wintersonnenwende, ihr Symbol, der phallische Pflug war ihr heilig und sie wurde ebenfalls wie Diana als Fruchtbarkeitsgöttin verehrt. Im Speziellen wurde Holda mit der Geburt der Kinder

179 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 63

180 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 94

181 V. Crowley, Wicca – Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 169

182 vgl. Henningsen, Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza and Gábor Klaniczay, S. 36. In: Klaniczay / Pócs (Hg.): Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions. Budapest, New York 2008. S. 35 – 50.

und der Bestellung der Fruchtbarkeit assoziiert, die sie während der zwölf Weihnachtstage, als die Geister der Toten herumgingen, bei ihrer Wanderung durchs Land sicherstellen sollte. All die angeführten Indikatoren sollen angeblich darauf hinweisen, dass sie eine Fruchtbarkeitsgöttin aus dem Neolithikum gewesen ist, die dem Sonnenkind zur Wintersonnenwende zur Geburt verhalf¹⁸³, so V. Crowley über den historischen Ursprung der Göttin. Wie jedoch aus dem Kapitel 5.1 später klar werden wird, gibt es keine wissenschaftlich relevanten Belege für eine ungebrochene Kontinuität eines vorchristlichen Fruchtbarkeitskultes und seiner Existenz bis in die Zeit der Hexenverfolgungen. Populärwissenschaftliche Theorien, die weiterhin versuchen, diesen Mythos am Leben zu erhalten, zeigen vielmehr einen wachsenden Bedarf an wissenschaftlich fundierter Aufklärungsarbeit.¹⁸⁴

2.4.3 Diabolische Verzerrungen

Obgleich die volkstümlichen Glaubensinhalte ihre Wirkung nachhaltig ausstreuten, kam es natürlich nicht nur allein - wie man leicht vermuten könnte auf ihre aufbauende Kraft, was die Konstruktion des Sabbatkonzepts anbelangt, an. Die Tangierung unterschiedlicher Phänomene, die an einen absolut spezifischen – chronologischen, geographischen und kulturellen – Kontext gebunden waren, zeugt von komplexen Interaktionen, die mehr als reine Projektionen uralter und gängiger Obsessionen auf die Angeklagten repräsentierten.¹⁸⁵ „Je mehr sich ein Detail von Stereotypen entfernt, desto wahrscheinlicher ist es, dass darin eine von Projektionen der Richter unberührte kulturelle Schicht zum Vorschein kommt“.¹⁸⁶ Diese unberührte kulturelle Schicht, von der hier die Rede ist, gilt es zu entschleiern. Ginzburg führt Beispiele an, bei denen aus Erzählungen der Berichtenden hervorgeht, wie manch wohlbekannte Stereotypen durch die jeweilige volkstümliche Kultur gefiltert und verändert wurden. Die Erzählung Antonio Galosnas über seine Teilnahme an einer Orgie in Andezeno im Jahre 1365, der die Verabreichung eines Tranks vorausging mit dem Ziel, den Eintritt des Adepten in die Sekte rituell zu besiegeln und dadurch unwiderruflich zu machen, erinnert zweifelsohne an die im Jahre 1022 in Orléans verbrannten „Manichäern“, die die Asche eines toten Kindes zu sich genommen haben sollen, um unabänderlich in die Sekte einzutreten. Die Angeklagten wurden daraufhin vom Inquisitor Antonio da Settimo aufgrund der Hybridation der Glaubensvorstellungen als „Waldenser“ abgestempelt. Der Anführer der orgiastischen Ketzersekte, Martino da Presbitero, soll behauptet haben, dass er

183 vgl. V. Crowley, *Wicca – Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 167f.

184 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 40 - 44

185 vgl. Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 81

186 (ebd.), S. 82

eine schwarze Katze, „dick wie ein Lamm“ als „den besten Freund, den er auf der Welt habe“ bei sich zu Hause hielt.¹⁸⁷ Hier werden Parallelen zu den Riten der Katharern deutlich, denen unterstellt wurde: „[...] den Teufel in Gestalt einer Katze anzubeten oder in Gegenwart einer riesenhaften Katze orgiastische Zeremonien zu zelebrieren“.¹⁸⁸ Ein dauerhaft diabolisches Bild von der Katze wurde quasi in die Geständnisse der Hexen injiziert. Die meisten Beschreibungen vom Hexensabbat stellen den Teufel dar, der den Zusammenkünften vorstand und in Form eines schwarzen Tieres, meistens einer schwarzen Katze verehrt wurde. Katzen waren auch die geläufigste der meisten Formen, die ein Dämon annehmen konnte, wenn er zum Verbündeten der Hexe wurde.¹⁸⁹

In Anbetracht dieser analog anmutenden Zeugnisse könnte man noch die Beschreibungen des Richter Peter von Greyerz hinzufügen. Denen zufolge wurde Nider über den Initiationsritus der Hexensekte in Kenntnis gesetzt, bei dem die Novizen eine aus dem Fleisch zerkochter Kinder zubereitete Flüssigkeit tranken und auf diese Weise in die Geheimnisse der Sekte eingeweiht wurden.¹⁹⁰

*„Im Lauf der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts trafen die bereits von Verschwörungsfurcht beherrschten Inquisitoren bei Gruppen von in den westlichen Alpen angesiedelten „waldensischen“ Ketzern auf Glaubensvorstellungen, in denen antiklerikale Themen, Fragmente dualistischer Lehren katharischen Ursprungs und Elemente des Volksglaubens miteinander vermischt waren. Die Interaktion zwischen den Erwartungen der Richter und den Einstellungen der Angeklagten liefert eine erste Antwort auf die Frage nach den spezifischen Merkmalen, die das Bild vom Sabbat annahm“.*¹⁹¹

Plausibel erscheinen auch, wie schon vorher dargelegt, die soziopolitischen und ökonomischen Voraussetzungen dieser Zeit, dh die politischen Krisen, die epidemische Verbreitung der Pest und die Hungersnöte, die die Gesellschaft des 14. Jahrhundert heimsuchten für das Auftreten bestimmter Stereotypen, die in der Folge gegen Leprakranke, Juden und schließlich einer Hexensekte gelenkt wurden.¹⁹²

187 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 82f.

188 (ebd.), S. 83

189 vgl. Bailey, Historical dictionary of Witchcraft, S. 26

190 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 82f.

191 (ebd.), S. 85

192 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 85

2.5 Echos aus dem Untergrund

Die Beschreibungen der Hexenzusammenkünfte, die einen wesentlichen Teil vom Bild des Sabbat formten, beruhen nach wie vor auf den stereotypierten Vorstellungen der Kleriker, die folglich den Zündstoff für die polemische Einstellung der Dämonologen, Theologen und zahlreichen Inquisitoren aufbereiteten.

Im *Corrector*, der um das Jahr 1000 erschien, wurde die Dauer und Art der Buße für den Glauben an Liebesmagie, dem Nachtflug und Heilungszauber festgelegt, die als Überreste heidnischen Glaubens galten. Das Ausmaß der Bestrafung für praktizierende WahrsagerInnen, WettermacherInnen und ZaubererInnen reichte von der Erteilung von Peitschenhieben bis hin zur Ausweisung aus der Pfarrei und dem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft.¹⁹³ Die Schilderungen Worms, die den Hexereidelikten zugrunde lagen, repräsentierten jedoch ein stereotypes Bild von den gesellschaftsbedrohenden Heiden und Zauberern und gewährten keinen Einblick in ihre tatsächliche Weltanschauung und Verhalten. Die Verzerrungen, die den klerikalen Sammelschriften, wie dem *Corrector* von Burchard von Worms innewohnen, verummen die realen Geschehnisse und sind daher nur äußerst schwer von den Einstellungen jener „namenlosen“ Frauen zu sondern¹⁹⁴, die beispielsweise den, im Kapitel 2.2.3 beschriebenen Diana-Anhängerinnen angehörten.

Gerade hierin liegt die Schwierigkeit, und daher auch die Herausforderung bei den meisten historiografischen Ausarbeitungen und Forschungsvorhaben, die die Rekonstruktion tatsächlicher magisch-ritueller Praktiken, anders gesagt die Dechiffrierung des Sabbatphänomens zum Gegenstand haben, nämlich die von den Stereotypen der Verfolger unberührte kulturelle Schicht zu kartografieren, in der die Einstellungen der beschuldigten Frauen sich abgelagert haben könnten. Die Antworten der Delinquenten wurden erpresst, um mit der Erwartungshaltung der Richter oder Inquisitoren zu konvergieren, was die Fabrikation einer monotonen und unschwer überschaubaren Fülle an Zeugnissen als Folge hatte. An dieser Stelle wäre es aus meiner Sicht angebracht, ein paar Beispiele, die eben diese Problematik veranschaulichen sollen, anzuführen.

2.5.1 Suggestierung und Repression – Beispiele skrupelloser Tatbestandsverzerrung

Die zwei Mailänderinnen Sibillia und Pierina wurden erstmals im Jahr 1384 vom Dominikaner

193 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 62f.

194 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 93

Inquisitor Fra Ruggero da Casale einzeln vernommen, wobei aus den Prozessakten nicht klar herausgelesen werden kann, ob beide Frauen einander kannten. Nachdem sie die „ungeheuerlichen Verbrechen“ gestanden hatten, wurden sie als Ketzerinnen gebrandmarkt und zu unterschiedlichen Strafen verurteilt. Form und Inhalt der von beiden Frauen gestandenen Delikte stimmen größtenteils überein. Zentral ist die Benennung von „Madona Horiente“, oder kurz Oriente und ihre „Gesellschaft“ zu der die Jüngerinnen von ihrer Jugend an jeden Donnerstag nachts gingen, um über die Wirkkraft der Kräuter, sowie über künftige und verborgene Dinge gelehrt zu werden. Wie es bei allen Mysterienkulten üblich ist, mussten die Mitglieder der Gesellschaft Stillschweigen über die Geheimnisse, die dort in Umgang waren, bewahren. Es scheint auch ein Tabu über die Nennung von Gottes Namen in Orientes Gegenwart geherrscht zu haben. Ein Element, das ebenfalls in den Erzählungen Pierinas vorkommt, ist die Fähigkeit Orientes tote Lebewesen ins Leben zurückrufen zu können, nachdem ihre Anhängerinnen ihr Fleisch verzehrt und ihre Knochen in die Häute der geschlachteten Tiere, welche Ochsen waren, gelegt hatten. Diese letzte Geschichte scheint für Ginzburg von besonderer Brisanz zu sein, da er hier bereits Züge des eurasischen Schamanismus zu erblicken glaubt, welcher jedoch nicht Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist.

Ungefähr sechs Jahre nach den ersten Prozessen, wurden Sibillia und Pierina erneut, diesmal von einem anderen Inquisitor namens Fra Beltramino da Cernusculo, der ebenfalls Dominikaner war, vor Gericht gestellt und wegen Rückfalls zu Tode verurteilt. Beide sollen gestanden haben regelmäßig zum „*Spiel der Diana, die sie Herodias nennen*“¹⁹⁵ gegangen zu sein, was jeweils aus dem Urteilsspruch hervorgeht. Auch wenn die Opfer niemals von Diana oder Herodias sprachen, wie auch in den Prozessakten klar belegt ist, wurden die Namen dieser Göttinnen ihnen vom Fra Ruggero höchstwahrscheinlich mittels Folter suggeriert und infolgedessen von Fra Beltamino wortwörtlich in den Mund gelegt, da zweiterer sich auf die Akten seines Vorgängers bezog. Fra Ruggero war mit Bestimmtheit vom *Canon episcopi* beeinflusst gewesen und ähnlich anderen Inquisitoren seiner verführerischen Anziehungskraft verfallen.

Ein anderer Fall, der einen ähnlichen Verlauf illustriert, spielte sich beim Prozess gegen drei alte Frauen aus dem Fassatal im Jahr 1457 ab, die dem Bischof Cusanus vorgeführt wurden. Indem sie von einer ominösen „guten Herrin“ gesprochen hatten, stellte die genaue Identifikation dieser einen Stolperstein für Cusanus dar. Aus diesem Grund sah er sich gezwungen ihre Geständnisse in ein bereits wohlbekanntes Schema zu pressen - dem der in Ephesos verehrten Göttin Diana, der er noch in seiner zur Schau getragenen Predigt weitere Namen wie Fortuna und Richella, die Mutter der guten Fügung und des Reichtums aus dem italienischen Volksglauben, anreicherte. Der

195 Ginzburg, Hexensabbat, S. 94

Teufelspakt wurde selbstredend auch den „verrückten Frauen“, wie sie der Bischof abtrünnig nannte, unterstellt. Seiner christlich-toleranten Haltung entsprechend, rühmte sich der Bischof zusätzlich noch, indem er die harmlosen Alten am Leben ließ, um dem Teufelswerk der Verfolgungen einen Strich durch die Rechnung zu ziehen.

Während den Prozessen wurde wie berichtet, den befragten Personen kein Respekt entgegengebracht, ihre Erzählungen mutmaßlich als Schimären angesehen und verteufelt, daher nicht selten auch in gekürzter und abgeänderter Fassung zu Protokoll genommen. Das diabolische Element, dessen chronologische Ursachen in den dämonologischen Traktaten zu suchen sind, speist sich unweigerlich aus den Stereotypen, die zwischen Ende des 14. und der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in den westlichen Alpen entstanden. Ginzburgs Postulat mündet in der Hypothese, dass Diana und Herodias den Klerikern als Wegweiser dienten, um sich im verstrickten Labyrinth der lokalen Glaubensformen zu orientieren, da ihre gewaltmotivierte Zwangsausübung ihnen auch einschlägige Interpretationen abverlangte. Um für die Hexenlehre legitim zu sein, mussten die Charakterzüge der Kulte im Wesentlichen dem Sammeldelikt der Hexerei angepasst werden, was unter Einsatz von Folter und rechtskräftigem Schwindel geschah. Die vorgebrachten Beispiele sind als Momentaufnahmen einer sehr langen Reihe einzelner menschlicher Schicksale voll Leid und Not zu betrachten, und dienen dem Zweck, die an der Tagesordnung gestandenen richterlichen und inquisitorischen Praktiken zu reflektieren.¹⁹⁶

2.5.2 Keltische Wurzeln? – Ein Exkurs

Die Versammlungen bei denen sich die geheimnisvollen, von den Frauen verehrten weiblichen Gestalten und ihre Anhängerinnen trafen, wurden, wie norditalienische Zeugnisse belegen – als „Gesellschaft“, „Spiel“, oder „Spiel der guten Gesellschaft“ bezeichnet. Diese „Gesellschaften“, denen Oriente, die „weise Sybille“ und andere analoge Frauengestalten vorstanden, nahmen nach und nach dämonische Züge an. In Schottland kreisten die lokalen Glaubensvorstellungen um die „guten Leute“, oder „die guten Nachbarn“ - das Volk der Elfen und Feen. Allen gemeinsam scheint das Charakteristikum der „Reise ins Jenseits“ (vgl. Kapitel 2.4 und 2.4.1) und die ekstatische Natur der geheimen Riten (vgl. Kapitel 2.2.3 und 2.3.1) gewesen zu sein. Diese Formen der besonderen Kommunikation zwischen den Lebenden und der Welt der Toten entspringen einer Quelle gemeinsamer Glaubensvorstellungen, die Ginzburg im Metakontext eines uralten keltischen Substrats einzubinden versucht. Die geographische Streuung der Belege ließe sich auf

¹⁹⁶ vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 94 - 98

genau diejenigen Länder eingrenzen, die von keltischen Völkern besiedelt waren. *Vice versa* scheint der Kult der nächtlichen Göttin in der von keltischen Einflüssen unberührten Welt nicht vorzukommen. Daraus zieht Ginzburg den Schluss, dass der Canon episcopi bloß den Endpunkt einer dokumentarischen Reihe bildet, die einen kontinuierlichen Zusammenhang mit Elementen der keltischen Religion impliziert.¹⁹⁷

Methodologisch geht Ginzburg dabei so vor, dass er eine morphologisch kompakte Belegserie konstruiert, bei der Morphologie und Geschichte gegenübergestellt werden. Dies hat einen rein heuristischen Zweck, nämlich mittels punktueller Sondierungen, die Konturen eines schwer fassbaren Gegenstandes zu ermitteln. Es gilt ungleichzeitige Zeugnisse in homogenen Serien anzuordnen, um die Möglichkeit eröffnen zu können, die Vergangenheit zu interpretieren.¹⁹⁸

Die Kritik, die er dabei beispielsweise vonseiten Dillingers einstecken muss ist, dass zumindest historisch gesehen, die Hypothese, dass ein isoliertes Kulturelement wie es die Volksmagie ist, aufgrund seiner kulturellen morphologischen Ähnlichkeit zu anderen magischen Phänomenen, angesichts der zeitlichen Quellenlücken keine wissenschaftliche Nachweise für eine kontinuierliche Entwicklung dieser liefern kann. Die Prämisse der Nachforschungen Ginzburgs, dass eben Elemente einer größeren morphologischen Kriterienreihe in Wirklichkeit als Erscheinungen eines gemeinsamen Grundmusters gedeutet werden können, fand keinen einstimmigen Zuspruch unter Gelehrten.¹⁹⁹ Wie wir später sehen werden, hat Ginzburg nach Diane Purkiss Meinung, eine berühmte Hexenforscherin und Feministin, mittlerweile den Platz der längst in der Heidenszene über Bord geworfenen Ägyptologin M. Murray eingenommen²⁰⁰, die die ungebrochene Kontinuität eines steinzeitlichen Fruchtbarkeitskultes (vgl. Kapitel 5.1) bis in die Neuzeit postuliert hatte. Nichtsdestotrotz erfuhr das Hexentum dank ihr, so B. Neger, eine dubiose akademische Aufwertung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.²⁰¹

Ginzburgs vielleicht umstrittenste Hypothese, die die frühneuzeitlichen Zeugnisse der Nachtfahrenden möglicherweise als Überreste eines eurasisch-schamanistischen Substrats deuten will, und bestimmte Elemente des europäischen Hexenwesens auf dieses zurückführt, war nicht Gegenstand meiner Forschung. Wichtige Beiträge hierzu, die sich auf die Unterschiede zwischen Nachtfahrenden und außereuropäischen Schamanentraditionen beziehen, stammen u. a. auch von

197 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 99 - 104

198 (ebd.), S. 187 - 196

199 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 29, 60

200 vgl. Purkiss, The Witch in History. Early Modern and Twentieth Century Representations, S. 44

201 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 64

Klaniczay²⁰² und Henningsen.²⁰³

Ich habe versucht, mich etwas abseits dieser Fragestellung zu positionieren und bloß die Problematik der Genese des Hexensabbats unter Berücksichtigung bestimmter Vorstellungskomplexe und Schlüsselmomente eingehender zu belichten.

Eines der unangenehmsten Probleme mit denen die Geschichtsschreibung nach wie vor hartnäckig zu kämpfen hat, ist der Mangel an schriftlichen Zeugnissen bzw. das bloße Vorhandensein von erstarrten Zeugnissen, mit denen man als gegenwärtiger Ethnograph zu hantieren hat. In dieser Angelegenheit bleibt mir auch nichts anderes übrig, als mich auf bereits verfasste Schriften zu berufen und ihr argumentatives Gewicht *per se* vorauszusetzen. Eine dynamische Erzeugung ethnographischer Daten bleibt zumindest in der Hexensabbat- und Hexenverfolgungsdebatte unter diesen Voraussetzungen ausgeschlossen. Die Verlässlichkeit und „Objektivität“ bereits vorhandener Schriften sei ebenfalls in Frage gestellt, da wie wir aus den vorangegangenen Kapiteln sehen konnten, die für die damalige Zeit vorherrschenden Bias keine ideologie- und vorurteilsfreie Aufzeichnungen in den Prozessberichten und Anklageschriften ermöglichten. Ohne den Erkenntniskategorien der Richter und Inquisitoren muss man sich resignierender Weise eingestehen, würde man nicht auskommen, auch wenn ihre Praktiken und Methoden von jeglichem Skrupel frei und an sich verbrecherisch waren.²⁰⁴ Mit diesem Kapitel möchte ich nun den hermeneutischen Zirkel auf das Phänomen „Hexensabbat“ abschließen.

3. Höhepunkt der Hexenverfolgungen – Ursachen und Deutungen

3.1 Agrarkrisen und Kleine Eiszeit – das Behringer-Paradigma

Für den Komplex der Hexenverfolgungen scheinen auch klimatische Verschlechterungen durchaus von Belang zu sein, wie Behringer bemerkt. Im ausgehenden 16. Jahrhundert kam es zu hochgradige Preissteigerungen, die einerseits durch exogene Ursachen wie Klimaverschlechterung und Edelmetallzufuhr bedingt waren, und andererseits durch einen sukzessiven Bevölkerungswachstum, der

202 vgl. Klaniczay, Schamanistische Elemente im mitteleuropäischen Hexenwesen. In: ders. (Hg.): Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen. Berlin 1991. S. 37 – 45.

203 vgl. Henningsen, Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza and Gábor Klaniczay, S. 35ff. In: Klaniczay / Pócs (Hg.): Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions. Budapest, New York 2008. S. 35 – 50.

204 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 98

zu Hungersnöten in weitläufigen Gebieten führte, da die Landwirtschaft an ihren substantiellen Grenzen gestoßen war.²⁰⁵ Logischerweise führten diese Faktoren zu einer sozialen Notsituation, die durch die Missernten der sogenannten „kleinen Eiszeit“, die ihre Kernphase zwischen 1560 und 1630 hatte, exalziert wurde. Die Auswirkungen der Agrarkrise auf die Gesellschaften des 16. und 17. Jahrhunderts waren gravierend, da der Mangel an Nahrungsmitteln eine Inflation heraufbeschwörte, die folglich in einer massiven Hungerkrise eskalierte, die Krankheiten und Seuchen nach sich zog. Diese Krisensituation führte nicht nur zu physischem, sondern auch vehement zu psychischem Stress für die betroffenen Gesellschaften.²⁰⁶ Grundsätzlich wird der Schärfegrad von Subsistenzkrisen durch die Effizienz von Puffer eingedämmt, die durch die unterstützende Entfaltung sozialer Netzwerke, sowie der angemessenen zeitlichen Koordinierung und Effizienz von Entlastungsmaßnahmen der regierenden Eliten bestimmt werden. Lang andauernde Krisen, wie die „kleine Eiszeit“, hatten einen störenden Effekt einerseits in Hinblick auf die Art und Weise ihrer Interpretationen, als auch auf die Errichtung materieller Puffer gegen sie, da das Aufkommen solcher Ereignisse als völlig inakzeptabel für die vorherrschende Weltanschauung der Gesellschaft galt und ihre Existenzgrundlage aufs Spiel setzte. Das Konzept der sozialen Schadenanfälligkeit ist speziell auf die Erforschung von Prozesse am Interface von Natur und Kultur zugeschnitten. Ursprünglich von Soziologen in den 1990ern entworfen, wurde es schnell von Geographen, Historikern und Anthropologen aufgegriffen. Der Umwelt- und Sozialhistoriker Christian Pfister unterstreicht seine Bedeutung und Brisanz gerade in der theoretischen Auseinandersetzung mit den Hexenverfolgungen während der „kleinen Eiszeit“ und ihre Ursachen. Es zieht in Betracht die sozio-ökonomische Entwicklung, den demographischen Wachstum und die verfügbaren technischen und institutionellen Einrichtungen der betroffenen Gesellschaft im Falle einer Notsituation.²⁰⁷

Sozialpsychologisch muss man an dieser Stelle anmerken, dass nachdem eine zunehmende Polarisierung des gesellschaftlichen Reichtums vonstatten gegangen war, dh während Teile des Adels, Großbauern, Klöster und Kreditgeber ihr Dasein auf der Seite der Gewinner sonnten, da sie von der Agrarkonjunktur profitieren konnten, es die große Bevölkerungsmasse war, die zu leiden hatte und demzufolge ihren Hass mittels Verwünschungen und einer Zuspitzung der Beziehungen zu den Profiteuren entgegenschmettete. Die Verhärtung der Beziehungen äußerte sich jedoch nicht nur vertikal, dh zwischen Unter- und Oberschicht, sondern auf allen Ebenen der Gesellschaft unter ihren Akteuren. Als Katalysator für die wachsende gesellschaftliche Hierarchisierung und

205 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 129, 134

206 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 132; Dillinger, Hexen und Magie, S. 78

207 vgl. C. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 36 - 43. In: SAGE Publications (Hg.): The Medieval History Journal. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore 2007. S. 33 – 73.

Homogenisierung der Ideologien vermutet Behringer die dahinterstehende Verdichtung der Produktionskrisen und Verknappung der Ressourcen in der Landwirtschaft.²⁰⁸

Wie wir gesehen haben, neigte die Volksmasse dazu Sündenbockpolitik zu betreiben und auf verzerrte Interpretationsmechanismen hinsichtlich der lang andauernden Unwetter zurückzugreifen, da sie keine natürliche Erklärung für diese Vorkommnisse parat hatten. Die gravierende Zerstörung der Anbaukulturen wirkte als Relais für die kollektive Forderung nach Verfolgungen, die – wenn ihnen seitens der regierenden Autoritäten stattgegeben wurde – in großangelegte Hexenjagden eskalierten. Das Paradebeispiel für skrupellose Härte, Leid und Schmerz ist der Fall des Erzbischof Johannes VII von Schönenberg und seiner Diözese. Nur zwei Jahre seiner gesamten Amtszeit, nämlich von 1581 bis 1599, waren fruchtbar. Die lang andauernden Ernteausfälle wurden auf diabolistische Ursachen und Hexerei zurückgeführt, was im allgemeinen Verlangen nach ihrer Ausrottung resultierte.²⁰⁹ Pfister fügt noch hinzu: „*Charges of crop destruction by climatic anomalies were directed against a fictive collective because it seemed inconceivable that a single person could wield power over largescale weather patterns*“.²¹⁰

Motor der Hexenverfolgungen waren also soziale Spannungen, die ab der Mitte des 16. Jahrhunderts mit einem radikalen Mentalitätswandel kongruierten. Dieser spiegelte sich im sukzessiv wachsenden Engagement mit der individuellen Identität, Interessenverschiebungen bei den führenden Denker dieser Zeit, sowie eine ständig wachsende Angst verbunden mit dem mangelndem Vertrauen an die Zukunft, wider.²¹¹

Die anhaltende Agrarkrise, die den sozialen Verhärtungen in den verschiedensten Gesellschaftsbereichen zugrunde lag, lässt einen unmittelbaren sozialhistorischen Zusammenhang zwischen Missernten und Hexenverfolgungsverlangen erkennen, geradezu angesichts der Agglomeration von Hexenprozessen und Hexenverfolgungen, die in der diskutierten geschichtlichen Zeitspanne durchgeführt wurden. Die anmaßenden Vorwürfe gegen Hexen, dass sie Unwetter und Frost heraufbeschwören würden, um die Ernten zu vernichten, wurden nun auch von der Oberschicht und den Theologen ausgestreut, die ja ursprünglich den Volksglauben des Wetterzaubers verschmähten.²¹² Die traditionelle Haltung gegenüber dem volkstümlichen Glauben

208 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 129f.

209 vgl. C. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 61. In: SAGE Publications (Hg.): The Medieval History Journal. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore 2007. S. 33 – 73.

210 vgl. C. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 61

211 (ebd.), S. 55

212 vgl. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 61, 63

an Wettermacherei seitens der zunehmend unter Druck stehenden Herrscherschicht, die sich gewöhnlicherweise in rationaler Abweisung dazu äußerte, geriet in Rückstand, einhergehend mit der Bereitschaft, dem Wunsch der bäuerlichen Bevölkerung, Hexenjagden zu initiieren, nachzugehen. Katholische und protestantische Prediger, wie der eloquente jesuitische Ordensprovinzial für Oberdeutschland, Petrus Canisius, riefen zu Hexenverfolgungen durch Predigten auf und schafften es dadurch das Verfolgungsverlangen der aufgebrachten Meute zu stillen.²¹³

Hexenverfolgungen und die kontinuierliche „kleine Eiszeit“ stehen, wie wir gesehen haben in einem spezifischen Kontext, zu dessen umfassendem Verständnis noch die Tatsache zu erwähnen übrig bleibt, dass sich die Klimaverschlechterung je nach regionalem Klimazustand und Anbauform unterschiedlich niederschlug. Im deutschsprachigen Kernraum, wo es zu den intensivsten Verfolgungen und den meisten Hinrichtungen in der Zeit zwischen 1560 und 1630 kam, bestanden die Monostrukturen vorwiegend aus Weinfelder, die grundsätzlich als besonders witterungsempfindlich gelten. Die Verarmung der Winzer führte zu einer allgemeinen sozialen Krise, die man den Ernteverlusten zu verdanken hatte. In Anbetracht dessen, konnten Regionen mit wetterresistenteren Anbau- und Wirtschaftsformen dem Hexenwahn trotzen und blieben in der Regel von einer radikalen Verfolgungswelle verschont²¹⁴, so Dillinger.

Das nachstehende Diagramm zeigt die Dynamik der Hexenverfolgungen in den Jahren 1560 bis 1670. Die Basis, die auch als Langzeittendenz betrachtet werden kann, beläuft sich auf 100 Hinrichtungen pro Jahr, meistens Fälle die nicht im gemeinsamen Kontext mit den Wetteranomalien oder einer Verfolgung durch die Gemeinde stehen. Die Langzeittendenz wird wiederum von den Auswirkungen der Massenverfolgungen überlagert, die von 1580 bis 1600 eine ungestüme Steigerung erfahren, um danach für ungefähr 15 Jahren abzuflauen. Um 1618 kommt es erneut zu einem Hoch, das seinen Klimax in den späten 1620ern erreicht. Ab ca. 1630 beginnen die Verfolgungen stark abzunehmen und pendeln sich erneut zunehmend bei der Grenze der Langzeittendenz ein. Das vorliegende Muster der Opferzahlen scheint mit den Monaten der Kälteabnormität zu konvergieren, was die Zeitverzögerung zwischen dem begangenen „Delikt“, dem Gerichtsverfahren und der Exekution erklärt. Beispielsweise mussten die 1630 vor Gericht stehenden Hexen gestehen, den Kältefrost im Mai 1626 verursacht zu haben.

213 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 130ff.; Dillinger, Hexen und Magie, S. 78

214 vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 79

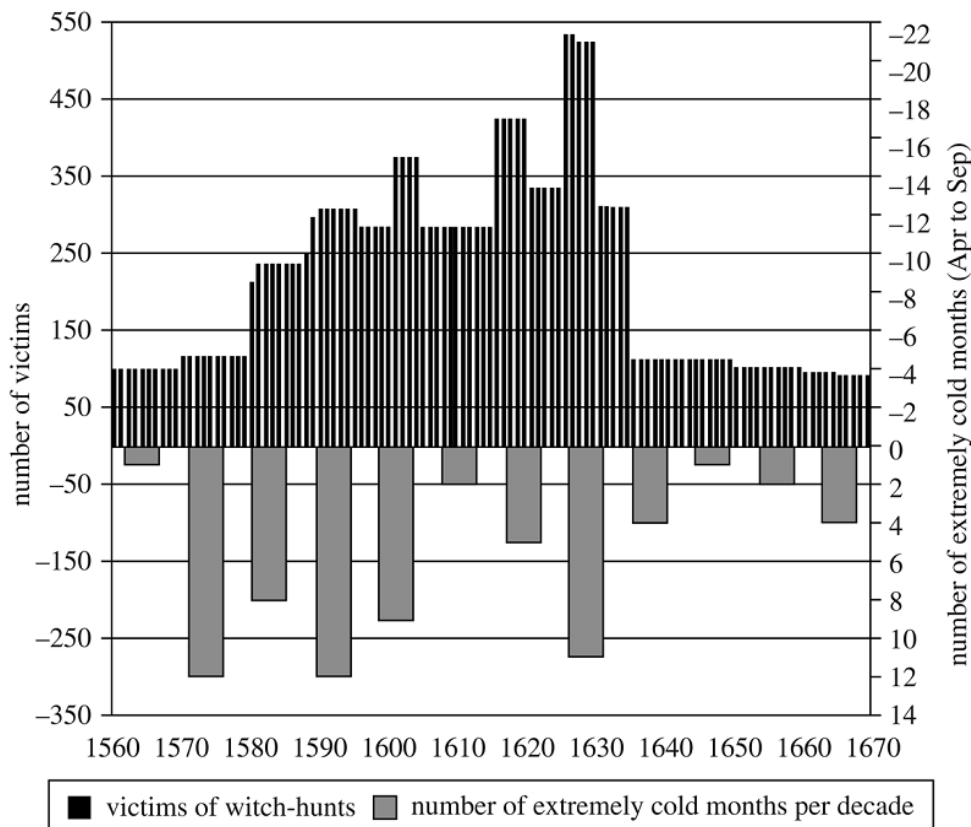


Abbildung 1: Gegenüberstellung der Anzahl von verbrannten Hexen und Anzahl der Kältemonaten pro Jahrzehnt. Pfister, 2007, S. 64

Das Diagramm bestätigt unweigerlich Behringers Paradigma, da die Wechselbeziehung und die -abhängigkeit zwischen Hexenverfolgungen und Kälteanomalien evident ist, ohne jedoch einen monokausalen Erklärungsansatz verfolgen zu wollen. Behringers Position wurde meistens im Rahmen aktueller wissenschaftlicher Debatten fallengelassen, als dass man ihr die zustehende Beachtung geschenkt hätte, da die oppositionellen Meinungen sich eher an eine „Geschichte von oben“ orientierten, indem Volksberichte und -stellungen missachtet wurden. Nichtsdestotrotz gelingt es ihm, die Dichotomie zwischen Natur und Kultur mit seinem historiografisch operierendem Wetter-Paradigma zu durchbrechen. Mit ihren Körpern sind Menschen ein Teil der materiellen Sphäre der Natur, gleichwohl aber auch mit ihrer Vernunft, ein Teil der symbolischen Sphäre der Kultur. Das Wetter übte stets einen großen Einfluss sowohl auf die äußeren, als auch auf die inneren, psychisch-seelischen Komponenten des Menschen aus. Beispielsweise stellt es in die Tagebücher der bäuerlichen Gesellschaft ein wesentlicher Bestandteil dar, da sie ihr Leben stark nach den Wetterbedingungen richten musste.²¹⁵

215 vgl. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping

3.2 Weitere Gründe für Verfolgungsmotivik

Die monokausale Ursache für die Hexenverfolgungen auf den mechanischen Zyklus, der in der typischen Reihenfolge: Unwetter – Missernte – Teuerung – Hungersnot – Seuche, sich abgespielt haben muss zu reduzieren, wäre aus wissenschaftlicher Sicht geradezu nachlässig, wie wir dies bereits im Kapitel Dämonologie anhand von Muchembleds Akkulturationshypothese (siehe Kapitel 1.4) gesehen haben. Hochstilisierungen jeglicher Art sollten vermieden werden, obgleich gesellschaftliche Krisenerscheinungen im bereits besprochenen Kontext der Missernten, signifikante Erklärungsansätze für die Bereitschaft der Bevölkerung Hexen zu verfolgen, bieten können. Nichtsdestotrotz sind derartige kultur- und sozialhistorische Phänomene weiteren Bedingungen, politischer, wirtschaftlicher und administrativer Natur hinzuzurechnen²¹⁶, wobei man diese stets in einem größeren Kontext mithilfe einer netzartigen Logik einbinden soll.

Als weitere Gründe für die Verfolgungsmotivik und Auslöser für soziale Notlagen führt Behringer folgende Ursachenliste an:

“Nur summarisch kann hier hingewiesen werden auf die Abschließung der Zünfte, so wie die der Adelsgesellschaft, die Aufstellung ideologisch verbindlicher Normen durch die Konfessionen, die Entmachtung oppositioneller Gruppen, die Gesetzgebungsmanie, den Trend zur absolutistischen Herrschaftsausübung, die Militarisierung und die beispiellose Brutalisierung der Straffjustiz, die keineswegs nur die magischen Delikte betraf, sondern viel mehr noch Gewalt-, Eigentums- und Sittlichkeitsdelikte, welche über 90 Prozent der Hinrichtungen ausmachten. Nie vor- oder nachher wurden so viele Menschen so grausam hingerichtet wie zwischen 1560 und 1630”.²¹⁷

Alleine in der Vaudois Region der Westschweiz wurden in dieser Zeit nicht weniger als 971 Personen exekutiert.²¹⁸

Die sozio-psychologische Dimension, die hier von Relevanz ist und dabei ins Gewicht fällt, führt uns zum Kriterium der Rolle und des Rufs vom einzelnen Individuum in der Gemeinschaft. Nach Hexen suchte man unter der Meute von isolierten Seelen, die von ihren Nachbarn verachtet

with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 63 - 66

216 vgl. Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 132.; Dillinger, Hexen und Magie, S. 79

217 Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, S. 130

218 vgl. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 62

wurden, ja es in den Worten Kramers zu paraphrasieren, die Hexen, die von jedem gehasst wurden.

²¹⁹ Die Inquisitoren waren selbstverständlich mit diesem Faktum vertraut, dass äußerst selten jemand beschuldigt wurde, ohne dass Zeugenfeindseligkeit gegenüber den Verdächtigen eine tatkräftige Konstante gewesen wäre. So konnte die Aufgabe eifrige Informanten mit üblen Absichten anzuwerben, möglicherweise darin resultieren, die Initiative der Hexenverfolgungen zu erleichtern und in weiterer Folge zu beschleunigen.²²⁰

Das Anwerben von Informanten ging Hand in Hand mit einer ständig wachsenden Quote an Tatverdächtige, die wiederum gezwungen wurden weitere Straftäter zu benennen. H. Toch sieht hierin eine weitere Motivik für Hexenverfolgungen, deren Ursprung er im Streben nach ökonomischem Profit vermutet. In seinen Worten heißt es:

*“To the degree to which the pressure on suspects to debrief yields an ever-expanding pool of borderline affiliated suspects, and to the extent to which these suspects are then induced to name additional candidates for debriefing, the chances of eventual miscarriages of justice obviously increase. [...] On strictly practical terms, debriefings have served the inquisitorial industry by nominating new prospects for prosecution, thereby keeping the enterprise in business”.*²²¹

Zwischen Mitte des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts kann man eine ertrotzte Transferierung von den alten volkstümlichen Glaubensvorstellungen zu denen des Hexensabbats an beiden Enden der Alpen feststellen, was schließlich auch mit Sicherheit einen Akzelerationseffekt auf die Hexenverfolgungen ausübte.²²² Ein Übergewicht an eben solche waren in den Ländern Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz zu verzeichnen. Mehr als die Hälfte dieser geographischen Zone liegt innerhalb des damaligen Heiligen Römischen Reichs. Da die Rechtsgrundlage nicht vereinheitlicht war, wurde wenig juristische Kontrolle über den Praktiken der verschiedenen Tribunale, die mit der Durchführung von Hexereiverhören vertraut waren, ausgeübt. So auch die Schweizer Kantons, die über eine autonome Gerichtsbarkeit verfügten, was die Vermutung nahe legt, dass eine derartige Situation Massenhexenjagden zuließ.²²³

219 vgl. Kramer & Sprenger, Malleus Maleficarum, S. 220

220 vgl. Toch, Sequestering Gang Members, Burning Witches, and Subverting Due Process, S. 277. In: International Association for Correctional and Forensic Psychology (Hg.): Criminal Justice and Behavior. London, Thousand Oaks and New Delhi 2007. S. 274 – 288.

221 (ebd.), S. 282

222 vgl. Ginzburg, Hexensabbat, S. 99

223 vgl. Pfister, Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, S. 65

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich noch die Tatsache unterstreichen, dass W. Behringer die indirekten Folgen der Klimakatastrophen zwischen 1560 und 1630 nicht erwähnt. Das Rindersterben und der Trockenlauf der Kühe zu dieser Zeit, die ebenfalls als Folgen der Wetteranomalien zu erklären sind, wirkten sich mit großer Sicherheit destabilisierend für jedes kleine Anwesen aus. Demzufolge hatten sich eine Reihe von Mythen rund um die Tiere entwickelt und im Volksglauben Eingang gefunden, unter anderem die Angst vor Verhexung. Wie wir bereits wissen, schloss das Sammeldelikt der Hexerei auch das Verhängen von Krankheiten und Tod bei Tieren ein.²²⁴

²²⁴ vgl. Pfister, *Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, S. 62

4. Gegenwärtiger Paganismus

4.1 Pagan und Heide – Paganismus und Heidentum

Vorweg gilt es festzuhalten, dass sich manche Begriffe wie Heidentum und Paganismus inhaltlich decken, andere wiederum können nur unter einem umfassenderen Begriff (vgl. Kapitel 4.3.3) zusammengefasst werden, oder müssen strikt voneinander unterschieden werden. Es gilt daher ihre Beziehung untereinander und ihre Position, die sie im Gesamtkontext des Neuheidentums einnehmen, zu belichten, um möglichen Verwirrungen im fachlichen oder öffentlichen Diskurs aus dem Weg zu gehen und demnach gültige erkenntnistheoretische Rahmenbedingungen für eine gemeinsame Gesprächsbasis zu schaffen. Eine gründlichere Auseinandersetzung mit den Begriffen kann daher nur als ertragreich erachtet werden. Nichtsdestotrotz stellen Begriffsdefinitionen und beschreibende Charakteristika eben nur Hilfsmittel für den Kern kulturwissenschaftlicher Forschungen dar.²²⁵ Wie auch bereits im ersten Kapitel, möchte ich auch an dieser Stelle, gleich am Anfang ein paar Begriffe näher erläutern, da ihnen eine große Bedeutung in der vorliegenden Arbeit zukommt.

Etymologisch speist sich der Begriff "pagan" aus dem Lateinischen "paganus", das als allgemeine Bezeichnung für die Dorf- und Landbevölkerung verwendet wurde, während sich "pagus" auf das Land selbst bezog. Als in der späten Antike das Christentum die religiöse Vormacht im Römischen Reich übernahm und sich vorwiegend in den Städten festsetzte, wurde der Terminus verwendet, um die Anhänger älterer, polytheistischer Religionen zu benennen. Es sei auch vorweggenommen, dass keine Anhaltspunkte für eine direkte Verbindung zwischen dem historischen Hexentum und dem Paganismus evident sind, so Bailey.²²⁶ Ken Dowden, Autor und Archäologe, ortet im Begriff "Paganismus", jedoch eine Fehlbezeichnung, die aus den Worten "paganus" und dem griechischen "ismus" gebildet wurde, zwei grundsätzlich sich widersprechende Kategorien. Die Bezeichnung Paganismus implizierte offensichtlich ein einzeln für sich existierendes religiöses System, die den Christen ab dem 4. Jahrhundert dazu diente, alle Nichtchristen von der eigenen Religion und vom Judentum auszugrenzen. Bis zum Aufkommen des Neopaganismus galt er als Terminus, der stets abschätzig eine nichtchristliche Religion bezeichnete.²²⁷

Allem Anschein nach ist der Begriff "Heide" etymologisch gesehen germanischen Ursprungs, was

225 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 16f.

226 vgl. Bailey, *Historical Dictionary of Witchcraft*, S. 103

227 vgl. Dowden, *European paganism: the realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, S. 3

dem lateinischen "paganus" inhaltlich zu entsprechen scheint. Wie der Name schon sagt, sind Heiden AnhängerInnen des Heidentums, das außerhalb der institutionell organisierten Religion, dh dezentralisiert ausgeübt wird und im persönlichen spirituellen Erleben gipfelt. Das moderne Hexentum und auch Wicca, werden mitunter auch als Strömungen innerhalb des "modernen Heidentums" bzw. des Neopaganismus verstanden, umgekehrt jedoch nicht jeder Neuheide sich selbst als Hexe oder Wicca bezeichnet.

Im nachfolgenden Kapitel möchte ich den Versuch unternehmen, eine akkuratere Kategorisierung des Überbegriffs Neopaganismus auszuarbeiten, obwohl mir aufgrund meines Studiums neuheidnischer Literatur bereits im Vorfeld der vorliegenden Arbeit bewusst war, dass sich dies insofern als äußerst kompliziert erweisen wird, da der Zugang zum Neopaganismus und die religiöse Überzeugung eines jeden Neuheiden auf individuelle Gestaltung und daher einer einzigartigen Ausformung zurückzuführen ist, die wiederum, wenn von einem/einer AutorIn theoretisiert, auch je nach Intention desselben/derselben immer in einen spezifischen Kontext eingebunden wird.²²⁸

Aus dem bereits Gesagten kann man bedenkenlos erkennen, dass es sich bei pagan und Heide um vorurteilsschwangere Begriffe handelt, die leicht Assoziationen von Feindbildern hervorrufen können, ginge es darum eine Definition des Eigenen durch Abgrenzung vom Fremden zu erschaffen, sprich "vorchristlich", oder sogar "gegenchristlich". Die Historikerin und Germanistin Birgit Neger, macht in ihrer Studie über moderne Hexen und Wicca darauf aufmerksam, dass man dieses Bild bei einer eingehenderen Beschäftigung mit neuheidnischen Strömungen in jedem Fall revidieren und neu bewerten sollte, da viele der neuheidnischen Zentralfiguren und Strömungen christliche Elemente in ihren Ritualen einbinden, oder sich beispielsweise dem System der christlichen Mystik widmen. Eine grundlegende Kategorisierung der neopaganen Bewegungen sollte daher im darauffolgenden Kapitel dazu dienen, voreingenommene Eindrücke und Meinungen über die neopaganen Religionen als ein homogenes Ganzes zu vermeiden.²²⁹

4.2 Die neopaganen Bewegungen – Charakteristika und Deutungen

In dem folgenden Kapitel, möchte ich meinen Fokus auf westliche neopagane Bewegungen und Religionen richten und die Konvergenz ihrer Merkmale, sowie manche ihrer, für meine Begriffe,

²²⁸ vgl. Pokorny, Bruder Baum und Mutter Erde, S. 60

²²⁹ vgl. B. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 17f.

zentrale und wesentliche Charakteristika kurz ausarbeiten.

Das relativ rezente Forschungsfeld des neuen Heidentums im Allgemeinen und des modernen Hexentums im Speziellen wird, wie Birgit Neger bemerkt, aus vielen wissenschaftlichen Disziplinen heraus theoretisiert. Oftmals wird es für einen Forscher zunehmend schwierig, eine fixe Position dabei einzunehmen und man läuft Gefahr im Kreuzfeuer der Kritik eigener Kollegen oder der Informanten zu geraten. Sie illustriert den Wechsel des Standpunktes und die Spannung zwischen persönlichem Erleben und akademischen Anspruch als eine Art Positionierung "auf beiden Seiten des Zaunes", welche ich als eine sehr passende Metapher gerade auch für meinen eigenen Standpunkt erachte, angesichts meinem engen Kontakt zu einigen wenigen modernen Hexen und meine persönliche Involvierung in rituelle Praktiken. Andererseits bin ich auch sehr bemüht, ähnlich den nachstehend zitierten AutorInnen auf die ich in der vorliegenden Arbeit Bezug nehme, mich den philosophischen, westhistorischen und psychologisch relevanten Fragestellungen zu widmen, die aus der Beschäftigung mit der zu untersuchenden Lebenswelt und der beobachteten Personen, die als Wanderer zwischen der alltäglichen und nichtalltäglichen Wirklichkeit agieren, entstanden sind.²³⁰

Der Paganismus heute, der auch im Allgemeinen als "Neopaganismus"²³¹ firmiert, schließt einige anerkannte und kohärente Sets von Praktiken und Glaubensrichtungen ein, die unter anderem auch eingehend von Graham Harvey, Jenny Blain und Robert Wallis thematisiert und behandelt worden sind. Blain und Wallis schreiben:

*"[...] paganism (or the more correct but cumber-some 'paganisms') comprises a variety of allied or associated 'paths' or 'traditions' which can be seen academically as sets of discourses and practices giving adherents standpoints from which to engage – often spiritually – with the natural and social worlds, and terms and concepts with which to theorize and further develop these engagements. With paganisms emerging in the mid- to late 20th century, changing and developing within the 21st, pagans are constructing their own forms of worship or engagement with sites and spirits."*²³²

Margot Adler, eine der namhaftesten Repräsentantinnen der neopaganen Bewegung und Autorin

230 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 10f.

231 Auf Deutsch werde ich im Laufe dieser Arbeit hierfür den Begriff "Neuheidentum" verwenden und die Anhänger desselbigen als "Neuheiden" bezeichnen

232 Blain and Wallis, *Sacred Sites, Contested Rites/ Rights: Contemporary Pagan Engagements with the Past*, S. 240. In: SAGE Publications (Hg.): *Journal of Material Culture* Vol. 9(3). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2004. S. 237 – 261.

von "Drawing down the Moon" (1979), eines der zwei meist gelesenen Bücher mit dieser Thematik wie aus der Befragung einer Studie über Neopaganismus hervorgeht²³³, kartografiert diesen und das moderne Hexenwesen als Ausdrucksformen eines "radikalen Polytheismus", der sich in der Akzeptanz und in der Aufrechterhaltung einer Weltsicht reflektiert, die eine mannigfaltige und vielschichtige Wirklichkeit postuliert. Das Weltbild kann die Existenz und den Glauben an Geisterwesen, Göttinnen und/oder Götter, sowie an die Natur als lebende Entität einschließen. Auch wenn die Kosmologien und Ideologien der unterschiedlichen neopaganen Bewegungen variieren können, so ist die Kommunikation mit Gott- und Wesenheiten, mit der sogenannten "Anderswelt", die als nichtalltägliche Wirklichkeit erfahren wird, allen gemeinsam, so der Soziologe Michael York über die Weltanschauung Adlers in seinem Buch "The Emerging Network".²³⁴ Grundsätzlich stellen diese Strömungen, gegenwärtige westliche Versuche dar, hochritualisierte und gleichzeitig nicht-autoritäre und undogmatische Religionen zu kreieren, die mittels Zeremonien und ekstatische Techniken, sich von anderen anti-autoritären Systemen abheben. Nach Adlers und Harveys Verständnis gehören östlich-religiöse Gruppen, Satanisten und Christen nicht zur Bewegung der Neuheiden, obwohl diese oft miteinander in Verbindung gebracht werden, nicht selten sogar mit Vorbedacht.²³⁵

Eine Grundprämisse im Neopaganismus scheint die hohe Toleranzschwelle und die Akzeptanz gegenüber anderen Lebensphilosophien, spirituelle Wege und Religionen zu sein, auch wenn man ihnen nicht immer ganz unkritisch begegnet. Harvey illustriert hierzu ein differenziertes Bild, das das Verhältnis vom Neuheidentum zu anderen Religionen ganz gut umschreibt:

*"For some Pagans Christianity is total anathema, with its hierarchy, patriarchy, demonisation of the physical and long history of persecution. Others believe that "Celtic Christianity" forms some sort of bridge between the two religions. Few pagans privilege their own tradition as the sole truth and are willing to accept that deity is bigger than any one interpretation or vision, and that there is some good in all."*²³⁶

Einer der tiefliegenden Unterschiede zwischen Christentum und Neopaganismus liegt zweifelsohne in den divergierenden Zugängen zur Natur.²³⁷ Doch wie sieht dieser Zugang überhaupt aus und welche Gründe gibt es für die Neuheiden, eine Rückbesinnung auf die Natur anzustreben? Auf diese Fragen werde ich im nachstehenden Unterkapitel kurz eingehen.

233 vgl. York, The Emerging Network, S. 100

234 vgl. B. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 18

235 vgl. Harvey, Listening People, Speaking Earth, S. 211; vgl. York, The Emerging Network, S. 100

236 Harvey, Listening People, Speaking Earth, S. 222

237 vgl. Pokorny, Bruder Baum und Mutter Erde, S. 52

Die Archäologin und Sozialanthropologin Kathryn Rountree, die eine kurze Zusammenfassung der gegenwärtigen paganen Strömungen in ihrem Artikel „Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites“ vornimmt, charakterisiert Neopaganismus als Überbegriff, unter dem zahlreiche moderne Naturreligionen des Westens, zu denen u.a. Wicca, das moderne Hexentum, Druidentum, Neoschamanismus, „Goddess Spirituality“²³⁸ und der „Heathenism“, der sich zentral auf germanische und skandinavische Traditionen stützt, zählen, subsumiert werden können. Es handle sich um eine pluralistische Spiritualität, die als Religion und umweltbewusste Spiritualität ihr Zuhause auf dieser Erde hat, einer somatischen Philosophie folgend. Goddess spirituality im Speziellen wird sowohl dem Feminismus als auch dem Paganismus untergeordnet, wobei sie sich in der energischen Unterstützung feministischer und ökologischer Agendas ausdrückt. Der Fokus dieser Strömung fällt ausschließlich auf weibliche Sinnbilder des Göttlichen, sowie „Empowerment“²³⁹ der Frauen und Konzepte der Heilung.²⁴⁰ Da dem neopaganen Feminismus und der Goddess spirituality immer mehr Beachtung im wissenschaftlichen Diskurs geschenkt wird und es sich um ein aktuelles Kulturphänomen westlicher Gesellschaften handelt, werde ich auf dieses im Kapitel 4.3.2 kurz eingehen.

Der guten Übersicht halber, möchte ich auch einen kurzen Überblick über die gemeinsamen Prinzipien, die von den neuheidnischen Traditionen geteilt werden, bieten, bevor ich mich in den nächsten Kapiteln etwas genauer den Weltanschauungskonzepten und einzelnen Charakteristika im Detail, die dem Neopaganismus inhärent sind, zuwende. Es werden von Rountree folgende Prinzipien angeführt:

- *„Love for and kinship with nature, reverence for the life force and its cycles of life, death and regeneration. These cycles are widely celebrated in eight annual seasonal festivals including the solstices, equinoxes and the quarter days between.*
- *Holism: the inter-relatedness and interdependence of everything – all matter and energy – often expressed in urgent concerns about ecology and ideas about karma.*
- *Personal freedom along with responsibility to others (including other-than-humans), expressed as: ‘Do what you will, but harm none’.*
- *The concept of Goddess and God as expressions of the divine reality. Pagans are variously*

238 Den Begriff möchte ich vom Englischen entlehnen und auch in der Originalsprache belassen, da er meiner Meinung nach übersetzt verzerrt und seiner Originalität beraubt wird.

239 Diesen Begriff möchte ich ebenfalls im Englischen belassen, da im Deutschen seine Bedeutung je nach Kontext variieren kann. Beispiele dafür wären: Selbstbestimmung, Souveränität, Autonomie.

240 vgl. Rountree, *Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites*, S. 96f. In: SAGE Publications (Hg.): *Body & Society* Vol. 12(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2006. S. 95 – 115.

*polytheists, animists, pantheists and panentheists.*²⁴¹

Unterstrichen wird dabei die Tatsache, dass viele der Neuheiden nicht bloß einem einzelnen spirituellen Pfad folgen, sondern sich ein Menü aus den unterschiedlichsten Traditionen je nach persönlichen Bedürfnissen und Wünschen zusammenstellen (vgl. Kapitel 4.3.3), indem sie aus verschiedenen Quellen schöpfen und daher oftmals die Selbstbezeichnung "Eklektiker" bevorzugen.²⁴² Possamaï bringt den Begriff des spirituellen "Eklektizismus" auch in Verbindung mit der New-Age Bewegung (vgl. Kapitel 4.3.1) in Hinblick auf ihre Organisationsformen. Er schreibt: *"The mode of locating authority in the inner self facilitates 'spiritual mobility', i.e. the eclecticism (often affectual) in spiritualities."*²⁴³

4.2.1 Polytheismus und Spiritualität als Grundprinzipien neopaganer Strömungen

Eines der Grundprinzipien paganer Religiosität, das generell als gemeinsames Äquivalent neuheidnischer Kriterien geltend gemacht wird, ist der Polytheismus. Die Befürwortung einer pluralistischen Weltsicht, die das Zelebrieren des irdisch „profanen“ Lebens proklamiert und die Existenz einer komplexen und mehrschichtigen Wirklichkeit als Grundprämisse hat, unterscheidet sich grundlegend vom reduktionistisch und patriarchalisch ausgerichteten Monotheismus, der von vielen Neuheiden als restriktiv und intolerant empfunden wird.²⁴⁴

Polytheistische Glaubensrichtungen wie der Heathenism erfüllen das vielgestaltige Leben ihrer Anhänger mit Sinn und Wert, während ihre Gottheiten nicht nur das Zugehörigkeitsgefühl fördern und Verehrung verlangen, sondern die Menschen auch zu ihrem eigentlichen Wesenskern führen können. Wie alles in der Natur, erfreuen sich Götter und Göttinnen eines Anfangs, wenngleich lange bevor der Mensch existiert hat und eines Todes, dh sie sind nicht von ewiger Dauer, so Harvey über die mythologisch-kosmologischen Vorstellungen dieser religiösen Strömung.²⁴⁵ V. Crowley schreibt in diesem Sinne folgendes über den Vielgötterglauben im Wicca:

„Für Hexen manifestieren sich die Gottheiten auf verschiedene Arten und können je nach lokalen Gegebenheiten und persönlichen Bedürfnissen auf unterschiedliche Art verehrt und

241 Rountree, *Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites*, S. 96. In: SAGE Publications (Hg.): *Body & Society* Vol. 12(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2006. S. 95 – 115.

242 (ebd.)

243 Possamaï, *A Profile of New Agers: social and spiritual aspects*, S. 371. In: The Australian Sociological Association (Hg.): *Journal of Sociology* Vol. 36(3). London, Thousand Oaks and New Delhi 2000. S. 364 – 377.

244 vgl. Pokorny, *Bruder Baum und Mutter Erde*, S. 64

245 vgl. Harvey, *Listening People, Speaking Earth*, S. 55

*kontaktiert werden. [...] Daher verehren wir die Personifikationen des männlichen und des weiblichen Prinzips, den Gott und die Göttin, wissend, dass alle Götter nur verschiedene Aspekte des einen Gottes und alle Göttinnen nur verschiedene Aspekte der einen Göttin sind, die letzten Endes in einem göttlichen Geist vereint sind.*²⁴⁶

Wie Pokorny zusätzlich dazu noch anmerkt, gibt es in der rituellen Praxis sowohl die Möglichkeit einer Verehrung des Göttlichen in personifizierter Form, als auch die Anerkennung diverser Gottheiten als Symbole und Aspekte innerhalb der menschlichen Psyche und des menschlichen Geistes²⁴⁷, beispielsweise die Archetypen, auf deren Bedeutung ich im letzten Teil der Arbeit akkurater eingehen werde.

Solche Aussagen tragen gewiss zu einem besseren Verständnis des Neuheidentums im Allgemeinen und der aufgelisteten Glaubensformen im Speziellen bei, obwohl wie ich schon mehrmals festgehalten habe – nicht einmal eine alles abdeckende Homogenität in Hinsicht auf die Grundprinzipien des Neopaganismus vorausgesetzt werden darf. Diesem Nexus Folge leistend, erwähnt Harvey, dass es neben den Animisten und Polytheisten auch Atheisten, Agnostiker und sogar Monotheisten unter den Paganen gibt, was einerseits verwirrend und sogar widersprüchlich wirken mag, in Anbetracht der pluralistischen Weltsicht der meisten Neuheiden jedoch nur die schwere Erfassbarkeit und unzulängliche Interpretation dieser Bewegungen zusätzlich unterstreicht.

Als wesentliche intrinsische Eigenschaft des Neuheidentums muss auch die Spiritualität betrachtet werden. Das Wort leitet sich vom lateinischen Wortstamm „spiritus“ ab und bedeutet Atem, der uns am Leben hält und mit allem verbindet, was ist.

Trotz der immensen Zuwendung und Abhandlung dieses Konzepts in der wissenschaftlichen Literatur und lautstarken Debatten in allen möglichen Fachbereichen der Wissenschaft der letzten zwei Dekaden, herrscht nach wie vor keine Einstimmigkeit über die präzise Bedeutung des Terminus. Mögliche Erklärungsansätze werden u. a. vom Marketologen Sudhir Kale in seiner Abhandlung über die Bedeutung der Religion und Spiritualität in Globalisierungsprozessen anhand bereits vorhandener Definitionen vorgeschlagen.

Als spirituell gelten Individuen, die nach einem Gleichgewicht zwischen ihrem inneren und äußeren Selbst streben. Spiritualität kann demzufolge als persönliches Glaubenssystem aufgefasst werden, das eine immerwährende Suche nach dem Zweck und Bedeutung des Lebens intendiert.

246 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 11f.

247 vgl. Pokorny, *Bruder Baum und Mutter Erde*, S. 64

Dabei werden die tiefen Beziehungen zwischen den Menschen, der Natur und einem höheren Sein hervorgehoben. Nach Kale liegen vier übergeordnete Ideen dem Konzept der Spiritualität zugrunde: das Vorhandensein des Sinns für das innere Selbst, ein Sinn für Bedeutung, eine Wahrnehmung für die tiefgreifende Verbundenheit aller Dinge, sowie die Vorstellung einer Höchsten Entität, oder Gott.²⁴⁸

Der Sozialwissenschaftler Kim Zapf, der Spiritualität sowohl als menschliche als auch als umweltbedingte bzw. ökologische Dimension versteht, zeigt eine mögliche Falle auf, die er als potentiell Missverständnis deutet: „*A danger is identified, arising from a pattern of limiting our understanding of spirituality to a component of the person and, once again, missing the profound connection with the environ-ment.*“²⁴⁹

Der Grund dafür mag einerseits die feindselige Haltung der westlichen Kulturen gegenüber der Natur sein und andererseits ihrer Weltsicht innewohnenden ästhetischen Perspektive zur Natur, die sich weitläufig in einem technologischen Zugang zur physischen Umwelt äußert und eine kosmologische Trennung von der natürlichen Welt impliziert. Diese wird als getrennt von uns selbst betrachtet, als ein Objekt und sogar als ökonomische Einheit, die als rohstofflieferndes Gebrauchsgut entwickelt, veräußert, verschwendet und ausgebeutet werden kann, so Kim Zapf.²⁵⁰

Neuheiten pflegen eine differenzierte Weltanschauung, die auf eine tiefe innere Beziehung zur Welt und zum Universum, in das wir leben, gründet. Im folgenden Kapitel wird daher der Fokus auf das tiefliegende Verhältnis zwischen Mensch und Natur verlagert.

4.2.2 Animismus und Naturreligiosität

Der starke Wunsch nach einer authentischen Beziehung zwischen Mensch und Natur und die daraus resultierende Negation an Industrialisierungsprozesse, Umweltverschmutzung und Globalisierung ist für viele der Neuheiten der Hintergrund ihres Interesses an animistische Naturreligionen und ihre Wiederbelebung. Allen gemeinsam ist der Kern, dass eine ekstatische Vereinigung mit der Natur und die Kommunikation mit dem (personifizierten oder abstrakten) Göttlichen angestrebt wird.²⁵¹ Die Natur wird in der Weltsicht der Neuheiten als heilig und

248 vgl. Kale, Spirituality, Religion and Globalization, S. 93. In: Macromarketing Society (Hg.): Journal of Macromarketing Vol. 24(2). London, Thousand Oaks and New Delhi 2004. S. 92 – 107.

249 vgl. Kim Zapf, Spiritual dimension of person and environment: perspectives from social work and traditional knowledge, S. 633. In: International Federation of Social Workers et al. (Hg.): International Social Work Vol. 48(5). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. S. 633 – 642.

250 vgl. Kim Zapf, Spiritual dimension of person and environment: perspectives from social work and traditional knowledge, S. 636. In: International Federation of Social Workers et al. (Hg.): International Social Work Vol. 48(5). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. S. 633 – 642.

251 vgl. A. Schrapp, Die Neuheiten, S. 24f.

spirituell angesehen, ihre Dimension ist polar und durch einer weiblichen Göttin und ein männlicher Gott repräsentiert, was speziell in den meisten Fällen auch auf Wicca zuzutreffen scheint (vgl. Kapitel 4.2.1). Demzufolge herrscht die animistische Weltsicht, dass jede materielle Manifestation auch beseelt ist. Die Feministin und Religionswissenschaftlerin Antje Schrupp schreibt in ihrer Abhandlung über den Rabenclan, ein neuheidnischer Kult in Deutschland, der wegen seiner liberalen Ideologie und demokratischen Strukturierung einen guten Ruf unter den Neuheiden genießt, dass sie eine Weltsicht vertreten, in der sichtbare und unsichtbare Kräfte einer Natur wirken, die nicht ausschließlich rational erfassbar ist, sondern im Gegenteil auch einer Erfassung durch das Gefühl bedarf, um nicht nur ihren Ausdruck in Idealen, sondern auch in Emotionen zu finden.²⁵² Der fundamentale Aspekt des Neuheidentums, nämlich der Animismus wird von Harvey nicht als eine weitere Glaubensvorstellung dargestellt, sondern vielmehr als Aufgabe oder Lebensweise, die ständig überprüft und ausgeübt wird, indem man sich der Herausforderung stellt, auf deren Pfad zu wandern.²⁵³

Nachfolgend möchte ich drei affine Auffassungen von Natur und dem Göttlichen zitieren. In Harveys Worten handelt es sich bei Neopaganismus um eine polytheistische Naturreligion, die vornehmlicherweise keine Trennung der Natur vom Übernatürlichen vornimmt, da

„[...] all of life manifests <<divine powers and potencies>> with which humans and other-than-human persons or <<all our relatives>> - i.e. everything that exists – are encouraged to become increasingly intimate.“²⁵⁴

Aus Rountrees Sicht kann Animismus als unaufhörliche Dynamik des göttlichen Kontinuums in den folgenden Worten umschrieben werden:

„For many Neo-Pagans, the whole universe and the web of dynamic relationships connecting all individuals in it – from people to elephants to rocks to particles of atoms – constitutes the ever-changing body of divinity (divinities). Each individual is an expression of the divine.“²⁵⁵

Schrupp schreibt über die Sicht der Neuheiden: *„Naturreligionen, so wie wir sie verstehen, sind keinerlei Offenbarungsreligion. Für uns ist das Göttliche in der Natur immanent vorhanden. Bei*

252 vgl. A. Schrupp, Die Neuheiden, S. 28

253 vgl. Harvey, Listening People, Speaking Earth, S. 171

254 Harvey, Listening People, Speaking Earth, S. 1

255 Rountree, Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites, S. 102. In: SAGE Publications (Hg.): Body & Society Vol. 12(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2006. S. 95 – 115.

*uns drücken sich die Götter in der Natur aus [...] die Natur ist beseelt für uns [...].*²⁵⁶

Das Göttliche als unzertrennlich und der Natur innewohnend oder immanent zu betrachten wird auch als pantheistische Weltsicht verstanden, die der neopaganen Bewegungen ebenfalls eigen ist. Dazu gehören nach Adler, die feministischen Verehrerinnen der Göttin (vgl. Kapitel 4.3.2), sowie neue Religionen, die um die Wiedererweckung von westlich-vorchristlichen Religionen (aus Nordeuropa, den Kelten, Rom und Griechenland) bemüht sind, aber genauso auch die Hinterbliebenen indigener Religionen. Sowohl viele neopagane Hexen, als auch Neuheiden generell, betrachten sich selbst einerseits als moderne Erben der antiken Mysterientraditionen von Ägypten, Kreta und Eleusis, und andererseits als Traditionsreiter der im Volksglauben verankerten Jahreszeitenrituale und Feste.²⁵⁷ Wicca, das als religiös-spirituelles System umschrieben werden kann, geht ebenfalls auf diese Traditionen zurück. Zusätzlich nennt V. Crowley noch die Anlehnung an frühzeitliche Fruchtbarkeitskulte, zu denen wir auch die Bacchanalien zählen können (vgl. Kapitel 2.3.1) und okkulte Traditionen im Allgemeinen.²⁵⁸

Bei der Verwendung der Bezeichnung „Naturreligiosität“ als Charakteristikum paganer Überzeugungen sei Vorsicht geboten, so Pokorny, da mitberücksichtigt werden sollte, dass dieser Terminus wirklich *nur* religiöse Zugänge zur Natur in westliche Gesellschaften impliziert, die sich eben aus für sie typische historische und kulturelle Prozesse heraus gebildet haben. Darüber hinaus kann man mit Sicherheit davon ausgehen, dass nicht jeder Heide die Selbstbezeichnung „naturreligiös“ für sich beansprucht, gleichwohl aber die beseelte und heilige Natur als das Grundprinzip des religiösen Weltbildes eines modernen Heidentums gilt.²⁵⁹

4.2.3 Okkultismus und Neopaganismus

Neopaganismus scheint insofern eine Affinität zum Okkultismus zu besitzen, zu dem beispielsweise die Europäische Zeremonialmagie des „Hermetic Order of the Golden Dawn“, aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert auch gezählt werden kann, da manche neopagane Gruppen auch Zeremonialmagie zu ihren magischen Praktiken zählen.²⁶⁰ Mein eigener Umgang mit neopagane Hexen und Magier hat mich eben auch zu der Erkenntnis gebracht, dass manche Symbole, magische Formeln und rituelle Praktiken aus dem Wissensschatz bestimmter europäischer Magietraditionen wissentlich entlehnt und eklektisch in das eigene System integriert

256 Schrupp, Die Neuheiden, S. 24

257 vgl. York, The Emerging Network, S. 100f.

258 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 11

259 vgl. Pokorny, Bruder Baum und Mutter Erde, S. 55

260 Rountree, Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites, S. 97. In: SAGE Publications (Hg.): Body & Society Vol. 12(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2006. S. 95 – 115.

werden. Aus der rituellen Symbolik des „Golden Dawn“ wurden beispielsweise die elementalen Waffen des Magiers, auch Werkzeuge der „vier Elemente“ genannt, die im Wicca-Ritual und bei Hexenritualen ihren Einsatz finden, entlehnt.²⁶¹

Lewis schreibt über den Ursprung des magischen Systems, mit dem sich viele neopagane Hexen zu befassen scheinen:

„The magical system used by Neopagan Witchcraft is not anything inherited from a secret tradition. Instead, all Neopagan Witches and ritual magicians use what is essentially the same system of ceremonial magic. This system can be traced back to the Hermetic Order of the Golden Dawn (HOGD), which was an offshoot of a Masonic-Rosicrucian organization, the Societas Rosicruciana in Anglia (SRIA).“²⁶²

Die Zeremonialmagie hatte die Handschrift der Freimaurerei in England des 18. und 19. Jahrhunderts, gleichwohl die gesamte okkulte Szene Englands zu Beginn des 20. Jahrhunderts, mit ihren Freimaurerlogen und rosenkreuzerähnlichen Vereinigungen, die eine katalysierende Wirkung auf die Entwicklung des Wicca und des modernen Hexenwesens ausübten. Neben dem „Hermetic Order of the Golden Dawn“ sei hier noch auf die okkulte Vereinigung von Dion Fortune, namens „Inner Light“ hingewiesen und ihre Schriften und Novellen, in denen die Erscheinung einer Großen Göttin, sowie die Aufgaben ihrer Hohepriesterin festgehalten worden sind. Diese Vorstellungen und Inhalte finden sich einige Jahre später auch beim Begründer des Wicca, Gerald Gardner wieder.²⁶³

Manche neopagane Gruppen scheinen eben oftmals Gebrauch vom generell nicht akzeptiertem Wissen zu machen, während andere sich vielmehr einem Wege des Zelebrierens der Jahreszyklusfeste und der Naturverehrung widmen.²⁶⁴

4.3 Heterogenität, Co-Existenz und Überlappung

4.3.1 Interkonnektivität zwischen Neopaganismus und New Age

Im Allgemeinen wird die soziologische Erhebung des durchschnittlichen New Age-Profiles anhand

261 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 65

262 Lewis, *Witchcraft Today*, S. 138

263 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 56f.

264 vgl. York, *The Emerging Network*, S. 100f.

quantitativer Analysen durchgeführt. Grundsätzlich wird das soziale Portrait der New Ager an eine gebildete städtische Mittelklassebevölkerung im mittleren Alter, die sich vorwiegend aus Frauen zusammensetzt, festgemacht. Eines der fundamentalen Kriterien der New Age Spiritualität ist der Monismus, ein philosophisch-metaphysisches Urmotiv, wonach alle Phänomene auf ein einziges Grundprinzip zurückzuführen sind. Weiters können die Betonung auf das Individuum, sowie die Förderung der Selbstentfaltung und die Gnosis, so Possamaï dazu gezählt werden.²⁶⁵

Ein Vergleich zwischen Neopagane und New Ager hat Michael York bereits 1995 gezogen. Zusammenfassend kann man aus seiner Studie feststellen, dass die New Age Bewegung eine transzendente metaphysische Realität verfolgt, während Neopaganismus an die immanente Göttlichkeit festhält. Das Übernatürliche wird im New Age als Hierarchieordnung aufgefasst und durch einen passiveren Zugang wie Meditation betreten. Neuheiden, wie wir bereits im Vorfeld erfahren haben, neigen zur Ritualisierung und Sakralisierung des Alltags, dh Zeremonien werden besonders auch im Wicca durchgeführt. New Age tendiert zur Überbetonung des Spirituellen und des "Weißen Lichts", während sich Licht und Dunkelheit im Neuheidentum als einander ergänzende Qualitäten gegenüberstehen, was auch für den persönlichen Bezug zum Materiellen und Spirituellen im gleichen Ausmaß gilt. Abseits von den Glaubensvorstellungen führt er noch einen weiteren, nicht zu vernachlässigenden Faktor an, den der Kostendifferenz zwischen neopagane Workshops und New Age Programmen. Zweitere neigen oft dazu sehr hohe Geldsummen für Seminare zu verlangen, so York.²⁶⁶

Eine soziologisch tiefergehende qualitative Analyse von New Agern arrangierte u. a. auch der Soziologe Adam Possamaï 1996-97 in Melbourne. Für die Erstellung eines New Age Profils führte er Interviews mit 35 Informanten durch, wobei er zusammenfassend folgende zentrale Fragestellungen beantwortet haben wollte:

- Wer sind New Ager und welche besondere Merkmale haben sie?
- Wie organisieren sie sich und wie sehen die Organisationsformen aus, falls sie welche haben?
- Wie werden sie zu New Age Akteuren und welche Strategien zur Ausübung ihrer New Age Spiritualität setzen sie ein?²⁶⁷

Nun möchte ich kurz die analytisch herausgearbeiteten Ergebnisse von Possamaï umreißen. Zunächst führt er an, dass New Ager ursprünglich in einer bestimmten Religion hineingeboren wurden, oder Atheisten waren und prinzipiell immer schon ein konfliktgeladenes Verhältnis zur

265 Possamaï, A Profile of New Agers: social and spiritual aspects, S. 364. In: The Australian Sociological Association (Hg.): Journal of Sociology Vol. 36(3). London, Thousand Oaks and New Delhi 2000. S. 364 – 377.

266 vgl. York, The Emerging Network, S. 146 – 149, 161

267 vgl. Possamaï, A Profile of New Agers: social and spiritual aspects, S. 364f. In: The Australian Sociological Association (Hg.): Journal of Sociology Vol. 36(3). London, Thousand Oaks and New Delhi 2000. S. 364 – 377.

Kirchengewalt hegten. Der Konfliktfaktor mutet auch eine rebellische Haltung gegenüber ihren früheren Bedingtheiten der Sozialisation, ungeachtet ob es sich um religiöse oder andersartige handelt. Eine Abtrennung von der Vergangenheit geht meistens auch mit einer religiösen Mobilität einher – die Individuation von Entscheidungen in Hinblick auf Glauben und religiösen Praktiken. Einen Begriff, den Possamaï zur Umschreibung der Haltung seiner Informanten verwendet ist "technischer Mystizismus", der das Anfechten des ursprünglichen Glaubens impliziert, sowie die Unabhängigkeit von jeder religiösen Institution und Prinzip zelebriert. Die Autorität über die spirituelle Suche befindet sich im inneren Selbst und wird auf eine subjektivistisch experimentielle Art und Weise geleitet, während eine darüberstehende dogmatische Instanz nicht geduldet wird.

Die Idee des Austauschens mit Gleichgesinnten ist den "technischen Mystikern" nicht fremd. Sie besuchen Seminare, Workshops, Konferenzen und Lesegruppen und trachten nach religiösen Erfahrungen, indem sie ständig in Bewegung bleiben und diverse soziokulturelle Netzwerke, oder "Bünde"²⁶⁸ auskundschaften. Emotionale Gründe für das Eintreten oder Verlassen von Gruppen haben Vorrang, so Possamaï.²⁶⁹

York sieht in dieser religiösen Mobilität, die auch mit einer gewissen Transformation der Persönlichkeit einhergeht, auch die Gründe für einen, wie er ihn nennt, wachsenden "religiösen Marktkonsum".²⁷⁰ Neben der persönlich freiwilligen Suche nach der eigenen New Age Spiritualität, die mit dem kulturellen Konsum von Symbolen einhergeht (vgl. Kapitel 4.3.3) werden als weitere Faktoren, die in tiefem Zusammenhang damit stehen, auch persönliche Krisen wie Scheidung, Schwangerschaft und Jobverlust angeführt. Mystisch-pneumatische Erfahrungen²⁷¹ sind ebenfalls als mögliche Auslöser für eine Suche nach Spiritualität zu betrachten²⁷², wobei ich hierfür den von den Humanpsychologen Chad Johnson und Harris Friedman geprägten Begriff der religiösen/spirituellen/transpersonalen Erfahrungen, oder kurz r/s/t-Erfahrungen heranziehen möchte. Diese Bezeichnung, so scheint mir, bietet einen präziseren Rahmen für das Verständnis der Beschaffenheit und Reichweite solcher Phänomene.²⁷³

Viele Autoren kamen zu dem Schluss, dass eine immense Überlappung zwischen Spiritualität und Religion in Bezug auf die Eigenschaften und Inhalte menschlicher Erlebnisse und Erfahrungen

268 Eine wahlfreie Vergesellschaftung in kleinem Umfang, deren Grundzüge die emotionale Solidarität ihrer Mitglieder untereinander, sowie das gemeinsame Streben nach einem bestimmten Set von geteilten Glaubensinhalten einschließt. (vgl. Possamaï, A Profile of New Agers, S. 371)

269 vgl. Possamaï, A Profile of New Agers: social and spiritual aspects, S. 367 - 371

270 vgl. York, The Emerging Network, S. 17

271 Darunter werden Nahtoderfahrungen und Erfahrungen des Übernatürlichen verstanden

272 vgl. Possamaï, A Profile of New Agers: social and spiritual aspects, S. 372f.

273 vgl. Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 505. In: Association for Humanistic Psychology (Hg.): Journal of Humanistic Psychology Vol. 48(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2008. S. 505 – 527.

besteht, was als treffiger Grund empfunden wurde, um diese in wissenschaftlichen Studien abzuhandeln. Manche Autoren erachten es als sinnvoll beide Konzepte zusammen zu behandeln²⁷⁴, Johnson und Friedman fügten sogar noch eine dritte, nämlich die transpersonale Dimension hinzu. Über die Bedeutung solcher Erfahrungen und ihrem Stellenwert in der Psychologie werde ich im Kapitel 7 genauer reflektieren.

Nachdem ich nun auch in groben Zügen ein Bild vom New Age anhand Possamaïs Analysen skizziert habe, gilt es sich kurz den Gemeinsamkeiten zwischen New Age und dem Neuheidentum zuzuwenden.

Im Allgemeinen ist für beide die Kurzlebigkeit ihrer Gruppen typisch, obschon es sich oftmals um sehr enge und emotionale Beziehungen unter den einzelnen Mitgliedern handeln kann. Wie auch bei alle anderen Charakteristika, die für jede der Bewegungen typisch sein können, gibt es auch hier wieder einige Ausnahmen. Überlappungen können auch in Hinblick auf die Ähnlichkeit der Aussagen ihrer Vertreter geortet werden, die sehr oft darauf abzielen den Raum zur Befriedigung der spirituellen Bedürfnisse, den sie für ihren AnhängerInnen im "Wassermannzeitalter" schaffen, zu unterstreichen. Das Aufkommen dieses Zeitalters bringt profunde Veränderungen mit sich, die sich in einem ausgeprägt ökologischen Bewusstsein und eine Ausbalanciertheit von männlichen und weiblichen Energien bemerkbar machen soll. York führt in seiner soziologisch motivierten Studie über Neopaganismus die Magazine "The Quest", das von Marion Green, eine der Hauptfiguren des britischen Neuheidentums herausgebracht wird, sowie "Aquarian Arrow" von Zachary Cox an, die sich sowohl neopaganer als auch der New Age Leserschaft erfreuen und ein Zeugnis davon abgeben, dass die Wahrnehmung der paganen Suche innerhalb des New Age Rahmenwerks und dessen Terminologie einen Schlüsselmoment in der Entwicklung des Neuheidentums repräsentiert. Dieser Trend sei auch in den Niederlanden, sowie USA zu beobachten und unter anderem von Selena Fox in Gang gebracht worden, die darum bemüht ist Neopaganismus mit religiösen Elementen der Native Americans und der New Age Spiritualität anzureichern, so York. Als weiteres Beispiel für eine Überlagerung wird die Affinität zwischen Wicca-Magie und die New Age Visualisierungsarbeit beiläufig angeführt, wobei sich beide Techniken in ihren Zielen ähneln, während der Unterschied in der Terminologie und Benennung der Phänomene wurzelt.²⁷⁵

New Age scheint insofern eine problematische Bezeichnung zu sein, da der Begriff, wenn im Nexus des Forschungsfelds angewandt, von den ehemals sich selbst als "New Age" bezeichnenden

274 vgl. Kale, Spirituality, Religion and Globalization, S. 94. In: Macromarketing Society (Hg.): Journal of Macromarketing Vol. 24(2). London, Thousand Oaks and New Delhi 2004. S. 92 – 107.

275 vgl. York, The Emerging Network, S. 148 - 157

Personen, Institutionen oder Zeitschriften nicht mehr so oft wie ehemals als Begriff herangezogen wird, um ihre gegenwärtige Identität zu untermalen.²⁷⁶ Das mag daran liegen, da die allgemein gängige Bedeutung von "New Age" in der letzten Dekade mit Sicherheit eine Konnotationsverschiebung erfuhr. Heutzutage wird oftmals damit an erster Stelle "profitorientierter Hokuspokus" assoziiert. Zahlreiche Studien, die auch von Possamaï als Referenzquellen angegeben werden, sehen eine starke Affinität zwischen New Age, dem neoliberalen Kapitalismus und den globalisierten Konsumentenkulturen, die gerade in den postmodernen Gesellschaften stark im Kommen sind. Außerdem scheint der Terminus keine akademische Zulänglichkeit zu besitzen, da der schmale Grat zwischen dem, was als "new age" proklamiert wird und das was sich davon distanziert, äußerst komplex und schwer fassbar zu sein scheint.²⁷⁷

Das Kapitel hat gezeigt, dass beide Strömungen in vielerlei Hinsicht Unterschiede zueinander aufweisen, gleichzeitig kommt es aber auch vermehrt zu Überlappungen in Hinsicht auf ihren Organisationsformen, Statements und Zielen, was auf den ersten Blick auf eine ähnliche Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit schließen lassen könnte.

Im nächsten Kapitel werde ich auf die Beziehung zwischen "Goddess spirituality", also einer der repräsentativsten gegenwärtigen spirituellen Frauenbewegungen und der Feministischen Theologie eingehen.

4.3.2 Goddess spirituality vs. Feministische Theologie

Konstruktive Beiträge zur spirituellen Frauenbewegung, die eine Auseinandersetzung mit dem weiblichen Körper in Hinblick auf Konzepte wie "embodiment", "empowerment" und Heilung bieten, kommen u. a. von der Anthropologin Kathryn Rountree, die hauptsächlich mit Frauen, die sich der Goddess spirituality in Neuseeland widmen, gearbeitet hat. Sie definiert "Feminist Witchcraft" nicht bloß als ein System religiöser Praktiken und Glauben, sondern vielmehr als eine Tradition, die *nicht ausnahmslos* an einer Gottheit glaubt, sondern vielmehr die Göttin als eine Art Metapher benutzt, um Signale zu setzen, die öffentliche Bedürfnisse anzeigen sollen. Wortwörtlich wiedergegeben heißt es:

"[...] the one shared meaning of 'Goddess' would seem to be that 'She' functions as a metaphor through which the infinite, eternally dynamic interconnections of matter and

276 vgl. Possamaï, Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities, S. 199.

In: SAGE Publications (Hg.): Journal of Consumer Culture Vol. 2(2). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2002. S. 197 – 218.

277 (ebd.), S. 198f.

energy which constitute our universe are sacralized. 'She' is all that there is, all that there was and will be, all that there can be, all that we are. Sometimes 'She' might be a deity that women (and men) consciously create because deities are known to be politically, poetically and personally useful to societies and individuals."²⁷⁸

Dieselbe Haltung geht auch aus den Worten der Religionswissenschaftlerin Kristy Coleman hervor, die ebenfalls von Rountree als Referenz angegeben wird: *"What the movement provides is not a 'belief system', so much as a system of valuation that has broken through the male-constructed metaphysic on which Westerners have been raised.*"²⁷⁹ Selbstverständlich haben die Bemühungen vieler energisch und aktivistisch eingestellter Feministinnen dazu beigetragen, dass dem Feminismus und auch der Feminist Witchcraft ein respektvoller Stellenwert in westlichen Gesellschaften eingeräumt wurde, was auch den über einem langen Zeitraum anvisiertem Ziel feministischer Forderungen zu entsprechen scheint. Einige neuseeländische Hexen sollen den Weg in die "Craft"²⁸⁰ sogar über den Feminismus gemacht zu haben, andere wiederum vice versa, so Rountree. Die zwei Hauptgebiete in denen sie im Besonderen involviert waren und sind, stellt der Feminismus und der Umweltaktivismus dar.²⁸¹

Gerade über diese Tatsache kann jedoch die feministische Theologin Naomi Goldberg nicht hinwegsehen. Sie drückt ihre Enttäuschung über die Normalisierung der Religion der Göttin mit den Worten aus: *"The domestication of the witch and the routinization of goddess talk affects me with a perverse sense of disappointment. I worry that one of my favorite discursive methods for problematizing regimens of religious thought is losing its edge.*"²⁸²

Aus der Sicht von Rountree, war ironischerweise eines der Ziele der Feminist Witchcraft: *"to de-exoticize the witch, re-appropriate and re-invent her, strip away the stereotypical trappings of evil and danger and assign her new (or her former) positive values.*"²⁸³ In der Craft, sieht sie keinen Ausdruck einer Konkurrenz- oder Kritikerscheinung in Bezug auf Weltreligionen mehr, wieder von der Einstellung neuseeländischer Anhängerinnen der spirituellen Frauenbewegung ausgehend.

278 Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 160. In: SAGE Publications (Hg.): *Feminist Theology*. London, Thousand Oaks and New Delhi 2005. S. 159 – 166.

279 Coleman, 'Review Article: Matriarchy and Myth', *Religion* 31 (2001), S. 248 zit. nach Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 159

280 Englisch für Witchcraft und für die Lebensweise von Initiierten in der Alten Religion

281 vgl. Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 159, 161, 165. In: SAGE Publications (Hg.): *Feminist Theology*. London, Thousand Oaks and New Delhi 2005. S. 159 – 166.

282 Goldenberg, *Witches and Words*, S. 206. In: SAGE Publications (Hg.): *Feminist Theology*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2004. S. 203 – 211.

283 Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 160

Andererseits würden Goddess Feministinnen vonseiten christlicher Feministinnen viel Kritik einstecken müssen. Die Goddess Spirituality Anhängerinnen müssten sich Anschuldigungen stellen, die sie als unpolitische, sozial träge und zügellose Frauen stigmatisieren würden, die unter dem Emblem der Goddess bloß eine feministisch-politische Agenda verfolgen. Solche Angriffe sind nach Rountrees Meinung Zeugnisse von Missinterpretationen und Unwissen, die das soziale, politische und ökologische Engagement von Goddess Anhängerinnen und anerkannten Hexen wie Starhawk, Charlene Spretnak und Carol P. Christ verwerfen würden. Gerade die Spiritualität dieser enthusiastisch mitwirkenden Frauen würde ihr politisches Bewusstsein und ihre Aktivitäten eher unterstreichen als untergraben.²⁸⁴

Naomi Goldenberg, die am "Department of Religion" am Central Michigan University als Lehrkörper tätig war, hat den Nährboden für eine neue feministische Wiedergeburt der Alten Religion²⁸⁵ in Amerika aufbereitet, indem sie Beziehungen zwischen feministische Hexen wie Starhawk und feministische Gelehrte, die an der "American Academy of Religion" tätig waren, Ende der 70er Jahre zu knüpfen versuchte.

Goldenberg, die der Sprache eine zentrale Bedeutung in Debatten über Kultur und Religion beimisst und ihr auch eine Funktion als wichtiges Emanzipationsmittel zuspricht, sieht in den Klagen und Beschwörungsformeln der Hexen, im Gemurmel der alten Weiber, ihrer Reime und Prophezeiungen, sowie ihrem sogenannten Kauderwelsch die Erweckung von Geistern und Visionen unterdrückter Gedanken, Geschichten und Wünsche. Uralte Missstände und Ablehnung seien dieser Form der Sprache inhärent, genauso wie auch menschliche Sehnsüchte²⁸⁶, so Goldenberg. Diese Wünsche werden von Susanne Lanwerd, die als Religionswissenschaftlerin tätig ist, unter anderem als Gründe für die Rückbesinnung auf die Alte Religion der Großen Göttin angeführt, die auch als Protestbewegung gegen sich aktuell abzeichnende Krisen, wie auch immer geartet, verstanden werden könne. Die Verwirklichung einer solchen Vorstellung, die auf ein soziales, ökologisches und politisches Gleichgewicht abzielt, zieht ihrer Meinung nach Aufklärungsbedarf nach sich. Sie wendet sich sehr kritisch an die Aussagekraft der bildhaften Schrift der Alten Religion, und stellt die Kontinuität und Beständigkeit des Bildhaften in Frage²⁸⁷, das durch religiöse Symbolik, Goldenbergs "witchy words" und Gottheitsbildern im Laufe der

284 Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 162f.

285 Aus dem Englischen für "Old Religion" stehend, bezeichnet die Alte Religion der Großen Göttin, zu deren AnhängerInnen viele Neuheiden und moderne Hexen gezählt werden können.

286 Goldenberg, *Witches and Words*, S. 204f. In: SAGE Publications (Hg.): *Feminist Theology*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2004. S. 203 – 211.

287 vgl. Lanwerd, *Im Namen der Göttin? Überlegungen zur Faszinationskraft antiker Göttinnenbilder*, S. 147. In: Faber, Richard (Hg.): *Kybele, Prophetin, Hexe: religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen*. Würzburg 1997. S. 147 – 157.

Geschichte transportiert werden würde. Lanwerd dazu:

*"Vorausgesetzt werden kann, dass in Bildern und Geschichten, in diesen geformten und genormten Erinnerungen, bewahrt und aufgehoben wird, was Wunsch und Vorstellung, Hoffnung und Wirklichkeit, Angst und Beängstigendes ist. So kann der Umgang mit ihnen und die Art ihrer Aneignung zeigen, welche Wünsche und Ängste entlang der Generationskette fortdauern, sich auflösen oder, in anderer Gestalt und verschleiert, weiterexistieren. Auch Strategien der Abwehr und Bannung können in Gang gesetzt werden: Einer dieser Bannungsversuche besteht darin, das, was ängstigt oder eine Form, die zum Weiterfragen auffordert, in die feste Form der eindimensionalen Erklärung zu gießen."*²⁸⁸

Die Ursachen für die Aktivierung dieser Abwehrmechanismen, von denen Lanwerd spricht, sind im seelisch-psychischen Bereich des Menschen zu ergründen, der mit Bestimmtheit auch bis zu einem maßgeblichen Grad von der historisch und kulturell geprägten Wahrnehmung der Akteure beeinflusst wird.²⁸⁹

Marian Green, die Autorin zahlreicher Bücher über Natur- und Zeremonialmagie, schreibt zu dieser Problematik folgendes: *"Today, we have lost our contact with the spiritual aspects of our lives, a loss that is not usually clearly felt, except by those who are seeking some sort of fundamental religious experience, often itself a clear sign of dis-ease within them."*²⁹⁰ Diese Suche hat ihrer Meinung nach psychologische Ursachen, wie man aus der Aussage ableiten kann:

*"[...] there is sometimes a deep longing for something which cannot be defined, so is all the harder to seek out. Carl Jung recognised the power of this inner yearning, making the religious impulse as important as the sexual as one of the underlying drives which direct our actions."*²⁹¹

Bevor ich dieses Kapitel abschließe, möchte ich nochmals auf Goldenbergs Verwendung der "witchy words" zurückgreifen. Ihrer Meinung nach, üben diese transformativen, teils verrückten, berausenden und manchmal auch beängstigenden Worte und Ausdrucksformen eine tiefe Wirkung auf die Psyche der Menschen aus, da sie auch imstande sind, die alltägliche Sprache zu transzendieren und infolgedessen gesellschaftlich normierte Angelegenheiten durcheinander zu

288 Lanwerd, Im Namen der Göttin? Überlegungen zur Faszinationskraft antiker Göttinnenbilder, S. 147.

In: Faber, Richard (Hg.): *Kybele, Prophetin, Hexe: religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen*. Würzburg 1997. S. 147 – 157.

289 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 39

290 Green, *A witch alone*, S. 106

291 Green, *A witch alone*, S. 106

bringen. Weiters schaffen sie ihrer Meinung nach Raum für etwas Neues, das sich von der routinisierten Leistungen der patriarchalen Grandiosität unterscheidet, so Goldenberg. Wie wir bereits gesehen haben, akzentuiert Goldenberg ganz offenbar auf den Einsatz der Sprache als Emanzipationsmittel, gleichwohl auch auf die Möglichkeit der Neuheiden über ihre unmittelbare Verbindung zum Göttlichen offen zu sprechen.²⁹² Im Gegensatz dazu sprechen die Informantinnen von Rountree dezidiert davon, sich selbst als göttlich zu sehen und zu spüren, dh sich als die "Göttin" selbst oder als Aspekte der "Göttin" zu erfahren.²⁹³ Es geht dabei nicht bloß um den "Goddess Talk", den Goldenberg sehnsüchtig am Leben erhalten will²⁹⁴, sondern mitunter auch um die aktive und intersubjektive Kommunikation mit dem Göttlichen, die durch rituelle und symbolische Aktivitäten erreicht werden kann. Folglich kann die Einsicht einer "Epiphanie" stattfinden, wie Rountree über körperliche Erfahrungen des Göttlichen schreibt.²⁹⁵ In die Praxis umgesetzt bedeutet dies, die Ergründung der eigenen Autorität, die Selbstbefugnis darüber, die eigene Spiritualität selbstständig konstruieren und leiten zu können, den eigenen Wert und Schönheit zu erkennen, und aus eigener Kraft, dem persönlichen Urteilsvermögen und der Intuition vertrauen zu können, sowie Selbstverantwortung für das eigene Leben zu übernehmen und sich selbst und die anderen zu lieben.²⁹⁶

Das Engagement mit den Dimensionen des Selbst, sowie der ritualisierte Umgang mit persönlichen *und* gesellschaftsbezogenen Krisen und Veränderungen, die das Wohlergehen aller zum Ziel haben, können nichtsdestotrotz nach Rountrees Meinung auch als mögliche Gründe für etwaige Anschuldigungen seitens christlicher Feministinnen angesehen werden:²⁹⁷

*"[...] women involved in Goddess spirituality devote considerable time and energy to understanding their own psychological and emotional processes and to working with them during rituals. [...] working with one's 'power from within' was an important preoccupation of the women I met. Rituals often incorporated space for women to deal with problematic issues in their domestic, social and working lives or with decisions or transitions they were facing. [...] Through ritual Goddess feminists confront, gain an increased understanding of, and find a way of coping with, solving, or moving through a problem, issue or transition."*²⁹⁸

292 vgl. Goldenberg, *Witches and Words*, S. 203, 205f.

293 vgl. Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 160

294 vgl. Goldenberg, *Witches and Words*, S. 206

295 vgl. Rountree, *Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites*, S. 106

296 vgl. Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 160

297 (ebd.), S. 163

298 Rountree, *The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'*, S. 163f.

4.3.3 Der Perennismus

Michael York sieht in vielerlei Hinsicht einige Divergenzen zwischen dem Neopaganismus und den New Age Bewegungen, auf die er auch in seinem Buch "The Emerging Network" akkurater eingeht, während Possamaï diese Bezeichnungen in einem größeren spirituellen Ganzen einbindet, das er "Perennismus" nennt. Der Vollständigkeit halber möchte ich auch sein Konzept an dieser Stelle kurz anreißen.

Der von Possamaï geprägte Terminus berücksichtigt in erster Linie die soziale Realität seiner Informanten, sowie ihr kultureller Konsum in Bezug auf indigene Kulturen und ihre Geschichte im Allgemeinen. Unter kultureller Konsum versteht er dabei die Praxis der selektiven Entlehnung bestimmter kultureller Inhalte. "New Age" ist seiner Meinung nach, wie wir schon gesehen haben, sogar ein hermeneutisch unzulänglicher und unpassender Begriff. Demzufolge postuliert er die Einführung und die Verwendung des Begriffs "Perennismus", den er als heuristisches Werkzeug für die Beschreibung alternativer Spiritualität benutzt. Diese synkretische Spiritualität weist nach Possamaï drei Hauptcharakteristika auf.²⁹⁹

"(a) the world is interpreted as monistic (the cosmos is perceived as having deeply interrelated elements with a single ultimate principle, being, or force, underlying all reality).

The notion of dualism, e.g. mind/body is rejected;

(b) perennists attempt to develop their potential human ethic (actors working towards personal growth)

*(c) followers of perennism are engaged in a search for spiritual knowledge (personal development through a pursuit of knowledge, whether it is knowledge of the universe or of the self, the two being sometimes interrelated)."*³⁰⁰

Der kreative Umgang mit Mythen, Symbolen und persönlichen Vorstellungen, der in bestimmten Sakralisierungsakte seinen Höhepunkt findet, scheint eine zweckdienliche Prämisse für die Erfüllung der hier angeführten Charakteristika zu sein und ist daher auch als zentraler Bestandteil des Neuheidentums zu betrachten. Folglich wird auch der Zugang zur Geschichte oder zu bestimmten, als persönlich für signifikant erachteten und ausgewählten Momenten der Geschichte zu einem individuell gestalteten historischen Modell synthetisiert.

299 vgl. Possamaï, Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities, S. 199.

In: SAGE Publications (Hg.): Journal of Consumer Culture Vol. 2(2). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2002. S. 197 – 218.

300 Possamaï, Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities, S. 199

Während man über den inadäquaten Umgang mit Geschichte vonseiten nichtgelehrter Perennisten Einwand erheben könnte, stellt gerade die selektive Verbindung zu ihren Dimensionen eine Art Inspirationsquelle für viele Neopagane dar. Die Wiederaneignung der Vergangenheit bedeutet für sie kein Trachten nach objektivem Historismus, sondern reflektiert primär den Versuch nach subjektiver Interpretation, die oftmals mit der Erfindung von etwas Neuem gepaart ist, dessen Richtigkeit vielmehr mit einem Bauchgefühl korrespondiert.³⁰¹ Geschichte wird also subjektiviert und zu einer Metapher emporgehoben, oder einem Symbol, das persönlich wiederinterpretiert, mit Sinn gefüllt werden kann. Worte, Sinnbilder, Geschichten und Mythen mit deren Hilfe beispielsweise Magie praktiziert wird, werden auf eine Art und Weise eingesetzt, die auf und aus mikrokosmischer Ebene betrachtet, nur in der persönlichen Vorstellung und Kosmologie des Praktizierendem von Belang und Bedeutung sind.

Berechtigterweise könnte man sich spätestens jetzt die Frage stellen, ob es sich bei einem derartig ahistorisch-individuellen Zugang nicht um eine nichtakademische Dekonstruktion von Geschichte handelt, in welcher der Einsatz freier Assoziationen und Interpretationen des Geschichtsforschers eine Art ungewöhnliche Wiedergabe provozieren?

Geschichte erfährt also eine Rekonstruktion in persönlich-relevanten Mythen, die als "poetische" Wahrheiten eine Geltung gerade für diejenigen zu besitzen scheinen, die an ihnen glauben wollen. Diese Mythen erheben auch nicht den Anspruch wissenschaftlich relevant zu sein, sondern vielmehr dem irrational-magischen bzw. intuitivem Denken der Perennisten/Neopaganen zu entsprechen. Gewöhnlicherweise haben die Inhalte der Mythologie, die einer Kultur oder Gesellschaft bekannt sind, zum Ziel die Stellung und die Verfassung des Menschen im Kosmos darzustellen. Im gegenwärtigen Kontext scheinen aber Geschichten und Sinnbilder, die im Wesentlichen nur dem Selbst nicht vorenthalten sind, zu einer Mythologie zu gehören.³⁰² Nach Lanwerd korrespondieren Mythen nicht mit sozial-historischen Wirklichkeiten, die sich in lineare Abbildschemata pressen lassen können: *"jeder Mythos ist von Natur aus eine Übersetzung."*³⁰³ Meiner Meinung nach zeigt gerade dieses Beispiel auch sehr deutlich, wie die Grenze zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen persönlichem Schicksal und dem Schicksal oder das Leben aller Menschen verwischt und vollends aufgelöst wird. In den Worten Possamai heißt es:

"Perennists appear to select from history whatever suits them for their ethos. This could be

301 vgl. Possamai, A Profile of New Agers, S. 371

302 vgl. Possamai, Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities, S. 202ff.

303 Lévi-Strauss, "Mythologica" Bd. IV, 2, S. 755 zit. nach Lanwerd, Im Namen der Göttin?, S. 157

*explained as an historical and intellectual bricolage à la carte, following the notion of individuation of decisions presented by Dobbelaere and Voyé (1990) in which people no longer accept a religious set menu offered by traditional religions but are more interested in a religion à la carte [...]*³⁰⁴

Es werden also im Laufe dieses Sinnbildungsprozesses rezente religiös-spirituelle Synthesen kontinuierlich generiert, indem man bereits existierende Symbolsysteme der individueller Absicht und Gestaltungsmöglichkeit nach in einem eklektisch-individuellen Symbolismus einbindet, wie Hanegraaff, der von Possamaï angeführt wird, in Bezug auf alternative Spiritualität bemerkt. Zusätzlich werden ausgewählte Momente aus der Geschichte als Portale benutzt, um einen Zugang zu bestimmten historischen Realitäten zu bekommen. Der Prozess der Generierung einer subjektiven Mythologie geht also mit einer vorausgesetzt subjektiven Verschmelzung von Religion/Spiritualität und Geschichte einher. Diese Prozesse nennt Possamaï auch kultureller Konsum. So wie Bedeutungen innerhalb spezifisch hierarchischer Strukturen von Macht umgewandelt werden, so werden sie auch in Bezug auf kulturellen Konsum innerhalb des autonomen Selbst transformiert.³⁰⁵ Possamaï's Anmerkung, dass kultureller Konsum selbstverständlich auch zu einer unbeabsichtigten kulturellen Aneignung führen kann und in weiterer Folge auch zu unerwünschte politische Folgen, wird nicht Forschungsgegenstand dieser Arbeit sein. Vielmehr lassen die drei Grundprinzipien des Perennismus leicht darauf schließen, dass persönliche Entfaltung und Entwicklung für die Akteure von primärem Wert sind, was eine Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit impliziert. Die Parallellität zu den Bemühungen der Psychologie als moderne Wissenschaft wird auch hier evident.

5. „Hexe“ – ein problematischer Begriff im Wandel der Zeit

Neger macht in ihrer wissenschaftlichen Abhandlung über den „Modernen Hexen“ explizit darauf aufmerksam, dass eine tief wurzelnde Verbindung zwischen dem historischen Bild der Hexe und dem „modernen Hexentum“ sehr wohl vorhanden ist, trotz der wissenschaftlichen Distanziertheit in den Reihen zahlreicher Historikern im deutsch-österreichischen Raum, die die Hexe als ein totgeglaubtes Objekt der Vergangenheit schubladisiert haben sollen. Nicht unversehens scheint daher auch die Annahme gerechtfertigt, dass es sich beim Begriff „Hexe“ um einen häufig falsch

304 Possamaï, Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities, S. 203

305 (ebd.), S. 203f.

aufgefassten Terminus handelt, der durch die Wogen der Geschichte so manche Wandlung durchmachen musste. Die Liste der Vorstellungen wie eine Hexe auszusehen hat und was sie praktiziert, ist mindestens so lang und umfangreich wie die Klischeebilder und Vorurteile denen sie sich stellen muss. Daher scheint eine wissenschaftliche Objektivierung und Neubewertung des Begriffs für eine weitläufigere und tiefere Auseinandersetzung damit unerlässlich zu sein, gerade auch angesichts der sukzessiv wachsenden Popularität, der sich die Hexe im 21. Jahrhundert erfreut.³⁰⁶ Eine mögliche Überlappung zwischen der historischen Hexe, der als Gejagten und Opfer der frühneuzeitlichen Verfolgungen ich mich im ersten Teil meiner Arbeit westhistorisch genähert habe (vgl. Kapitel 1 bis 3), und der modernen Hexe, der ich aus anthropologischer und psychologischer Perspektive nachgehen möchte, könnte die Bezeichnung Hexe selbst sein, die als gesellschaftlich gewachsener Sammelbegriff, einer historischen Konstruktion und Dekonstruktion ausgesetzt war und noch immer ist.

5.1 Historische Hexe vs. Moderne Hexe – Ein „gesellschaftlich-historisches Konstrukt“?

Weiterführend, wie auch aus der einschlägigen Literatur zu entnehmen ist, besteht keine inhaltliche Homogenität zwischen den Hexen der Moderne bzw. Postmoderne und den historischen Hexen. Eine Differenzierung, vor allem im Kontext einer wissenschaftlichen Forschung sollte man zu Gunsten der begrifflichen Transparenz, stets vor Augen haben, ohne jedoch eine unbewusste Dichotomie zwischen „modern“ und „historisch“ aufrechtzuerhalten. Nicht zuletzt sollte aus diesem Grund die Tatsache hervorgehoben werden, dass historische Hexen mit Sicherheit einen Bezugspunkt in Hinblick auf die Kontinuitäts- und Ausrottungstheorie für das moderne Hexentum darstellen.³⁰⁷ Im Folgenden möchte ich darauf mehr Licht werfen.

Negers vielversprechender Versuch, in einer intersubjektiven unvoreingenommenen Beziehung zum modernen Hexentum zu treten und mittels kommunikativem Handeln aktive Angehörige dieser Lebenswelt zu werden, resultiert in einer einzigartigen, nach eigenen Angaben, im deutschen Sprachraum noch nicht in dieser Form gehabt Arbeit, die primär einen ethnohistorischen Forschungsansatz verfolgt. Ihrem Postulat, das sie an die zeitgenössische Wissenschaft richtet, das moderne Hexenwesen und die ihm innewohnenden Realitäten als

³⁰⁶ vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 13f., 33f.

³⁰⁷ (ebd.), S. 13

ernstzunehmende Aspekte mit eigenen Bedürfnissen innerhalb des sozialen und gesellschaftlichen Lebens zu akzeptieren, kann ich zustimmen.³⁰⁸

Sie geht aufgrund ihrer mehrjährigen Forschung davon aus, dass es in erster Linie drei große Mythen gibt, die dem modernen Hexentum als schwerwiegende Irrtümer anhaften. Nichtsdestotrotz zeigt sie sich gleichzeitig zuversichtlich, was ihre Relativierung und Revidierung betrifft, da das Geschichtsbewusstsein vieler moderner Hexen und Neuheiden in den letzten Jahren einen Wandel hin zur reflektierteren Rezipierung von Geschichte erfahren haben soll. Dem Wunsch nach Kontinuität, wie auch schon von Lanwerd im Kapitel 4.3.2 angesprochen, entspricht dabei die Suche nach dem Selbst und seinem bestimmten Platz im Kosmos, was einen Rückschluss auf die identitätsstiftende Funktion dieser Mythen erlaubt.³⁰⁹

5.1.1 Der Kontinuitätsmythos

Die Vorstellung eines bestehenden Konnexes zwischen Hexenwesen und einem vorchristlichen Kult, geht nach Dillingers Meinung auf Jacob Grimm zurück und wird von Behringer als Romantisches Paradigma bezeichnet.³¹⁰ Der Mythos, dass Hexen Anhängerinnen eines vorchristlichen Hexenkultes der Großen Göttin gewesen sind, der trotz Hexenverfolgungen bis in die frühe Neuzeit sich einer latenten Verehrung im Untergrund der führenden Religion erfreut hätte, wurde im 20. Jahrhundert von Margaret Murray erneut aufgegriffen. Murray schreibt in ihrem zweiten Buch, „The God of the Witches“ (1931), dass die alte Religion gerade dort sehr stark blühte, nämlich in den entlegensten Winkeln der Wildnis, die im großen Ausmaß wieder besiedelt wurde. In geringem Maßstab und in sehr langsamen Schritten wurde eine äußere Übereinstimmung mit dem Christentum hergestellt, wobei bestimmte heidnische Praktiken und Symbole beibehalten wurden, wenn auch unter anderen Namen.³¹¹ Ihr Hauptfehler liegt in ihrem Versuch und ihrer unbeugsamen Ambition, die ungebrochene Kontinuität bestimmter vorchristlicher Ritenrelikte bis ins 20. Jahrhundert hinein beweisen zu wollen. Die Theorie, dass alle Religionen auf archaische Fruchtbarkeitskulte gründen, entlehnte sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus Sir James Frazers „Golden Bough“ (1890) und stellte zusätzlich noch die Hypothese auf, dass der Sabbat gelebte Wirklichkeit gewesen ist. Relativ unkritisch nahm sie damit die Position ein, dass das was die Leute für gelebte Praxis hielten, auch tatsächlich geschehen war.³¹²

308 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 34 - 38

309 (ebd.), S. 38f.

310 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 114

311 vgl. M. Murray, *The God of the Witches*, S. 19

312 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 60f.

Zum einen sind Murrays Hypothesen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Sicherheit für die Entstehungsgeschichte des „modernen Hexentums“ und des Wicca nicht von geringem Wert und sollten daher unter kritischer Betrachtung in die Analyse des Kontinuitätsmythos mit einfließen. Zum anderen gab es vor rund zwanzig bis dreißig Jahren so gut wie keine fundierte und einschlägige Literatur zum Thema Hexentum und Wicca, sondern man konnte lediglich auf populärwissenschaftliche Werke dieser Thematik zurückgreifen, die, in Anbetracht ihrer Mängel, sehr viel zu wünschen übrig ließen.³¹³

Einer Befragung zufolge, soll sich das Bild der modernen Hexe von dem der historischen mittlerweile ausdifferenziert haben, dh. das Bild der historischen Hexe wirkt nicht mehr ausschließlich als identitätsstiftende Antriebsfeder für die Konstruktion des Hexe-Seins, wie aus der Erhebung der Aussagen einiger moderner Hexen deutlich wird. Das verzerrte Bild, das über eine sehr lange Zeit die Öffentlichkeit und den wissenschaftlichen Diskurs dominiert hatte, bedarf jedoch nach wie vor einer Berichtigung, da das Dilemma der Mythospflege nicht zuletzt von namhaften RepräsentantInnen der Hexenbewegung weiterhin am Leben erhalten wird³¹⁴, wie Neger anmerkt.

In vorangegangene Kapiteln habe ich mich oft auf die Wicca-Hohepriesterin und Autorin Vivian Crowley bezogen, sowie auch die Politologin und ebenfalls Wicca-Hohepriesterin Margot Adler in Bezug auf den gegenwärtigen Paganismus erwähnt. In ihren versierteren Schriften über Wicca und das Neuheidentum haben sie den Kontinuitätsmythos verworfen, und bloß Fragmente der europäischen Geschichte, die als Reminiszenzen überlebt haben, für den Aufbau des Wicca-Systems als signifikant erachtet.³¹⁵ Neger schreibt:

„Es ist ein wichtiger Schritt, darin mehr einen Mythos als nur eine unbeantwortete Fragestellung zu sehen. Adler stellt damit auch klar, dass Mythen nicht immer wahr sein müssen und es daher auch nicht notwendig ist, sie als falsch zu identifizieren – allerdings nur so lange, als man sich dessen bewusst ist, dass es sich um Mythen handelt. Damit war sie für das Bewusstsein insbesondere der amerikanischen Wiccas richtungweisend, indem die <<alte Religion>> tatsächlich mehr als Metapher und weniger als Realität angesehen wurde.“³¹⁶

313 (ebd.), S. 40f.

314 (ebd.), S. 42f.

315 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 23ff.

316 B. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 62

Der bewusste Rückgriff auf folkloristische oder rituelle Elemente aus naher und ferner Vergangenheit impliziert nicht unbedingt die Existenz einer ungebrochenen Kontinuität, was sich viele moderne Hexen nun endlich eingestehen sollten, denn schlussendlich darf „älter“ nicht als Synonym für „heiliger“ und „authentischer“ eingesetzt werden. Wie schon im Kapitel 4.3.3 bin ich bereits auf die Bedeutung der Subjektivierung von Geschichte und die Konstruktion vom individuellen Mythos eingegangen.

5.1.2 Der Ausrottungsmythos der Weisen

Die von vielen Neuheiden irrtümlich angenommene systematische Ausrottung der „weisen“ Frauen und Männer durch die Kirche und damit einhergehend auch des alten Heilwissens während der Zeit der Hexenverfolgungen wurde unter anderem vom Historiker Jules Michelet in seinem Werk „Die Hexe“ (1862) propagiert und später auch von Murray aufgegriffen. Die Vorstellung, dass viele weise Frauen, Heilerinnen und Hebammen der Hexerei angeklagt und daraufhin hingerichtet wurden, diente vielen Feministinnen der 1970er als zielbewusste Argumentationslinie gegen den Fortschritt der männlich dominierten Medizin und ihrer Konsolidierung in der Neuzeit. Durch die Ausrottung dieser Gruppen von Frauen sei auch das geheime empfängnisverhütende Wissen um die Geburtenkontrolle abhanden gekommen, was dem politischen Streben nach einer Bevölkerungswachstumsbeschleunigung dieser Zeit entspreche. Während die Pulverisierung dieser These über Jahre hinweg zum Gegenstand vieler Historiker geworden war³¹⁷, untermauerten Werke der vorwiegend populärwissenschaftlichen Literatur wieder einmal mehr den Mythos der verfolgten mütterlichen Hexe, die als dörfliche Expertin für Volksmagie und Heilkunde einen guten Ruf genossen haben soll und gerne als „*das nährende und erdverbundene Element der Gesellschaft*“³¹⁸ auch von namhaften Hexen wie der Psychologin Starhawk metaphorisiert wurde.³¹⁹ Obschon die Frauenbewegung der 1970er, oder „*die Hebamme der neuen historischen Hexenforschung*“³²⁰ wie sie von Dillinger respektvoll genannt wird, generell einen großen Beitrag auch innerhalb des geschichtswissenschaftlichen Forschungszweiges geleistet hat, stellen Hochstilisierungen und Verallgemeinerungen, die die Hexenverfolgungen als Misogynie und Beispiele für die Herrschaft des „Patriarchats“ deuten, Stolpersteine für eine weitere Analyse und Auseinandersetzung mit ihnen dar. Solche können vermieden werden, indem das Hexenwesen, ähnlich anderen beziehungsreichen Phänomenen in komplexeren sozialen

317 Dillinger, Hexen und Magie, S. 120f.

318 B. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 45

319 (ebd.), S. 45f.

320 Dillinger, Hexen und Magie, S. 120

Kontexten eingebunden wird und weitere ausschlaggebende Analyse Kriterien neben Gender herangezogen werden würden.³²¹

Unumgänglich stellt sich natürlich die Frage, nach der Identität und der tatsächlichen Praxis der „weisen Leute“. Als dörfliche Experten für Volksmagie war ihre Stellung in Bezug auf den Hexenverfolgungen eher ambivalent, da sie nicht nur selbst in Hexereiverdacht kamen, sondern auch als Verfechter der Verfolgungen mithilfe ihrer Orakel Hexen erkennen konnten und auch den Gegenzauber gegen Hexerei beherrschten.³²² Inhaltlich soll daher das „alte Heilwissen“ eher an die volksmagische Berufsgruppe der Kräuterkundigen, Wender, Heiler und Wahrsager anknüpfen, die neben den als Hexen verfolgten, wohl einen unbedeutenden Anteil aller Prozessopfer ausmachten. Die Anwesenheit des Berufsstands der Magieexperten ist auch nach der Periode der Hexenverfolgungen nachweislich als existent zu betrachten, so der europäische Ethnologe Dieter Harmening über die Unterschiede zwischen Volksmagier und Hexe.³²³

Neger vermutet eine Umkehrung historischer Tatsachen und die Konstruktion eines weiteren Mythos, bei dem moderne Hexen einerseits die äußere Gestalt der historischen Hexe übernommen und andererseits diese Form mit Inhalten der magischen Berufsgruppen des Volkes, sowie Elementen anderer magischen Strömungen und Konzepten aus der Psychologie C. G. Jungs kombiniert haben sollen.³²⁴ Ähnlich dem Kontinuitätsmythos erfährt auch der hier besprochene einen Wandel innerhalb des modernen Hexentum hin zur differenzierteren und bewussteren Auseinandersetzung mit Geschichte, was darin resultiert, dass der historische Kontext der Hexenverfolgungen erweitert aufgefasst wird und dadurch eine neue Perspektive auf die Glaubwürdigkeit der eigenen Geschichte erschlossen werden kann.³²⁵

5.1.3 Der Mythos von den „neun Millionen Opfern“

Der Kreis der „ungebrochenen Tradition“ in der man mit den vernichteten „weisen Männern“ und vor allem „weisen Frauen“ während den Hexenverfolgungen als moderne Hexe „steht“, schließt sich mit dem dritten großen und vielleicht widersinnigsten von allen – dem Mythos der oft zitierten „neun Millionen Opfer“.

Die Prozessakten, die hierfür als Primärquellen für die Richtigstellung dieser Opferzahl herangezogen werden müssten, liegen nur fragmentarisch auf, oder sind zum großen Bedauern für die Wissenschaft gar nicht mehr auffindbar. Nichtsdestotrotz herrscht diesbezüglich Einigkeit unter

321 Dillinger, Hexen und Magie, S. 120, 127

322 (ebd.), S. 117

323 vgl. Harmening, Hexen heute. Magische Traditionen und neue Zutaten, S. 45

324 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 35, 49

325 (ebd.), S. 49f.

den meisten Historikern, dass sich eben der Rahmen, in dem eine realistische Schätzung über die Höhe der Opferzahlen abgegeben werden kann zwischen 30 000 und 100 000 Opfer belaufen müsste. Der von mir im ersten Teil dieser Arbeit oft zitierte Wolfgang Behringer gibt die Untergrenze von 30 000 an und warnt davor, die Obergrenze jenseits der 50 000 Marke zu setzen, die in schierem Widerspruch zu den in den populärwissenschaftlichen Texten propagierten Millionenzahlen zu stehen scheint.³²⁶ Eine weitere verlässliche Quelle auf die sich ein Teil meiner vorliegenden Arbeit stützt ist Dillingers „Hexen und Magie“ (2007), in der er eine detaillierte Statistik der Schwerpunktregionen mit den Schwerpunktphasen und die gerundete Anzahl der dazugehörigen Hinrichtungen tabellarisch anführt. Die zugrunde liegende Opferzahl dieser Aufstellung beläuft sich auf ca. 50 000 Hinrichtungen, wobei die Hälfte der Exekutionen auf dem Gebiet des heutigen Deutschlands stattgefunden haben soll, so Dillinger.³²⁷ Ein tiefgehendes Studium historischer Tatsachen darf besonders in diesem Fall nicht länger auf sich warten lassen, da gerade voreingenommene und hartnäckige Mythen, die unmittelbar eine dualistische Schwarzweißmalerei und Schubladisierung von komplexeren Sachverhalten provozieren, einer Revidierung bedürfen und letztendlich in der öffentlichen und wissenschaftlichen Hexendebatte mittlerweile als obsolet und unzulänglich gelten.

5. 2 Psychologische Betrachtungen über das Bild der Hexe

5.2.1 Vom Wesen der Symbole und des Bildhaften

Zunächst einmal möchte ich auf die Natur des Bildhaften und die Bedeutung bestimmter Symbole, die sie vermitteln eingehen und in weiterer Folge den Fokus auf das Bild der Hexe und die damit verbundene Vorstellung aus psychologischer Sicht kurz diskutieren.

Symbole, Mythen und das damit verbundene Bildhafte, können als substanzielle Bestandteile verstanden werden, die das geistige Leben eines jeden Menschen bewohnen. Sie genießen ein latentes Dasein, obwohl sie durch die unbeständigen Wogen der Zeit hindurch verschleiert, manipuliert und entwertet werden können, ist es in der Tat *unmöglich*, sie vollkommen auszulöschen, so der berühmte Mythenforscher Mircea Eliade.³²⁸ Wie ich im vorangegangenen Kapitel anhand der drei konstruierten Mythen (Kontinuitätsmythos, Ausrottungsmythos, Mythos von den

326 vgl. B. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 50f.

327 vgl. Dillinger, *Hexen und Magie*, S. 88 - 91

328 vgl. Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder*, S. 11

neun Millionen Opfern) versucht habe zu veranschaulichen, spiegelt der Wunsch nach Kontinuität eben die Tatsache des Vorhandenseins latenter Inhalte in der Psyche wider, infolgedessen kann ihre Aktivierung diesem Wunsch gemäß eine identitätsstiftende Wirkung entfalten, die Symbole werden zu Mittler und Vermitteltes zugleich.

Symbole haben multivalente Strukturen und gehen der Sprache und dem logisch-rationalen Denken voraus, wie Eliade in seinem Werk "Ewige Bilder und Sinnbilder" (1952) erklärt. Die Funktion des Symbols besteht darin, ganz spezifische Seiten der Realität offenzulegen – nämlich diejenigen, die sich allen anderen Hilfsmitteln der Erkenntnis entziehen. Symbole und Mythen als "nicht verantwortete" Kreationen der Psyche, oder sogar als Phantasmagorien zu bezeichnen wäre demgemäß irrsinnig, vielmehr entsprechen sie der Notwendigkeit, die latentesten und enigmatischsten Formen des Seins zu offenbaren.³²⁹

Die Annahme, dass das Bild der Großen Göttin als äquivalentes Symbol dem der Mutter gegenüber gestellt werden könnte, wird aus folgenden Zeilen klar:

“Es genügt, daran zu erinnern, daß die mütterliche Anziehungskraft, auf der unmittelbaren und konkreten Ebene gedeutet – als der Wunsch, die eigene Mutter zu besitzen -, nur das aussagen will, was sie aussagt, und nichts darüber hinaus; hält man sich hingegen vor Augen, daß es sich um das Bild der Mutter schlechthin handelt, so will dieser Wunsch viele Dinge auf einmal zum Ausdruck bringen, denn er ist das Verlangen nach restloser Wiedererringung jener Glückseligkeit, die dem lebendigen, noch nicht 'geformten' Urstoff eignet: dieser Materie mit allen ihr noch möglichen Sonderentwicklungen in kosmologischer, anthropologischer und sonstiger Richtung; er umfaßt auch jene Anziehung, welche die Materie auf den 'Geist' ausübt, die große Sehnsucht nach der ursprünglichen Einheit und mit ihr den Wunsch nach Aufhebung der Gegensätze, der Polaritäten usw.“³³⁰

Dieser Wunsch nach Wiedervereinigung mit der formlosen Ursubstanz kann in Erfahrungen gipfeln, bei denen das Bewusstsein zu seinem ursprünglichen Zustand erwacht. Diese höchste Erfahrung transzendiert Aspekte wie Raum, Zeit, Dualität und Polarität – die adäquate verbale Beschreibung einer transzendenten Realität, wie sie transpersonalen Erfahrungen eigen ist, bleibt für eine objektive Beobachtung seitens der modernen Bewusstseinsforschung nach wie vor keine leichte Aufgabe.³³¹ Stanislav Grof, der Mitglied der Gesellschaft für transpersonale Psychologie ist, definiert solche Erfahrungen

329 (ebd.), S. 13

330 Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 16

331 vgl. Grof, Das Abenteuer der Selbstentdeckung, S. 66

„[...] als die erlebnismäßige Ausdehnung oder Erweiterung des Bewußtseins über die gewöhnlichen Grenzen des Körper-Ich sowie über die Beschränkungen von Raum und Zeit. Zu diesen Erfahrungen zählen die unterschiedlichsten Phänomene, die auf verschiedenen Realitätsebenen auftreten können. In einem gewissen Sinn umfaßt das gesamte Spektrum transpersonaler Erlebnisse die Existenz selber.“³³²

Nach diesem kleinen Exkurs möchte ich aber nun wieder kurz auf das Symbol der Mutter und das Bildhafte eingehen. Allen psychologischen Schulen nach, übt das Bild der Mutter und der weibliche Anfang eine unterschiedliche Wirkung auf die Psyche aus, nämlich als das des Vaters und des männlichen Anfangs. So werden mit dem Bild der Mutter unwillkürlich Gefühle der Identifikation verknüpft, mit dem des Vaters werden Differenzierung und Trennung verbunden. Folglich, wird dort wo das Bild der Mutter vorherrschend ist, sogar der Dualismus zwischen Leben und Tod dank der Zuversicht im mütterlichen Trost aufgelöst. Die Welten der Natur und die des Geistes können nicht voneinander getrennt werden und sind daher in ihrer steten Wechselbeziehung von einander abhängig und analog zueinander zu betrachten.

Joseph Campbell, der US-amerikanische Autor und Mythologe zieht in seinem Werk „Die Masken Gottes“ plastische Kunstformen als Beispiele heran, welche eindrucksvoll aus sich selbst heraus erblühen, ohne dem Bedarf logischer Erklärungen, Allegorien oder moralischen Etiketten Folge leisten zu müssen. Dort regiert das selbstverständliche spontane Vertrauen in die Natur, sei es in ihrem negativen, tötenden, opfernden, oder in ihrem produktiven und reproduktiven Aspekt.³³³

Esther Harding, die unter anderem C. G. Jungs Werke in ihrem Buch „The 'I' and the 'Not-I'“ (1973) zusammenfassend rezipiert hat, geht eben auf die angesprochene Ambivalenz der Natur in Hinblick auf ihre Züge und Qualitäten ein und merkt an, dass diese auch dem archetypischen Bild der Mutter symbolisch zugeschrieben werden können. Abhängig vom Kontext, heißt dies, dass der Mutterarchetypus, der die embryonale Psyche des Kindes umschließt, sich auf wohlthätige, nährende und beschützende Art und Weise zeigen kann, indem er diesen Qualitäten entsprechend adäquate Bilder produziert. Dem gegenübergestellt könnte sich wiederum ein furchterregendes, destruktives und besitzergreifendes Bild von der Mutter enthüllen, das als ein alles verschlingender Schlund oder ein Wal-Drache, der den Helden auffrisst, repräsentiert wird.³³⁴ Im zweiten Fall handelt es sich offenbar um einen negativen Mutterkomplex auf dessen Bedeutung ich im nachstehenden Kapitel genauer eingehen werde.

332 Grof, Das Abenteuer der Selbstentdeckung, S. 64

333 vgl. Campbell, Die Masken Gottes: Mythologie des Westens, S. 81

334 vgl. Harding, The 'I' and the 'Not-I', S. 143

Kurz möchte ich das wohltätige Bild zu der Erscheinung der nährenden, sanften Heilerin und Hexe (vgl. Kapitel 5.1.2) in Beziehung setzen. Offenbar handelt es sich um sehr ähnliche Vorstellungen, die berechtigterweise zumindest auf der symbolischen Ebene eine Übereinstimmung vermuten lassen können. Demgemäß könnte dem positiven Bild der Mutter eine katalysierende Wirkung für die Konstruktion der romantischen Vorstellung von der mütterlichen Heilerin und Hexe zuerkannt werden.

Hinsichtlich der Überlebensfähigkeit antiker Symbole und opulenter Mythologien im Unbewussten des modernen Menschen, meint Eliade noch, dass wir uns nicht einmal auf die Entdeckungen der Tiefenpsychologie berufen müssen, um zu dem Schluss zu gelangen, dass diese dank ihrer spirituellen Authentizität sogar dem "bewussten" Leben des Individuums überlegen sind. Essentiell scheint auch die Tatsache zu sein, dass das Aktualisieren eines bestimmten Symbols oder mythologischer Inhalte keinesfalls mechanisch passiert, sondern mit den Spannungen und Veränderungen im gesellschaftlichen Leben verflochten ist und letztendlich auch mit den kosmischen Rhythmen.³³⁵ Persönliche Krisen, r/s/t-Erfahrungen (vgl. Kapitel 4.3.1 und 4.3.2), sowie der Wunsch die eigene Identität zu bekräftigen, das persönliche Potential zu entfalten und die Stellung des Selbst im Kosmos zu ergründen, können, wie wir anhand einiger Beispiele gesehen haben, latente Symbole wieder erwecken und diese wohlwollend einsetzen, sowie Inhalte bestimmter Mythen in individuell gestaltete und gelebte Mythologien umwandeln (vgl. Kapitel 4.3.3).

5.2.2 Psychologische Aspekte des Hexenbildes

Wie aus dem letzten Kapitel klar wurde, besteht eine psychologisch-symbolische Analogie zwischen dem wohltätigen Bild der Mutter und der romantischen Vorstellung von der weisen, nährenden Hexe, wie ich sie im Kapitel 5.1.2 beschrieben habe.

Eine weitere Interpretation stammt von der Feministin Mary Daly in ihrem Buch „Gyn/ecology“, in dem die „Hags“³³⁶ als wilde und machtvolle Ahninnen in Erscheinung treten und eine Bedrohung für die politischen Obrigkeiten darstellen. Der Ausrottungsmythos wird von ihr nicht aus der historischen Perspektive, sondern in erster Linie psychologisch aufgearbeitet, indem sie die Leser auf eine Reise in die Psyche der Hexe nimmt, um so auf die Erregung ihrer Empathie abzielen und an ihr Mitgefühl zu appellieren, so Neger.³³⁷

335 vgl. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 16ff., 24

336 Englisch für Hexe und altes Weib

337 vgl. B. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 46

Goldenberg, die ich vorhin schon in Zusammenhang mit den „witchy words“ und der Normalisierung der Religion der Göttin (vgl. Kapitel 4.3.2) erwähnt habe, bringt die Erscheinung der Hexe ebenfalls mit Symbolen und Fantasien in Verbindung, die die patriarchale Ordnung gefährden würden und daher als gefürchtet gelten. Ihre Sicht spiegelt sich in den folgenden Worten wieder:

*„[...] the word witch has magic in the sense of Crowley's definition because it brings to mind what every patriarchal institution shuts out: namely, fantasies of maternal, sexual power in all of its complicated, messy, marvelous manifestations. [...] the word witch can conjure female carnality, deep emotion, imaginings that border on madness, the playfulness and vulnerability of infancy and old age, the perpetual birth and decay of the natural world. Witches thus are well-positioned to make institutions nervous by calling attention to that which a dominant patriarchal order must occlude“.*³³⁸

Cornelia Wegeler nimmt in ihrem Artikel „Psychoanalyse und Hexenwahn. Eine Kritik“ (1997) kritisches Augenmaß auf die psychoanalytische Studie Evelyn Heinemanns über den Hexenwahn der frühen Neuzeit (1989), die die Psychogenese der Hexenvorstellung als Ausdruck eines extremen Spaltungsmechanismus erklärt, der die Angst vor der Hexe abwehren muss, weil sie in Wahrheit die frühkindliche Imago von der bösen Mutter repräsentiert. Das böse Bild von der Mutter beruht auf negative Erfahrungen des Säuglings, die als Hunger oder Unlustempfindungen in Erscheinung treten. Da das Kind in seinen ersten Jahren zwischen sich und seiner Mutter, also zwischen Inneres und Äußeres nicht differenzieren kann, kommt es zu einer projektiven Identifikation nach der unreflektierten Spaltung in Gut und Böse. Das Auflösen des symbiotischen Bildes mit der Mutter und die Entwicklung eines von ihr unabhängigen Selbstbildes kann als grundprägend für die Einstellung des heranwachsenden Individuums zu seiner Umwelt bewertet werden. Misslingt die Überwindung des gefühlsbedingten Gegensatzpaares von Gut und Böse, dh die Spaltung in total gute und total böse Vorstellungsbilder, kommt es zum Dilemma und zur Aufrechterhaltung dieser Symbiose, die in extremen Haltungen sich selbst und der Mutter gegenüber enden kann.³³⁹

Die bereits in den vorangegangenen Kapiteln erwähnten Anklagen gegenüber der vermeintlichen Hexen zum Kinderkannibalismus, Kindermorden und die Herstellung von Hexensalbe aus dem

338 Goldenberg, *Witches and Words*, S. 205

339 vgl. Wegeler, *Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik*, S. 199f. In: Apsel, Roland (Hg.): *Ethnopsychanalyse: Glaube, Magie, Religion*. Frankfurt a. M. 1997. S. 192 – 208.

zerkochten Kinderfleisch (vgl. Kapitel 2.2.1, 2.2.3, 2.4) reflektieren wie wir leicht sehen können, ein böses Bild von der Mutter aus der frühesten Kindheit, würde man das oben vorgeschlagene Erklärungsmodell von Heinemann in Erwägung ziehen. Wegeler geht einen Schritt weiter und nimmt zu Heinemanns Theorie Stellung, indem sie sich noch die berechnete Frage stellt, welche historische Bedingungen in der frühen Neuzeit diese Abwehrform verstärkt haben könnten.³⁴⁰ Die Ontogenese des Individuums, spezifischer die Geschichte der Kindheit in der frühen Neuzeit wird mit dem allgemeinen Wandel der Gesellschaft in Zusammenhang gesetzt. Dabei kommt sie zu den folgenden Schlussfolgerungen, die ich an dieser Stelle anführen möchte.

Zuerst geht Heinemann von dem Bild der Amme aus, die zur bösen Mutter wird. Nach der Geburt werden die Kinder zur Amme gegeben, die in ärmlichen Verhältnissen viele Kinder gleichzeitig zu versorgen hat. Als die Beziehung zwischen Kind und Amme sich zu konsolidieren beginnt, muss das Kind wieder nach Hause zur fremden Mutter und wenig später zum Lehrherren, wo es zum zweiten Mal von der Familie ausgestoßen wird. Der Mechanismus der Spaltung greift.

Wegeler Kritik an dieser Theorie äußert sich in der chronologischen Irrelevanz des Modells, da das Ammenwesen sich bei den niederen sozialen Schichten erst Ende des 17. Jhdts. etablierte, also zu einem relativ späten Zeitpunkt der Hexenverfolgungen. Sie macht darauf aufmerksam, dass gerade in der Literatur eine umgekehrte Darstellung vorwiegt: Hexenverfolgung wird primär als Ursache für Kindstötung und die Entstehung des Ammenwesens angeführt, da das Wissen, um die verhütenden und abortiven Techniken, zusammen mit den Hexen am Verschwinden war.³⁴¹ Zur Problematik (vgl. Kapitel 5.1.2) vom Entstehen und Verschwinden des Ammenwesens gibt es wie ich bereits angedeutet habe viele divergierende Meinungen. Beim derzeitigen Forschungsstand bleibt aber am wahrscheinlichsten die Theorie, dass das alte Heilwissen eher an andere volksmagische Berufsgruppen anknüpfte. Manche Autoren wie D. Purkiss gehen sogar so weit, Hebammen als Unterstützerinnen auf der Seite der Hexenjäger zu positionieren.³⁴²

Die Angst vor den Hexen und das Ergebnis der Verfolgung, kann nach Wegeler nicht nur punktuell am Symbol der „bösen Mütter“ verhängt werden, sondern geht mit größeren gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen einher und ist, wie wir bereits in den vorangegangenen Kapiteln gesehen haben, mitunter von zahlreichen anderen Faktoren beeinflusst gewesen.

Die Gewaltanwendung der sozio-politischen Matrix gesellschaftlich erzeugter Macht, nämlich das

340 vgl. Wegeler, Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik, S. 201ff. In: Apsel, Roland (Hg.): Ethnopschoanalyse: Glaube, Magie, Religion. Frankfurt a. M. 1997. S. 192 – 208.

341 (ebd.), S. 202

342 vgl. Purkiss, The Witch in History. Early Modern and Twentieth Century Representations, S. 8

Zusammenspiel zwischen Gerichte und Folterinstitutionen, zwischen Dämonologen und Inquisitoren und die strategische Aussaat von Angst und Schrecken durch die Regierenden, hatte offenbar die Unterdrückung des anwachsenden Aggressions- und Unmutspotentials bei den beherrschten Massen zum Ziel. So wurden sie niedergehalten, indem an der Stelle von Einsichten und Aufklärung, Gewalt und Unbewusstmachung traten, bereit den direkten Widerstand und die Anfechtung der Machtausweitung der Herrschaft seitens der Beherrschten auszumerzen.³⁴³ Wegeler schreibt noch dazu, indem sie sich an Mario Erdheims Gedanken anlehnt:

„Die Hexenverfolgung lenkt die Menschen ab und macht sie Untertan. Damit wird der Blick vom Fortschritt weg auf die beharrenden Kräfte einer Gesellschaft gelenkt. Die neue städtische Ökonomie und der sich ausweitende Handel tendieren zu einer Aufweichung der feudalständisch organisierten Gesellschaft und damit zu einer Demokratisierung. Diese wird mit Hilfe des Absolutismus eingefroren. Die von Gott abgeleitete Macht der Herrscher bleibt trotz des von Heinemann beschriebenen Rationalitätsschubs wirksam. Sie wird den Menschen mit der Folter und den Schauprozessen sozusagen in den Körper eingeschrieben.“³⁴⁴

Auf der zweiten Ebene führt Wegeler die Gegenüberstellung von Sozialisationsbedingungen und den Zivilisationsprozess nach Heinemann an. Die psychische Struktur der neuzeitlichen Persönlichkeit wurde dabei maßgeblich von gesellschaftspolitischen und ökonomischen Entwicklungen geprägt. Man denke hier beispielsweise an den oben erwähnten Übergang vom mittelalterlichen Feudalsystem zum Absolutismus, an die Reformation oder an den sich rasch verbreitenden Fortschrittsprozess in Technik und Wissenschaft³⁴⁵, die von Verschwörungspropaganda gegen dem Christentum und einem politisch motivierten und ideologisch zu begründendem Hexenwahn infiltriert waren (vgl. Kapitel 2.2.2 und 2.3).

„Die Veränderung zielt auf eine Selbstkontrolle der Triebe und Affekte. Der Prozess der Zivilisation erfordert eine hohe Integrationsleistung des <<Ich>> und ist der Neigung zu Spaltung diametral entgegengesetzt. Genau das Aufeinandertreffen dieser beiden Prozesse führt nach Heinemann zu dem hohen Ausmaß der Hexenangst, weil die alten Abwehrmechanismen nicht mehr so gut wirkten. So könne man das Auftreten des Hexenwahns in einer Zeit, die so große Fortschritte in der Wissenschaft und auf anderen

343 vgl. Erdheim, Die Psychoanalyse und das unbewußte in der Kultur, S. 317f.

344 vgl. Wegeler, Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik, S. 205

345 (ebd.), S. 203

Gebieten machte, erklären.“³⁴⁶

Doch wird dabei, indem man sich ausschließlich auf den Zivilisationsschub und auf die Verschiebung des Weltbildes der damaligen Gesellschaft beruft, nicht die Verfolgung, Folterung und die öffentlichen Hinrichtungen von Frauen über drei- bis vier Jahrhunderte hinweg ausgeblendet, mit der mageren Begründung, die Hexe sei ein Opfer der Evolution? Indem man Heinemanns psychoanalytischen Erklärungsansatz bekräftigt, wird die Hexenverfolgung zu einer Begleiterscheinung des Fortschritts abgewertet.³⁴⁷ Versucht man komplexe historische Phänomene bloß auf die Erziehung und Psychodynamik in der frühesten Kindheit zu beschränken, besteht gleichzeitig auch die Gefahr, die Hexenangst als ein bereits sich in der Psychodynamik der frühen Kindheit manifestiertes und unabänderliches Schicksalsereignis zu reduzieren, das dadurch seiner kulturhistorischen und ontogenetischen Dimension beraubt wird.

Angesichts der vorherrschenden Perspektivenvielfalt und meiner fortwährenden Bemühung das Phänomen der Hexenangst in einen größeren Kausalkontext einzubinden, eröffnen sich folglich verschiedene Möglichkeiten der Interpretation, die nicht unbedingt als wahr oder falsch gewertet werden sollen, sondern vornehmlich als die unterschiedlichen Seiten ein und derselben Münze betrachtet werden müssen.

6. Wicca und das "moderne Hexentum" – Geschichte und Merkmale

6.1 Geschichtliche Sedimentierung und historische Konjunkturen

Das nationalistische Gedankengut und die feindliche Gesinnung gegenüber dem christlichen Glauben übten eine vehemente Wirkung auf die Entwicklung esoterisch-heidnischer Ideengehalte im 19. Jahrhundert aus. Eine "Renaissance der Esoterik" wurde dank des geistesgeschichtlichen Paradigmenwechsels heraufbeschwört, der mitunter vom Ideenimpuls der Romantik ausgelöst wurde.³⁴⁸

346 Wegeler, Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik, S. 203

347 (ebd.), S. 203f.

348 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 53f.

Eliade schreibt dem Roman als geistige Größe des 19. Jahrhunderts eine sich unbezahlt gemachte Rolle zu, da er ungeachtet aller "Formeln" wissenschaftlicher, realistischer oder sozialer Prägung als großes Sammelbecken entwerteter Mythen angesehen werden muss.³⁴⁹ Nach Hutton erlebten die großen griechischen Göttinnen Venus (oder Aphrodite), Diana (oder Artemis), Juno und Minerva eine Art Restauration zwischen 1800 und 1940. Dianas bildhafte Darstellung als weibliche Göttin des Mondes bzw. der Natur, oder ganz allgemein als "Mutter Erde" oder "Mutter Natur" etablierte sich in den Werken Keats und Shelleys um 1810. Allgemein als die Bewegung der Romantik bekannt, begann man sich innerhalb dieser, irrationalen und naturalistischen Inhalten zuzuwenden, die in den Epochen davor gefürchtet und als feminin verunglimpft wurden. Bereits um 1820 tauchte schon ein Bild von der Göttin in den englisch-poetischen Imaginationen auf, das als die Schönheit der grünen Erde und des weißen Mondes unter den Sternen gepriesen wurde.³⁵⁰ Diese lyrische Ausschmückung sollte viel später von Doreen Valiente, Gardners zweite Hohepriesterin aufgegriffen und in den von ihr in den 1950ern verfassten Text "Charge of the Goddess", der als Einleitung und Vorbereitung auf jedes Wicca-Initiationsritual fungieren soll, Eingang finden.³⁵¹

Auf die Zeit der Romantik ist auch der theoretische Ansatz über die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen als Versuch zur Ausrottung einer vorchristlichen Religion und eines Hexenkultes in Europa zurückzuführen (vgl. Kapitel 5.1.1 und 5.1.2).³⁵²

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts blühte eine Debatte über das Wesen einer prähistorischen Religion auf, die einerseits von schottischen und französischen Aufklärern als ein abergläubisches und primitives Glaubenssystem hingestellt und andererseits von deutschen Romantikern als die Verkörperung göttlicher Wahrheit gesehen wurde. Der deutsche Klassizist Eduard Gerhard postuliert bereits um 1849 die Existenz einer universellen weiblichen Gottheit, die als Schöpfungsquelle und Archetypus diverser hellenistischer und heidnischer Göttinnen gedient haben soll. Weitere Theoretiker griffen diese Hypothese auf, und mengten ihr noch zusätzliche Elemente bei, so der britische Professor Ronald Hutton.³⁵³

Eine zentrale Rolle aus dieser Epoche kommt auch der These des Schweizer Richters und Gelehrte J. J. Bachofen zu, der in seinem Werk "Das Mutterrecht" (1861) erstmals aufgrund der Analyse antiker Mythen zu dem Schluss kommt, dass die frühesten Gesellschaften der Menschheit sich "[...] von einer mutterrechtlichen, "gynaiokratischen" Entwicklungsstufe hin zum

349 vgl. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 197

350 Hutton, The Triumph of the Moon, S. 33f.

351 Url 5: <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos26.htm> (9. März 2011, 18:07)

352 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 54

353 vgl. Hutton, The Triumph of the Moon, S. 35f., vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 53f.

*höchststehenden "geistigen" Vaterrecht entwickelt [...]"*³⁵⁴ haben sollen, wie die deutsche Literaturwissenschaftlerin Stefanie von Schnurbein in ihrem Artikel "Mütterkult und Männerbund" in Bezug auf die Geschlechterrollen und die neuen Möglichkeiten der spirituellen Orientierung in der Moderne auslegt. Manche Feministinnen, unter anderem aus den Reihen der "Goddess Spirituality" und Wicca neigen dazu, die Bachofen'schen Thesen vom "Mutterrecht" über die Entwicklung der Menschheit nach ihren eigenen Wertvorstellungen auszulegen, indem sie das primordiale Matriarchat als das goldene Zeitalter der elementaren Einheit psychischer, sexueller und kosmischer Kräfte in der egalitären Frauengemeinschaft zu deuten trachten. Im Gegensatz dazu stünde das männliche Konzept der Differenzierung und des Dualismus, das durch seine Hierarchisierung aller Lebensbereiche zur Degenerierung und Vermaterialisierung der Gesellschaften in der Moderne geführt haben soll. Die historische Wahrheit einer universellen Existenz von Matriarchaten, wie sie hier von Bachofen hypothetisch vorgelegt wird, ist innerhalb der Ethnologie und der Vor- und Frühgeschichts-forschung nicht belegt und daher umstritten. Analog zu den drei vorhin diskutierten Mythen wird hier ebenfalls ein ahistorisches, essentialistisches Frauenbild stabilisiert, das auf positiv gekehrte Stereotypen, die der Unterdrückung der Frauen dienlich sind, gründet, so Stefanie v. Schnurbein.³⁵⁵

Robert von Ranke-Graves, der Autor von "The White Goddess" beschäftigte sich in seiner "griechischen Mythologie" mit dem Bild der "Dreifaltigen Göttin" und postulierte ähnlich wie Bachofen, dass "[...] *the earliest human societies had been woman-centred, altering to a patriarchal form before the beginning of history*"³⁵⁶, um es in den Worten Huttons zu paraphrasieren. Seine historische Hypothese speist sich aus den vielen Variationen griechischer Mythen und zeichnet ein Bild nach, dessen Kern in Frazers Theorie über die "Opferung des Heiligen Königs" und in der Vorstellung von den drei Aspekten der "Großen Göttin" bzw. der "Matriarchin" in Analogie zu den Mondphasen und Jahreszeiten als "Mädchen, Nymphe und Altes Weib" wurzelt, wie Lanwerd bemerkt.³⁵⁷ Graves Entwurf einer paneuropäischen dreifaltigen Urgöttin war in England schon um 1920 dank dem Archäologen Sir Arthur Evans bekannt, der die Idee einer einzigen "mächtigen Göttin" auf Kreta mit historischen Göttinnenvorstellungen aus dem Nahen Osten zum Bild einer "Großen Göttin" verschmolzen hatte.³⁵⁸

354 v. Schnurbein, Mütterkult und Männerbund: Über geschlechtsspezifische Geschlechtsentwürfe, S. 251. In: Faber, Richard (Hg.): Kybele, Prophetin, Hexe: religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen. Würzburg 1997. S. 249 - 270.

355 vgl. v. Schnurbein, Mütterkult und Männerbund: Über geschlechtsspezifische Geschlechtsentwürfe, S. 251f., 254f.

356 Hutton, The Triumph of the Moon, S. 36

357 vgl. Lanwerd, Im Namen der Göttin? Überlegungen zur Faszinationskraft antiker Göttinnenbilder, S. 152f.

358 vgl. Hutton, The Triumph of the Moon, S. 36

Eine weitere Hypothese, die als identitätskonstruierend für Wicca in Betracht gezogen werden kann ist die bereits erwähnte Auffassung vom Hexenkult als archaische Fruchtbarkeitsreligion (vgl. Kapitel 4.2.2, 5.1.1 und 5.1.2), die in chronologischer Reihenfolge von Karl Ernst Järcke, den Gebrüder Grimm, Jules Michelet, der als offenkundiger Verehrer der Romantik sichtlich von ihr beeinflusst worden war, sowie Charles G. Leland und der Ägyptologin Margaret Murray vertreten worden ist.

Die diversesten Konzepte und Ideen, deren Wurzeln bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurückreichen und in den Imaginationen der Romantiker einen fruchtbaren Nährboden fanden, wurden immer wieder aufs Neue aufgegriffen, modifiziert und mit Elementen der familientradierten Volksmagie und des ländlichen Brauchtums hybridisiert³⁵⁹, um nicht zuletzt auch von feministischen Strömungen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgenommen und weiterentwickelt zu werden (vgl. Kapitel 4.2, 4.2.3, 4.3.2).³⁶⁰

Bevor ich auf den Stellenwert des vermeintlichen Schöpfer und Begründer der Wicca-Religion, Gerald Gardner eingehe, möchte ich noch die persönliche Auffassung über Wicca aus der Sicht der Gardnerischen Wicca-Hohepriesterin und Obfrau des österreichischen Vereines "WurzelWerk" Anufa Ellhorn kurz darstellen, die der Meinung ist, dass aller Wahrscheinlichkeit nach

"[...] die Bezeichnung „Wicca“ in Verbindung mit einem initiatorischen Mysterienkult, getragen von PriesterInnen und Hexen, erstmals mit Gerald B. Gardner vor rund fünfzig Jahren auftauchte. Das zugrundeliegende System beruht meiner Ansicht nach auf dem Glauben an Reinkarnation, an die Beseeltheit der Natur, an die Einheit all dessen, was existiert und dem Erleben dieses All-Einen, als vom menschlichen Geist nicht fassbare göttliche Entität. Die Mysterien der Natur (somit auch die des Menschen) werden rituell erlebt, auf diesem Weg bewusst ins Leben integriert und tragen schlußendlich zur Entfaltung und Entwicklung der Persönlichkeit des Einzelnen und der Gemeinschaft bei."³⁶¹

Im weiteren Verlauf meiner Arbeit werde ich mich vermehrt auf Aussagen von WurzelWerk-Vereinsmitgliedern stützen und beziehen, da die Homepage desselbigen über einer Plattform für Austausch und einer Fülle an Artikelrubriken diverser spiritueller Traditionen verfügt, die der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sind.³⁶² Der thematische Schwerpunkt wird

359 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 67f.

360 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 52ff.

361 Url 1: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule29.php>, (7. Februar 2010, 11:21)

362 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 112f.

dabei, wie man leicht vermuten könnte, auf die Wicca-Tradition und das Neuheidentum gelegt.

6.1.1 Gerald Gardner und Wicca

Der 1884 geborene Gerald B. Gardner wird als Gründervater des spirituell-religiösen System "Wicca" sowohl von Vertretern innerhalb der sogenannten "Szene" als auch von außenstehende Kritiker und Wissenschaftler gesehen. Wicca-AnhängerInnen und viele moderne Hexen scheinen sich gegenwärtig in ihrer religiös-magischen Praxis auf die wenigen Werke seiner Person zu beziehen und seine "Book of Shadows"³⁶³, die für gewöhnlich als handgeschriebene Speicher des fundamentalen Wissens der Tradition verstanden werden und Informationen, Notizen sowie Ritualanleitungen beinhalten, realistisch zu rezipieren.³⁶⁴

Ronald Huttons "The Triumph Of The Moon" gibt einen guten Einblick in Gardners Leben, der während seinen langen Aufenthalt in Malaysia (1900 – 1936) ein ausgeprägtes Interesse für übernatürliche Phänomene und das Okkulte entwickelte. Die spirituell-magischen Strömungen seiner Zeit wie Golden Dawn (vgl. Kapitel 4.2.3) und die magischen Stammesrituale, mit denen er auf Borneo und Malaysia in Berührung kam übten offensichtlich eine starke Faszination auf ihn aus. Freimaurerei, Buddhismus und Spiritismus waren weitere Strömungen, denen er sich widmete und ein enormes Maß an Selbsterfahrung abgewinnen konnte.³⁶⁵

1936 kam er nach England zurück und setzte sich in London zur Ruhe, von wo aus er dann zwei Jahre später nach New Forest übersiedelte und von Mitgliedern des "First Rosicrucian Theatre in England" Dorothy Clutterbuck vorgestellt wurde. Im selben Jahr trat er einer rosenkreuzerisch-freimaurerischen Gruppe bei, der "Rosicrucian Fellowship of Crotona". Laut "Witchcraft Today", Gardner's zentrales Werk, wurde er von Old Dorothy 1939 in ihrem Haus in New Forest eingeweiht. Kritikern zufolge, denen sich unter anderem auch Ronald Hutton und Phillip Heselton anschließen, der die bisher fundierteste Geschichte von Dorothy Clutterbuck in seinem Buch "Wiccan Roots. Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival" (2000) präsentiert hat, soll Gardner in Wirklichkeit von einer viel wichtigeren Person, nämlich Gardners private Musiklehrerin und Bühnendirektorin des Rosicrucian Theatre Edith Woodford-Grimes, auch "Dafo" genannt, initiiert worden sein. Spekulationen zufolge habe er sie daraufhin selbst initiiert. "Wicca", das ursprünglich von Gardner mit einem "c" geschrieben und in seinen Schriften als "wica" überliefert wurde³⁶⁶, war im Entstehen begriffen. Die Frage nach dem Ursprung des

363 Weiterhin werde ich die dafür gängige Abkürzung BoS auch in meiner Arbeit verwenden

364 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 68f., 75f.

365 vgl. Hutton, The Triumph of the Moon, S. 205

366 Url 6: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule66.php> (10. März 2011, 14:12)

Konzepts und der Riten eines Hexenkultes, das möglicherweise von ihm als ein bereits bestehendes Konstrukt des "New Forest Covens" übernommen worden war, bleibt auch nach dem derzeitigen wissenschaftlichen Analysestand unbeantwortet.³⁶⁷ Zu dieser Problematik nimmt auch Neger Stellung und schreibt folgendes:

"Zu berücksichtigen ist auch der Umstand, dass Gardner's Ideen über ein Hexentum 1939, also im Jahr seiner angeblichen Initiation, noch sehr unausgereift waren und daher auf eine fehlende Informationsweitergabe dieses angeblich schon bestehenden Covens oder auf dessen Nichtvorhandensein schließen lässt. Ich selbst neige dazu, die zweite Möglichkeit für wahrscheinlicher zu halten."³⁶⁸

Eine wissenschaftliche Beweisführung ist daher, nach wie vor, zum Scheitern verurteilt, obschon einige moderne Hexen der Ansicht sind, dass Gardner in einen zum damaligen Zeitpunkt bestehenden Coven³⁶⁹ initiiert worden ist.³⁷⁰ Gardner sah sich gerne selbst als Reanimateur einer alten und geschlossenen, mündlich überlieferten Hexentradition, die unter anderem die Hexenverfolgungen überlebt haben soll. Dieses Postulat kann gemeinsam mit Murrays Thesen über den Kontinuitätsmythos als erledigt gelten.³⁷¹

Aidan Kelly, der amerikanische Akademiker und neopagane Schriftsteller stellt diesbezüglich die subversive Hypothese auf, dass Gardners Riten auf einen Set von Praktiken hinauslaufen würden, das sexuelle Erregung durch Geißlung herbeiführen soll, da er der Überzeugung gewesen sein soll, dass Fesseln und Geißlung idiosynkratische Wege seien, um ekstatische Trancezustände hervorzurufen. Diese sollen somit auch Gardners persönlich unverkennbarer Beitrag zum Wicca markieren, so Hutton.³⁷² Die Auslösermechanismen im Wicca, die r/s/t-Erfahrungen katalysieren können und sowohl mentale als auch körperliche Techniken und Übungen vorsehen sind als die "Acht Pfade der Magie" bekannten Praktiken. Sie umfassen "[...] *blood control through binding; scourging; rites, chants and spells; dance; sex (the Great Rite); incense, drugs and wine; meditation/concentration; and trance*", so die Theologin Joanne Pearson über die bewusstseinsverändernden Techniken des Wicca.³⁷³ Das Set dieser Praktiken weist große Ähnlichkeit zu bereits bekannten und erprobten Techniken anderer Kulturen, Traditionen und

367 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 70 - 74

368 (ebd.), S. 73

369 Der Coven bezeichnet einen Hexenkreis im Wicca-System, obschon sich auch manche "moderne" Hexengruppen als Coven bezeichnen (vgl. Neger, S. 82)

370 Url 4: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule70.php> (7. März 2011, 18:03)

371 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 69

372 vgl. Hutton, The Triumph of the Moon, S. 235

373 Pearson, Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic, S. 74

spirituell-religiöser Systeme auf. Daher sind die Mittel und Wege der Craft, wie sie Gardner primär mitgestaltet hat keineswegs als einzigartige und unabhängige Konstrukte zu verstehen, sie unterscheiden sich von anderen Konzepten lediglich in ihrer Form.³⁷⁴

Festzuhalten gilt, dass Gardners Interesse für spirituelle Systeme auch mit einer Leidenschaft für die Erforschung britischer Volkstraditionen gepaart war, was dazu führte, dass eine Fülle an Bräuchen, Utensilien und Sichtweisen, die aus wissenschaftlicher Sicht, nachweislich als existent belegt sind und als Aspekte der Volksmagie betrachtet werden können, ebenfalls in das magische System von Wicca einfließen.³⁷⁵ Ihr Ausmaß und Verhältnis untereinander ist jedoch heutzutage nur schwer einzuschätzen, da jede Tradition, ja jeder Coven einen anderen Zugang dazu pflegt, und dieser je nach Region und Volksglauben variieren durfte.³⁷⁶

Eine wichtige Quelle stellen weiters nicht nur Gardners Veröffentlichungen zu seinen Lebzeiten dar, sondern auch seine BoS, von denen möglicherweise gegenwärtig nur einige Raubkopien am Buchmarkt erhältlich sind. Die Gardner'sche Linie, die sich aus einer Reihe von Initiierten zusammensetzt, die bis zu Gardner zurückverfolgt werden kann³⁷⁷, ist im Inbesitz eigener BoS, die sich höchstens an Gardner's Version stützen und vornehmlicherweise nur in der ihnen inhärenten Form so unverändert wie möglich tradiert werden sollten, dh als die für die jeweilige Linie typische "Urversion". Auch wenn die Frage nach dem "Woher" für viele Wicca-AnhängerInnen von immenser Bedeutung zu sein scheint, so mag sie jedoch oftmals nur eine geringe alltägliche Relevanz für ihre gelebte Praxis zu besitzen, da Gardner's schriftliche Überlieferungen primär eher die Funktion eines philosophischen Grundpfeilers erfüllen, um den Wiccas ihr eigenes System der Craft zu bilden wissen, wobei immer bestimmte Elemente und Inhalte der Überlieferungen entliehen werden, die gegebenenfalls je nach Tradition und Linien unterschiedlich ausfallen.³⁷⁸

Neger ist der Meinung, dass eine wissenschaftliche Gegenüberstellung aller vorhandenen Schriften von Gardner, unter denen es einen Grundstock von sechs BoS-Versionen geben soll, mit Bestimmtheit mehr Licht auf die Debatte um den Ursprung des Wicca-Kultes werfen könnte.³⁷⁹

374 Url 7: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule32.php> (10. März 2011, 16:14)

375 Url 4: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule70.php> (7. März 2011, 18:03)

376 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 67

377 Url 4: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule70.php> (7. März 2011, 18:03)

378 Url 8: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule31.php> (11. März 2011, 16:05)

379 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 75f.

6.2 Die Merkmale von Wicca

Grundsätzlich gibt es eine Fülle an populärwissenschaftlicher Veröffentlichungen über Wicca, die wengleich es oftmals verabsäumt haben, diesbezüglich wesentlichen Fragestellungen und vorhandenen Klischeebilder (vgl. Kapitel 5.1) kritischer nachzugehen, nach wie vor ihre Bemühungen daran setzten, das Glaubensgebäude des Wicca, mit all seinen Merkmalen und Elementen möglichst weitläufig und akkurat zu beschreiben. Es liegt nicht im Sinne der vorliegenden Abhandlung, das bereits mehrfach Geschriebene erneut zu reproduzieren, sondern sich vielmehr auf die marginal erforschten Pfade der Erkenntnis und auf der Suche nach neuen Fragestellungen zu begeben. Ein straffer Überblick über die Grundmotive des besprochenen Glaubenssystems darf jedoch für das Verstehen weiterführender Inhalte, meines Achtens nicht ausbleiben.

6.2.1 Gottheiten und Jahreszyklen

Von der Verehrung einer Göttin und/oder eines Gottes im Wicca-Glaubenssystem war bereits im Kapitel 4.2.1 die Rede, die je nach Tradition oder Linie mit anderen Namen und Eigenschaften bedacht werden.³⁸⁰ Aus metaphysischer Sicht, so Crowley, können die Göttervorstellungen auf zwei Interpretationslinien späterer griechischer Philosophieschulen zurückgeführt werden – der der Neuplatoniker und der Stoiker. Erstere betrachten die göttliche Entität als außerhalb der phänomenologischen Welt in einem transzendenten Bereich existierend. Die zweite Gruppe heidnischer Philosophen erkannten dem gesamten Universum eine göttliche Natur zu, einschließlich dem Menschen, was so viel heißt, dass das Göttliche nicht bloß in einer Form oder einer Emanation festzumachen ist, sondern es zeige sich unaufhörlich in den verschiedensten Bildern und Formen, die nur andere Seiten des ganzheitlichen und einheitlichen Wesen des Göttlichen sind, seiner Immanenz. Beide Anschauungen gelten unter Wicca als verbreitet.³⁸¹

Darüberhinaus wird die Göttin in ihren drei Aspekten (vgl. Kapitel 6.1), sowie als lunarer Zyklus zu den Mondfesten (Voll- und Neumond) bzw. Esbaten verehrt und durch "Invokation" der göttlichen Energie in die Körper der Priesterschaft angerufen, was in der Sprache der Magie als "Annahme der Gottform"³⁸² oder "Drawing down the Moon/Sun" bezeichnet wird.³⁸³ Dasselbe gilt auch für ihr Konsorte, dem "Gehörnten Gott", der als Vegetationsgott oder Herr der Wildnis und

380 vgl. Pokorny, Bruder Baum und Mutter Erde, S. 84

381 vgl. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 158

382 vgl. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 147

383 vgl. Pearson, Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic, S. 71

der Tierwelt in Erscheinung tritt und den solaren Zyklus repräsentiert. Die acht Jahreskreisfeste bzw. Sabbats im Wicca markieren die systematischen Bedingtheiten bezüglich des Aspektenspektrums der Gottheiten und dementsprechend auch die Aspekte unter denen sie in der Natur und ihren Jahreszyklen auftreten und invoziert werden.³⁸⁴ Die persönliche Kontaktaufnahme und Kommunikation mit dem göttlichen Teil der Psyche und die eigene göttliche Natur wird von manchen Wiccas als eine Erweiterung des persönlichen Blickwinkels empfunden, wobei der eingebundenen Erfahrbarkeit ein entscheidender Wert beigemessen wird. Hervorgehoben im Wicca wird stets die persönliche Freiheit eines jeden Neuheiden seine inneren Erfahrungen und Offenbarungen eigens zu interpretieren, was letztendlich auch dem Glauben seine undogmatische Prägung gibt. Anufa Ellhorn schreibt dazu: *"Ein vollkommenes Eintreten in das Ganze, ein geistig-seelisch-körperliches Erleben des All-Einen ist durchaus möglich, aber im täglichen Leben kaum ständig und sinnvoll integrier- oder lebbar – deshalb die Polarisierung in Göttin und Gott [...]"*³⁸⁵

Der sich in die Ewigkeit erstreckende dynamische Prozess des Lebens als Kreislauf von Geburt – Wachstum - Tod - Wiedergeburt und die Verinnerlichung dieses Gewahrseins geschieht für Wiccas durch ihre Teilnahme an den acht Jahreskreisfesten, die als heilige Rituale zelebriert, eine Abbildung der inneren psychologisch-geistigen Wirklichkeiten des Menschen darstellen.³⁸⁶ Die Feste finden an den folgenden Tagen statt und stellen die jeweilige Beziehung zwischen Gott und Göttin und ihre Aspekte dar:

- Ostara bzw. Frühlingsäquinoktium: 21. März (Befruchtung)
- Beltaine bzw. Walpurgisnacht: 1. Mai (Heirat)
- Litha bzw. Sommersonnenwende: 21. Juni (Reife)
- Lammas bzw. Lughnasad: 1. August (Opferung und Ernte)
- Mabon bzw. Herbstäquinoktium: 21. September (Absterben)
- Samhain: 1. November (Unterweltreise)
- Yule, Jul bzw. Wintersonnenwende: 21. Dezember (Geburt)
- Imbolc: 1. Feber (Erstarken)³⁸⁷

384 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 81

385 Url 7: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule32.php> (10. März 2011, 16:14)

386 vgl. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 195

387 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 83ff.

6.2.2 Rituale und Initiation

Die Sabbate und Esbate verdeutlichen die Sakralisierung der zyklischen Entwicklungen der Natur und des Menschen als aktiver Bestandteil dieser, durch die Ausübung von Ritualen, dem zentralen *modus operandi* im Wicca. Im Allgemeinen können aber auch Rituale mit bestimmten Zielsetzungen, die einem Coven dienlich sind, vorbereitet und durchgeführt werden. Ihre Ausübung führt oft zu r/s/t-Erfahrungen, die von den Covenmitgliedern in einem affin geformten Setting erlebt und nicht selten ähnlich in die jeweilige Lebenswelt integriert werden, was dazu führen kann und als wünschenswert gilt, dass eine tiefe innere Bindung und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen den Mitgliedern des Covens entsteht.³⁸⁸ Pearson unterscheidet vier verschiedene Rityaltypen im Wicca, die ich kurz anführen möchte. Die ersten zwei werden auch als ereignisbezogene Riten bezeichnet, während die letzten zwei als kalenderbezogen gelten³⁸⁹.

- *Übergangsriten*: Geburt eines Kindes von Wiccass, Handfasting³⁹⁰ und Begräbnisriten.
- *Initiationsriten*: des ersten, zweiten und dritten Grades (siehe unten).
- *Riten der Verehrung und Trainingsriten*: Esbate.
- *Jahreszyklusriten*: Sabbate.³⁹¹

Durch eingehende Praxis und Wiederholung von Ritualen wird das "rituelle Wissen" erworben und in die rituelle Handlung bzw. "Performance" selbst eingebunden und vollführt. Diese speist sich wiederum aus dem "intuitiven Wissen" und den daraus entspringenden Erfahrungen heraus, die dynamisch überprüft und immer wieder aufs neue interpretiert, rückwirkend in das rituelle Wissen integriert werden. Die Generierung dieses Wissens ist daher als dialektischer Prozess zwischen Kompetenz und Handlung der Akteure zu verstehen, wobei letztendlich auch der Output und die Wirkung des Rituals davon abhängen.³⁹² Das Ritual entwickelt sich also zu einem Mittel des verkörperten, prozeduralen Wissens. Pearson meint dazu:

"Ritual is clearly one of the mechanisms by which consciousness beyond the margins might be tapped, but it is learned by doing, by opening oneself to the religious experience which ritual facilitates. Ritual thus becomes a legitimate means of 'knowing', an embodied,

388 Url 8: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule31.php> (11. März 2011, 16:05)

389 vgl. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 86

390 Bezeichnung für die Hochzeit von Wiccass und Heiden

391 vgl. Pearson, *Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic*, S. 69

392 vgl. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 87

incarnate means of knowing."³⁹³

Die Funktion des Rituals besteht darüberhinaus nicht darin, mittels seiner Ausführung den Glauben zu untermauern und zu legitimieren, was vielmehr einer traditionalistisch-dogmatischen Sichtweise am ehesten entsprechen würde, sondern legt den Akzent vornehmlich auf persönliches Input, Kreativität und Erfahrung. Es besteht jedoch immer die Gefahr die gemachten Erfahrungen *per se* durch analytische Zugänge und wissenschaftliche Interpretationen zu degradieren und die Wahrnehmung gleichzeitigen Ausdrucks, sowie die Übertragung kombinierter Mitteilungen zu missdeuten, so Pearson.³⁹⁴

Da ich im letzten Kapitel mein Augenmerk auf die psychologische Bedeutung des Wicca-Initiationsrituals legen werde, möchte ich an diesem Punkt kurz seine grundlegendsten Merkmale erläutern.

Die Erfahrung, der sich der/die InitiatIn stellt, rituell in ein bereits *"bestehendes energetisches und/oder tatsächlich materiell existierendes Konstrukt oder System"*³⁹⁵, nachhaltig emotional, intellektuell und körperlich aufgenommen zu werden, markiert den Beginn eines neuen Lebensabschnitts für den/die AspirantIn. Die Bedingungen, um die Aufnahme in einen Coven zu ermöglichen, müssen von der aufnehmenden Gruppe dementsprechend gestaltet werden, sodass der gewünschte Eintritt tatsächlich für alle Beteiligten nachvollziehbar ausgeführt wird. In einer bestimmten Wicca-Tradition oder Einweihungslinie finden sich formal verbalisierte Ritualbestandteile, die möglichst unverändert im BoS tradiert werden, was darauf schließen lässt, dass diesen eine durchaus essentielle Bedeutung innerhalb des Systems eingeräumt wird.³⁹⁶ Im "modernen" Hexentum hingegen besitzen die Rituale weniger formale und strikte Ritualstrukturen und es kann grundsätzlich nicht von Initiationen gesprochen werden, da diese nur in bereits existierende Systeme oder Traditionen vorgenommen werden können.³⁹⁷

Das Wicca-Initiationsritual markiert die Entwicklung des/der InitiatIn innerhalb der Covenhierarchie und besiegelt gewöhnlicherweise aufsteigende Rangordnungen vom ersten (PriesterIn) über den zweiten (HohepriesterIn) bis zum dritten Grad (Älteste/r). Victor Turners Konzept des Schwellenzustands (der "Liminalität"), das auf van Genneps Grundmotive der drei Ritualphasen basiert, besitzt eine weitläufige Relevanz hinsichtlich des Aufbaus von Ritualen und

393 vgl. Pearson, *Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic*, S. 74

394 (ebd.), S. 74f.

395 Url 8: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule31.php> (11. März 2011, 16:05)

396 (ebd.)

397 vgl. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 83

könnte daher auch als Referenzrahmen auf das Wicca-System angewandt werden.³⁹⁸

Die Liminalität bezeichnet lediglich den Zustand der Grenzgänger (Personen oder Gruppen), die an einem Ritual teilnehmen. Turner erläutert dies wie folgt:

*Es ist, als ob sie auf einen einheitlichen Zustand reduziert würden, damit sie neu geform und mit zusätzlichen Kräften ausgestattet werden können, die sie in die Lage versetzen, mit ihrer neuen Station im Leben fertig zu werden. Untereinander neigen die Neophyten dazu, intensive Kameradschaft und Egalitarismus zu entwickeln. Weltliche Status- oder Rangunterschiede verschwinden.*³⁹⁹

Die Ambiguität und Unbestimmtheit dieses Zustands wird in Symbolen ausgedrückt, die ihr Austreten aus der alltäglichen Wirklichkeit, sowie ihre losgelöste Stellung und Position außerhalb der sozialen Realität, der Gesetze, Traditionen und Konventionen innewohnen, veranschaulichen sollen.⁴⁰⁰ Auch die Liminalität des Raumes spielt eine wesentliche Rolle und wird anhand der Errichtung des "Heiligen Bezirks" zwischen den Welten von Starhawk umschrieben als [existent] *"on the boundaries of ordinary space and time; it is 'between the world' of the seen and unseen, of flashlight and starlight consciousness, a space in which, alternate realities meet, in which the past and future are open to us."*⁴⁰¹

Das trancebeschleunigende Eintreten in den liminalen Raum wird von Wiccas mitunter mittels des Gesangtanzes "The Witches' Rune" vollzogen, der als eine Art Überbrückungsmechanismus *"between the formalised framework of the ritual construction of sacred space and entering into a liminal space"*⁴⁰² fungiert. Die Mitglieder des Covens führen einen Kreistanz aus, bei dem sie sich die Hände geben und immer schneller um die Mitte des Kreises zu tanzen beginnen, in dessen Zentrum sie den "Kegel der Kraft" aufzubauen versuchen. Als Bestandteil des "achtfachen Pfades" (vgl. Kapitel 6.1.1), stellt der Tanz eine schamanistische Technik dar, bei der Gruppenenergie generiert wird, um etwaige Spannungen aufzulösen und eine Bewusstseinsveränderung bei den Praktizierenden herbeizuführen, die weiterführend für die Erfüllung der bevorstehenden magischen Aufgabe unumgänglich zu sein scheint. Eine Vereinigung auf geistiger und körperlicher Ebene zwischen den Mitgliedern des Covens findet statt, eine Einswerdung mit dem Bewusstsein der Gruppe geht mit der Auflösung des Ego jedes Einzelnen einher.⁴⁰³

398 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 83, 86f.

399 Turner, Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur, S. 95

400 (ebd.)

401 Starhawk, The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess, S. 72

402 Pearson, Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic, S. 71

403 V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 115f.

Bei der Initiation wird dem/der InitiatIn eine besondere Tradition im Wicca eröffnet, ohne der kaum sinnvolle Arbeit innerhalb des Covens geleistet werden kann. Nach der Übereinkunft, die sowohl vom/von der InitiatIn als auch vom/von der InitiatorIn verlässlich eingehalten werden sollte⁴⁰⁴, erfolgt die Einweihung im Kult durch ein in der Tradition stehendes Priesterpaar des dritten Grades.⁴⁰⁵ *"Die Initiation öffnet uns für eine Erweiterung des Bewußtseins"*⁴⁰⁶, sie kann als *"Wiedergeburt und spirituelles Erwachen"*⁴⁰⁷ verstanden werden, so Crowley über das Wesen der Einweihung.

Vom Initiationsritus möchte ich nun meinen Fokus auf den allgemeinen Ritualaufbau im Wicca richten und folglich jeden einzelnen Ritualbaustein kurz erläutern.

- *Vorbereitung des Rituals*: Gewöhnlicherweise wird der Heilige Bezirk, in dem der Ritus stattfinden soll mit physischen Begrenzungen wie Salz oder Kreide markiert.

- *Reinigung*: Nachdem der Heilige Bereich mit dem Hexenbesen gekehrt worden ist, was als symbolischer Akt, der dem Entleeren des Bewusstseins gleicht, sowie eine Reinigung der rituellen "Werkzeuge" und Segnung der Teilnehmer durchgeführt wurde⁴⁰⁸, werden die Chakras mittels bestimmten Visualisationen geöffnet und der "ätherische Körper" aufgeladen, das für das Ziehen des Kreises und anderer magischen Arbeiten notwendig ist.

- *Ziehen des Kreises*: Das Ziehen des Kreises wird im Wicca immer von einer Hohepriesterin durchgeführt, die eine Schwelle, oder eine Grenze zwischen der alltäglichen physischen Welt und der magischen Wirklichkeit der Zeitlosigkeit schafft, die von den restlichen Covenmitgliedern betreten wird. Der geheiligte Raum, der mit Wasser und geweihtem Salz gereinigt wurde, dient als Schutz vor unerwünschten Energien und darüberhinaus zum "Bündeln" der magischen Kräfte von den Ritualteilnehmern. Die Errichtung des heiligen Bereichs besteht aus einer Sequenz symbolischer Gesten und Worten, die das äußere Ritual bilden. Im Wesentlichen ist aber die geistige Handlung von Belangen, dh die Abfolge bestimmter Visualisierungen, die mittels Konzentration aufrecht und lebendig gehalten werden müssen, damit das Ritual nicht zu einer abgeflachten Angelegenheit schöner, doch bedeutungsloser Gesten verkümmert.⁴⁰⁹

- *Anrufung der Elemente*: Die vier Elemente, die auch den vier Himmelsrichtungen entsprechen, werden an den vier Kardinalpunkten des Kreises als "Wachtürme" invoziert. Mittels ihrer

404 Url 8: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule31.php> (11. März 2011, 16:05)

405 vgl. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 83

406 Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 55

407 (ebd.), S. 58

408 vgl. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 88

409 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 85 - 103

Anrufung kommt es zu einer Aktivierung aller vier Funktionen der Psyche⁴¹⁰, da der Kreis und die Wachtürme ein vollkommenes Modell vom psychologisch-spirituellen Selbst und seinem Wachstum symbolisieren.⁴¹¹

- *Invokation der Götter*: Mittels bestimmten Techniken wie Visualisationen und Lenkung der ätherischen Energien, unterstützt durch magische Worte, Bildern und Gesten werden wie schon erwähnt, bestimmte Götter in die Priesterschaft invoziert. Bei der "Invokation der Göttin" bzw. "Invokation des Gottes" erfolgt die Anrufung der göttlichen Energien gewöhnlicherweise durch den jeweils gegengeschlechtlichen Part in den Körper des Hohepriesters bzw. der Hohepriesterin oder sie wird unter Umständen auch selbst vollzogen, was grundsätzlich mit veränderten Bewusstseinszuständen und Körperwahrnehmungen einhergeht.⁴¹²

- *Ritualziel*: Der Absicht des Covens gemäß, wird das Ritual auf ein bestimmtes Ziel hinaus praktiziert, das eine Heilung, ein Orakel sowie magische Arbeiten wie Kerzen- oder Bindezauber⁴¹³, und die bereits erwähnten kalender- oder ereignisbezogene Riten einschließen kann.

- *Segnung von Kuchen und Wein*: Kekse und/oder Kuchen werden mit Worten gesegnet, während der Wein mit dem zeremoniellen Messer, auch "Athame" genannt, geweiht wird, was auch als der Akt des "symbolischen Große Ritus" bekannt, den Abschluss eines Initiationsrituals besiegeln kann. Grundsätzlich werden sie dann den Covenmitgliedern zur "Erdung" von den erweckten magischen Kräften während des Rituals gereicht.⁴¹⁴

- *Entlassung der Götter*: Die Chakras, die für die magischen Arbeiten am Anfang des Rituals geöffnet worden sind, werden geschlossen und das Ritual mit einer Danksagung an den Göttern für ihre Hilfe beendet.

- *Entlassung der Elemente*: Zu guter Letzt erfolgt das Bannen bzw. Verabschieden der Wachtürme an den vier Kardinalpunkten des Kreises nacheinander im Uhrzeigersinn. Der Kreis gilt somit als geöffnet. Das Ritual ist beendet.⁴¹⁵

6.2.3 Traditionelle Coven als 'Communitas'?

An dieser Stelle möchte ich nun auf die Kultform des traditionellen Covens eingehen, bevor ich

410 Die vier Elemente Luft, Feuer, Wasser und Erde entsprechen den vier Funktionen der Psyche nach C. G.

Jung: Denken, Intuition, Fühlen und Empfindung (vgl. Crowley, S. 104)

411 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 107

412 vgl. Neger, Moderne Hexen und Wicca, S. 88

413 (ebd.), S. 88f.

414 vgl. Lewis, Witchcraft today, S. 43

415 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 111

mich der Bedeutung des Covens als ein transpersonales Konstrukt eines Gruppenselbsts im darauffolgenden Kapitel aus der Sicht der Psychologie zuwende.

Ursprünglich wurde die Bezeichnung "Coven" auf Hexenzusammenkünften in Schottland des 17. Jahrhunderts angewandt und bis zum Aufkommen des "modernen" Hexentums in der Öffentlichkeit nur marginal verwendet. Murray scheint dabei als erste den Terminus wieder aufgegriffen und seine erstmalige Erwähnung auf bereits in England des 16. Jahrhunderts auffindliche Verhörprotokolle zurückverfolgt zu haben. Obschon ihre Thesen nach wie vor höchst umstritten sind, basiert die traditionale Anzahl der Covenmitglieder, nämlich 13, mit Bestimmtheit auf ihren Ausführungen, die darauffolgend auch von Gardner übernommen und in das System Wicca integriert wurden.

Die Covengröße kann je nach Anliegen des Covens und Aufgabenverteilung unter den einzelnen Mitgliedern variieren. Prinzipiell steht dem Coven eine Hohepriesterin und ein Hohepriester vor, die die höchsten Instanzen innerhalb des Covens bekleiden und als Ritualleiter fungieren, da sich der Hexenkreis unter anderem auch durch eine hierarchische Struktur auszeichnet, die auf eine eigene soziale Ordnung basiert.⁴¹⁶ Nichtsdestotrotz kommt der Gleichstellung der einzelnen Mitgliedern eine immense Bedeutung zu, da jede/r InitiatIn des ersten Grades als PriesterIn agieren kann und für die Erschaffung eines ausbalancierten Gemeinschaftswesens zu sorgen hat, so Anufa Ellhorn über die Problematik der Gemeinschaftskohärenz des Covens.⁴¹⁷

Aus anthropologischer Sicht könnte man im Sinne Turners das Konzept der "Communitas" hierfür heranziehen, die Gemeinschaft als nicht dauerhafte soziale Gruppe mit institutionalisierten Strukturen bezeichnet. Die Hexencoven des religiös-spirituellen System Wicca erfüllen die Charakteristika "spontaner Communitas", deren Grundprämisse die "[...] *Beziehung zwischen konkreten, historischen, idiosynkratischen Individuen*"⁴¹⁸ zu sein scheint, die einander in unmittelbarer und spontaner Gegenseitigkeit begegnen, wenn jede/r in der Lage ist, das wirkliche Wesen und Sein des/der Anderen zu erfahren. Spontane Communitas scheinen auch, wie der Name bereits vermuten lässt, nicht von langer Lebensdauer zu sein, was auch auf die maximale Covenlebenszeit von *unter drei Jahren* zutrifft (vgl. Kapitel 4.3.1), wie aus einem Wurzelwerkartikel über Hexengemeinschaften hervorgeht⁴¹⁹, wenngleich es sich sehr oft um intensiv erlebte zwischenmenschlichen Beziehungen handelt. Da solche Gemeinschaften völlig

416 vgl. Neger, *Moderne Hexen und Wicca*, S. 82

417 Url 13: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule22.php> (14. März 2011, 15:15)

418 Turner, *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, S. 128

419 Url 14: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule44.php> (15. März 2011, 20:32)

einzigartig sind, genauso wie jede Familie außergewöhnlich in ihrer Beschaffenheit und Form ist, wohnt ihnen die soziale Vergänglichkeit inne, was ihr Schwellencharakter geradezu unterstreicht.

Hexenzirkel könnten als Synthese zwischen *Communitas* und einer hierarchischen Struktur betrachtet werden, da im Idealfall der/die HohepriesterIn keinen Stolz auf seine/ihre Position, bzw. umgekehrt ein Covener mit niedrigerem Rang keinen Neid auf eine höhere Position empfinden sollte.⁴²⁰ Trotz einer initiatorischen Statuserhöhung innerhalb des Covens, könnten Gleichheit und *Egalitarität* für den Zusammenhalt in der Gruppe und für ihr Überleben als grundlegende Prämisse eingeschätzt werden.

Die magische Arbeitsgruppe, an deren Treffen ich zwischen 2007 und 2009 sporadisch teilnahm, existiert heute nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form. In Hinblick auf die Gruppenkohäsion zwischen den einzelnen Mitgliedern sollte hier noch angemerkt werden, dass bestimmte Personen an kalender- oder ereignisbezogenen Riten vielmehr durch ihre Abwesenheit aufgefallen sind, als durch ihre Bereitschaft an gruppenorientierten Praktiken teilzunehmen. Nicht selten kam es zu größeren Unstimmigkeiten zwischen den Mitgliedern, die neben der Verlegung des Wohnsitzes als Hauptgründe dafür gesehen werden könnten, dass die ursprüngliche Anzahl der Teilnehmer im Laufe einiger weniger Jahren drastisch gesunken ist. Meines Wissens besteht die "magische Gruppe" gegenwärtig aus nurmehr zwei Personen, die magisch tätig sind.

Communitas geht mit transformierenden Erfahrungen einher, die meistens nicht bloß leichtfertige und angenehme Beziehungen einschließen, sondern einer mühevollen Reise in die Abgründe des Seins jedes Einzelnen gleichen, wo etwas grundlegend Gemeinsames erforscht und gefunden wird. Strukturelles Handeln, dem stets etwas nüchtern-mechanisches anhaftet, scheint dieser Suche keine Abhilfe zu schaffen, da den Akteuren dabei die Möglichkeit geraubt wird, in den regenerierenden Tiefen der *Communitas*, der frei von zwingender Struktur und rationaler Logik ist, einzutauchen.⁴²¹

Im Folgenden werde ich mich der Frage widmen, ob eine Hexengruppe ein eigenes Gruppenselbst im Sinne einer transpersonalen Konzeption entwickeln kann, welche Funktion es erfüllt und welche Eigenschaften für dieses, im Sinne eines eigenständigen "Gruppenwesens" charakteristisch sein können.

420 vgl. Turner, *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, S. 173

421 (ebd.), S. 133ff.

7. Konzepte der Transpersonalität – Der Brückenschlag zwischen transpersonale Psychologie und modernes Hexentum

7.1 Die transpersonale Psychologie – eine kurze Einführung

Den Versuch, eine Brücke zwischen bestimmten spirituellen Techniken der zeremoniellen Magie und der Psychologie als Wissenschaft zu schlagen, hat bereits der Okkultist Israel Regardie in seinem 1938 erschienenen Werk "The Pillar Meditation" unternommen. Sein Vorhaben diese scheinbar gegensätzlichen Bereiche miteinander zu fusionieren, mündete in dem Postulat, die von ihm angeführten Meditationen und Rituale in ein klinisches Setting zu etablieren und als integraler Bestandteil einer ganzheitlichen Psychotherapie den Patienten zukommen zu lassen. Seit den 30er Jahren ist den Entsprechungen zwischen diesen Feldern und auch deren praktische Umsetzung vielmehr Beachtung vonseiten einiger bedeutsamer humanistischer und transpersonaler Psychologen geschenkt worden, die sich nicht davor scheuten, der Annäherung zwischen Okkultismus/Esoterik und Psychologie/Wissenschaft den Weg zu ebnet.⁴²²

Diese Tatsache soll natürlich nicht den Schein erwecken, dass es sich hierbei um eine, unter den Psychologen weitläufig anerkannte Methodologie handelt, die mit einer hohen Toleranzschwelle gegenüber der Spiritualität versehen ist, ganz im Gegenteil. In der klassischen Psychologie wird die Transpersonale Psychologie oft aufgrund der Kombination zwischen spiritueller und psychologischer Konzepte nach wie vor kritisch gemustert. Wenn jedoch Spiritualität und Wissenschaft richtig verstanden werden konnten, dann können sie sich vorurteilslos einander nähern und wären sogar imstande ein kohärentes Amalgam durch ihre einander ergänzenden Betrachtungsweisen zu bilden, so Grof.⁴²³

An dieser Stelle möchte ich auf die Bedeutung des psychologischen Konzepts der Transpersonalität und des Begriffs „transpersonal“ umrisshaft eingehen. Eine mögliche Definition transpersonaler Erfahrungen habe ich bereits im Kapitel 5.2.1 kurz dargestellt. Mit transpersonal kann auch die Würdigung der spirituellen Dimension des Bewusstseins gemeint werden. Die transpersonale Psychologie schließt in ihr Ideenschatz das alte Wissen und die Erfahrungen der spirituellen Traditionen mit ein, wobei sich diese Art der Religiosität nicht auf dogmatische Glaubensdoktrine versteift, sondern auf die Beziehung zum Inneren des Menschen und auf die individuellen Erfahrungen jedes Einzelnen Rücksicht nimmt. Die transpersonalen Erfahrungen

422 vgl. Regardie, The middle Pillar. The balance between Mind and Magic, S. 13f.

423 vgl. Grof, Die Psychologie der Zukunft. Erfahrungen der modernen Bewusstseinsforschung., S. 14

sind es dann, die die Menschen befähigen, ihre alltäglichen Beengtheiten, nach innen und nach außen zu transzendieren. Wilber meint dazu, dass die Erfahrung des transpersonalen Raumes bzw. das "Eintauchen in die transpersonalen Bänder" erst dann realisierbar ist, wenn die Schranken des Innen und Außen aufgelöst sind und keine bindende Reichweite mehr besitzen. Die Person wird dann vom überindividuellen Zeugen als Erfahrender abgelöst: "[...] der Zeuge beobachtet den Strom der Ereignisse innerhalb und außerhalb des Geist-Körpers auf schöpferische distanzierte Weise, da er weder mit dem Inneren noch mit dem Äußeren ausschließlich identifiziert ist."⁴²⁴

Sowohl der neuheidnischen rituellen Praxis als auch der Transpersonalen Psychologie ist der Fokus, der auf einen holistischen Zugang zum Menschen gesetzt wird, eigen. Ob bei einer Therapiesitzung oder im Zuge eines Rituals, alle Techniken, die zum Einsatz kommen, werden auf das Ziel hin ausgeübt, sich gesundheitsexaltierend und wohlwollend für PatientInnen oder magisch Praktizierenden auszuwirken⁴²⁵. Da die Methoden beider Bereiche die Herbeiführung veränderter Bewusstseinszustände als Gegenstand haben und darauf abzielen, darf man den Fehler klassischer Psychologen nicht begehen, nämlich diese als pathologisch anzusehen, sondern vielmehr als gesundheitsstimulierend und persönlichkeitsfördernd, was beispielsweise in schamanistische Kulturen schon seit Äonen bekannt ist (vgl. Kapitel 8.3).

7.2 Das Konzept des "transpersonalen Gruppenselbst" am Beispiel "Coven"

Der zeitweilige Verlust des Egos' und die Verschmelzung des Bewusstseins eines jeden einzelnen Covenmitglieds mit dem Bewusstsein der Gruppe wie beim Tanzen der Hexenrunne (vgl. Kapitel 6.2.2), impliziert den Verlust jeglicher linearer Zeitwahrnehmung und die Einswerdung von Handlung und Gewährsein der involvierten Akteure. Der klimaxischen Erfahrung einer transzendenten Selbstwahrnehmung, die gegebenenfalls auch mit einer intensiven, manchmal sehr euphorisch erlebten Verbundenheit mit den Anderen, mit denen man in den liminalen Zustand eintritt⁴²⁶, einhergeht, kommt eine dezidierte Rolle bei der Performance der Ritualen zu. Die Ritualperformance wird unter anderem auch auf das Ziel hin ausgeübt, eine Erweiterung der eigenen Persönlichkeit zu erfahren, dh durch die Arbeit in der Gruppe, die eine Spiegelfunktion

424 Wilber, Die Natur des Bewußtseins, S. 94. In: Walsh, N. / Vaughan, Francis (Hg.): Psychologie in der Wende. Bern, München, Wien 1985.

425 Hier möchte ich jedoch anmerken, dass diese Aussage keine Gültigkeit für die Ausübung schwarzer Magie bzw. des Schadenszaubers besitzt.

426 vgl. Rountree, Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites, S. 99

des eigenen Selbst zumindest zeitweilig erfüllt⁴²⁷, wird diese in einem weiter aufgefassten Selbst eingebunden, in dem die Interdependenz der Schicksale einzelner Gruppenmitglieder⁴²⁸ zum ausschlaggebenden Faktor ihrer eigenen Konstituierung als geschlossenes Ganzes fungieren, oder aber, je nach Umständen, zum dessen Verfall führen können. Der Idealfall, bei dem tiefe innere Bindungen und ein enges Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Covenmitgliedern entstehen und eine eigene Wesenheit oder Gruppenbewusstsein erschaffen wird, wird von Crowley wie folgt beschrieben:

"Es gibt eine Ebene der Bewußtheit, auf der Menschen direkt miteinander kommunizieren können, ohne die herkömmlichen Mittel der Kommunikation zu gebrauchen. In diesem rezeptiven Zustand können aus der Gesamtsumme des Gruppengeistes Symbole entstehen, die nicht das Produkt eines einzelnen Gruppenmitglieds, sondern der Gruppe selbst sind. Durch die gemeinsame rituelle Arbeit ist diese zu einer eigenständigen Wesenheit geworden, die mehr als die Summe ihrer Teile ist. Der >>Gruppengeist<< des Covens existiert im Grenzbereich zwischen persönlichem und kollektivem Unbewußten."

Die Psychologen Bertram Cohen und Mark Ettin haben sich die Frage gestellt, ob man einer Gruppe ein eigenständiges "Selbst" im Sinne der Gruppenanalyse unter Berücksichtigung transpersonaler Parameter zuerkennen könnte? Im Folgenden werde ich meinen Fokus auf ebendiese Problematik stellen und versuchen, ihre Theorie anhand des "Gruppenselbst" des Gemeinschaftsmodells "Coven" kurz darzustellen und zu interpretieren. Ich habe diese Möglichkeit in Betracht gezogen, da es offensichtlich "[...] kaum einen zementierten Unterschied vom Covenprinzip zum Prinzip jeder anderen funktionierenden magischen Arbeitsgruppe oder jeder anderen sozialen, auf Freiwilligkeit beruhenden Gruppe auch"⁴²⁹ gibt.

Grundsätzlich existiert die Vorstellung eines transpersonalen Gruppenselbst, bei dem jedes Mitglied zwar zum "Selbst" der Gruppe gehört, doch dieses Selbst kann sowohl subjektiv als auch objektiv, also von innen und außen wie eine "andere Person" mit eigenem Bewusstsein und Persönlichkeit ausgestattet, wahrgenommen werden. Die Mitglieder, erwidern der Gruppe sowohl verbal als auch handlungsbezogen nicht bloß als ein Objekt im kulturellen Feld, sondern auch als Subjekt, mit dem ein Verhältnis auf kommunikativer Basis aufgebaut werden kann und

427 Url 14: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule44.php> (15. März 2011, 20:32)

428 vgl. Cohen, B. / Ettin, F., Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 288. In: The Group-Analytic Society (Hg.): Group Analysis Vol. 35(2). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2002. S. 287 – 300.

429 Url 14: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule44.php> (15. März 2011, 20:32)

bedeutungsvolle zwischenpersönliche Beziehungen geformt werden können.

Einen anderen Zugang markiert das persönliche Gruppenselbst, das die individuelle "persönliche Identität" eines jeden Gruppenmitglieds innerhalb der jeweiligen Gruppe, in diesem Fall innerhalb des Gemeinschaftsmodells "Coven" repräsentiert und in Bezug auf die Fragestellung "wer ich bin und was ist die Gruppe?" steht.⁴³⁰ Diese impliziert die individuelle Wahrnehmung vom Selbst im Verhältnis zur Gruppe, dessen Mitglied diese Person ist.⁴³¹ Der Coven liefert dabei den Kontext und den rituellen Rahmen, sich Selbst wahrzunehmen, dh den konstruktiven Input für die Erschaffung des persönlichen Gruppenselbst, da das Feedback, welches die magische Gruppe als transpersonale Einheit für jedes Mitglied liefert, die bereits erwähnte Spiegelfunktion erfüllen kann und wunschgemäß auch soll. Dadurch wird die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit neben dem Erlernen magischer Praktiken gefördert. Dem Lernaspekt innerhalb der Gemeinschaft kommt eine zentrale Bedeutung zu. Die Inhalte und Schwerpunkte der "magischen Ausbildung", die zum Wissenskontext des jeweiligen Covens gehören, variieren jedoch von Gruppe zu Gruppe. Es gilt jedoch festzuhalten, dass für alle das Lernen auf "einer gemeinsamen Ebene" charakteristisch ist, man könnte dementsprechend von einer "transpersonalen" Ebene sprechen.

Wie in jeder anderen Gruppenform, verlangt das persönliche Gruppenselbst Unterstützung, Beistand und Anerkennung durch die Gemeinschaft. Demzufolge wird von den Mitgliedern erwartet, ihre Erfahrungen in der Gruppe in Verbindung zu solchen Bedürfnissen zu organisieren. Der Hexencoven ist dabei imstande, die Funktion eines Gruppenobjekts zu übernehmen, dh anregend und motivierend für jeden Einzelnen zu agieren, was seine Funktion als Korrektiv hervorhebt.⁴³²

Der Coven lebt, so wie jede andere Beziehungseinheit auch, von der Zusammenarbeit, dem persönlichen Beitrag und der freiwilligen Selbstverpflichtung eines jeden Mitglieds, sowie der Suche nach Einklang, Harmonie und der Verfolgung gemeinsamer Ziele.⁴³³ Dabei kommt der Kommunikation eine zentrale Rolle zu, die innerhalb und mit der Gruppe "[...] as a transpersonal 'other with a self' "⁴³⁴ stattfindet. Das soll heißen, dass jede verbale, oder irgendwie geartete Interaktion, als Beispiel zwischen dem Covenmitglied "A" und "B" innerhalb des Gruppensettings, nicht nur als Ausdruck direkter Kommunikation zwischen den beiden zu verstehen ist, sondern bis zu einem gewissen Maß auch zu und über dem transpersonalen Selbst der Gruppe stattfindet. Wenn Person "A" eine Äußerung innerhalb der Gruppe tätigt, dann hören "B" und die anderen

430 vgl. Cohen, B. / Ettin, F., Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 294. In: The Group-Analytic Society (Hg.): Group Analysis Vol. 35(2). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2002. S. 287 – 300.

431 (ebd.), S. 288ff.

432 (ebd.), S. 294

433 Url 14: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule44.php> (15. März 2011, 20:32)

434 Cohen & Ettin, Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 292

Covenmitglieder nicht nur "A" sprechen, sondern nehmen simultan auch die "Stimme des transpersonalen Gruppenselbst" wahr, was wieder einmal mehr die Spiegelfunktion des Gruppenselbst unterstreicht.

Im Falle, dass der Sprecher innerhalb des Gruppensettings als ein für sich sprechendes, von allen anderen differenziertes Individuum wahrgenommen wird, kann von einer effektiven Gruppentherapieerfahrung die Rede sein. Dieses wird aus den folgenden Zeilen klar:

"The development of the capacity to speak to others as distinct individuals, and for oneself as a unique source of subjective data, is one of the most definitive intersubjective consequences of an effective therapy-group-experience."⁴³⁵

Insofern aber das genaue Gegenteil gegeben ist, können seriöse Störungen die Folge sein. Es besteht die Möglichkeit, dass die Person nicht imstande ist, zumindest auf der Ebene des Unbewussten, sich Selbst vom transpersonalen Gruppenselbst zu differenzieren oder zu lösen. Durch die Verschmelzung, wird dem Mitglied die Möglichkeit gegeben, eine negative Eigenschaft oder ein unerwünschter Aspekt des Selbst, die andernfalls unvereinbar mit seiner Vorstellung über sich Selbst sind, zum transpersonalen Gruppenselbst hinzuzufügen. Die gefühlte Leere wird vom Gruppenobjekt zeitweilig ausgefüllt, das in der Lage ist, substantielle Inhalte für das Selbst zu liefern. Den Erwartungen einer Ersatzfamilie, eines unzerstörbaren Freundeskreises oder der Idealvorstellung von Gemeinschaft zu begegnen, wird wohl kaum Abhilfe geboten werden können, da es sich nur um Täuschungen handeln kann, deren Ansprüche nicht erfüllt werden können.⁴³⁶

Die transpersonale Gruppe funktioniert hier als ein "archaisches Gruppenobjekt", das nicht lange in der Lage sein wird, dem suchenden Mitglied die ersehnte Geborgenheit, Beistand und Ersatz für etwas, das dem Individuum in seiner wirklichen Lebenswelt fehlt, zu bieten. Anufa Ellhorn erläutert dies wie folgt:

"Ein Coven mit starkem Kern ist meist in der Lage die Bedürftigkeit eines einzelnen Mitgliedes auszugleichen, aber auf Dauer wird das wohl kaum sinnvoll sein. Verheerend ist es meiner Erfahrung nach aber, wenn sich eine Gruppe an Bedürftigen zusammen findet und zunehmend verzweifelt versucht eine heile Welt zu erschaffen, um die eigene Leere zu füllen."

⁴³⁷

435 Cohen & Ettin, Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 293

436 Url 14: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule44.php> (15. März 2011, 20:32)

437 Url 13: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule22.php> (14. März 2011, 15:15)

Cohen macht dies anhand der Gegenüberstellung des Wechselverhältnis in der Kommunikation in einer Therapiegruppe deutlich. In dieser wird zumindest anfangs der Schwerpunkt und die Aufmerksamkeit auf die Stimme des Therapeuten verlagert, zunehmend aber wird ihre repräsentative Kraft auf alle anderen Gruppenteilnehmer abgewälzt.⁴³⁸

Die tägliche Arbeit im Coven sieht in der gelebten Wirklichkeit, wie man vermuten könnte, anders als in den meisten Büchern beschrieben und dargelegt wird, aus. Es mag diesbezüglich eine Fülle an Literatur geben, die darauf eingeht, wie Coven gegründet und betrieben werden, oder wie innerhalb der Coven-Struktur mit Konflikten und Problemen umgegangen wird. Nichtsdestotrotz scheinen all diese Ausführungen, nur bedingt und in gewissem Sinne oberflächlich die reale Lebenswelt eines Covens berühren zu können, was auch möglicherweise der Grund dafür sein könnte, dass ein verzerrtes und unrealistisches Bild davon entsteht, was es heißt, Mitglied in einem tatsächlich arbeitenden Coven zu sein.

Meistens tauchen Hindernisse und Stolpersteine auf dem Weg einer vertraulichen emotional-spirituellen Gruppenpraxis auf, die ich in den Worten der "Ravens Well Coven"-Hohepriesterin wiedergeben möchte:

"Den meisten von uns wurde nicht beigebracht, wie sie sich in einem Umfeld zu benehmen haben, das von Ehrlichkeit und davon abhängt, andere als gleichwertig zu behandeln, um zu überleben. Wir sind es gewöhnt, unsere Masken der Perfektion zu tragen. Wir heucheln, wir manipulieren, wir belügen uns selbst und andere, wir erwarten, dass andere für uns lügen und uns anlügen, wir verheimlichen, wir weigern uns, unsere Probleme zu benennen, die Bürde unserer emotionalen Last zu tragen."⁴³⁹

Um nochmals kurz auf den Lernaspekt zurückzukommen, schließt dieser nicht bloß eine "magische Ausbildung" mit ein, sondern mindestens in gleichem Maße auch die Lernfähigkeit bedingungslos den "Covengeschwistern" vertrauen zu können, zu vergeben, zu akzeptieren, sowie bestimmte Aufgaben zu übernehmen, die der Gemeinschaft dienlich sind, dh sich auch Herausforderungen zu stellen, denen man erst wachsen muss und die sowohl persönliche als auch transpersonale Veränderungen mit sich bringen. Es gilt die sozial bedingte und aufgeprägte "Etikette" abzustreifen, gleichwohl das "alte Leben" mit all seinen Beengtheiten und trügerischen Bequemlichkeiten umzugestalten. Die Transformation des persönlichen Gruppenselbst geht mit

438 vgl. Cohen & Ettin, Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 292 - 295

439 Url 11: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule54.php> (12. März 2011, 14:18)

sehr schmerzhaften Erfahrungen (vgl. Kapitel 6.2.3) und zwischenmenschlichen Konflikten einher, denen gerade in einem Coven- oder aber auch Gruppentherapiesetting Aktionsraum geboten wird. Der transformative Raum, der von einem gut funktionierenden Coven zur Verfügung gestellt wird, ist das Milieu, in dem Hexen sich in ihren Riten zueinander öffnen und "nackt" sein können, sowohl in Bezug auf den Körper als auch auf ihren Seelenleben und Emotionen. Die Entstehung einer Gruppendynamik mag daher zweifellos als zentrale Prämisse für die persönliche Entwicklung und dem persönlichen Wachstum eines jeden Covenmitglieds angesehen werden, dh als Einbindung des persönlichen Gruppenselbst in einem größeren Ganzen, dem transpersonalen Gruppenselbst, bei dem die Aufmerksamkeit jedes Einzelnen vom "ich" zum "wir" verschoben wird.⁴⁴⁰

In der neuheidnischen Literatur wird sehr oft ein "Gruppenbewusstsein"⁴⁴¹ postuliert, während Cohen und Ettin keinen Anspruch auf die Existenz eines objektiven "group minds" erheben, sehr wohl aber darauf aufmerksam machen, dass es sich beim transpersonalen Gruppenselbst um einer fruchtbringenden Illusion handelt, obschon sie für das Gruppenleben und für die Entwicklung eines jeden Individuums in der Gruppe meist von großer Vehemenz sein kann. Es ist der implizite Glaube der einzelnen Mitglieder an die Objektivität der Gruppe als ein "Ding für sich", der die Erfahrung des transpersonalen Gruppenselbst als eine eigene Entität zulässt, die außerhalb der wahrnehmenden Person existiert und demzufolge auch die Möglichkeit eröffnet, unmittelbar von den anderen und vom Selbst erfahren zu werden. Angesichts der beträchtlichen Varianz zwischen den Meinungen und Wahrnehmungen der einzelnen Mitgliedern in Hinblick auf das Bild des transpersonalen Gruppenselbst, kann jedoch von einem "realen" transpersonalen Gruppenselbst etwa nur dann die Rede sein, wenn es einen einstimmigen Konsens über seine Attribute und Eigenschaften unter allen Mitgliedern darüber gibt, was in der Tat praktisch nahezu völlig ausgeschlossen werden kann.⁴⁴²

Vorhin habe ich von den Gefahren gesprochen, denen ein unzureichend differenziertes persönliches Gruppenselbst ausgesetzt sein kann, das von sogenannte "archaische Gruppenbeziehungen" in der Gruppe bestimmt wird. Die persönlichkeitsfördernde Variante, bei der die Selbststruktur des Individuums über eine ausreichende Komplexität verfügt, sodass Enttäuschungen und Frustrationen in Bezug auf das Gruppenselbst leicht weggesteckt werden koennen, wird von Cohen und Ettin als ein ausgereiftes Modell mit der Bezeichnung "Mature Groupobject Relations" illustriert. Diese Art von Beziehungen in der Gruppe eröffnen viele entwicklungssträchtige Möglichkeiten und geben Gelegenheit zum Lernen und zur therapeutischen

440 Url 11: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule54.php> (12. März 2011, 14:18)

441 Url 12: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule55.php> (13. März 2011, 18:30)

442 vgl. Cohen & Ettin, Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 290f.

Transformation sowohl der Selbst- als auch der Fremdwahrnehmung, einschließlich dem transpersonalen Gruppenselbst. Die Gruppe wächst simultan im Kontext jedes Einzelnen und im Gesamten. Während anfangs die Person des Therapeuten, oder des Gruppenleaders (zB des/der HohepriesterIn) die größte Aufmerksamkeit auf sich zieht, da ihrer Stimme die meiste Gewichtung zukommt, kommt es in der fortgeschrittenen Phase der Gruppenentwicklung zunehmend zu einer psychodynamischen Verflechtung aller Gruppenpersonen, was dazu führt, dass sukzessiv ein gut funktionierendes "Selbst" der Gruppe konstituiert werden kann, das sowohl die Bedürfnisse des Mitglieds nach autoritativer Führung, als auch die Funktion einer das Selbst spiegelnden Bezugsquelle erfüllen kann. Die frühe Entwicklung der Person erscheint für die Differenzierung, dh der Genese eines Sinns für das Selbst und für die Abgrenzung zu den Anderen als eine signifikante Grösse. Wir können uns an dieser Stelle auch kurz daran erinnern, dass das Ausbleiben dieser Differenzierung möglicherweise auch als eine Ursache für die Psychogenese der Hexenvorstellung gedient haben könnte (vgl. Kapitel 5.2.2). Im Gruppentherapiekontext besteht das Ziel darin, bereits effektive Selbststrukturen zu sublimieren, sowie Gruppenobjektfunktionen in den persönlichen Selbstsystemen zu integrieren, die für die Person, auch nach ihrem Austritt aus der Gruppe Bestand und Substanz haben sollen.⁴⁴³

Trotz der methodologischen Divergenz zwischen Gruppentherapie und der Covenpraxis hinsichtlich der Erschaffung einer transpersonalen Gruppenperson oder eines Gemeinschaftswesens, gibt es, wie ich anhand der von Cohen & Ettin vorgeschlagenen Theorie zur Gruppenanalyse skizziert habe auch relativ viele Bereiche, die als deckungsgleich in Betracht gezogen werden können. Die persönliche Entscheidung, den Weg des modernen Hexentums einzuschlagen und einem Coven beizutreten, markiert gewiss auch den Wunsch dem Bedürfnis nach persönlicher Entwicklung und persönlichem Wachstum⁴⁴⁴ nachzugehen, die schlussendlich auch als zentrale Zielsetzungen der Gruppentherapie beurteilt werden können.

443 vgl. Cohen & Ettin, Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, S. 296f.

444 Url 10: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule47.php> (11. März 2011, 15:38)

8. Das Wicca-Initiationsritual unter Berücksichtigung psychologischer Erklärungsparameter

8.1 Von den Archetypen, der Initiation und die Aufhebung der Gegensätze – Eine analytisch-psychologische Annäherung

Analog zur rituellen Praxis möchte ich kurz auf C. G. Jungs „Archetypuskonzept“, das sich mit der Bedeutung der primordialen Bilder des kollektiven Unbewussten auseinandersetzt, eingehen und versuchen aus der Sicht der analytischen Psychologie gewisse Gefahren, die bei der Integration von Inhalten des Unbewussten bzw. deren Ausbleiben auftreten können, aufzuzeigen. Eine konzeptuelle Verflechtung mit Starhawks Interpretation darüber in der Sprache der „Faery Tradition“ und Crowleys gardnerischer Wicca-Background, scheint mir in dem von mir gewählten Kontext sinnvoll, da sowohl in der magisch-rituellen Praxis als auch in der angewandten Psychologie eine der Hauptaufgaben darin besteht, unbewusste Inhalte in das Bewusste durch spezifische Techniken wie Initiationsriten, Traumanalyse oder aktive Imagination zu integrieren.

„Innerhalb des kollektiven Unbewußten existieren Archetypen, Figuren, die in den Mythen und Religionen aller Völker immer wieder auftauchen, wie die Große Mutter, der Himmelsvater, das Kind, sowie ein Archetypus, den Jung das Selbst nennt. Dies ist das bleibende Zentrum, das grösser als unser gewöhnliches, alltägliches Selbst ist und das über den körperlichen Tod hinaus weiterbesteht. Es ist das Material des kollektiven Unbewußten, mit dem im Wicca gearbeitet wird – die Archetypen der Götter, die Archetypen des Selbst und die Beziehung zwischen diesen.“⁴⁴⁵

Es ist auch wohl bekannt, dass viele Konzepte der spirituellen Feministinnenbewegung sich auf jungianisches Gedankengut stützen.⁴⁴⁶ Ebenfalls C. G. Jung verpflichtet, möchte ich mich im letzten Kapitel magischen Elementen der Wicca-Rituale widmen und mit den mir zur Verfügung stehenden Theorieansätze analytisch-psychologisch relevanter "Wahrheiten" nähern, die ich für die Interpretation des Einweihungsrituals in den Wicca-Kult als hilfreich und impulsträchtig erachte. Diesbezüglich sollen gewisse Ablaufmechanismen veranschaulicht werden.

Starhawks „Faery Tradition“ innerhalb des Wicca-Systems verfügt über psychologisch relevante

445 V. Crowley, Wicca – Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 155

446 vgl. v. Schnurbein, Mütterkult und Männerbund: Über geschlechtsspezifische Geschlechtsentwürfe, S. 261

Definitionen des jungianischen "persönlichen Ich" bzw. vom freudianischen "Ego" und vom Konzept des persönlichen und kollektiven Unbewussten. Das ist nämlich das "Talking Self/Ego", dem das "Younger Self/persönliches bzw. kollektives Unbewusstes" als Korrelat gegenübergestellt wird, ähnlich wie sich beide Hirnhemisphären auch in ihrer Funktion gegenüberstehen und gegenseitig ergänzen bzw. ausgrenzen. Eine dritte Bewusstseinssebene, die als der "Spirit Guide" oder „God Self“ illustriert wird - und ganz wichtig als ein nicht psychologisches höheres Selbst definiert wird - steht in direkter Relation zum "Younger self", also dem persönlichen/kollektiven Unbewussten. In der klassischen Psychoanalyse wird dem Verstehen des "Younger Self/Id" große Beachtung geschenkt. Starhawks Bewegung hingegen tendiert dazu, die spirituelle Ebene zu betreten und mittels den Ritualen, die als Pforte zum "Younger self" fungieren, einen Dialog zwischen dem "Spirit Guide" und dem "Younger self" einzuleiten und zu schaffen. Die Craft der "Faery tradition" Starhawks lehrt die Rituale zeitweilig also auch als eine Art Eingangstor zum persönlichen und kollektiven Unbewussten, so York.⁴⁴⁷

Wie ich bereits erwähnt habe, enthält das Unbewusste zwei Schichten, die persönliche und die kollektive. Im kollektiven Unbewussten, das die Pränfantilzeit in sich birgt, schlummern die Archetypen in den latenten Gewässern der geistigen Innenwelt nicht persönlich erlebter Formen vom Individuum. Ihre Kraftfelder sind mit spezifischer Energie ausgestattet und können mittels einer Regression in die Pränfantilzeit, nach individueller Gestaltung, Erlebnis oder kreativer Tat trachtend ins Leben des Akteurs ihren Ausdruck zurückfinden wollen. Dieser psychologische Prozess stellt eine schwierige Aufgabe dar und endet sehr oft damit, dass der/die Betroffene die „[...] Inhalte des kollektiven Unbewussten einer bestimmten Person zurechnet. So macht er den andern oder sich selber zum Gott oder zum Teufel.“⁴⁴⁸ Die Archetypen zwingen das Subjekt zur Transzendenz des menschlichen Bereiches, was sowohl im Guten als auch im Bösen enden kann. Hierin sieht Jung auch den Grund *"warum die Menschen immer der Dämonen bedurften und nie ohne Götter leben konnten [...] der consensus gentium (Übereinstimmung der Völker) spricht von Göttern seit Aeonen und wird noch in Aeonen davon sprechen."*⁴⁴⁹

Auf der Ebene des kollektiven Unbewussten, jener Ebene die allen gemeinsam ist, funktioniert auch die rituelle Magie und die Vielzahl anderer magischer Praktiken im Wicca, die von Crowley die „transpsychische Realität“⁴⁵⁰ genannt wird, jener psychische Bereich, der von den Archetypen der Götter bewohnt wird. Die humanoiden oder anthropomorphen Erscheinungen der Götter im

447 vgl. York, The Emerging Network, S. 109f.

448 C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, S. 72

449 C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, S. 72

450 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 134

Laufe der Äonen, sind nichts anderes als Schöpfungen des menschlichen Bewusstseins. Sie sind eine Möglichkeit, das Unnennbare oder Unaussprechliche zu benennen – der Große Geist, der dem Universum die Lebenskraft und den Identitätssinn schenkt. Seine Erscheinung erkennen wir, so Crowley, im sich ständig wandelnden Anlitz der Natur in Form der Jahreszeiten, der Geburt, des Wachstums und der Verwesung, Tod und Wiedergeburt.⁴⁵¹

Jung scheint in seinem Werk "Über die Psychologie des Unbewussten" (1975) von Heraklits Gesetz der "regulierenden Funktion der Gegensätze" begeistert, das er auf die menschliche Psyche übertragen, als eine unvermeidliche und mit einer verheerenden Kraft ausgestattete Kollision der Vernunft mit dem Irrationalen darstellt.⁴⁵²

Der Prozess dieser Kontrazeption an sich, stellt jedoch nicht die Lösung des Gegensatzproblems dar. Die Überwindung geschieht dann, wenn jeder Mensch sich vom Unbewussten zu unterscheiden weiß, besser ausgedrückt, wenn „[...]er es sichtbar vor sich stellt als etwas von ihm *Unterschiedenes*.“⁴⁵³ Der springende Punkt ist der, dass die Person erkennen muss, was Ich und was Nicht-Ich ist, bzw. zum Container der Kollektivpsyche gehört. Die Auseinandersetzung mit den Inhalten dieser und die unterstützende Erkenntnis, dass alles auf innere Gegensätzlichkeit beruht, der Energie inhärent ist, die notwendigerweise zwischen den Polen pendelt und versucht einen Ausgleich zu schaffen, verhilft nach Jung zu einer selbstbewussten Lebensgestaltung, da der Mensch in seiner Ich-Funktion imstande wäre, in jeder Hinsicht als lebensfähiges Mitglied der Gesellschaft zu agieren.⁴⁵⁴ So auch mit den Archetypen der gegengeschlechtlichen Tendenz in der Psyche, deren Assimilation zur Aufgabe wird, um die Libido in Progression zu halten. Der Vorgang, bei dem das Unbewusste integriert wird, dh wenn das „Bewusste“ mit dem „Unbewussten“ zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen werden, bezeichnet Jung als den Individuationsprozess.⁴⁵⁵

Die aktive Arbeit mit den Archetypen, ihre Anerkennung als „*Bilder aus dem Leben, dem Leiden und der Freude der Ahnen*“⁴⁵⁶ ist auch eine Herausforderung und integraler Bestandteil ritueller Praktiken der „Faery Tradition“, sowie auch anderen Wicca-Traditionen innerhalb der neopaganen Bewegung, bei denen die Wahrnehmung des Unbewussten als essentielle Erkenntnisquelle Geltung findet. Crowley schreibt:

451 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 195

452 vgl. C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewussten, S. 73f.

453 (ebd.), S. 74

454 (ebd.), S. 74f.

455 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 83

456 vgl. C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewussten, S. 75

„Eines der wichtigsten Ziele der Mysterien ist es, sich die gegengeschlechtliche Seite, die Anima im Mann und den Animus in der Frau, auf positive Weise nutzbar zu machen und in die Psyche zu integrieren, um die Persönlichkeit zu bereichern und zu erweitern. Dieser Prozess war jedoch nie für unvorbereitete junge Menschen gedacht und es ist gefährlich, die gegengeschlechtliche Seite zu erwecken, bevor wir unsere primäre geschlechtliche Identität als Mann oder Frau gefestigt haben.“⁴⁵⁷

Weters betont sie über die spirituelle Reise:

„Für jene, die ihre Psyche den archetypischen Kräften geöffnet haben, ist es wichtig, dass sie sich nicht ein abgeschiedenes Phantasieleben zurückziehen, sondern versuchen, ihre Erfahrungen mit der äußeren Welt der Realität zu verbinden und ihnen auf der materiellen Ebene Bedeutung zu verleihen. Die Jahreszeitenrituale, die Initiationen und sogar der einfache magische Kreis, in dem wir in Wicca arbeiten, externalisieren das, was im Unbewussten geschieht, und erlauben uns, es zu sehen, zu verstehen, anzuwenden und so uns selbst weiterzuentwickeln.“⁴⁵⁸

Der berühmte Mythenforscher Eliade spricht in seinem Werk „Ewige Bilder und Sinnbilder“ über die Problematik des Negierens und der Vernachlässigung mythologischer bzw. archetypischer Sinnbilder. Er weist darauf hin, dass das unaufhörliche Wegreißen des modernen Menschen vom „Heiligen“, den Inhalt seines geistigen Lebens vollkommen verändert, jedoch die Matrizen seiner Vorstellungskraft nicht zerstört hat: die gesamte mythologische Mülldeponie würde nicht aufhören in den unzureichend kontrollierten Zonen seines Geistes zu existieren.⁴⁵⁹ Das was Jung zu illustrieren versucht ist eben die Existenz dieser oppositioneller Inhalte bzw. Archetypen zum persönlichen Bewusstsein, die nicht unmittelbar in unsere Welt übersetzt werden können, nichtsdestotrotz nach Formung verlangen und zur Auseinandersetzung auffordern. Es bedarf daher eines Weges, der zwischen der bewussten und unbewussten Realität vermittelt.⁴⁶⁰ Wie wir in der Folge sehen werden, kann dieser Weg durch die Wicca-Initiationszeremonien besritten werden.

Die Auffassung darüber äußert Starhawk, indem sie das okkulte Konzept des „Guardian on the Threshold“ solchernaßen auslegt: *„it squats in the doorway between Younger Self and Talking*

457 V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 83

458 (ebd.), S. 84

459 vgl. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 20

460 vgl. C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, S. 80f.

*Self, refusing to let us pass until we have looked it in the face and acknowledged our own essential humanness.*⁴⁶¹ Für sie liegt genau darin auch die zentrale Bedeutung der Initiation in das Hexentum, nämlich im Prozess der Konfrontation mit dem „Threshold Guardian“. Obwohl magische Praxis von einer Tradition zur anderen unterschiedliche Merkmale aufweist, wird meist die Aktivierung des Bewusstseins der rechten Hirnhemisphäre beabsichtigt, das die Entfaltung von Fähigkeiten wie tiefe Entspannung, Konzentration und Visualisierung ermöglicht. Das Anfangsstadium in der spirituellen Entwicklung wird also durch die Erweckung der rechten Gehirnhälfte gekennzeichnet, mittels der wir den Zugang zu unserem Unbewussten erwerben.⁴⁶² Bei der Initiation des ersten Grades in die Wicca-Tradition, ist es der Initiator, der den Schatten des Initiaten während seiner Initiation symbolisieren soll.

*„Der Initiator befindet sich in der Rolle jener Gestalt, die Lesern der Werke von H. P. Lovecraft als »Hüter der Schwelle« bekannt ist - der Schatten an der Pforte zum Unbewußten, jenes Wesen, dem wir gegenüberzutreten fürchten und das für alles in uns steht, was wir nicht sehen wollen. Im Wicca geht es jedoch gerade um das Sehen, und da eines der Ziele der Initiation des ersten Grades die Erweckung des Schattens ist, müssen wir diesen konfrontieren.*⁴⁶³

Starhawk unterstreicht dabei die Gefahr vor den angetriebenen Abwehrmechanismen menschlicher Psyche, die im gleichen Ausmaß durch Trancezustände und Ausübung von Magie ins Werk gesetzt werden können, wie durch Drogengebrauch und Fanatismus, meistens aus Mangel an Selbstkontrolle resultierend. Daher wird der Kontrolle bzw. der Fähigkeit das Bewusstsein bei Trancetechniken und magischen Handlungen willentlich zu verändern enorme Bedeutung beigemessen. Parallelen zu Jungs Apotheose oder Dämonisierung von einzelnen Personen oder Gruppen werden auch durch folgende Aussage Starhaws begründet:

*„Priests, ministers, gurus and „enlightened masters“ who adopt a posture of transcendent superiority have great appeal to people with similar defense systems, who are able to escape their personal confrontations by identifying as members of an elite, „enlightened“ group. Thus are cults born and perpetuated.*⁴⁶⁴

461 Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, S. 144f. zit. nach York, *The Emerging Network*, S. 110

462 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 128

463 (ebd.), S. 74

464 Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, S. 145 zit. nach York, *The Emerging Network*, S. 110

In diesem Kapitel habe ich den Versuch unternommen, ein psychologisch orientiertes, neopaganes Erklärungsmodell über die Strukturiertheit der menschlichen Psyche mithilfe von Jungs tiefenpsychologischen Erkenntnissen zu verknüpfen und abzustimmen. Ich hoffe damit auch die beabsichtigte Evidenz erreicht zu haben, dass solche Konzepte universelle Geltung besitzen und bei ihrer genauen Betrachtung sich auch ein affines Verhältnis zwischen beide offenbaren lässt, obgleich in diesem Fall ausschließlich die theoretischen strukturellen Grundzüge in Erwägung gezogen werden können, da die Methoden der analytischen Psychologie von denen der angeführten rituellen Praxis schlussendlich divergieren.

8.2 Die Wicca-Initiation aus psychologischer Perspektive

Für moderne Hexen besteht die Möglichkeit, nachdem man sich einigen Meditationsformen und bestimmten Bereichen innerer Analyse gewidmet hat, den Weg des Hexentums alleine zu bestreiten, wenn es den eigenen Bedürfnissen entsprechen sollte, oder aber den Austausch und die Zusammenarbeit in einer Gemeinschaft mit anderen zu betreiben.

Als eine initiatorische Mysterientradition, setzt Wicca die Durchführung von Initiationszeremonien voraus, um als lebbares System in die Lebenswelt der jeweiligen Praktizierenden integriert werden zu können. Nichtsdestotrotz stellt die Stuserhöhung durch eine Einweihung im Wiccakult keine Legitimation oder Wertvorstellung dar, sondern markiert lediglich eine persönliche Entscheidung, die als bestimmte Lernaufgabe erkannt und gemeistert, zu einem individuellen psychologischen Wachstum des/der InitiatIn beitragen kann, um somit ein sinnvolles Lebenskonzept zu entwickeln.⁴⁶⁵ Neben dem "Inneren Erwachen" und der Erweiterung des Bewusstseins, stellt diese Zeremonie das Mittel *per excellence* dar, um das persönliche Bewusstsein des/der InitiatIn für den "Gruppengeist" der spirituellen Gemeinschaft zu öffnen und zugänglich zu machen. Dieses geschieht als eine Art Wiedergeburt in die Gemeinschaft des Wicca mittels der Initiation des ersten Grades, die mitunter auch "Renovatio" genannt wird.⁴⁶⁶

Aus der Sicht der transpersonalen Psychologie würde dies, zumindest auf der strukturellen Ebene, eine zeitweilige Verschmelzung des persönlichen Gruppenselbst mit dem transpersonalen Gruppenselbst bedeuten. Um Magie als Gruppenpraxis ausüben zu können, ist es notwendig, eine energetisch-psychologische Verbindung zwischen den Covernern auf der tiefer liegenden Schicht des persönlichen Unbewussten ("Younger Self") herzustellen. Während zu Beginn diese

465 Url 15: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadiieeule02.php> (20. März 2011, 11:11)

466 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 59

Verbundenheit nur innerhalb des Kreises Bestand und Wirkung hat, kommt es nach und nach zu einer nachhaltigen Manifestation psychischer Interkonnektivität zwischen den einzelnen Mitgliedern des Covens auch außerhalb diesen, so Crowley.⁴⁶⁷

Turners Schwellendasein als Phase und Zustand des/der InitiatIn tritt im Vordergrund, "[...] während Mythos und Ritual eine kunstvolle Ausweitung erfahren."⁴⁶⁸ Im Schwellendasein, das die Vereinfachung sozialer Beziehungen und Strukturen, sowie den Rückzug von alltäglichen Handlungsweisen fördert, wird das Ritualsubjekt, kurzum der/die InitiatIn, unwiderruflich von einer niedrigeren zu einer höheren Position, innerhalb des jeweiligen hierarchischem System, hier Wicca, befördert.⁴⁶⁹

8.2.1 Die Initiation des ersten Grades als Geburt in die Gemeinschaft der "Großen Mutter"

Im vorangegangenen Kapitel, sowie im Kapitel 6.2.2 war bereits vom Initiationsritus die Rede, der dem/der InitiatIn als Eingangstor eine bereits bestehende Wicca-Tradition eröffnen soll. Der/die im BoS als "Postulant" bezeichnete AnwärterIn wird für den Rang des Novizen durch Ablegung von Eide vorbereitet.⁴⁷⁰ Da der Initiationsritus als Übergangsritus zu verstehen ist, ist die Verwendung von Metaphern, betreffend den Tod und die Wiedergeburt sehr naheliegend, da dem/der AspirantIn ein Bruch mit dem alten Leben abverlangt wird, der mit dem Einverleiben neuer Anschauungen und Handlungsweisen einhergehen sollte. Harvey fasst dies kurz zusammen:

"Its three degrees reveal the true nature of the world - especially in the interweaving of male and female characteristics, energies or essences - and transform the initiate into one able to perceive and use these energies "for the good of all and the harm of none".⁴⁷¹

Die Tradition des Wicca sieht die Einhaltung einer Mindestfrist vor dem eigentlichen Einweihungsritus vor, die ein Jahr und einen Tag umfasst. Die gängige Praxis variiert jedoch wie so oft von Coven zu Coven, was so viel heißt, dass die Vorbereitungsphase unter Umständen auch von kürzerer Dauer sein kann. Dem/der InitiatIn wird die Möglichkeit gegeben, den Coven kennenzulernen und sich gewissen vorbereitenden Übungen zu unterziehen, bevor er/sie diesem traditionell beitreten kann, oder aber auch die Freiheit eingeräumt wird, sich gegen diesen Weg zu

467 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 125

468 Turner, Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur, S. 160

469 (ebd.)

470 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 55

471 Harvey, Listening People, Speaking Earth, S. 206

entschließen.⁴⁷² Während meiner Forschungszeit habe ich es erlebt, dass in dem von mir beobachtetem magischen Forschungsfeld drei Postulantinnen sich über eine bestimmte Zeit mit den Covenmitgliedern trafen, um erstmals auf einer profanen, rein zwischenmenschlichen Ebene mit ihnen vertraut zu werden. Es kam zu einigen Treffen zwischen Postulantinnen und der Coven-Gruppe, bei denen es nicht unbedingt ausschließlich um magische Praxis oder Diskussionen betreffend esoterisch relevanter Thematiken ging, sondern die Anwärterinnen einigen "Mutproben" bzw. einer Probephase unterzogen wurden, auf die ich hier nicht näher eingehen werde. Ob des Alters, der Einstellung und dem sozialen Verhalten, sowie ihrer unrealistischen Erwartungen hinsichtlich den Zielsetzungen des Covens und ihrer mental-dispositionellen Inkompatibilität mit dem "Gruppengeist" wegen, blieb den Postulantinnen der zeremonielle Eintritt in die bestehende Gemeinschaft verwehrt.

Eine charakteristische Eigentümlichkeit Wiccas' ist die Einweihung durch einen gegengeschlechtlichen Part, dh Männer werden von Frauen initiiert und vice versa. Diese vorschriftsmäßige Vorkehrung hat primär eine psychologische Relevanz, da die Vorbereitung der Initiation auf die Öffnung des Unbewussten abzielt. Diese erfolgt einerseits durch die Erweckung und Konfrontation mit dem Schatten und andererseits durch jenen Bereich, der von einer gegengeschlechtlichen Figur repräsentiert wird, die beim Mann "Anima" und im Falle der Frau "Animus" genannt wird. Es handelt sich um Archetypen, die den psychologisch weiblichen Teil des Mannes und den psychologisch männlichen Teil der Frau personifizieren und durch den/die InitiatorIn symbolisiert werden.⁴⁷³

Archetypen besitzen, wie wir schon gesehen haben, eine transzendente Funktion, die imstande ist eine Gegensätze vereinigende Auffassungsbildung einzuleiten, die sich nicht bloß auf der Ebene des intellektuellen Verstehens abspielt, sondern im Verstehen durch Erfahren und Erleben gipfelt. Besonders wichtig sind dabei jene Archetypen, welche als Ziele des Entwicklungsprozesses zu beurteilen und betrachten sind, zu denen auch der Animus und die Anima gehören.⁴⁷⁴ Die Kreativität, die sich in vielerlei verschiedenen Erfahrungen unbezahlbar macht, entströmt eben aus ihren dynamischen Kraftfeldern, die wegen ihrer Polarität unterschiedlicher Natur ist. Die Herstellung einer Verbindung zum jeweils gegengeschlechtlichen Archetypus gilt als Ziel der Initiation, da dem/der InitiatorIn der Zugang zur schöpferischen Kraft der eigenen Göttlichkeit gewährt wird. Es ist von enormer Bedeutung, was der Mensch dabei erlebt und wie er das Erlebte in seinem fortdauernden Leben einsetzt. Dem hermeneutischen Prinzip, Zeichen und Botschaften

472 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 57

473 (ebd.), S. 59

474 vgl. C. G. Jung, *Über die Psychologie des Unbewussten*, S. 110

zu verstehen, richtig zu deuten und sie dann auch konstruktiv zu integrieren, anstatt sie zu verdrängen, kommt hier also ein großes Gewicht zu.

Als einen Akt des "vollkommenen Vertrauens und der vollkommenen Liebe"⁴⁷⁵ im Wicca gilt das Abstreifen der weltlich-alltäglichen Persona-Hülle vor dem eigentlichen Initiationsritus, die notwendigerweise geformt wurde, um in der durchstrukturierten, profanen Lebenswelt sich behaupten zu können und überlebensfähig zu sein. Das gewöhnliche Selbst wird sich dagegen sträuben, sobald man jedoch dem inneren Gefühl, der Intuition Vertrauen schenkt und sich der persönlichen Freiheit verschreibt, um in Klarheit und Gewahrsein in die Anderswelt eintreten zu können, werden sich einem neue Wege zum individuellen Inneren und dem Selbst eröffnen. Im Folgenden werde ich den Versuch unternehmen, einige Elemente des Initiationsritus des ersten Grades aus psychologischer Perspektive zu erläutern:

- *Invokation der eigenen Wachtürme des/der InitiatIn, die als Reise und Ausgleichung der Elemente vollzogen wird.*⁴⁷⁶ Aus analytisch-psychologischer Sicht sind es in der Regel die Vierheits- und Kreissymbole, die die Ganzheit, Vollständigkeit und Vollendung des Menschen illustrieren. Ferner werden die psychologischen Funktionen Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren durch das Funktionenkreuz dargestellt, in dessen Mitte das Ich eingebettet ist. Im unentwickelten Individuum dominiert eine dieser Funktionen alle anderen, dh dass jeder Mensch in der Lage ist, seine Umwelt am intensivsten mittels einer dieser Funktionen wahrzunehmen. Es gilt festzuhalten, dass es demzufolge vier verschiedenen Persönlichkeitstypen nach C. G. Jung gibt, die den vier Elementen der Magie entsprechen. Wünschenswert ist die Vervollkommnung des Selbst, die als Reise und Ausgleichung der Elemente angetreten wird, die dem/der InitiatIn beim Erlernen helfen soll, all seine/ihre psychologischen Funktionen gleichermaßen gut gebrauchen zu können.⁴⁷⁷ Dieses geschieht, indem der/die InitiatIn innerhalb des magischen Kreises den "Herren der Wachtürme", die Herrscher über die Elemente, vorgestellt wird, die ab diesem Augenblick gerufen werden können und als psychologische Qualitäten verfügbar sind, wenn er/sie sich in einem Kreis befindet.⁴⁷⁸

- *das Ritual des Fesselns durch die andersgeschlechtlichen Paten des/der InitiatIn, die/der diesen nackt und mit verbundenen Augen über sich ergehen lassen muss. Der/die PostulantIn wird*

475 Die zwei Passwörter, die dem/der InitiatIn unmittelbar vor der Einweihung mitgeteilt werden, (vgl. V. Crowley, S. 68f.)

476 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 60f.

477 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 104f.; vgl. C. G. Jung, Über Grundlagen der Analytischen Psychologie, S. 24f.

478 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 76

außerhalb des Kreises alleine gelassen. Den Fesseln, bzw. der Schnüre werden tiefe symbolische Bedeutungen zugeschrieben, sie verweisen auf den spirituellen Zustand des/der PostulantIn vor der Initiation, auf seine Anhaftung an die materielle Welt und die Welt des Ego.⁴⁷⁹ Die Betonung liegt zweifelsohne auf den symbolischen Wert der Handlung und nicht auf Phantasien gefährlicher Sexualpraktiken, wie Pearson betont. Nichtsdestotrotz wird im Wicca die Erweckung sexueller Energien als der wirkungsvollen Magie zugrundeliegende Prämisse betrachtet, da die Praxis solcher Techniken das Eintreten in veränderten Bewusstseinszuständen beschleunigt und unterstützt.⁴⁸⁰

In dieser Haltung der Hilflosigkeit und Ausgeliefertseins müssen alle Abwehrmauern, Posen und Masken zugunsten des wahren Selbst, trotz der enormen Furcht, die einen erfüllt, aufgegeben werden. Am Ende des Rituals wird der Akt des Befreiens aus den angelegten Fesseln als Wegsetzung zur Suche der eigenen spirituellen Bestimmung vollzogen.⁴⁸¹

- *Invokation der Götter.* Bei der Initiation einer Frau wird der Gott in den Initiator bzw. Hohepriester invoziert und vice versa und die "Offenbarung der Großen Mutter" gesprochen, wobei die Vaterspekte des Gottes und die Mutterspekte der Göttin angerufen werden, da es sich beim ersten Grad um die Geburt in die Gemeinschaft der Großen Mutter handelt. Ein Besenstiel, Symbol für das männliche und weibliche zugleich und ihre sexuelle Vereinigung, wird an der Schwelle des Kreises gelegt, die vom/von der InitiatIn betreten wird, nachdem er/sie vom Wächter der Schwelle zur Rede gestellt worden ist, ob er/sie wirklich bereit ist, sich dieser Mutprobe zu unterziehen (vgl. Kapitel 8.1). Es ist ein Betreten des Kreises der Wiedergeburt, ein Eintauchen in den Strom des Lebens, den man stromaufwärts zum Ursprung des eigenen Seins schwimmen muss.⁴⁸² Somit beginnt die gefährvolle Suche nach dem verborgenen Schatz, den jeder/jede in sich trägt und mit der Begegnung des eigenen Schattens, der den gefährlichen Aspekt der nicht anerkannten dunklen Hälfte des Menschen darstellt.⁴⁸³ Die Erforschung der Dunkelheit und der ihr inhärenten Kräfte ist ein von ungeheurer Furcht begleiteter Akt, dem der/die InitiatIn sich stellen muss, um den göttlichen Energien von Angesicht zu Angesicht treten zu können. Daher stellt die Auseinandersetzung mit dem Schatten, dh dessen Integration einen wichtigen und unabdingbaren Schritt auf dem Weg zur Ganzwerdung, C. G. Jung's Individuation der Persönlichkeit dar.

Um über den gesamten Umfang des Initiationsrituals psychologisch reflektieren zu können bedarf

479 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 67

480 vgl. Pearson, *Inappropriate Sexuality? Sex Magic, S/M and Wicca*, S. 38ff. In: SAGE Publications (Hg.): *Theology and Sexuality* Vol. 11(2). London, Thousand Oaks and New Delhi 2005. S. 31 – 42.

481 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 67

482 (ebd.), S. 72ff.

483 vgl. C. G. Jung, *Über die Psychologie des Unbewussten*, S. 97

es an weitaus mehr Hintergrundinformationen und vor allem mehr Raum. Dieser würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Ich war daher darauf bedacht, bestimmte Momente des Initiationsritus für meine Forschungsarbeit heranzuziehen und möglichst kurz auf diese einzugehen.

8.2.2 Die zweite Initiation als Mysterium des Todes und der Wiedergeburt

Die zweite Initiation, die getrennt oder gemeinsam mit der dritten Einweihung durchgeführt werden kann, markiert die Begegnung der Polaritäten, die sich einerseits als Ego und Unbewusstes innerhalb der Psyche gegenüberstehen und andererseits als Qualitäten des Männlichen und Weiblichen, die in der traditionellen Wicca-Kosmologie als Dunkelheit und Licht, als zwei einander ergänzende und ausgleichende Größen, die miteinander verwoben, als Essenzen des Erlebbaren, der Wonne und des Schmerzes, des Lebens und des Todes gepriesen werden. Wie bereits im Kapitel 8.1 angesprochen, berührt die Konzeption über die Auflösung der Gegensätze die Transzendenz des menschlichen Bereichs, was an sich als Prozess viele latente Gefahren in sich birgt und daher auch als die Begegnung des "Dunklen Herrn des Todes", der im Wicca den Gehörnten Gott symbolisiert, bezeichnet wird. Ferner wird diese spirituelle Entwicklung auch durch das nach unten zeigende Pentagramm versinnbildlicht, dessen fünfte Funktion unter den anderen vier verborgen bleibt und erst im Ritus der dritten Initiation transzendiert wird.

Was den Ritus selbst angeht, so weist dieser viele Analogien zum Initiationsritus des ersten Grades auf. Erneut möchte ich kurz auf manche Elemente des Rituals eingehen. - *Beim einleitenden Mysterienspiel "die Legende der Göttin" wird der/die InitiatIn ähnlich dem vorangegangenen Ritus vor dem Altar gefesselt und ausgepeitscht.* Dem Fesseln und Auspeitschen scheint eine wichtige Bedeutung im rituellen Kontext des Wicca zuzukommen. Es ist ein symbolischer Akt des Leidens und Lernens, bei dem sich der/die InitiatIn vor der "Peitsche des Todes" zu beugen hat, nachdem er/sie so wie alle Lebenden, die das Reich des Todes zu betreten wünschen, gefesselt worden ist.⁴⁸⁴ Die Schnüre werden benutzt, um eine sanfte Drosselung des Blutkreislaufs hervorzurufen, die wiederum ein leichtes Schwindelgefühl auslösen soll. Das Auspeitschen des/der InitiatIn erfolgt mit Rücksicht auf sein/ihr körperliches Wohlergehen, wobei es stetig und rythmisch ausgeführt wird, um außergewöhnliche Empfindungen am Körper hervorzurufen. Das Blut weicht vom Gehirn in den Körper, was der ausgepeitschten Person erlaubt, in einem "leeren und wachen" Bewusstseinszustand einzutreten. Demgemäß wird die

484 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 207 – 210, 217f.

Praxis auf das Ziel hin ausgeübt, eine bewusstseinsverändernde Wirkung zu entfalten.⁴⁸⁵ Lernen geht mit Leiden einher, der/die InitiatIn muss den Eid des zweiten Grades ablegen, der bindender ist als jener des ersten Grades, da er den Eintritt in die ewige Priesterschaft besiegelt. Der Akt wird durch die Übergabe des Hexenringes, der symbolisch auch für das Vermächtnis der Hexenkraft aller in der initiatorischen Linie stehenden Hexen steht, rituell markiert.

Der/die InitiatIn tritt hiermit auf den Pfad der Einsamkeit, wo er/sie ganz auf sich alleine gestellt, eine Wendung nach Innen zum Gral des Selbst machen muss. An diesem Punkt angekommen werden auch die Personen des Hohepriesters und der Hohepriesterin in Frage gestellt, da sie plötzlich als fehlerhafte menschliche Wesen in Erscheinung treten mögen, auf deren Hilfe und Führung der/die InitiatIn ab diesem Augenblick nicht mehr zählen kann.⁴⁸⁶ Crowley schreibt über den psychologischen Aspekt dieser Suche:

"Diese Desillusionierung ist notwendig, damit sich der Initiat um Führung nach innen wendet, wo er zuerst der Anima oder dem Animus begegnet, und danach der alten Weisen oder dem alten Weisen, dem inneren Hohepriester oder der inneren Hohepriesterin."⁴⁸⁷

Die Begegnung mit der Anima bzw. dem Animus gilt als Meisterarbeit und wird als Possenspiel, bei dem die Göttin in die Unterwelt hinabsteigt, um den Dunklen Herrn des Todes, den Gehörnten Gott zu treffen, um das Mysterium des Todes zu ergründen, von den Covenmitgliedern rituell inszeniert. In den Worten Hardings wird das psychologische Ziel wie folgt umschrieben:

"For these reasons, it is obviously most desirable for the individual to become aware of the anima, or animus, as an inner psychic reality and to make a relation to this element of his own being, so that he may no longer risk being the helpless victim of some person in the outer world on whom the projection of the soul-figure has fallen. Only in this way can the individual become heir to the creative energies of the unconscious that the anima or the animus may mediate to him from the eternal spring of living water in the depths of the unconscious."⁴⁸⁸

Gewöhnlicherweise ist es der männliche Initiat/Priester dem die Rolle des Dunklen Herrn zukommt, während die weibliche Initiatin/Priesterin als Göttin zu dem Reich des Unbewussten,

485 vgl. Hutton, *The Triumph of the Moon*, S. 235

486 vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 211f.

487 (ebd.), S. 212

488 Harding, *The 'I' and the 'Not-I'*, S. 234, 236

der inneren psychischen Realitäten, die sich als spiegelverkehrte Welt manifestieren, aufmacht. Die Suche nach dem Selbst wird soeben auch von der Begegnung mit dem Archetypus des "alten Weisen" begleitet, der auch als den Morgenstern oder Lucifer bekannt, die Kehrseite des Dunklen Herrn repräsentiert. Das wahrhaftige Mysterium des Geschlechts offenbart sich dem/der AnwärterIn auf die Hohepriesterschaft auf eine magisch-spirituelle Weise. Die Inhalte der Legende selbst stammen aus dem Wissensschatz diverser Mythologien, beispielsweise der babylonischen, in der die Göttin Ishtar ebenfalls in die Unterwelt hinabsteigt, um in den Mysterien des Todes eingeweiht zu werden.

Das Geheimnis der Wiedergeburt, das auf den Tod folgt, wird symbolisch mit der Übergabe des Halsbandes, dem Sinnbild des Lebens durch den Dunklen Herrn an die Priesterin, das sie vor dem Betreten des Kreises auf dem Altar abzulegen hat, sowie etliches Ritualschmuck und ihre Kleidung, enthüllt. Mit dem Rücken zum Altar und Seite an Seite stehend, der Gott mit Peitsche und Schwert im Osten und die Göttin im Westen, wird das Ende der Initiation eingeleitet. Die Bestimmung der Göttin ist es in die Obere Welt mit dem erworbenen Wissen zurückzukehren, da sie die Furcht vor dem Tod besiegt und nun auch sein Mysterium erfahren hat.⁴⁸⁹

8.2.3 Die dritte Initiation – Der Große Ritus

Es geht aus dem bereits Analysierten hervor, dass Initiationsrituale dazu dienen, die eigenen Kraft- und Kreativitätsquellen anzuzapfen, aus der Fülle der Möglichkeiten den Weg der eigenen Praxis zu finden und diese auch in die jeweilige persönliche Lebenswelt sinnvoll und nachhaltig umzusetzen.

Die Konfrontation mit den eigenen Ängsten scheint eine der unabdingbaren Grundprämissen der Initiationen zu sein, aus denen sich einmalige Erfahrungen mit unschätzbarem Wert ergeben. Das "Abweichen vom Weg" auf der Suche nach dem Selbst wird dabei als eine mögliche Gefahr von Crowley aufgezeigt, da das Ego des/der frischbackenen Hohepriesters bzw. Hohepriesterin oftmals regelrecht von der Überzeugung überflutet wird, dass er/sie durch die Statuserhöhung nun etwas besonderes sei, da man plötzlich mit der Autorität und dem Amt der Hohen Priesterschaft ausgestattet ist, was auch mehr oder minder zu einer Umdefinition der Machtverhältnisse innerhalb des Covens führt. Gefühle des Beflügeltseins können schnell nach hinten losgehen und eine "Inflation des Ego" verursachen, die unangenehme und unerwünschte Nebeneffekte nach sich ziehen kann. Unter Umständen kann es auch zu einer Unterdrückung des Egos kommen, die der Inflation als diametral entgegengesetzt verstanden werden muss. Diese geht in

⁴⁸⁹ vgl. V. Crowley, *Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter*, S. 215 - 219

Minderwertigkeitsgefühlen über, die aus der Unfähigkeit heraus, dem Bild und der Position des Hohepriesters bzw. der Hohepriesterin gerecht werden zu können, resultieren. Weitere psychologische Gefahren sind mit der Integration des Animus und der Anima verbunden. Es gilt festzuhalten, dass es einem enormen Maß an Nüchternheit und klarem Bewusstsein bedarf, um das innere Gleichgewicht zu finden und halten zu können, um auf die spirituelle Führung der Anima und des Animus zu hören und zu vertrauen.⁴⁹⁰

Es ist die Initiation des dritten Grades, die nach der letzten Stuserhöhung den/die InitiatIn dazu befähigt, einen eigenen Tochtercoven zu gründen, dh sich vom Muttercoven abzunabeln, um völlig autark und autonom agieren zu können. Des weiteren die Führungskompetenz und die persönliche Integrität der Hohepriesterschaft, sowie *"[...] die vom Muttercoven übernommenen Sichtweisen und die Wege zu und durch die Mysterien, die sie selbst dort durchschritten hatten, weiterzutragen sind Maß der Gestaltung des Tochtercovens."*⁴⁹¹

Es ist die letzte Initiation, die als Pforte zu einer vollendeten Persönlichkeitstransformation und einer vollständigen Wiedergeburt dem/der InitiatIn verhelfen soll.⁴⁹² Der Hieros Gamos oder Großer Ritus bildet den zentralen Kern der initiatorischen Handlung und stellt den wirklichen und/oder symbolischen Akt der rituellen Sexualität, der von zwei Menschen, die Gott und Göttin dabei verkörpern, oder zwischen dem/der InitiatIn und dem Gott oder der Göttin, dar. Das Ziel des Rituals mündet darin, spirituelle Zwillinge zu zeugen, die als die wiedergeborenen Seelen der Praktizierenden zelebriert werden.⁴⁹³

Wie wir bereits erfahren haben, ist die Craft ein System, in dem die Erweckung sexueller Energien und die Sexualität einen zentralen Stellenwert besitzen, darüberhinaus viele Symbole ihrem Ursprung nach sexueller Natur sind. Es gilt zu beachten, dass der Umgang mit dieser Symbolik nur dann Aussicht auf wirkliche Transformation versprechen kann, wenn die Praktizierenden auch insofern bereit sind, die dazugehörige Erfahrung zu machen, die keinesfalls alltägliche sexuelle Bedürfnisse, Praktiken und Begegnungen einzuschließen vermag, sondern ein Akt auf symbolisch-magischer Ebene darstellt und als spirituelles Ereignis anerkannt, dementsprechend auch zelebriert werden sollte.⁴⁹⁴

Wie Pearson in ihren Auseinandersetzungen mit Sexualität und Wicca festhält, handelt es sich bei den kraftvollen magischen Sinnbildern und Praktiken im Wicca um Ritualelementen, die um einer neuen wahrheitsgemäßen Interpretation willen, abseits der aufsehenerregenden Meldungen der

490 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 220f.

491 Url 17: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule30.php> (23. März 2011, 15:13)

492 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 59

493 (ebd.), S. 224

494 Url 16: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule28.php> (22. März 2011, 18:15)

Sensationspresse, in einem anderen Licht positioniert werden sollten. In ihren Worten heißt es weiters:

"But given the prevalence of such sensationalist interpretations, it is little wonder that Wicca has tended to excise the sexual elements of its rituals, at least publicly. Wiccans have at times been desperate to shake off the tabloid sensationalism that has dogged them since the 1960s, and to avoid implication in satanic ritual abuse scares, both of which nearly always involve salacious accounts of 'ritual sex'. The ritual abuse cases of the late 1980s/early 1990s, in particular, meant that Wicca felt it had to present a 'clean' image which, while retaining a view of sex as sacred, played down the role of sex magic and emphasized 'spirituality' rather than sexuality. The now very evident commercialization and commodification of Wicca has come about largely because of this desire on the part of Wiccans some 15 years ago to present Wicca as an acceptable religion for the post/modern world."⁴⁹⁵

In Hinblick auf die gesellschaftliche Assimilierung und Normalisierung der Wicca Religion sei auch nochmals auf Goldenbergs Kritik und Rountrees Argumentationslinie (vgl. Kapitel 4.3.2) an dieser Stelle verwiesen. Nun möchte ich aber mit dem Großen Ritus und dem Ausmaß seiner psychologischen Bedeutung und Wirkung fortfahren.

Crowley sieht den Ursprung dieses Rituals als Teil der Eleusinischen Mysterien und in der dritten Initiation der Isis Mysterien, bei der die göttliche Kraft des Osiris in den männlichen Initiaten invoziert wurde. Auf der äußeren Ebene findet ein tatsächlicher Akt der Vereinigung zwischen Gott und Göttin, also als "Ritus in Wirklichkeit" statt⁴⁹⁶, die als sexuelle Ekstase zelebriert, ein Mittel zur Transformation und ebenso einen möglichen Weg darstellt, um sich in dem All-Einen und dessen Einheit aufzulösen. Wesentliche Rolle dabei spielen die individuellen sexuellen Erfahrungen und Erlebnisse der Praktizierenden, erlernte Techniken und Anschauungen, die als eine wertvolle Erkenntnisquelle genutzt werden können, um Sexualenergie zu generieren, in weiterer Folge bewusst zu steuern und als grundlegende Quintessenz magischer Kraft nutzbar zu machen. Diesbezüglich meint Anufa Ellhorn:

"Dabei ist es immer sinnvoll im Auge zu behalten und zu bedenken, dass jeder Coven seine eigenen Wege zu dieser Ekstase beschreitet und die Rolle der Sexualität (als eines der Mittel,

495 vgl. Pearson, Inappropriate Sexuality? Sex Magic, S/M and Wicca, S. 32. In: SAGE Publications (Hg.): Theology and Sexuality Vol. 11(2). London, Thousand Oaks and New Delhi 2005. S. 31 – 42.

496 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 224f.

*diese Ekstase zu erreichen) in jedem Coven eine andere sein kann und garantiert auch sein wird.*⁴⁹⁷

Gewöhnlicherweise unterzieht sich immer ein Paar der Initiation des dritten Grades, wobei der Ritus in Wirklichkeit zwischen Ehepartnern oder Liebespaaren stattfinden sollte. Im gardnerischen Coven, dem Crowley als geweihte Hohepriesterin vorsteht, wird der dritte Grad der Initiatin vom Hohepriester *in Zeichen* verliehen. Anschließend ist es die Initiatin, die ihrem Partner, meist im privaten Rahmen den dritten Grad überträgt. Dem Umgang mit der Sexualität gleichgesetzt, variieren die sich hierauf beziehenden Methoden und Praktiken von Coven zu Coven. Grundsätzlich müssen sich die Initiaten zuerst einer Purifikation hingeben, da dieser Akt für die Invokation der göttlichen Kräfte als obligatorisch betrachtet wird. Die Annahme der Gottform, bei der komplexe Mentaltechniken benutzt werden, um das göttliche Wesen zu invozieren, wird von den Initiatoren rituell verwirklicht, sodass eine Art Mensch-Gott Beziehung zwischen Initiaten und Initiatoren im einleitenden Teil der Einweihung entstehen kann. Später vereinigen sich auch die Initiaten mit den göttlichen Manifestationen bzw. die göttlichen Energien werden in ihnen invoziert. Im Zuge dieser Entgrenzungserfahrung, bei der das Bewusstsein eine Verschiebung erfahren soll und das Zeitgefühl verlorengeht, wird anschließend der Ritus der Heiligen Hochzeit zelebriert, bei dem Gott und Göttin zu einer transzendenten Einheit verschmelzen. Es wird offensichtlich klar, dass diese rituelle Handlung eine innere Vereinigung der Gegensätze anstrebt, die zur Beseitigung von Widersprüchen im Inneren des/der InitiatiIn und zur reinsten Form der Selbsterkenntnis führen soll.

Auf der inneren, psychologischen Ebene ist dies ein Akt der Vereinigung des Individuums mit der Anima oder dem Animus, wobei die Archetypen als Initiatoren auf der Ebene des wahren Selbst fungieren. Es handelt sich um die "Heilige Hochzeit" der Seele und des Geistes und eine Wiedervereinigung zwischen dem Ego und dem Selbst, wobei dieser Prozess zu einer Verwirklichung der Persönlichkeit als psychische Wirklichkeit, die dem Ego überlegen ist, führen soll. Das Ziel des Prozesses ist als eine Synthese der gesamten Persönlichkeit zu betrachten und wird von C. G. Jung als Individuationsprozess bezeichnet. Diese Gesamtheit, die vom archetypischen Ideal für Ganzheit gesteuert wird, ist als Gesamtheit des bewussten und unbewussten Geistes zu betrachten und hängt von der lebenswichtigen Verbindung zwischen dem Unbewussten und dem Ego ab. Es ist das Selbst, das sich an der Schwelle zwischen persönlichem und kollektivem Unbewussten befindet und in Träumen und Mythen durch die Symbole der Sonne und des Juwels versinnbildlicht wird.

497 Url 16: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieecule28.php> (22. März 2011, 18:15)

Die Geburt der "verborgenen Sonne", oder des Selbst geschieht unter qualvollen Schmerzen des Egos und wird von innerer Unruhe und äußerem Durcheinander begleitet. Sie markiert den letzten Teil der Individuation und gleichzeitig die letzte Stufe der Initiation, der die Zeremonie des Großen Ritus als eigentliche Ritualhandlung zuvorkommt. Meist handelt es sich um einen langwierigen und schwierigen Prozess, der bis zu mehreren Jahren dauern kann und eine Verschiebung des Bewusstseins weg vom Ego hin zur Kraft- und Kreativitätsquelle des Selbst, dem nach und nach sowohl Bereiche des Unbewussten als auch des Bewussten in gleichem Maße zugänglich sein sollten. Die Heilige Hochzeit wird als Mittel und Weg zur Belebung des dritten archetypischen Sinnbildes der Weisheit vollzogen, dem des Alten Weisen oder der Großen Mutter.

An dieser Stelle möchte ich jedoch anmerken, dass der Vollzug der Initiation des dritten Grades nicht ausnahmslos zur Individuation führt. Die Erfahrungen, die einem dabei vermittelt werden, spiegeln kein starres und vorherbestimmtes Muster wieder, sondern werden auf das Ziel hin erlebt, um die Pforten zur heiligen Geburt des Selbst zu öffnen, während der/die InitiatIn über sein/ihr Schicksal zu bestimmen hat. Als Adept der inneren Ebenen gilt es den Willen des Einen auszuführen, dem eigenen wahren Willen gemäß. In der Terminologie C. G. Jung's könnte daher dieser spirituelle Wandlungsvorgang und mystisches Ziel als Individuation übersetzt werden.⁴⁹⁸

Die Initiation des dritten Grades bleibt ohne Vorbehalt das wichtigste Ritual für die meisten Wicca Coven. Nichtsdestotrotz scheint es auch mitunter moderne Hexen zu geben, sowie auch Wicca Coven, die das Symbol der Macht⁴⁹⁹, also die Peitsche aus ihren Altären gebannt haben. Geißeln und Fesseln, oder der Einsatz sexueller Magie als Technik der Bewusstseinsweiterung sind insbesondere bei Frauen, die sich der feministischen Hexenbewegung verschrieben haben nicht gern gesehen, so Pearson. Was jedoch interessanter zu sein scheint ist die Art und Weise in der Frauen den magischen Kreis als Ort der Geborgenheit und simultan auch als Raum des Ausdrucks ihrer "gefährlichen" Sexualität benutzen, "*[...] confronting the limits and boundaries of what constitutes acceptable female sexuality and spirituality. The construction and performance of the positions women take up in Wicca, expressed through bodily ritual, facilitate a flirtation with power.*"⁵⁰⁰

Sexuelle Freizügigkeit, Sex als Symbol der Macht, oder auch als heilige Erkenntnisquelle scheint in den ausführlich dokumentierten Projektionen der christlich-klerikalen Unterdrückungspolitik

498 vgl. V. Crowley, Wicca: Die Alte Religion im Neuen Zeitalter, S. 225 - 232

499 vgl. Pearson, Inappropriate Sexuality? Sex Magic, S/M and Wicca, S. 35

500 (ebd.), S. 36

des Mittelalters eine lange Geschichte der Verstoße und Sünden wiederzuspiegeln. Die Teufelsbuhlschaft, die Sabbatorgien, der Inzest, sowie Kinderkannibalismus und rituelle Nacktheit stehen in direkter Verbindung zu den Hexereibeschildigungen und Hexenverfolgungen, wie ich in den Kapiteln 2 und 3 bereits ausführlich dargelegt habe. Diese negativ besetzten Vorstellungskomplexe definierten die Grenzen einer sich damals in Ausformung befindenden christlichen Orthodoxie. Nichtsdestotrotz existieren keine Beweise für die tatsächliche Ausübung solcher Praktiken durch herätische Sekten oder vermeintliche Hexen, die dezidiert oftmals auch zu ihrer Verfolgung und Hinrichtung geführt haben.⁵⁰¹

An diesen Punkt angekommen, wo die gegenwärtige magische Praxis mit historischen Phänomenen zu koaleszieren scheint, möchte ich den theoretischen Kreis meiner Arbeit abschließen und zu guter Letzt noch auf die Bias in der Psychologie, die r/s/t-Erfahrungen als psychopathologische Phänomene brandmarken, kritisch eingehen. Es erscheint mir essentiell, angesichts der im rituellen Kontext analysierten Entgrenzungserfahrungen und veränderten Bewusstseinszustände, auf einige Gefahren und Hindernisse hinzuweisen, die bei ihrer Erforschung und Kategorisierung innerhalb eines therapeutischen Rahmens bestehen und auftauchen können.

8.3 Bias als potenzielle Problemlösungshürden in der Psychologie: Die Grauzone zwischen Spiritualität und Psychopathologie

Eines der vielleicht problematischsten Felder für die Förderung potenzieller Bias und der sich daraus ergebende Fehlgebrauch psychologischer Diagnosen, schließt eben religiöse, spirituelle und transpersonale Erfahrungen ein, die als Evidenz für Psychopathologie von unaufmerksamen Therapeuten angesehen werden.⁵⁰² Nach Johnson und Friedman betonen Lovinger (1984) sowie Greenberg und Witztum (1991) die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen pathologisch bedingter Erfahrungen und spirituelle Emergenzen und/oder Krisen, die manchmal psychologische Krisen involvieren und aus ungewöhnliche und/oder intensive spirituelle oder transpersonale Erfahrungen resultieren können. Die Differenzierung setzt die Fähigkeit voraus, ein fundiertes Verständnis davon zu haben was eine spirituelle Notlage (spiritual emergency) und eine spirituelle Erscheinung (spiritual emergence) charakterisiert. Darüber hinaus sollte der Therapeut auch

501 vgl. Pearson, *Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic*, S. 81

502 vgl. Johnson and Friedman, *Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology*, S. 505. In: *Association for Humanistic Psychology (Hg.): Journal of Humanistic Psychology* Vol. 48(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2008. S. 505 – 527.

durchwegs mit den Glaubensgrundsätzen des Patienten vertraut sein, andernfalls würde es extrem schwierig sein eine Psychopathologie festzustellen. Nicht selten hängt die Diagnostizierung auch von der Weltanschauung des behandelnden Klinikers und seiner Offenheit gegenüber nicht pathologischer veränderter Bewusstseinszustände ab.⁵⁰³

Während spirituelle Emergenzen sich weitgehend auf die Integration spiritueller oder transpersonaler Erlebnisse auf das Ziel hin - höheres Bewusstsein oder persönliche Reife zu erlangen – beziehen, kommt es häufig zu spirituelle Krisen, wenn die religiösen/spirituellen/transpersonalen Erfahrungen in eine psychologische Krise eskalieren. Bei der Überdiagnostizierung solcher Erfahrungen fühlt sich der Patient meistens auf sich alleine gestellt und missverstanden, was sich in weiterer Folge hemmend in Hinblick auf seinen Wunsch auswirkt, künftig weiter nach psychotherapeutischer Hilfe zu suchen.⁵⁰⁴

So stellt sich die Frage, ob spirituelle Emergenzen oder Krisen ein Beweggrund dafür sein können, um dem/der Suchenden den Weg zu bestimmten esoterischen Disziplinen und Lehren zu ebnet, oder ihn dazu zu veranlassen, nach anderen Möglichkeiten zu suchen, die ihn aus seiner/ihrer Dilemma herausbringen könnten. Hypothetisch wäre es in einem solchen Fall zumutbar, dass der/die Leidende bemüht ist, andere Alternativen gegenüber der Psychotherapie aufzuspüren, und sich beispielsweise esoterischen Lehren zuwendet, die keine stigmatisierende und vorurteilsgeschwängerte Herangehensweise an das Problem verüben, sondern mehr Licht ins Dunkel werfen, indem sie mittels ihrer Ausrichtung das transformative Potenzial der r/s/t Erfahrungen fördern. Ein derartiges Vorgehen, kann, muss aber nicht vorbehaltlos in allen Fällen der richtige Ansatz sein. Insofern es sich nicht um gegenwärtige psychospirituelle Erfahrungen handelt, die ein gesundes soziales, psychologisches, sexuelles und spirituelles Funktionieren der Person erlauben, sondern die Biographie des/der Betroffenen von Dysfunktion, starke manischen Symptomen sowie Selbstzerstörungstendenzen geprägt ist und/oder war, würde der Einsatz traditioneller Behandlungsmethoden, wie medikamentöse Behandlung und Krankenhauseinweisung, so Grof und Grof, auf die sich Johnson und Friedman berufen, voraussichtlich zu besseren Ergebnissen führen.⁵⁰⁵

503 vgl. Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 510, 511, 514. In: Association for Humanistic Psychology (Hg.): Journal of Humanistic Psychology Vol. 48(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2008. S. 505 – 527.

504 vgl. Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 507. In: Association for Humanistic Psychology (Hg.): Journal of Humanistic Psychology Vol. 48(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2008. S. 505 – 527.

505 (ebd.), S. 515

Einer psychologischen Studie aus dem Jahr 1996 zufolge, werden mystische Erfahrungen zu den am häufigsten genannten spirituellen Erscheinungen in der klinischen Literatur gezählt. Johnson stellt die Hypothese auf, dass r/s/t Erfahrungen als gewöhnliche menschliche Erfahrungen betrachtet werden müssen, anstatt sie als Indikatoren für Psychopathologie heran zu ziehen.⁵⁰⁶ Wäre dem nicht so, müsste der Großteil der Anhängerschaft naturmystischer Religionen und Strömungen als psychisch abnormal oder psychotisch eingestuft werden. Schlussendlich müssen Therapeuten anerkennen, dass Spiritualität und das Ausleben derselbigen eine legitime Existenzdimension darstellen und ihre Erweckung und Entfaltung wünschenswert sind.

Meine Intention ist es, hier aufzuzeigen in welcher Form Bias bei der Diagnostizierung veränderter Bewusstseinszustände und den damit einhergehenden r/s/t Erfahrungen nach wie vor auftreten können und worin die Schwierigkeiten liegen, eine klare Trennlinie zwischen den genannten Erfahrungen und psychopathologische Erscheinungen zu ziehen. Der Diagnostizierungsprozess ist – wie man zusammenfassend noch hinzufügen könnte – von subjektiver Natur und wird von den vorausgehenden Anschauungen des Therapeuten beeinflusst. Eine vollständige Ausblendung der Wertvorstellungen dieser kann nicht erwartet werden, obgleich Wert- und Vorurteilsfreiheit eine Grundprämisse bei Situationsbewertungen und den Einsatz wissenschaftlicher Methoden darstellt. Kritisch könnte man noch anmerken, dass es wohl rätselhaft bleibt, wie es Klinikern überhaupt möglich ist, bestimmte psychospirituelle Erfahrungen wie den Ekstaserausch oder die Interpretation von Bibelinhalten als Lebensführer als pathologische Symptome zu benennen und nicht als eine erdenkliche Reflexion der Wertdifferenzen zwischen der Weltanschauung des Therapeuten und Klienten anzuerkennen.⁵⁰⁷ Hierzu nehmen Jackson und Fulford Stellung, indem sie darauf aufmerksam machen, dass Pathologie immer als „*essentially embedded within the framework of values and beliefs of the individuals concerned*“⁵⁰⁸ betrachtet werden sollte. Dieselbe Problematik betreffend, möchte ich zu guter Letzt noch hinzufügen, dass die Konzeption von Geisteskrankheit und Spiritualität immer durch kulturell bedingte Bedeutungen erfahren und nicht durch Kultur selbst „beeinflusst“ wird.⁵⁰⁹

506 vgl. Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 508. In: Association for Humanistic Psychology (Hg.): Journal of Humanistic Psychology Vol. 48(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2008. S. 505 – 527.

507 vgl. Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 512f. In: Association for Humanistic Psychology (Hg.): Journal of Humanistic Psychology Vol. 48(4). London, Thousand Oaks and New Delhi 2008. S. 505 – 527.

508 Jackson und Fulford, Spiritual experience and psychopathology, S. 53. In: Philosophy, Psychiatry, and Psychology, 4(1) 1997. S. 41-65 zit. nach Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 518

509 vgl. Johnson and Friedman, Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, S. 518

9. Schlussbetrachtungen

In der vorliegenden Studie habe ich meiner Absicht den Ausdruck verliehen, das Phänomen des Hexentums aus einer nicht auf allen Ebenen normentsprechenden kulturhistorischen Perspektive zu erforschen, da wie es sich herausgestellt hat, es sich unter anderem um recht umstrittene und daher subversive und nicht in der weiten historiografischen Wissenschaftslandschaft verbreitete Hypothesen gehandelt hat. Der Geltungsbereich der aufgestellten Hypothesen ist aus streng wissenschaftlicher Sicht nicht unbedingt bis ins Detail als stringent zu betrachten. Vielmehr bestand mein Anliegen darin, alternative Wege einzuschlagen und nach herausfordernde Fragestellungen zu suchen, die zumindest dank ihrer spekulativ-experimentiellen Natur als Motivatoren für das Selbst als Subjekt und als ethnographische Kategorie gesehen werden können. Als größtes Hindernis in der geschichtswissenschaftlichen Forschung gilt nach wie vor die Unmöglichkeit, Erkenntnisse und Fakten über das Forschungsobjekt selbst dynamisch zu generieren. Bis heute noch bleibt vieles über die Geschichte der Hexenverfolger, Dämonologen und Hexenbischöfe im Dunkeln vergraben. Ausführlichere Biographien, die Aufschlüsse über das geistige Umfeld der Verfolger liefern könnten⁵¹⁰, würden mehr Licht auf größere gesellschaftliche Zusammenhänge werfen. Dadurch könnte die Möglichkeit eröffnet werden, die Bedingungen unter denen lokale Gemeinschaften und Dörfer der frühen Neuzeit existierten, tiefgründiger zu erschließen. Welche Auswirkungen und Folgen hatten Hexenprozesse für die lokalen Lebenswelten während und nach den Verfahren? Psychologische Realitäten wie Angst und Schrecken, sowie Projektionen auf die Beschuldigten sollten wenn möglich, in ihrer intersubjektiven und diskursiven Dimension untersucht werden, was sich unter den gegebenen Umständen als nahezu unmöglich herausstellt. Deskriptive Versuche, die nur einer Betrachtung "von oben" dienlich sind, haben gezeigt, dass gerade ein ebensolches Forschungsfeld sich monokausalen Erklärungsversuchen zu entziehen vermag und die Verobjektivierung von Meinungen und Standpunkten, die über einige Jahrhunderte hinweg dominiert haben, für eine, die aktuellen Ansprüche der Wissenschaft erfüllenden Analyse, nicht haltbar sind.

Angesichts dessen, habe ich mich in erster Linie auf die Werke Carlo Ginzburgs bezogen, der wohl als zu extrem eingestuft, und vor allem wegen seiner methodologischen "Unzulänglichkeit" von vielen Geschichtsforschern seines Gebiets verworfen wird. Nichtsdestotrotz ließen sich aufgrund seiner Leistungen im Bereich der historischen Hexenforschung gewisse Momente der Generierung des Hexensabbatstereotyps herausgreifen und näher belichten, als dass man dies

⁵¹⁰ vgl. Dillinger, Hexen und Magie, S. 170

anhand klassischer Theorien der Geschichtsforschung hätte eingehender anstellen können. Letztere haben es auch durchwegs verabsäumt, die Möglichkeit einer Verbindung zwischen "historischem" und "modernem" Hexentum ins Auge zu fassen, wie beispielsweise Birgit Neger anhand ihrer an die Ethnohistorie angelehnte Forschungsarbeit deutlich gezeigt hat. Die Aufschlüsselung beider Makrophänomene sollte künftig nicht aus ihrem bereits bestehenden Dichotomieverhältnis zueinander resultieren. Weitere Studien könnten das historische Bild der Hexe als Bezugspunkt für die Kontinuitäts- und Ausrottungstheorie in Betracht ziehen, die sichtlich als identitätsstiftende Quellen für das moderne Hexentum und auch für Wicca im speziellen betrachtet werden können. Nichtsdestotrotz scheint eine Richtigstellung der beiden, historisch geprägten und im stetigen Wandel begriffenen Bereiche erfreulicherweise auch unter vielen Neuheiden bereits stattzufinden, was als Ausdruck eines reflektierteren Umgangs mit Geschichte und vor allem mit dezidierten, mittlerweile als Stereotypen geltenden Mythen zu verstehen ist. Andererseits hat der selektive Zugang und die subjektive Interpretation von Geschichte die Wiederaneignung bestimmter Momente der Vergangenheit zum Ziel, die von modernen Hexen und Wicca persönlich erlebt, mit neuem Sinn gefüllt und als Teil eines kreativen Prozesses verfeinert werden. Geschichte wird daher subjektiviert und in bestimmten ritualisierten Sakralisierungsakte als individuelle Mythen und "poetische" Wahrheiten zelebriert. Es muss angemerkt werden, dass eine solche Vorgehensweise keinesfalls den Anspruch auf objektiv-wissenschaftlichem Historizismus erheben kann, was wiederum die Divergenz zwischen Glauben und Wissenschaft hervorhebt, bzw. die sich darin spiegelnde Schwierigkeit, die die Sozialwissenschaft vor der Herausforderung stellt, das individuell gestaltete und persönliche Glaubenssystem einer neuheidnischen Spiritualität mit den zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mitteln zu erforschen. Die Themenkomplexe, die ich im zweiten Teil meiner Arbeit behandelt habe, schließen unter gewissen Bedingungen und je nach Fragestellung psychologische Realitäten und emotionale Bereiche, sowie Glaubenseinsvorstellungen mit ein, zu deren Erforschung der Objektivitätscharakter der Wissenschaft bis an seine Grenze gefordert wird.⁵¹¹ Ich war bemüht, ausreichend Raum für die Stimmen der Erforschten zur Verfügung zu stellen, ihren eigenen Anschauungen und Interpretationen Gehör zu verschaffen und als wichtige und tragfähige Bausteine in dem von mir gewählten Forschungsprogramm einzuflechten, ohne dabei die Selbstreflexion über die von mir getroffenen Entscheidungen, sei es aus theoretischer oder methodologischer Sicht zu vernachlässigen.

Die unstete historische Entwicklung des Hexentums im Laufe vieler Jahrhunderte und sein

511 Löcker, Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen, S. 200

langames Erwachen, vor allem im Bereich der Literatur ab der Epoche der Romantik können als Indikatoren für seine zunehmend positiven Wahrnehmung in den westlichen Gesellschaften gedeutet werden. Eines meiner Arbeitsziele bestand mit Bestimmtheit darin, sowohl das verklärte Bild der "bösen Hexe" der frühen Neuzeit als auch das romantisierte Bild von der "weisen, kräuterkundigen Frau" mit außergewöhnlichen Fähigkeiten zu relativieren und in einem neuen Licht zu rücken, ohne dabei die historischen Bedingtheiten der Hexenverfolgungen und das in den 1970ern ins Leben gerufene feministische Bewusstsein, das das Phänomen Hexe auf psychologischer, spiritueller und politischer Ebene umdefiniert hat, auszublenden.

Ich habe mich im Verlauf der Studie auch mit der Entzifferung des Neopaganismus und der ihm inhärenten Strömungen und ihre Charakteristika auseinandergesetzt. In Anbetracht dessen, bestand meine Aufgabe unter anderem auch darin, die Position von Wicca innerhalb dieses "religiös-spirituellen Orchesters", für den ich den an Possamai angelehnten, felddeckenden Oberbegriff des Perennismus vorgeschlagen habe, zu verorten. Dabei sollten die Stimmen der Beobachteten bzw. Erforschten, genauso wie die Stimmen der Beobachter transparent gemacht werden, dh der Ansatz einer Plurivokalität wurde so gut wie möglich verfolgt. Ich habe es für sinnvoll erachtet, hierfür viele Zitate und Meinungen von namhaften RepräsentantInnen des Neuheidentums und Wicca anzuführen und diese in einer Gegenüberstellung kritisch zu belichten. Texte und Schriften, über denen ich in der vorliegenden Studie reflektiert habe und diskutiert wurden stammen aus Konversationen mit Neuheiden, darüberhinaus aus Büchern, Zeitschriften und Internetartikeln, die selbst von neopaganen Wissenschaftlern, Historikern, Psychologen, modernen Hexen und Wicca-AnhängerInnen verfasst wurden.

Es gilt festzuhalten, dass der Fortschritt der Wissenschaft keinesfalls dazu beigetragen hat, die Freiheit der Selbstbestimmung über Glauben, Spiritualität und Religion zu untergraben, sondern die Möglichkeit eröffnet hat, eine Koexistenz beider Makrophänomene mit steigender Toleranz tendenz zu erlauben. Im Wicca scheint Glaube stark im spirituellen Erleben und in den rituellen Erfahrungen verankert zu sein. Das dadurch erworbene Wissen spiegelt diese wieder und unterstreicht die ernstzunehmende Tatsache, dass r/s/t-Erfahrungen wie den Initiationsritus und die ihn umgebenden Handlungen und Begebenheiten, hauptsächlich über ihr Erleben und nicht über eine wissenschaftlich theoretische Betrachtung allein erschlossen werden können. Der Glaube und die Spiritualität sollten als Motivation für viele WissenschaftlerInnen dienen, sich mit ihren mannigfaltigen Bereichen tiefergehend zu beschäftigen, ohne jedoch diese in den Wissenschaftsprozess selbst einzubinden, damit dessen Objektivitätsanspruch nicht unterminiert

wird.⁵¹² Die vorurteilsfreie Annäherung beider Bereiche, wie Stanislav Grof aus transpersonaler Sicht postuliert, könnte dazu beitragen, ihre eigentlichen Absichten, Ziele und Ergebnisse besser verstehen und interpretieren zu lernen, indem eine komplementäre Perspektivenpluralität angestrebt wird. Die gegenseitige Infiltration beider Bereiche hingegen, sollte wennmöglich ausbleiben, da beispielsweise die Verobjektivierung mancher Glaubens- oder Spiritualitätsphänomene ihr Verschwinden als solche zum Ergebnis hätte.

512 vgl. Löcker, Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen, S. 196

10. Bibliographie

Literaturquellen:

ADLER, Margot. 1979/1997. *Drawing down the moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers and other Pagans in America today*. New York: Penguin.

AIDAN, Kelly. *Crafting the Art of Magic, Book 1*. St. Paul, MN: Llewelyn.

BACHOFEN, Johann Jakob. 1861/1948. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, in ders. (Hg.): *Gesammelte Werke* Bd. II/III. Hg. MEULI, Karl, Basel.

BAILEY, Michael. 2003. *Historical Dictionary of Witchcraft: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 47*. Lanham, Maryland, Oxford: Scarecrow Press, Inc.

BATESON, Gregory. 1991. *Sacred unity: Further steps to an ecology of mind*. San Francisco, CA: HarperCollins.

BEHRINGER, Wolfgang. 1993. *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. München: Dt. Taschenbuch-Verl.

BINSFELD, Peter. 1590/2004. *Tractat von Bekanntnuß der Zauberer vnnd Hexen*. Wien: Mille-Tre-Verlag. [Nachdr. d. dt. Erstauf. von 1590]

BLAIN, Jenny / WALLIS, Robert J. 2004. Sacred Sites, Contested Rites/ Rights: Contemporary Pagan Engagements with the Past, in SAGE Publications (Hg.): *Journal of Material Culture* Vol. 9(3). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: 237 – 261.

BLAUERT, Andreas. 1989. *Frühe Hexenverfolgungen - Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*. Hamburg: Junius.

CAMPBELL, Joseph. 1992. *Die Masken Gottes: Mythologie des Westens*. Basel: Sphinx.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Mythologica, Bd. IV, 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- COHEN, D. Bertram / ETTIN, Mark F. 2002. Personal Group-Self and Transpersonal Groupobject, in SAGE Publications, The Group-Analytic Society (Hg.): *Group Analysis Vol. 35(2)*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: 287 – 300.
- COLEMAN, Kristy. 2001. ‘Review Article: Matriarchy and Myth’, in Routledge. Taylor & Francis Group (Hg.): *Journal of Religion Vol. 31 (3)*. Boston: 247 – 263.
- DALY, Mary. 1979/1995. *Gyn/Ecology: The Metaethics of radical feminism*. London: The Women's Press.
- DILLINGER, Johannes. 2007. *Hexen und Magie: Eine historische Einführung*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag GmbH.
- DOWDEN, Ken. 2000. *European paganism: the realities of cult from antiquity to the Middle Ages*. London, New York: Routledge.
- ELIADE, Mircea. 1952/1998. *Ewige Bilder und Sinnbilder: über die magisch-religiöse Symbolik*. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- ERDHEIM, Mario. 1988. *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur – Aufsätze 1980 - 1987*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FRAZER, James George. 1978. *The Golden Bough*. London: Macmillan.
- GARDNER, Gerald B. 1954/1999. *Witchcraft Today*. Lake Toxaway, NC: Mercury Publishing.
- GARDNER, Gerald B. 1959/1988. *The meaning of witchcraft*. Lakemont, GA US: Cople House Books.
- GARDNER, Gerald B / NAYLOR, A. R. (Hg.). 2004. *Witchcraft and the Book of Shadows. The definitive record of the practises of Wicca*. Essex House: I-H-O Books.

GERHARD, Eduard. 1849. *Über Metroen und Götter-Mutter*. Berlin.

GINZBURG, Carlo. 1990. *Hexensabbat: Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin: Klaus Wagenbach Verlag.

GOLDENBERG, Naomi R. 2004. Witches and Words, in SAGE Publications (Hg.): *Feminist Theology*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: 203 – 211.

GRAVES, Robert. 1948/1961. *The White Goddess*. London: Cassell.

GRAVES, Robert. 1955/1993. *Griechische Mythologie: Quellen und Deutung*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

GRAY, William G. 1971/1984. *Magical Ritual Methods*. York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc.

GREEN, Marian. 1998. *Das geheime Wissen der Hexen: Dreizehn Monde, um Meisterschaft in natürlicher Magie zu erlangen*. München: Droemersch Verlaganstalt Th. Knauer Nachf.

GREENBERG, David / WITZTUM, Eliezer. 1991. Problems in the treatment of religious patients, in Association for the Advancement of Psychotherapy (Hg.): *American Journal of Psychotherapy* Vol. 45. New York: 554-565.

GROF, Stanislav. 1987/2006. *Das Abenteuer der Selbstentdeckung: Heilung durch veränderte Bewußtseinszustände. Ein Leitfaden*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

GROF, S. / GROF, C. 1992. *The stormy search for self: A guide to personal growth through transformational crisis*. New York: Tarcher.

GROF, Stanislav. 2002. *Die Psychologie der Zukunft: Erfahrungen der modernen Bewusstseinsforschung*. Wettswil: Ed. Astroterra.

HARDING, M. Esther. 1973. *The 'I' and the 'Not-I'. A study in the development of consciousness*. First Princeton: Bollingen Foundation.

HARMENING, Dieter (Hg.). 1991. *Hexen heute. Magische Traditionen und neue Zutaten*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann.

HARVEY, Graham. 1997. *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Company.

HEINEMANN, Evelyn. 1989. *Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie über den Hexenwahn der frühen Neuzeit*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch.

HENNINGSEN, Gustav. 2008. Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza and Gábor Klaniczay, in Klaniczay, Gabor / Pócs, Éva (Hg.): *Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions*. Budapest, New York: 35 – 50.

HESELTON, Philip. 2000. *Wiccan Roots: Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival*. Milverton: Capall Bann Publishing.

HUTTON, Ronald. 2001. *The Triumph of the Moon: A history of modern pagan witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.

IBORRA, Alejandro. 2005. Beyond Identity and Ideology: Processes of Transcendence Associated with the Experience of Conversion, in SAGE Publications (Hg.): *Culture & Psychology Vol. 11(1)*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 89 – 100.

JACKSON, Mike / FULFORD, K. W. M. 1997. Spiritual experience and psychopathology, in Association for the Advancement of Philosophy and Psychiatry (Hg.): *Philosophy, Psychiatry, and Psychology Vol. 4(1)*. Baltimore: 41 – 65.

JOHNSON, Chad V. / FRIEDMAN, Harris L. 2008. Enlightened or Delusional?: Differentiating Religious, Spiritual, and Transpersonal Experiences from Psychopathology, in SAGE Publications, Association for Humanistic Psychology (Hg.): *Journal of Humanistic Psychology Vol. 48(4)*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 505 – 527.

JUNG, Carl G. 1975. *Über die Psychologie des Unbewußten*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH.

- JUNG, Carl G. 1975. *Über Grundlagen der analytischen Psychologie: Die Tavistock Lectures 1935*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH.
- KALE, Sudhir K. 2004. Spirituality, Religion and Globalization, in SAGE Publications, Macromarketing Society (Hg.): *Journal of Macromarketing Vol. 24(2)*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 92 – 107.
- KIM ZAPF, Michael. 2005. The spiritual dimension of person and environment: Perspectives from social work and traditional knowledge, in SAGE Publications, International Federation of Social Workers et al. (Hg.): *International Social Work Vol. 48(5)*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: 633 – 642.
- KLANICZAY, Gabor. 1991. Schamanistische Elemente im mitteleuropäischen Hexenwesen, in ders. (Hg.): *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*. Berlin: 29 – 50.
- KLANICZAY, Gabor / PÓCS, Éva. 2008. *Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions*. Budapest, New York: Central European University Press.
- KRAMER, Heinrich / SPRENGER, Jakob. 1486/1996. *Malleus Maleficarum*. London: Bracken Books.
- KREMSER, Manfred. 1997. Nächtliche Flüge afrikanischer Hexer und ihre Bewertung bei den Azande, in Bauer, Dieter R. / Behringer, Wolfgang (Hg.): *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- LANWERD, Susanne. 1997. Im Namen der Göttin? Überlegungen zur Faszinationskraft antiker Göttinnenbilder, in Faber, Richard (Hg.): *Kybele, Prophetin, Hexe: religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen*. Würzburg: 147 – 157.
- LEWIS, James R. 1990. *Witchcraft today: An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, Inc.
- LÖCKER, Martina. 2006. *Der parapsychologische Erklärungsansatz zum Hexenwesen: wissenschaftstheoretische und quellenkritische Betrachtungen*. (Diss.) Wien.

- LORENZ, Sönke. 2004. Der Hexenprozeß, in Lorenz, Sönke / Schmidt, Jürgen Michael (Hg.): *Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland*. Ostfildern: 131 – 154.
- LOVINGER, R. J. 1984. *Working with religious issues in therapy*. New York: Rowan and Littlefield.
- MALINOWSKI, Bronislaw / REDFIELD, Robert. 1925/1948. *Magic, Science and Religion and other Essays*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- MAUSS, Marcel. 1989. *Soziologie und Anthropologie. Theorie der Magie, soziale Morphologie*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH.
- MICHELET, Jules. 1862/1988. *Die Hexe*. Wien: Promedia.
- MIDELFORT, H. C. Erik. 1968. Recent Witch Hunting Research, or Where do we go from here?, in *The Papers of the Bibliographical Society of America* 62. New York: 373 – 540.
- MUCHEMBLED, Robert. 1984. *Kultur des Volks - Kultur der Eliten: die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- MURRAY, Margaret A. 1931/1970. *The God of the Witches*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- NEGER, Birgit. 2009. *Moderne Hexen und Wicca: Aufzeichnungen über eine magische Lebenswelt von heute*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag Ges. m. b. H und Co. KG.
- OSTORERO, Martine. 2008. The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430–1440) Text and Context, in Klaniczay, Gabor / Pócs, Éva (Hg.): *Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions*. Budapest, New York: 15 – 35.
- PEARSON, Joanne. 2005. Inappropriate Sexuality? Sex Magic, S/M and Wicca (or 'Whipping Harry Potter's Arse!'), in SAGE Publications (Hg.): *Theology and Sexuality Vol. 11(2)*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 31 – 42.

PEARSON, Joanne. 2007. *Wicca and the Christian heritage: Ritual, sex and magic*. London, New York: Routledge.

PFISTER, Christian. 2007. Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, in SAGE Publications (Hg.): *The Medieval History Journal*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: 33 – 73.

POKORNY, Sylvia. 2004. *Bruder Baum und Mutter Erde. Naturreligiosität als spezifisches Phänomen westlich -säkularisierter Gesellschaften?: Überlegungen über die Beziehungen des Menschen zur Natur in westlich-säkularisierten Gesellschaften. Die Frage nach einer religiösen Bedeutung der Natur am Beispiel Neuheidentum/Paganismus*. (Dipl. Arb.) Wien.

POSSAMAI, Adam. 2000. A profile of New Agers: social and spiritual aspects, in SAGE Publications, The Australian Sociological Association (Hg.): *Journal of Sociology Vol. 36(3)*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 364 – 377.

POSSAMAI, Adam. 2002. Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities, in SAGE Publications (Hg.): *Journal of Consumer Culture Vol. 2(2)*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: 197 – 218.

PRUDENCE, Jones / PENNICK, Nigel. 1995. *A history of pagan Europe*. London, New York: Routledge.

PRUMIENSIS, Regino. 1659. De Disciplina ecclesiastica veterum praesertim Germanorum, in Hildebrand, Joachim (Hg.): *Reginonis Prumiensis De Disciplina ecclesiastica veterum, praesertim Germanorum libri duo, quorum alter clericos, alter laicos informat*. Helmstedt: typis & sumptibus Henningi Mulleri Müller, Henning

PURKISS, Diane. 1996. *The Witch in History. Early Modern and Twentieth Century Representations*. New York / London: Routledge.

REGARDIE, Israel. 1938/2004. *The middle Pillar. The balance between Mind and Magic. Edited and annotated with new material by Chic Cicero and Sandra Tabatha Cicero*. St. Paul, Minnesota:

Llewellyn Publications.

ROUNTREE, Kathryn. 2005. The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words', in SAGE Publications (Hg.): *Feminist Theology*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 159 – 166.

ROUNTREE, Kathryn. 2006. Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites, in SAGE Publications (Hg.): *Body & Society Vol. 12(4)*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 95 – 115.

V. SCHNURBEIN, Stefanie. 1997. Mütterkult und Männerbund: Über geschlechtsspezifische Geschlechtsentwürfe, in Faber, Richard (Hg.): *Kybele, Prophetin, Hexe: religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen*. Würzburg: 249 – 270.

SCHÖNHUTH, Michael. 1992. *Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages. Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder*. Münster: Lit.

SCHRUPP, Antje. 1997. *Die Neuheiden: Von neuen Heiden und alten Göttern; Hexen, Magier und Druiden; Götter zum Anfassen*. Frankfurt a. M.: Verl. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.

STARHAWK. 1979/1989/1999. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco, CA: HarperCollins.

THOMAS, Keith. 1963. History and anthropology, in Past and Present Society (Hg.): *Past and Present 24 (1)*. Oxford: 3 – 24.

THORNDIKE, Lynn. 1923 – 1958. *A history of magic and experimental science*, 8 Bde. New York: Columbia Univ. Press.

TOCH, Hans. 2007. Sequestering Gang Members, Burning Witches, and Subverting Due Process, in SAGE Publications, International Association for Correctional and Forensic Psychology (Hg.): *Criminal Justice and Behavior*. London, Thousand Oaks and New Delhi: 274 – 288.

- TSCHACHER, Werner. 2000. *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*. Aachen: Shaker.
- TURNER, Victor W. 2005. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a. M.: Campus-Verlag.
- TYLOR, Edward B. 1871/1920. *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray.
- VAN GENNEP, Arnold. 1909/1999. *Übergangsriten*. Frankfurt a. M.: Campus-Verlag.
- VON KELLER, Adelbert / VON LANGENSTEIN, Hugo. 1856. *Martina*, in von Keller, Adelbert (Hg.). Stuttgart: Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart.
- WALLIS, Robert. 2000. Queer shamans: autoarchaeology and neo-shamanism, in Queer Archaeologies (Hg.): *World Archeology Vol. 32(2)*. London, New York : 252 – 262.
- WEGELER, Cornelia. 1997. Psychoanalyse und Hexenwahn – Eine Kritik, in Apsel, Roland (Hg.): *Ethnopschoanalyse: Glaube, Magie, Religion*. Frankfurt a. M.: 192 – 208.
- WEINHOLD, Karl. 1896/2004. *Zur Geschichte des heidnischen Ritus*. Leipzig: Superbia Verlag.
- WILBER, Ken. 1985. Die Natur des Bewußtseins, in Walsh, Roger / Vaughan, Francis (Hg.): *Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie* Bern, München, Wien.
- WILBER, Ken. 2000. *Integral Psychology. Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston & London: Shambhala Publications.
- YORK, Michael. 1995. *The emerging network: a sociology of the New Age and neo-pagan movements*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Internetquellen:

Url 1: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule29.php> (7. Februar 2010, 11:21)

Url 2: <http://forum.wurzelwerk.at/index.php/topic,11303.8.html> (30. September 2010, 14:14)

Url 3: HEDESAN, Jo. 2009. The Reality of Witchcraft Beliefs in Early Modern Europe.
<http://www.scribd.com/doc/12553867/The-Reality-of-Witchcraft-Beliefs-in-Early-Modern-Europe>
(05. Oktober 2010, 10:28)

Url 4: VALIENTE, Doreen. Charge of the Goddess.
<http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule70.php> (7. März 2011, 18:03)

Url 5: <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos26.htm> (9. März 2011, 18:07)

Url 6: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule66.php> (10. März 2011, 14:12)

Url 7: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule32.php> (10. März 2011, 16:14)

Url 8: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule31.php> (11. März 2011, 16:05)

Url 9: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule46.php> (11. März 2011, 14:18)

Url 10: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule47.php> (11. März 2011, 15:38)

Url 11: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule54.php> (12. März 2011, 14:18)

Url 12: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule55.php> (13. März 2011, 18:30)

Url 13: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule22.php> (14. März 2011, 15:15)

Url 14: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule44.php> (15. März 2011, 20:32)

Url 15: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule02.php> (20. März 2011, 11:11)

Url 16: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule28.php> (22. März 2011, 18:15)

Url 17: <http://www.wurzelwerk.at/thema/noreiadieeule30.php> (23. März 2011, 15:13)

Abbildungsverzeichnis:

Abbildung 1: Gegenüberstellung der Anzahl von verbrannten Hexen und Anzahl der Kältemonaten pro Jahrzehnt. Pfister, Christian. Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, in SAGE Publications (Hg.): *The Medieval History Journal*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: S. 64.

Anhang

Abstract (English)

In the presented diploma thesis my intention and aim was to examine the inception and rise of the Witches Sabbath stereotype and also of witchcraft as a vehement prosecuted crime from a western historical point of view. My analysis focused primarily on the idiosyncratic sociopolitical and economic circumstances that prevailed in the Alpine region from the Middle Ages to the early modern era and thus officiated as catalysts for the witches prosecution. My theoretical engagements faced the historical problem of neglecting the voices of the victims and the standardization of the alleged committed crimes. Genuine data and causes were obscured by the tribunals, due to the demonologist's and inquisitor's opinions and judgements, which, applied as ideological means functioned as distraction to structural changes in politics and society. The fear of conspiracy and secret societies affected the image of witchcraft and the Sabbath heavily and accelerated the accusations of heretical religions and sects, which, in the end were explicitly associated with the crime of witchcraft. Moreover it is proven that the development of the imagination of the Sabbath derives from popular belief contents and elements, which root in ancient myths and legends. A short overview about this topic was also given.

Another central topic was the link between "historical" and "modern" witchcraft, which, as illustrated, should be analysed in relation to each other. A critical perspective on the interweaving of these cultural phenomena implicates a critical view on some of the analysed myths, that seem to be crucial for the debate on building up the "modern witches identity" and the construction of personal neopagan mythologies, characteristic of the neopagan movement. My intention was also to highlight the attributes and characteristics of Neo-paganism and the framework in which it is embedded.

A psychological approach to the development of the witch-image and its remarkable symbolical range and relevance was also introduced. On the one hand my purpose was to revise the diabolical transfigured image of the "evil witch" and on the other hand to modify the image of the "wise old woman", that emerged increasingly with the rise of the Romantic Movement around 1800. Last but not least, my effort was to display some phenomena of the neopagan religion Wicca, like the witches' circle – the Coven from a transpersonal perspective, stressing also the psychological importance of the Craft's initiation rites and their vehement impact on the protagonists' psyche.

Abstract (Deutsch)

Im ersten Teil der vorliegenden Diplomarbeit habe ich das Ziel verfolgt, der Genese und Erscheinung des Hexensabbatstereotyps aus westhistorischer Perspektive nachzugehen, sowie dem Sammeldelikt der Hexerei, das einer vehementen Verfolgung ausgesetzt war.

Meine Analyse gebührte primär den eigentümlichen soziopolitischen und ökonomischen Umständen, die in den Alpenregionen vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit geherrscht haben und folglich als Katalysatoren für die Hexenverfolgungen fungierten. Die theoretischen Grundzüge meiner Arbeit umschlossen dabei das historische Problem der Vernachlässigung der Opferstimmen und die Verallgemeinerung der mutmaßlich begangenen Verbrechen. Die wahren Geständnisse und Ursachen wurden dank den Urteilen und Meinungen der Inquisitoren und Dämonologen von den Tribunalen verschleiert. Ihre ideologische Tragweite hatte eine verzerrende Wirkung auf strukturelle Wandlungen in Politik und Gesellschaft. Die ausgestreute Angst vor Verschwörungen und Geheimbündeleyen wirkte sich stark auf das Bild der Hexerei und des Sabbat, mit dem auch . häretische Religionen und Sekten explizit in Verbindung gebracht wurden. Außerdem gibt es bereits viele Belege dafür, dass die Entwicklung der Sabbatvorstellung sich aus dem Reservoir des Volksglaubens speiste, welches in antike Mythen und Legenden wurzelt.

Ein weiteres zentrales Thema, dem ich mich zuwandte, war die Verknüpfung zwischen „historischer“ und „moderner“ Hexe, welche wie es sich herausgestellt hat, zurecht in einem Verhältnis zueinander analysiert werden sollten. Eine kritische Sicht auf die Verflechtung dieser kulturellen Erscheinungen impliziert eine gründlichere Auseinandersetzung mit den analysierten Mythen, die als ausschlaggebend für die Konstruktion individueller neopaganer Mythologien und der Identität moderner Hexen erachtet werden können. Es lag auch im Sinne meiner Argumentationslinie, auf die Charakteristika des Neuheidentums einzugehen und den größeren Bezugsrahmen, in dem es eingebettet ist, kurz darzustellen.

Eine psychologische Herangehensweise an die Entstehung des Hexenbildes und seine außerordentliche symbolische Reichhaltigkeit wurde ebenfalls angestrebt. Einerseits war es meine Absicht, das verklärte Bild der „bösen Hexe“ zu überarbeiten und andererseits das romantisierte Bild der „weisen, kräuterkundigen Frau“ zu relativieren, das mit dem Aufkommen der Romantik um 1800 sukzessiv rezipiert wurde. Nicht zuletzt, ging es mir um die Darstellung bestimmter Phänomene aus dem Bereich der neopaganen Religion Wicca, wie den Coven, den ich unter anderem aus der Sicht der transpersonalen Psychologie kurz anriss. Den Höhepunkt meiner Recherchen bildeten die Initiationsriten der Craft und ihre psychologische Relevanz und Wirkung.

Lebenslauf

Evelino Gortchev

Haberlgasse 35/11

Wien 1160

vazovic@yahoo.com

HP: <http://slowriot4newstatezero.wordpress.com/>

Tel.: 00436606526923



Persönliche Daten

Geburtsdatum	15.06.1982
Geburtsort	Plovdiv, Bulgarien
Staatsangehörigkeit	Bulgarien
Familienstand	ledig

Ausbildung

seit März 2003	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie, Hauptuniversität Wien Spezialisierung in Ethnomedizin, Anthropologie des Neuheidentums, Material Culture Studies, Religionsanthropologie und praktische Umsetzung der <i>grounded theory</i> mithilfe des Programms Atlas.ti
10/2002 - 02/2003	Studium der Erdwissenschaften, Universität Wien
09/1998 - 06/2002	Handelsakademie mit Spezialausbildung in Marketing mit Matura in Villach

Berufserfahrung

12/2008 - 01/2009	Interspar GesmbH, 1190 Wien <i>Regalbetreuung und Kundenberatung</i>
10/2008 - 01/2009	Goldschmied Bauridl, Wien <i>Technisches und inhaltliches Support</i>
03/2008 - laufend	FHA GmbH, 1010 Wien <i>Durchführung chemisch-technischer Analysen</i>

Sonstige Kenntnisse und Qualifikationen

Sprachen	Deutsch - sehr gut in Wort und Schrift Englisch - gut in Wort und Schrift Italienisch - Grundkenntnisse Serbokroatisch - Grundkenntnisse Bulgarisch - fließend/native
EDV	Microsoft Office, Photo Shop CS2, Inhaltliche und technische Erstellung der hp http://www.schmuckreich.at sehr gute Schreibmaschinkenntnisse sehr gute Stenographiekenntnisse
Interessen	Philosophie, Psychologie, Anthropologie Literatur, Musik, Reisen