

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

„Hex the Patriarchy“

Hexengeschichte und Feminismus in populären Büchern

verfasst von | submitted by

Julia Sylwia Bartoszewicz BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 665

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium Zeitgeschichte und
Medien

Betreut von | Supervisor:

Ass.-Prof. Zsófia Lóránd MA PhD

Abstract

In den letzten Dekaden ist ein Zuwachs an Interesse an der Hexenfigur sowohl in der populären Kultur als auch im akademischen Milieu zu beobachten. Popkulturelle Darstellungen der Hexenfigur beeinflussen maßgeblich die öffentliche Wahrnehmung der Hexengeschichte, obwohl ihre Repräsentationen nicht immer historisch korrekt sind. Diese Masterarbeit untersucht zwei popkulturelle Bücher über Hexen (*Witches, Sluts, Feminists* von Kristen J. Sollée und *Waking the Witch. Reflection on Women, Magic, and Power* von Pam Grossman) mittels Diskursanalyse. Es wird argumentiert, dass die zwei Schriftstellerinnen als populärwissenschaftliche Historikerinnen und ihre Bücher als populäre Geschichtsschreibung betrachtet werden können. Um es demonstrieren zu können, wird der Umgang mit Quellen und Methoden in diesen Büchern mit drei akademischen Geschichtsbüchern zum Thema verglichen. Es wird gezeigt, dass die zwei Autorinnen einen Beitrag zur Frauen- und Hexengeschichte leisten und ein subjektives historisches Narrativ über Hexen im Sinne der linguistischen Wende konstruieren, indem sie Hexengeschichte politisch deuten und historische Quellen selektiv auswählen, um ihre feministischen Postulate zu untermauern. Zu diesem Zweck bringen sie die Hexenverfolgungen aus der frühen Neuzeit mit den heutigen Ereignissen zusammen, wie dem feministischen Aktivismus, der #MeToo-Bewegung oder der öffentlichen Debatte über Reproduktionsrechte. Dabei wird der Feminismus als neoliberal, individualistisch und zu einem bestimmten Grad eurozentrisch konfiguriert. Des Weiteren wird dargelegt, wie sich das Hexenbild über die Zeit hinweg in der Geschichtswissenschaft sowie in den popkulturellen Repräsentationen verändert hat, was den jeweiligen Zeitgeist widerspiegelt. Schließlich wird gezeigt, dass die Leserschaft die Bücher größtenteils als geschichtswissenschaftliche Publikationen mit objektivem Wissen versteht.

Abstract

In recent decades, there has been a growing interest in the figure of witches in both popular culture and academic circles. Pop-cultural depictions of the figure of witches significantly influence the public perception of witch history, although their representations are not always historically accurate. This master's thesis examines two pop-cultural books about witches (*Witches, Sluts, Feminists* by Kristen J. Sollée and *Waking the Witch. Reflection on Women, Magic, and Power* by Pam Grossman) using the method of discourse analysis. It is argued that the two writers can be viewed as amateur historians and their books as popular historiography. In order to demonstrate it, the use of sources and methods in these books is compared with three academic history books on the subject. It is shown that the two authors make a contribution to women's and witch history and construct a subjective historical narrative about witches in the sense of the linguistic turn by interpreting witch history politically and by selectively choosing historical sources to support their feminist postulates. To this end, they bring together the witch hunts of the early modern period with current events, such as feminist activism, the #MeToo movement or public debates about reproductive rights. Feminism is configured as neoliberal, individualistic and to a certain extent Eurocentric. Furthermore, it is explained how the image of witches has changed over time both in historical scholarship and in pop cultural representations, reflecting the respective zeitgeists. Finally, it is shown that the readership understands the books mostly as scientific historical publications with objective knowledge.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. Thema und Forschungsfragen.....	1
2. Relevanz des Themas	2
3. Forschungsstand	6
4. Methoden und Quellen.....	11
Theoretische Grundlagen	13
1. Frauengeschichte und Geschlechtergeschichte	13
2. Linguistic Turn	19
3. Reader-Response Criticism(s).....	24
Umgang mit Quellen und Methoden.....	27
1. Konstrukt der historischen Hexe	27
2. Akademische Publikationen.....	39
3. Populäre Bücher	52
4. Rezeption durch die Leser_innen	69
Hexenfigur(en) in den popkulturellen Büchern	74
1. Hexendefinitionen und Dichotomien	75
2. Spiritualität und Religion	80
3. Sexualität und Körperlichkeit	87
4. Neue Konsumkultur und Kapitalismus	96
5. Hexengeschichte in politischen Bewegungen.....	105
6. Unterdrückung und Ermächtigung	114

7. Hexen in Serien und Filmen.....	119
Fazit	124
1. Konstruktion der Narrative über Hexen.....	126
2. Auseinandersetzung mit epistemologischen Fragen	135
3. Zusammenfassung	140
Literaturverzeichnis	1
Quellenverzeichnis	7

Einleitung

1. Thema und Forschungsfragen

Diese Arbeit befasst sich mit dem Thema der gegenwärtigen feministischen Aneignungen der Hexenfigur und Hexengeschichte in populären Büchern im westlichen Kulturkreis. Es wird erforscht, ob man die Autorinnen der ausgewählten populären Bücher als Historikerinnen betrachtet kann. Zu diesem Zweck wird ihr Umgang mit historischen Quellen und Methoden bei der Wissensproduktion über Hexengeschichte untersucht, und es wird erforscht, inwieweit dieser Zugang anders als der in der akademischen Geschichtsschreibung zu diesem Thema ist. Des Weiteren wird untersucht, ob und wie sich das Hexenbild in den populären Büchern von dem in der Geschichtswissenschaft unterscheidet. Ferner wird beleuchtet, wie der Feminismus durch die populären Schriftsteller_innen verstanden wird. Nicht zuletzt wird ergründet, ob die Leser_innen die Inhalte der Bücher als geschichtswissenschaftliches Wissen verstehen.

Die Hauptforschungsfrage lautet demnach: Inwieweit kann man die zwei Schriftstellerinnen als Historikerinnen verstehen? Dabei möchte ich das Augenmerk auf die folgenden Nebenforschungsfragen legen:

- Wie wird das historische Hexenbild konstruiert? Welche Veränderungen lassen sich in diesem Bild über die Jahrhunderte hinweg beobachten?
- Wie eignen sich Akteurinnen, die den Begriff Hexe heutzutage als feministische Selbstbezeichnung verwenden, diese Wissensbestände an, wie deuten sie diese um, was wählen sie aus, was lassen sie weg und welche neuen Hexenbilder entstehen in diesem Prozess?
- Wie benutzen diese Schriftstellerinnen Methoden und Quellen in der Produktion des historischen Wissens und inwieweit unterscheidet sich dieser Umgang mit dem der professionellen Geschichtsschreibung?
- Wie wird der Feminismus in diesen populären Büchern konfiguriert?
- Wie kann man Hexenbilder aus diesen Büchern im popkulturellen Diskurs über Hexen und Hexerei positionieren?

- Wird das vermittelte Wissen in den populären Büchern von der Leserschaft als Wissen aus geschichtswissenschaftlichen Publikationen eingeschätzt? Inwieweit vermitteln die Autorinnen dieser Bücher diesen Eindruck bzw. nehmen die Autorinnen an, dass die Leserschaft ihre Texte so auffasst?

Um diese Fragen beantworten zu können, wird die Darstellung der Hexenfigur und der Hexengeschichte anhand von zwei popkulturellen Büchern untersucht: *Witches, Sluts, Feminists* von Kristen J. Sollée und *Waking the Witch. Reflection on Women, Magic, and Power* von Pam Grossman. Es sind diese Publikationen gewählt worden, weil sie zwei der meist gelesenen und kommentierten populären Bücher über Hexen sind. Der dort präsente Diskurs wird um die Darstellung des Themas in der kulturellen Landschaft vervollständigt, um möglichst repräsentative Aussagen über die heutige Aneignung der Hexenfigur treffen zu können. Das in diesen beiden Publikationen präsente Hexenbild wird mit dem historischen Hexenbild in den folgenden akademischen Publikationen verglichen: *Routledge Book of Witchcraft*, herausgegeben von Johannes Dillinger, *Witchcraft and Satanism* von Jules Michelet sowie *Caliban and the Witch* von Silvia Federici. Diese geschichtswissenschaftlichen Bücher wurden gewählt, um deren Wissensproduktion über Hexengeschichte, die in unterschiedlichen Epochen und mit unterschiedlichen Methoden durchgeführt wurde, mit dem Umgang mit Quellen und Methoden in gegenwärtigen populären Büchern zu vergleichen.

2. Relevanz des Themas

Die Untersuchung der Aneignung der Hexenfigur und der Hexengeschichte ist aus mehreren Gründen relevant.

Erstens eignet sich die populäre, feministische Geschichtsschreibung diese Figur sehr oft an. Nach Brydie Kosmina ist es aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive problematisch, wenn die Hexengeschichte mit Hilfe von ahistorischen oder gar fiktiven Narrativen als historische Wahrheit präsentiert wird, wie dies bei den einflussreichen Autorinnen Matilda Joselyn Gage und Margaret Murray passiert.¹ In anderen Worten, Bücher solcher populären Autor_innen werden als wissenschaftliche Publikationen

¹ Vgl. Kosmina Byrdie, *Feminist Afterlives of the Witch. Popular Culture, Memory, Activism* (London 2023) vii.

dargestellt, obwohl sie es nicht sind. Kosmina beschreibt diese Problematik folgendermaßen:

„The work from these writers is presented as being rigorous, evidence-based research, and has been received by other writers (although not by historians) and by the general public as historically accurate. However, the work from Gage and Murray does not hold water when it comes to historical rigour, and ultimately foster profoundly inaccurate understandings of the history of the witch trials in cultural memory and in popular culture.“²

Das bedeutet, dass die Werke von Gage und Murray von der allgemeinen Öffentlichkeit als historisch korrekt wahrgenommen werden und somit das allgemeine öffentliche Verständnis der Hexengeschichte prägen, obwohl die Inhalte historisch nicht exakt sind. Bei Murray, so Byrdie Kosmina, handelt es sich zum Beispiel um Auslassungen der Primärquellen, die ihrer Hauptthese widersprochen hätten, sowie um das Editieren anderer Quellen auf eine Weise, sodass der Eindruck erweckt wird, dass diese ihre Argumentation unterstützen. Obwohl Murrays Arbeit von Geschichtswissenschaftler_innen abgelehnt wurde, hat sich ihre „pseudo-history“ in der Popkultur als eine „Wahrheit“ verwurzelt.³ Insbesondere im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert sind mehrere inkorrekte historische Behauptungen und Narrative entwickelt und als geschichtswissenschaftliches Wissen dargestellt worden, dabei oft als historischer Verweis für den Feminismus fungierend.⁴ Folglich wurde das feministische Narrativ zum wesentlichen Zugang in der Geschichtsschreibung der Hexengeschichte angesiedelt, und die Hexenfigur wurde zum Symbol der patriarchalen Unterdrückung.⁵ Viele Feminist_innen bedienen sich der Hexengeschichte seit den 1960er-/1970er-Jahren, um einen politischen Mythos zu konstruieren. Dazu zählen unter anderem Andrea Dworkin und Starhawk,⁶ aber auch die Autorinnen Grossman und Sollée, deren Bücher im Rahmen dieser Arbeit

² Ebd., 58.

³ Vgl. ebd., S. 60f.

⁴ Vgl. ebd., 87.

⁵ Vgl. ebd., 61.

⁶ Vgl. *White* Ethan Doyle, *The New Witches of the West. Tradition, Liberation, and Power* (Cambridge 2024) 28-30.

analysiert werden. Die Hexe wird in der populären Kultur in Massenmedien für die feministische Bewegung umgedeutet und dieses Umschreiben ist kulturell dominant geworden.⁷ Insbesondere bei populären Büchern kann man vermuten, dass die dort vermittelten Wissensbestände durch die Leserschaft als objektives oder geschichtswissenschaftliches Wissen verstanden werden können, weswegen es von großer Bedeutung für Geschichtswissenschaftler_innen ist, die populären (Geschichts-)Bücher über Hexen zu untersuchen.

Zweitens spielt die aktuelle Konsumkultur bei der Instrumentalisierung der Hexenfigur eine wichtige Rolle. Durch die Verwendung des Archetyps wird zum Beispiel erheblicher wirtschaftlicher Gewinn mittels Vermarktung der Hexengeschichte und der Hexenfigur im Kontext des Tourismus, der alternativen Medizinformen, des Verkaufs von Konsumartikeln und der Unterhaltungsindustrie erzielt.⁸ Es lässt sich nicht leugnen, so Douglas Ezzy, dass an der Beliebtheit der Hexe kapitalisiert wird.⁹ Hexen sind allgegenwärtig in der amerikanischen Popkultur, insbesondere im Kino, im Fernsehen, in der Literatur, in digitalen Spielen, in der Werbung und der Musik.¹⁰ Auch politische Bewegungen wie Feminismus oder Antiklerikalismus werden auf diese Art und Weise gefördert, und die Hexenfigur dient als wichtiges Medium zur Stärkung politischer Gruppierungen.¹¹ Die Hexenfigur ist infolgedessen in der Identitätspolitik und bei der Formung von Selbst-Identitäten von Bedeutung.¹² Ebenso wird in der

⁷ Vgl. *Kosmina*, *Feminist Afterlives of the Witch*, 96.

⁸ Vgl. *Behringer* Wolfgang, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung* (Beck'sche Reihe/Wissen, München 2020) 93-99.

⁹ Vgl. *Ezzy* Douglas, *White Witches and Black Magic. Ethics and Consumerism in Contemporary Witchcraft*. In: *Journal of Contemporary Religion* 1 (2006) 15-31.

¹⁰ Vgl. *Greene* Heather, *Lights, Camera, Witchcraft. A Critical History of Witches in American Film and Television* (Woodbury 2021) 15.

¹¹ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 93-99.

¹² Vgl. *Berger* Helen, *Ezzy* Douglas, *Mass Media and Religious Identity. A Case Study of Young Witches*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3 (2009) 501–514.

westlichen Psychotherapiekultur auf den Hexenarchetyp zurückgegriffen.¹³ Zu beachten ist zudem die Anwesenheit des Themenkomplexes im öffentlichen Bildungswesen, konkret in Schulbüchern. Diese Bücher rekurren größtenteils auf den aktuellen Forschungsstand, verfallen jedoch nach David Lagetar auch in gängige Mythen.¹⁴ Alle diese Aspekte prägen die populäre Vorstellung der Hexe als historische Figur mit.

Drittens verweist Greene darauf, dass die Hexe als eine spirituelle Figur eine wichtige Rolle bei den neuen okkultistischen Bewegungen in den 1960ern und den 1970ern, bei den New-Age-Hexerei-Bewegungen in den 1990ern sowie aktuell in den sozialen Medien spielt.¹⁵ Diese Popularisierung ist laut dem Religionswissenschaftler Chris Miller eng verbunden mit heutigem Konsumverhalten und Identitätsbildung rund um diese Figur, insbesondere im Internet.¹⁶ Die Betrachtung der Hexengeschichte in diesem Kontext ist besonders relevant, denn angesichts der Verbreitung neoheidnischer Bewegungen seit den 1960er-Jahren haben viele breit rezipierte Autor_innen, wie Margaret Murray, Starhawk oder Gerald Gardner, Bücher publiziert, bei denen man von einer Art popkultureller Geschichtsschreibung sprechen kann,¹⁷ die wiederum von Leser_innen, die über keinen wissenschaftlichen Hintergrund verfügen, als akademische Hexengeschichte verstanden werden können. Wie Ethan Doyle White erklärt, formt diese populäre Geschichtsschreibung das öffentliche Verständnis der Hexengeschichte, obwohl diese populärwissenschaftliche Geschichte

¹³ Vgl. *Humphreys* Nick, The Witch as a Psychological Figure. In: *British Journal of Psychotherapy* 4 (2017) 492-504 und *Bührmann* Vera M., The Feminine in Witchcraft. In: *The Journal of Analytical Psychology* 2 (1987) 139-277.

¹⁴ Vgl. *Lagetar* David, Das Thema der Hexenverfolgungen in Schulbüchern für den Geschichts- und Religionsunterricht (ungedr. Masterarbeit Universität Graz 2023) 87-89.

¹⁵ Vgl. *Greene*, Lights, Camera, Witchcraft, 15.

¹⁶ Vgl. *Miller* Chris, How Modern Witches Enchant TikTok. Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok“. In: *Religions* 118 (2022) 1-22.

¹⁷ Vgl. *White*, The New Witches of the West, 13.

der Hexerei zu einem großen Teil einer geschichtswissenschaftlicher Analyse nicht standhalten kann.¹⁸

3. Forschungsstand

Hexenforschung wird aus mehreren akademischen Perspektiven seit Jahrhunderten betrieben.¹⁹ Obwohl sie oft nur der historischen Forschung zugeschrieben wird, ist es ein interdisziplinär untersuchtes Phänomen.²⁰ Es wird in mehreren wissenschaftlichen Disziplinen untersucht, wie beispielsweise in der Theologie, der Rechtswissenschaft, in der Religionswissenschaft, der Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft,²¹ Psychologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Medizin und den Sprachwissenschaften.²²

Bei der historischen Hexenforschung stehen Hexengerichtsverhandlungen im Vordergrund.²³ Unter dem Gesichtspunkt der historischen Hexenforschung lässt sich nach Jaqueline van Gent sagen, dass sich der Fokus in den 1990er- und 2000er-Jahren verschoben hat. Früher wurden nämlich Hexenverfolgungen als isolierte Ereignisse untersucht. Die darauffolgende Verschiebung des Blickpunktes hat sich dadurch charakterisiert, dass Hexenverfolgungen als ein integraler Bestandteil breiterer sozialer Dynamiken, genderspezifischer Machtverhältnisse, religiöser und magischer Praktiken sowie politischer Kontexte untersucht werden.²⁴ Exemplarisch dafür, so van Gent, sind die Publikationen von Sarah Ferber, Malcolm Gaskill, Brian P. Levack und Charles Zika. Darüber hinaus kann man erkennen, dass Hexerei in der

¹⁸ Vgl. ebd., 14, 20f., 30.

¹⁹ Vgl. *Liebe Rosa*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism (ungedr. Masterarbeit Universität Wien 2022) 11.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. ebd., 10.

²² Vgl. *Behringer*, Hexen, 7.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. *Van Gent* Jacqueline, Current Trends in Historical Witchcraft Studies. In: *Journal of Religious History* 4 (2011) 601-613, hier 601f.

historischen Forschung in den letzten 20 Jahren nicht mehr als ein Gegensatz zu Religionen, sondern als inhärenter Teil der religiösen Praktiken betrachtet wird.²⁵ Diese Unterscheidung zwischen Magie und Religion in der europäischen Historiographie zur Hexerei beruhte auf eurozentrischen, genderspezifischen und kolonialen Annahmen, von denen sich Wissenschaftler_innen heute überwiegend abgrenzen.²⁶ Dies bedeutet, dass man früher magische und religiöse Praxen als gegensätzliche Pole angesehen hat, in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Sicht werden sie als ein Kontinuum gleichwertiger spiritueller Praktiken angesehen. Rezent wird der Zeitrahmen des Phänomens der Hexerei in der Hexenforschung ausgedehnt und mit integrativen Ansätzen untersucht, wie beispielsweise bei Bengt Ankarloo, Stuart Clark, Owen Davies und Willem de Blecourt.²⁷

Seit den späten 1980ern ist die Forschung der Hexengeschichte populärer geworden und wurde in breitere Traditionen der Kulturgeschichte eingebettet, siehe Bob Scribner.²⁸ Eine weitere relevante Entwicklung in der Hexenforschung nach White hat in den 1990er-Jahren stattgefunden, als akademische Historiker_innen die Geschichte der Hexerei in der frühen Neuzeit mit Hilfe der feministischen Theorie untersucht haben.²⁹ Sie haben aktuelle Verzerrungen in der populären feministischen Geschichtsschreibung über Hexen kritisiert, die von nicht akademischen Autor_innen seit den 1960er-Jahren publiziert worden sind.³⁰ In den 2000er-Jahren ist Hexerei extrem populär geworden, nicht nur in akademischen Kreisen, sondern auch kommerziell. Einen der neuen Zugänge zum Thema stellt die Textanalyse von Marion Gibson dar, bei der sich konstruierte Narrative herauslesen lassen, zum Beispiel der Fokus auf Gender, den Lyndal Roper initiiert hat. Insbesondere feministische Historiker_innen haben anhand der Hexengeschichte das Phänomen des kulturellen

²⁵ Vgl. ebd., 601.

²⁶ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism.

²⁷ Vgl. *Van Gent*, Current Trends in Historical Witchcraft Studies, 602.

²⁸ Vgl. ebd., 603.

²⁹ Vgl. *White*, The New Witches of the West, 31.

³⁰ Vgl. ebd.

Geschlechts beleuchtet. Zu diesem Themenkomplex zählen psychologische und soziale Aspekte der Mutterschaft, der weiblichen Sexualität, Genderrollen, Folter, Besessenheit, der weibliche Körper, sowie genderspezifische Machtverhältnisse jenseits der dichotomischen Geschlechtervorstellung. Diese Trends in der Forschung werden von Gent zufolge auch durch kritische Betrachtungen der Maskulinitäten bei der Untersuchung von männlichen Hexen verstärkt.³¹ Die Hexenfigur ist nach van Gant zu einer feministischen Ikone im Rahmen der vierten Welle des Feminismus in der Mitte der 2010er- Jahre geworden.³²

Ein weiterer aktuell untersuchter Aspekt ist der Forschungsfokus auf die Einbettung der historischen Hexengeschichte in einen breiteren Kontext, wie lokale Konflikte zwischen Katholiken und Hugenotten oder Konflikte zwischen dem Christentum und indigenen Religionen auf dem nordamerikanischen Kontinent.³³ Des Weiteren hat Levack einen wichtigen Anteil zur Forschung über die Hexengeschichte beigetragen, indem er in seinem Buch *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, die chronologische und geographische Vielfalt der Hexenverfolgungen sowie den Einfluss der Herausbildung der modernen Staaten auf die Verfolgungen untersucht hat.³⁴ Dank dieser Untersuchungen konnten Theorien über die Macht des Staates in unterschiedlichen Kontexten herausgearbeitet werden, wie beispielsweise, dass im absolutistischen Staaten Skandinaviens kaum Hexenverfolgungen stattgefunden haben.³⁵ Darüber hinaus demonstrieren diese Forschungen, dass die Verfolgungen weder temporal linear noch geografisch gleichmäßig aufgetreten sind.³⁶ Nicht zuletzt bezieht sich van Gent auf Gaskill, der sich in seiner Forschung auf Hexenjäger

³¹ Vgl. Van Gent, Current Trends in Historical Witchcraft Studies, 604.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. Van Gent, Current Trends in Historical Witchcraft Studies, 607f.

³⁴ Vgl. ebd., 608f.

³⁵ Vgl. ebd., 609.

³⁶ Vgl. ebd.

konzentriert hat, indem er deren Funktion als Hersteller der Sicherheit in unsicheren Zeiten beleuchtet hat.³⁷

Auf den Punkt gebracht lässt sich feststellen, dass sich historische Hexenforschung bis heute dynamisch entwickelt, und sich durch interdisziplinäre Zugänge, Vielfalt der Ansätze und Einbettung in die Kulturgeschichte der frühen Neuzeit charakterisiert. Dabei treten Hexenverfolgungen in den Hintergrund und Aspekte wie Religion, Glaube, Gender, narrative Techniken und transatlantische Verbindungen werden stattdessen stärker beleuchtet.³⁸ Die Verschiebung der Deutungen der Hexenverfolgungen von Opferbildern, die zumeist Interpretationen von männlichen Forschern waren, bis zu sozialen, politischen und rechtlichen Kontexten, die vorwiegend von weiblichen Expertinnen in den Vordergrund gestellt worden sind, hat in den 1970er- und 1980er-Jahren stattgefunden.³⁹ Es werden auch Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Hexenbildern und den Veränderungen in Ideologien, Medien und Kultur in der Geschichte untersucht, was man beispielsweise anhand von Hexenmotivik in gesellschaftlichen Umbrüchen untersuchen kann.⁴⁰ Darüber hinaus erfreut sich Hexengeschichte einer starken Präsenz in komparativen Studien in der Religionsgeschichte.⁴¹

Im Feminismus, so Liebe, ist die Hexenfigur als ein soziokulturelles Konstrukt in der zweiten Welle entstanden, wie bei Budapest (1991) oder Starhawk (1979),⁴² und sie hat sich als eine der Leitfiguren des heutigen Feminismus etabliert.⁴³ Silvia Federici ist

³⁷ Vgl. ebd., 610.

³⁸ Vgl. ebd., 611.

³⁹ Vgl. *Rudolph* Andrea, Alltagsmagie und Hexenverfolgungen in Geschichte, Kunst und Ideengeschichte. Rückblicke und Reflexionen einer kuratierenden Museumsleiterin. In: *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica* 107 (2020) 199-221, hier 199f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 214.

⁴¹ Vgl. *Van Gent*, *Current Trends in Historical Witchcraft Studies*, 611.

⁴² Vgl. *Liebe*, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 29.

⁴³ Vgl. ebd.

eine der wichtigsten Theoretiker_innen, die sich mit der Verschränkung zwischen dem modernen Staat, den Frauen, dem Kapitalismus und den Hexenverfolgungen auseinandersetzt.⁴⁴ Wie man im Literaturverzeichnis sehen kann, ist das Thema der Repräsentation der Hexenfigur in Filmen, Serien, Büchern und sozialen Medien - hauptsächlich in Bezug auf Darstellungen von Gender - in den letzten Jahren breit erforscht worden.

Ein weiterer Aspekt der Hexenfigur, der intensiv in der Forschung untersucht wird, ist die Aneignung der Hexenfigur durch neue spirituelle Bewegungen, wie zum Beispiel der Wicca Bewegung. Es werden aktuell sehr viele Bücher und Konsumartikel unter dieser Bezeichnung verkauft, und sie erfreuen sich eines großen kommerziellen Erfolges. Mit dem Begriff Hexe als Selbstbezeichnung der Mitglieder dieser spirituellen oder religiösen Gruppen haben sich beispielsweise die Spiritualitätsforscherin Joanne Pearson,⁴⁵ die Kulturanthropologin Linda J. Jencson⁴⁶ oder der Religionswissenschaftler Ethan Doyle White⁴⁷ beschäftigt. Des Weiteren wird die Aneignung der Hexenidentität in der gegenwärtigen, individualistischen, kapitalistischen Gesellschaft in sozialen Medien intensiv erforscht, wie zum Beispiel vom Religionswissenschaftler Chris Miller im Kontext von TikTok⁴⁸, Marta R. Jabłońska mittels soziologischer Methoden in Bezug auf neoheidnische slawische Akteurinnen,⁴⁹ Anne Vos mit Hilfe von kulturwissenschaftlicher Methoden im Kontext

⁴⁴ Vgl. *Federici* Silvia, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation* (Dublin 2021).

⁴⁵ Vgl. *Pearson* Joanne, *Belief Beyond Boundaries. Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (London 2017) und *Pearson* Joe, *Resisting Rhetorics of Violence. Women, Witches and Wicca*. In: *Feminist Theology* 2 (2010) 141–159.

⁴⁶ Vgl. *Jencson* Linda J., *Wicca*. In: *The Routledge History of Witchcraft* (London 2020) 317–331.

⁴⁷ Vgl. *White*, *The New Witches of the West* und *White* Ethan Doyle, *The Meaning of „Wicca“. A Study in Etymology, History, and Pagan Politics*. In: *The Pomegranate* 2 (2010) 185–207.

⁴⁸ Vgl. *Miller*, *How Modern Witches Enchant TikTok*, 1–22.

⁴⁹ Vgl. *Jabłońska* Marta R., *Slavic Witches and Social Media* (Oxford 2024).

von Instagram⁵⁰ oder der Soziologin Helen A. Berger mit Fokus auf die Massenmedien.⁵¹ Die Verstricktheit zwischen den selbsternannten Hexen und kapitalistischem Konsumverhalten hat unter anderem Denise Cush unter dem Gesichtspunkt der Werte untersucht,⁵² während Douglas Ezzy dabei eine religionswissenschaftliche Perspektive eingenommen hat.⁵³

4. Methoden und Quellen

Um die Forschungsfragen zu beantworten, werde ich zwei Publikationen als zeithistorische Quellen untersuchen: Die popkulturellen Bücher *Witches*, *Sluts*, *Feminists* und *Waking the Witch. Reflection on Women, Magic, and Power*. Ich habe mich für die beiden Bücher entschieden, weil diese sich eines internationalen kommerziellen Erfolges erfreuen, was wiederum bedeutet, dass sie eine erhebliche Rolle bei der Formung des feministischen Diskurses sowie der öffentlichen Vorstellung über die Hexengeschichte spielen. Die beiden Bücher haben jeweils über 4000 Rezensionen auf Goodreads und fast 1000 auf amazon.com. Da sie breit rezipiert werden, spricht dies für die Relevanz dieser Bücher und dafür, sie in Bezug auf die Verschränkung der Hexengeschichte und des Feminismus zu untersuchen und ihre Rolle als popkulturelle Geschichtsbücher in der Gestaltung der öffentlichen Vorstellung von der Hexengeschichte zu erforschen.

Ich werde mich der Diskursanalyse bedienen, um diese Bücher zu erforschen. Der Begriff „Diskurs“ geht auf Michel Foucault zurück.⁵⁴ Bei der Diskursanalyse handelt es sich nicht ausschließlich um Deutungen und Bedeutungszuweisungen des schon Vorhandenen, sondern um das Hinterfragen und das Rekonstruieren der

⁵⁰ Vgl. Vos Anne, *The Season of the Witch. Feminist Discourses of Empowerment and spirituality by the Contemporary Witch on Instagram* (ungedr. Masterarbeit Utrecht University 2020).

⁵¹ Vgl. Berger Ezzy, *Mass Media and Religious Identity*, 501–514.

⁵² Vgl. Cush Denise, *Consumer witchcraft. Are teenage witches a creation of commercial interests?* In: *Journal of Beliefs & Values* 1 (2007) 45-53.

⁵³ Vgl. Ezzy, *White Witches and Black Magic*, 15-31.

⁵⁴ Vgl. Jäger Margarethe, *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse* (Wiesbaden 2007) 17.

herrschenden Diskurse und die „Analyse der Produktion der Wahrheit“ sowie der „Gestaltung der Wirklichkeit“.⁵⁵ Diskurse kann man in diesem Kontext als Träger des hegemonialen Wissens und als einen Machtfaktor verstehen, denn sie üben Einfluss auf das Verhalten und die Ausformung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse aus.⁵⁶ Diskurse kann man als ein „positives“ Feld von Aussagen konzeptualisieren, was impliziert, dass sie die Grenzen des Sagbaren und Denkbaren markieren.⁵⁷ Bei einem interdisziplinären, kulturwissenschaftlichen Zugang zur Diskursanalyse ist es relevant, Kollektivsymbole zu beleuchten, die nach Drews/Gerhard/Link als tradierte kulturelle Topoi oder Stereotype verstanden werden können, die sich auf die Konstruktion und die Deutung sozialer Realität durch die Medien auswirken.⁵⁸ Diskursanalyse ist daher eine geeignete Methode für die Untersuchung der Publikationen, denn man kann dadurch das popkulturelle feministische Narrativ in den Büchern sowie die Nutzung und die Umschreibung der Geschichte dekonstruieren, ohne die Instrumentalisierung der kollektiven Archetype oder die Gestaltung der Machtverhältnisse aus dem Blick zu verlieren. Somit kann man sagen, dass die vorliegende Arbeit sowohl einen geschichtswissenschaftlichen als auch einen kulturkritischen Zugang zum Thema anbietet.

In dieser Arbeit werden mehrere theoretische und methodologische Zugänge angewandt, um der Komplexität des zu untersuchenden Kulturphänomens gerecht zu werden. Ich werde bei der Analyse der Quellen auf kulturgeschichtliche und geschlechtergeschichtliche Ansätze zurückgreifen, um den Konstruktionscharakter der Hexenfigur sowohl in den Geschichtswissenschaften als auch in popkulturellen Darstellungen demonstrieren zu können. Zentral für diese Arbeit ist jedoch der geschichtswissenschaftliche Zugang, mit dessen Hilfe ich den Umgang der populären Autorinnen mit historischen Quellen und Methoden untersuchen werde, um zu ergründen, wie diese Wissen über Hexengeschichte produzieren.

⁵⁵ Vgl. ebd., 20-24.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd., 19.

⁵⁸ Vgl. ebd., 36.

Theoretische Grundlagen

1. Frauengeschichte und Geschlechtergeschichte

In diesem Teil werde ich mich mit Frauen- und Geschlechtergeschichte befassen. Ich werde den Unterschied zwischen diesen zwei Disziplinen erläutern, und anschließend werde ich mich mit den epistemologischen Konsequenzen der Erkenntnisse aus diesen akademischen Feldern für die Geschichtswissenschaft auseinandersetzen. Wie ich später demonstriere, greifen sowohl Grossman als auch Sollée auf diese erkenntnistheoretischen Entwicklungen in der Konstruktion ihrer historischen Narrative über Hexen und Hexengeschichte zurück.

Der Historikerin Laura Lee Downs zufolge beschäftigt sich Geschlechtergeschichte, in Abgrenzung zur Frauengeschichte, mit der Geschichte der Weiblichkeit und der Männlichkeit als soziale Konstrukte.⁵⁹ Dabei werden die kulturellen Gender-Konstruktionen als veränderbare, arbiträre Produkte des Bedeutungszuschreibens an physische geschlechtliche Unterschiede verstanden.⁶⁰ Die Verschiebung von Erfahrungen der Frauen (Frauengeschichte) bis zu Konstruktionsprozessen von Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzepten (Geschlechtergeschichte) hat unter dem Einfluss des Poststrukturalismus stattgefunden.⁶¹ In der Geschlechtergeschichte ist der Begriff Gender als „constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes“ und „one of the recurrent references by which political power has been conceived, legitimated and criticized“ zu verstehen, wobei „gender both refers to and establishes the meaning of the male/female opposition“.⁶² Laut Downs wird das Verhältnis von Wissen und Macht in der Geschlechtergeschichte im Sinne von Michel Foucault in den Fokus genommen, um zu untersuchen, welche Konzepte von Gender als normative und historisch unbestrittene dargestellt wurden

⁵⁹ Vgl. *Downs*, Laura Lee, *Writing Gender History* (London 2010) 74.

⁶⁰ Vgl. *ebd.*, 45.

⁶¹ Vgl. *ebd.*, 88.

⁶² *Ebd.*, 93.

und welche verdrängt wurden.⁶³ Somit wird der Unterschied zwischen Frauengeschichte (das Rekonstruieren der Erfahrungen der Frauen) und Geschlechtergeschichte (Untersuchung der Diskurse, die Konzepte der Weiblichkeit und Männlichkeit hervorgebracht haben) sichtbar.⁶⁴ Dabei wird die Sprache als ein instabiles, auf binären Gegensätzen basierendes und arbiträres Zeichensystem verstanden, das jedoch keinen Zugang zur Realität anbietet.⁶⁵ Eine wichtige epistemologische Konsequenz daraus ist, dass die Wirklichkeit einen Konstruktionscharakter hat.⁶⁶ Dekonstruktions-, Repräsentations- und Diskursanalyse werden somit von poststrukturalistischen Historiker_innern verwendet, um die interne Logik, soziale Kategorien und Strukturen der Primärquellen herauszuarbeiten.⁶⁷ Daher kann man argumentieren, dass Geschlechtergeschichte zur kritischen Betrachtung der epistemologischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft beigetragen hat.

Smith geht auf die frühere Vorstellung in der Geschichtswissenschaft ein, nur ein Mann sei ein Historiker, der dazu imstande wäre, objektives und legitimes Wissen zu produzieren. In dem vermeintlich binären Gegensatzpaar Männer/Frauen hat man Erstere mit Tatsachen, Transparenz und Selbstregulierung assoziiert, während Frauen mit Körperlichkeit, Emotionen und Voreingenommenheit assoziiert wurden, wobei man die männlich assoziierten Kategorien als hochwertig und die weiblich konnotierten als minderwertig beurteilte.⁶⁸ Dies ist gemäß der Forscherin darauf zurückzuführen, dass Frauen stereotypisiert und diskriminiert wurden sowie von den akademischen Strukturen ausgeschlossen waren.⁶⁹ Die Forscherin beschreibt die anfängliche Ansicht, es gäbe die Dichotomie von *gendered* (von Frauen) versus universeller (von

⁶³ Vgl. ebd., 93.

⁶⁴ Vgl. ebd., 94.

⁶⁵ Vgl. ebd., 88-91.

⁶⁶ Vgl. ebd., 91-93.

⁶⁷ Vgl. ebd., 91.

⁶⁸ Vgl. ebd., 6ff., 141-143.

⁶⁹ Vgl. *Smith* Bonnie G., *The Gender in History. Men, Women, and Historical Practice* (Cambridge/London 2001) 3.

weißen Männern produziert) Wahrheiten.⁷⁰ Frauengeschichte, die *gendered* Erfahrungen untersucht, ist aber laut der Historikerin Downs kein einfacher Zusatz zu den bestehenden Narrativen, sondern sie erfordert andere analytische Strukturen. Geschlechtsidentität stellt der Forscherin zufolge keine biologische Tatsache, sondern ein soziales Konstrukt dar und somit sind Historiker_innen mit der Aufgabe konfrontiert, die sich ändernde zugeschriebene Bedeutung von Weiblichkeit und Männlichkeit in den jeweiligen historischen Kontexten herauszuarbeiten und den konstruierten Charakter der Geschlechtsidentitäten zu demonstrieren.⁷¹ Die Anerkennung des veränderlichen und konstruierten Charakters des Genders hat also, so die Historikerin Smith, das Konzept der Identität destabilisiert, denaturalisiert und de-essenzialisiert.⁷² Dementsprechend wird laut der Geschichtswissenschaft das Männliche nicht mehr als etwas Neutrales, Universelles oder sogar „Genderloses“ angesehen, sondern auch die männliche Erfahrung als eine *gendered* Erfahrung betrachtet.⁷³

Folglich kann man nach Smith festhalten, dass die komplexen Gebrauchsweisen von Gender, die innerhalb der Geschlechtergeschichte herausgearbeitet wurden, ausschlaggebend für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft waren.⁷⁴ Daraus resultiert nämlich eine der erkenntnistheoretischen Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft - das Hinterfragen der vermeintlich objektiven Natur der historischen Erkenntnisse. Nach der Forscherin hat man bis in die 1970er-Jahre in der Geschichtswissenschaft angenommen, dass Geschichtswissenschaft ein objektiver Spiegel der Vergangenheit wäre, denn man könne vermeintlich neutrales Wissen durch die Einhaltung der wissenschaftlichen Methoden produzieren.⁷⁵ Smith grenzt sich von einer Vorstellung der Geschichtsschreibung ab, in der es möglich wäre, die

⁷⁰ Vgl. ebd., 4.

⁷¹ Vgl. *Downs*, *Writing Gender History* 3.

⁷² Vgl. *Smith*, *The Gender in History* (Cambridge/London 2001) 3.

⁷³ Vgl. ebd., 4, 132.

⁷⁴ Vgl. ebd., 104.

⁷⁵ Vgl. 1f.

„objektive“, „reale“ Geschichte zu erzählen, denn die individuellen Wahrnehmungsmuster und Voreingenommenheit des_r Historikers_in können nicht beiseite gelegt werden.⁷⁶ Frauen- und Geschlechtergeschichte haben nach Smith folglich auch dazu beigetragen, dass epistemologische Gewissheiten in der Geschichtswissenschaft außer Kraft gesetzt wurden, wie beispielsweise, dass sich aus textuellen Quellen objektive Wahrheiten mit Hilfe von historischen Methoden herauslesen lassen könnten, was an die Idee des „rationalen“ männlichen Historikers und „Tatsachen“ gekoppelt war.⁷⁷ Anders ausgedrückt, der erkenntnistheoretische Beitrag der Geschlechtergeschichte für die Geschichtswissenschaft besteht darin, dass kein völlig objektives historisches Wissen produziert werden kann.

Smith schildert die Vorurteile und Kritikpunkte, die früher mit weiblichen Autorinnen assoziiert wurden, und die bezüglich „amateurhafter“ Geschichtsschreibung genannt werden: „Schooled in professionalism, we have a more or less intuitive sense of what their amateur history consisted of: dramatic narratives, flawed if not wholly inaccurate accounts, often moralistic characterization and emplotment. Amateurs, in our mind, are lesser writers, people whose work holds little interest because it seems so casually or commercially done.“⁷⁸ Sie geht darauf ein, dass Frauen seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts an Geschichtsschreibung beteiligt waren und zwar mehr als Männer, da sie jedoch aus akademischen Strukturen ausgeschlossen waren, stempelte man sie als „amateurhaft“, „trivial“ und wegen der affektiven Aufladung als „oberflächlich“ ab.⁷⁹ Somit, argumentiert Smith, kann man den Anfang der Frauengeschichte viel früher als in den 1970er-Jahren ansiedeln, wenn man die sogenannten „Amateurinnen“ berücksichtigt.⁸⁰ Die Forscherin schildert, dass die Motivation der „Amateurinnen“ oft angesichts der rechtlichen Diskriminierung unter anderem eine finanzielle war (die geschriebenen Bücher kommerziell zu verkaufen),

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Vgl. ebd., 6, 70f., 103f, 133-6.

⁷⁸ Vgl. 37f.

⁷⁹ Vgl. ebd., 6ff.

⁸⁰ Vgl. ebd., 37f.

dies wurde allerdings negativ beurteilt.⁸¹ Jedoch wird die frühere hierarchische Unterscheidung von „niedriger“ und „amateurhafter“ (weiblicher) versus „höherer“ professioneller (männlicher) Geschichtsschreibung im Rahmen der Geschlechtergeschichte hinterfragt.⁸²

Darüber hinaus beschäftigten sich „Amateurhistorikerinnen“ mit anderen Themengebieten als professionelle Historiker. Während sich männliche Historiker größtenteils mit der politischen Geschichte, der Militärgeschichte und mit männlichen politischen Subjekten (mit dem Fokus auf Schlachten, Dynastien und Herrscher) auseinandersetzten, waren Interessensbereiche der „amateurhaften“ Historikerinnen Sozial- und Kulturgeschichte (Verankerung des Forschungsinteresses in Alltagserfahrungen und der Fokus auf den Einfluss der „gewöhnlichen“ Menschen auf den Verlauf der Geschichte).⁸³ Darüber hinaus hat Geschlechtergeschichte auch die Relevanz solcher Forschungsbereiche wie Haushalt oder Ehe demonstriert, was wiederum die Frage aufwarf, was als wichtig/forschungswürdig betrachtet wird und warum.⁸⁴ Auf den Punkt gebracht, dank der Geschlechtergeschichte wurde der Forschungsbereich in der Geschichtswissenschaft erweitert.

Ferner kann man aus erkenntnistheoretischer Sicht sagen, dass Geschlechtergeschichte zur Entkräftung mehrerer in der Geschichtswissenschaft präsenter Dichotomien beigetragen hat. Nicht nur die Dichotomie Mann/Frau und amateurhafte Historikerin/professioneller Historiker, sondern auch andere binäre Gegensatzpaare sind außer Kraft gesetzt worden, wie politische Geschichte/Kulturgeschichte, geschriebene Dokumente/alltägliche Objekte (als historische Quellen),⁸⁵ Staat/Familie, Öffentlichkeit/Privatsphäre oder Natur/Kultur.⁸⁶

⁸¹ Vgl. ebd., 40-43.

⁸² Vgl. ebd., 9, 130, 141-142.

⁸³ Vgl. ebd., 59f.

⁸⁴ Vgl. *Downs*, *Writing Gender History*, 71.

⁸⁵ Vgl. *Smith*, *The Gender in History* 9.

⁸⁶ Vgl. *Downs*, *Writing Gender History*, 43, 48f.

Ferner möchte ich auf die für die vorliegende Arbeit am bedeutsamsten erscheinenden Entwicklungen der Geschlechtergeschichte eingehen. Eine davon ist die Intersektionalität, die sich in den 1980er- und den 1990er-Jahren entfaltete und die die Wechselwirkung zwischen den Kategorien Gender, Klasse und „Rasse“ als Unterdrückungsformen untersucht.⁸⁷ Ebenso ist ein weiterer wichtiger Untersuchungsgegenstand der Geschlechtergeschichte die Sexualität, die als ein wiederkehrendes Thema in den hierzu analysierten Büchern vorkommt. Den Ausgangspunkt stellt in diesem Kontext Foucault dar, der Sexualität als ein Produkt der sozialen und politischen Strukturen betrachtet. Dabei haben sexuelle Verhaltensweisen keine innere Bedeutung, sondern diese wird ihr im Hinblick auf soziale Strukturen zugeschrieben.⁸⁸ In der frühen Neuzeit, so Isabel Hull, wurde sexueller Ausdruck nur im Rahmen einer heterosexuellen Ehe als legitim angesehen.⁸⁹ Hull weist ebenfalls darauf hin, dass im christlichen Kulturkreis bis zur Aufklärung weibliche Sexualität als „unbridled passion“ konzeptualisiert wurde. Erst in der Aufklärung wurde diese umgedeutet, sodass man Frauen als sexuell passiv und gehorsam konstruierte.⁹⁰ Die gesellschaftliche Konstruktion der weiblichen Sexualität ist ausschlaggebend für die Analyse der zwei Publikationen. Nicht zuletzt gibt es andere Untersuchungsbereiche in der Geschlechtergeschichte, die relevant für die vorliegende Arbeit sind, nämlich die Verbindung zwischen dem Patriarchat und dem Kapitalismus sowie zwischen historischen Hexenstudien und Geschlechtergeschichte.⁹¹ Wie ich im Folgenden demonstriere, lesen auch die Autorinnen der zu analysierenden Bücher die Hexengeschichte politisch, und zwar verstehen Grossman und Sollée diese als Teil der Geschichte der Frauenunterdrückung.

⁸⁷ Vgl. 68f., 185.

⁸⁸ Vgl. ebd., 153.

⁸⁹ Vgl. ebd., 154.

⁹⁰ Vgl. ebd., 158.

⁹¹ Vgl. ebd., 34.

2. Linguistic Turn

Die linguistische Wende ist ein von Gustav Bergmann geprägter Begriff, der eine Entwicklung in den Geisteswissenschaften im zwanzigsten Jahrhundert beschreibt. Diese Wende charakterisiert sich durch die Hinwendung zu den sprachlichen Bedingungen bei der Wissensproduktion.⁹² Es wird die Idee abgelehnt, die Sprache sei ein bloßer Ausdruck vorsprachlicher Gedanken oder ein transparentes Medium zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Forschung. Stattdessen wird vorgeschlagen, dass die Sprache eine konstitutive Funktion hat, die man früher dem vermeintlich transzendentalen Subjekt (eines Wissenschaftlers) zugeschrieben hat.⁹³

Einer der wichtigen Theoretiker_innen der linguistischen Wende im Bereich der Geschichtswissenschaft war Hayden White. Er postulierte, dass man historische Texte als literarische Artefakte betrachten soll, da die historischen Narrative literarische Fiktionen darstellen, die man auf keine experimentelle oder empirische Art und Weise überprüfen kann.⁹⁴ White grenzt sich davon ab, Literatur und Geschichtsschreibung als binäre Gegensätze anzusehen und schlägt vor, historische Texte als archetypische Handlungsstrukturen oder Mythen zu verstehen.⁹⁵ Der Historiker erklärt, dass Historiker_innen eine Reihe an „Tatsachen“ in der Geschichte mit Hilfe von konstruktiver Vorstellungskraft in historische Texte verwandeln, wodurch diese Texte mit Sinn erfüllt werden und wahrscheinliche Erklärungen konstruiert werden. Auf diese Weise werden wertfreie historische Ereignisse aus einer von vielen möglichen, von Historiker_innen ausgewählten Perspektiven, in eine kohärente, sinnstiftende romanähnliche Handlung verwandelt und zwar durch die Betonung mancher Ereignisse und Unterdrückung anderer, Wiederholung der Motive sowie das Wechseln

⁹² Vgl. *Rorty* Richard, Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language. In: The Cambridge Companion to Heidegger (Cambridge 1993) 337-357.

⁹³ Vgl. *Lafont* Cristina, The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy (Cambridge/London 1999) 3.

⁹⁴ Vgl. *White* Hayden, The Historical Text as Literary Artifact. In: The Modern Historiography Reader: Western Sources (Oxford/London 2009) 351-364, hier 351f.

⁹⁵ Vgl. ebd.

der Blickpunkte.⁹⁶ Dabei können die gleichen Ereignisse auf mehrere unterschiedliche Weisen in eine Handlung verwoben werden oder sogar unterschiedliche Ereignisse ausgesucht und ausgewählt werden, um eine der vielen Interpretationen zu untermauern. Dieser Prozess des „Emplotments“ hat das Ziel, Zusammenhänge zwischen den Ereignissen zu erstellen und diese mit in einem bestimmten Kulturkreis verbreiteten Bedeutungen zu versehen, die in diesen Ereignissen nicht ontologisch enthalten sind, sondern zwischen dem_r Historiker_in und dem Publikum geteilt werden.⁹⁷ In anderen Worten, ein_e Historiker_in enkodiert historische Ereignisse und *erklärt* die zusammengestellte Geschichte, sodass das Publikum sie *verstehen* kann.⁹⁸ Es lässt sich ebenfalls sagen, dass historische Narrative dazu dienen, ein Modell oder eine Repräsentation der Vergangenheit zu konstruieren, dadurch, dass man historische Ereignisse mit kulturell verständlichen Symbolen versetzt. Dabei sucht der_die Historiker_in Ähnlichkeiten zwischen historischen Ereignissen und bekannten Narrativen oder Mythen, um die konstruierte Geschichte für das Publikum zu entfremden, womit die Grenzen zwischen dem „Realen“ und dem „Fiktionalen“ verwischt werden.⁹⁹

White geht anschließend darauf ein, wie Geschichten (stories) konstruiert werden. Er schildert, dass weder Kulturen, Nationen noch Personen Geschichte erleben, sondern dass in der Rückschau die Ereignisse in eine kohärente, narrative und chronologische Sequenz zusammengestellt werden, wobei manche Ereignisse betont und andere ausgelassen werden, damit sie an die Anforderungen der Geschichte zugeschnitten werden können.¹⁰⁰ In diesem Prozess werden Ereignisse syntaktisch und chronologisch strukturiert.¹⁰¹ Dabei werden Hinweise durch die Anwendung der

⁹⁶ Vgl. ebd., 353.

⁹⁷ Vgl. ebd., 354.

⁹⁸ Vgl. ebd., 355.

⁹⁹ Vgl. ebd., 365f.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 357f.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 359.

Metaphern angeboten, wie man sich in Bezug auf diese Geschichte fühlen sollte.¹⁰² In der Praxis der Geschichtsschreibung ist es nach White wichtig, alle möglichen Interpretationen der Handlung und Bedeutungszuschreibungen zu schildern, denn dies zeugt von einem kritischen Selbstbewusstsein des_r Historikers_in.¹⁰³

Wie bereits zuvor erwähnt, werden Zusammenhänge zwischen Ereignissen erstellt, um eine historische Erzählung zu konstruieren. Ein Set von Relationen zwischen bestimmten Ereignissen liegt nach White nicht in den Ereignissen selbst als gegeben vor, sondern in der Sprache, der sich der_die Historiker_in bedient, schon in der Beschreibung der Ereignisse und bereits bevor er_sie die Handlung konstruiert.¹⁰⁴ Im Laufe dieses Prozesses bedient sich der_die Historiker_in einer figurativen Sprache, um den vorhandenen Datensatz mit Bedeutung zu versehen und ihn für die Leser_innen vertraut zu machen.¹⁰⁵ Während des Prozesses der Zusammensetzung des Narrativs setzt der_die Historiker_in einzelne Elemente zusammen, indem er_sie diese mit Hilfe von den vier tropologischen Modalitäten der figurativen Sprache in einen Kontext einbettet: Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie. Anders ausgedrückt, die Objekte selbst sowie die Relationen zwischen diesen Objekten werden von dem_r Historiker_in im linguistischen Prozess konstruiert.¹⁰⁶ In diesem Zusammenhang sieht White ein historisches Narrativ als eine Ansammlung von Ereignissen, die in Verhältnis zueinander und in chronologische Reihenfolgen gesetzt werden, dies in Form eines Diskurses, dem die Bedeutung zugeschrieben wird. Laut White werden historische Erzählungen jedoch von den Leser_innen als Illumination der vermeintlich „echten“ und objektiven Natur der Ereignisse empfunden.¹⁰⁷ White schildert, dass die Narrative viel mehr poetische oder fiktive Konstruktionen sind, die

¹⁰² Vgl., ebd., 358.

¹⁰³ Vgl. ebd., 359f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 360.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.,

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 361f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

dank des figurativen Sprachgebrauchs ein kohärentes Erscheinungsbild haben.¹⁰⁸ Somit hebt White den vermeintlich dichotomischen Charakter der Literatur und der Geschichte auf, ohne den Status des Wissens in der Geschichtswissenschaft zu verneinen¹⁰⁹, und gleichzeitig anerkennt er die konstitutive Rolle der Sprache in der Konstruktion des historischen Wissens.

Paul Ricœur beschäftigt sich ebenso mit dem Begriff des „Realen“ in der historischen Vergangenheit. Er erklärt, dass Historiker_innen versuchen, die Vergangenheit mit Hilfe von Dokumenten und Quellen zu rekonstruieren. In dieser Vorstellung repräsentieren hinterlassene Spuren die Vergangenheit, in dem Sinne einer Vertretung und eines indirekten Bezugs (Referenz) auf das Vergangene.¹¹⁰ Diese Annahme bringt die epistemologische Frage mit sich, inwieweit diese Spuren die Vergangenheit beweisen oder erklären können.¹¹¹ Einen der Wege der Konzeptualisierung der Vergangenheit, den Ricœur vorschlägt, ist der tropologische Zugang mit dem Anspruch, die Vergangenheit so zu *repräsentierten, wie sie gewesen ist*. Ricœur greift die vier Tropen nach White auf - Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie, die figurative repräsentative Funktionen haben. Er zeigt damit, dass sich die narrative Geschichtsschreibung von einer Fiktion durch zwei Beschränkungen unterscheidet: einerseits wegen der Grenzen, die die literarischen Tropen setzen und andererseits wegen der Grenzen, die historische Dokumente setzen.¹¹² Dabei anerkennt Ricœur die konstitutive Rolle der Sprache in der historischen Imagination und gibt zu, dass die Sprache des_der Historikers_in nie völlig transparent gemacht werden kann. Nichtsdestotrotz grenzt er sich von der Vorstellung ab, es gäbe keinen Unterschied zwischen Fiktion und Geschichte, denn seines Erachtens sind es die

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 363.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 364.

¹¹⁰ Vgl. Ricœur Paul. The Reality of the Historical Past. In: The Modern Historiography Reader: Western Sources (Oxford/London 2009) 365-375.

¹¹¹ Vgl. ebd., 366.

¹¹² Vgl. ebd., 369-371.

historischen Quellen und die Internationalität des_der Forschers_in, die zu diesem Unterschied führen.¹¹³

Auch Carlo Ginzburg reflektiert über die subjektive Natur der narrativen Quellen und der narrativen Geschichtsschreibung. Er vertritt die Position, dass die Relation zwischen Spuren/Zeugnissen und historischer Narration nicht eine *pur* konstruktivistische oder gar fiktionale ist, sondern er versteht dieses Verhältnis als eine „competition for the representation of reality“.¹¹⁴ Anders ausgedrückt, er argumentiert, dass obwohl sich Geschichtsschreibung durch eine subjektive Komponente charakterisiert und mehr über den_die Historiker_in aussagt als über die historische Wirklichkeit, bedeutet dies nicht, dass man historische Narrationen mit Fiktion gleichsetzen kann.¹¹⁵ Ginzburg bezieht sich auf Marc Bloch, um zu erklären, dass auch wenn die Glaubwürdigkeit der historischen Quellen durch bestimmte Intentionen des historischen Subjekts oder unfreiwillige Verfassung der Dokumente hinterfragt werden kann,¹¹⁶ man Erkenntnisse über die Gesellschaft, ihre Mentalität ihre Kultur oder Wirtschaft daraus gewinnen kann. Zum Beispiel, obwohl Hexen während Gerichtsverhandlungen oft unfreiwillige Zeugnisse abgelegt haben, lassen sich trotzdem Spuren der Vergangenheit untersuchen und reflektieren.¹¹⁷ Dabei kann man nach Erich Auerbach bei begrenzter Menge des Quellenmaterials eine Vielzahl an Interpretationen herausarbeiten.¹¹⁸

Eine weitere Überlegung von Ginzburg, auf die ich eingehen möchte, ist eine methodologische. Der Historiker postuliert, dass methodologische Reflexionen einen

¹¹³ Vgl. ebd., 371f.

¹¹⁴ Vgl. *Ginzburg* Carlo, *Heads and Trace. True, False, Fictive* (Berkeley/London 2012) 1.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 2.

¹¹⁶ Ein Beispiel für unfreiwillige Zeugnisse im Kontext von Hexen und Hexerei, den er anführt, ist wenn die Angeklagten manchmal statt auf der eigenen Unschuld zu beharren oder alternative Aussagen zu treffen, haben die von den Richtern suggerierten Aussagen reproduziert. (Vgl. ebd., 223).

¹¹⁷ Vgl. ebd., 3.

¹¹⁸ Vgl. ebd.

Mehrwert bringen, wenn sie sich im Nachhinein auf eine konkrete Forschung beziehen, als im Gegensatz dazu, wenn sie a priori diskutiert werden.¹¹⁹ Dabei betont er die Gefahr eines teleologischen Weges, auf den sich Forscher_innen begeben können, wenn sie von Beginn an „wissen“, welche Konklusionen sie suchen.¹²⁰ Er schildert seine persönliche Erfahrung mit seinem anfänglichen Enthusiasmus bezüglich der Hexerei als Forschungsgegenstand und reflektiert im Nachhinein, dass seine Motivation aus seiner Kindheit und aus dem ideologischen Hintergrund seiner Eltern gestammt haben könnte. Er bedient sich dieses autobiographischen Elements, um zu veranschaulichen, dass die Identität und die Erfahrungen des_der Historikers_in einen Einfluss auf das Erkenntnisinteresse und auf den Forschungsweg haben.¹²¹ Somit lässt sich sagen, dass seine Argumentation zu einem bestimmten Grad mit der Argumentation von White und Ricoeur übereinstimmt, denn Ginzburg anerkennt den subjektiven und provisorischen Charakter der historischen Erkenntnisse sowie die Pluralität möglicher Interpretationen, ohne Geschichtsschreibung und Fiktion gleichzusetzen. Folglich vertritt er die Position, dass in der Geschichtswissenschaft keine absoluten Wahrheiten produziert werden können.¹²²

3. Reader-Response Criticism(s)

In diesem Teil möchte ich mich der Reader-Response-Kritik widmen, mit deren Hilfe ich die folgenden Forschungsfragen beantworten möchte: Inwieweit werden die zu analysierenden popkulturellen Bücher als geschichtswissenschaftliche Werke interpretiert? Inwieweit vermitteln die Autorinnen dieser Bücher diesen Eindruck bzw. nehmen sie an, dass die Leserschaft ihre Texte so auffasst?

So wie Elisabeth Freund schildert, handelt es sich bei der Reader-Response-Kritik um die Abgrenzung von der Idee, dass es einen völlig unabhängigen, selbständigen Text gibt, sondern vielmehr und um die Anerkennung der Rolle des_r Lesers_in bei der

¹¹⁹ Vgl. ebd., 215.

¹²⁰ Vgl. ebd.

¹²¹ Vgl. ebd., 216-220.

¹²² Vgl. ebd., 5f.

Produktion der Bedeutung des Textes.¹²³ Steven Mailloux bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „The goal of reader-response criticism is to talk more about readers than about authors and texts.“¹²⁴ Dabei wird das Spannungsfeld zwischen Objektivität und Subjektivität kreiert, in dem sich die Kritik entfaltet. In diesem Prozess findet eine dialektische Wechselwirkung zwischen den Dichotomien (Leser_in versus Text) und dem Monismus (Aufhebung dieser Unterscheidungen) statt.¹²⁵ Nach Hasan Baktır ist Reader-Response-Kritik eine Ansammlung an heterogenen Positionen und Ansätzen, die sich mit der Relation eines Textes zu seiner Leserschaft und zu seiner Objektivität beschäftigen.¹²⁶

In dieser Tradition literarischer Kritik wird argumentiert, dass die Reaktion des_r Lesers_in ein Resultat unterschiedlicher Einflussfaktoren ist (wie das Vorwissen des_r Lesers_in), wodurch ein Text nie objektiv sein kann, und dass die Bedeutung des Textes erst nach der Neubewertung des_r Lesers_in vollständig ist.¹²⁷ In dieser Auffassung wird der_die Lesende als textuelle Konstruktion konzeptualisiert, der_die ein unentbehrlicher Teil des Textes ist. Es wird unterschieden zwischen einem realen und einem_r Scheinleser_in (*mock/virtual* reader oder nach Wolfgang Iser *implied* reader), der_die durch den_die Schriftsteller_in produziert wird, um dem_r realen Leser_in dabei zu helfen, den Text zu verstehen. Anders ausgedrückt, der_die Autor_in schreibt den Text in Bezug auf den_die Scheinleser_in, diese sind immer im Text mitgedacht und eingeschrieben. Die Wahrnehmung des Textes durch den_die realen Leser_in, der_die den Text mit dem Ziel der Bedeutungsproduktion interpretiert, wird unter andrem durch die jeweiligen Kenntnisse des literarischen und linguistischen

¹²³ Vgl. Freund Elizabeth, *The Return of the Reader. Reader-Response Criticism* (London. 2003) 152.

¹²⁴ Vgl. Mailloux Steven J., *The Turns of the Reader-Response Criticism*. In: Charles Moran, Elizabeth Penfield (Hg.) *Conversations. Contemporary Critical Theory and the Teaching of Literature* (Urbana 1990) 38-54.

¹²⁵ Vgl. Freund Elizabeth, *The Return of the Reader*, 153f.

¹²⁶ Vgl. Baktır Hasan, *Reader-Response Criticism: Reader, Response and Interpretation*. In: *Journal of Narrative and Language Studies* 13 (2009) 319-329.

¹²⁷ Vgl. ebd.

Diskurses, der literarischen Kompetenz und dem Bewusstsein der literarischen Tradition beeinflusst.¹²⁸

Außer dem_r realen und dem_r virtuellen Leser_in gibt es noch den_die ideale_n Leser_in (oder den_die informierte_n Leser_in nach Stanley Fisch),¹²⁹ der_die über die literarische Kompetenz verfügt, um den Text in allen seinen semantischen und linguistischen Facetten zu verstehen.¹³⁰ In der hermeneutischen Auffassung, wie bei Gorges Poulet und Wolfgang Iser, ist ebenfalls die Rede von einem_r autonomen Leser_in, der_die auch außerhalb des Textes existiert und an der Produktion der Bedeutung teilnimmt, man spricht auch von „writes the unwritten parts“, denn literarische Texte sagen mehr, als in den Sätzen impliziert ist, was einen Interpretationsprozess im Bewusstsein des_r Lesers_in voraussetzt.¹³¹ Beispielsweise werden nach dieser Theorie solche Teile durch den_die Leser_in vervollständigt, wie das nur angedeutete moralische Urteil über eine Entscheidung eines_r Buchprotagonisten_in. Dieses wird im Rahmen eines Interpretationsprozesses von dem_r Leser_in dazu „geschrieben“.¹³² Da in der Reader-Response-Kritik der_die Leser_in und nicht der Text im Vordergrund steht, kann es zu unterschiedlichen Interpretationen kommen. Nach Norman Holland liegt die Interpretation eines Textes in der psychologischen Identität des_r Lesers_in. Dieser Zugang soll jedoch um den kollektiven Anteil vervollständigt werden, hier ist die Argumentation, dass subjektive Gefühle und kollektiv geteilte Symbole transformiert und innerhalb des gemeinschaftlich produziertem Wissen verortet werden.¹³³ Besonders Jonathan Culler weist darauf hin, dass die subjektive Interpretation durch kollektiv geteilte Lesekonventionen beschränkt ist.¹³⁴ Nach Walter Benn Michaels kann man auch

¹²⁸ Vgl. ebd., 320f.

¹²⁹ Vgl. *Mailloux*, *The Turns of the Reader-Response Criticism*, 53.

¹³⁰ Vgl. *Baktır*, *Reader-Response Criticism*, 322.

¹³¹ Vgl. ebd., 323f.

¹³² Vgl. *Mailloux*, *The Turns of the Reader-Response Criticism*, 47.

¹³³ Vgl. *Baktır*, „Reader-Response Criticism, 325-327.

¹³⁴ Vgl. *Mailloux*, *The Turns of the Reader-Response Criticism*, 50.

sagen, dass der Interpretationsprozess der Leserschaft nur innerhalb der Grenzen der Sprache und der literarischen und interpretativen Konventionen stattfinden kann.¹³⁵ Dazu gibt es auch die Position von Stanley Fisch, der die Rolle der Autorität der interpretativen Gemeinschaften unterstreicht.¹³⁶ Während Bleich die Position vertritt, dass der Text dem_r Interpretierenden keine Grenzen setzt und dass es somit keine objektiv korrekte Interpretation geben kann,¹³⁷ Iser und Fisch stellen die Interaktion des_r Lesers_in mit dem Text in den Vordergrund.¹³⁸ Mailloux weist darauf hin, dass bei dieser Interaktion die soziale und politische Verortung des_der Lesers_in sowie seine_ihre Nationalität, Geschlecht, Alter, Beruf, „Race“, und Klasse mitgedacht werden müssen.¹³⁹

Umgang mit Quellen und Methoden

In diesem Kapitel beschäftige ich mich damit, wie sich Hexenbilder im Laufe der Zeit in der Geschichtswissenschaft verändert haben. Danach untersuche ich, wie akademische und „amateurhafte“/populärwissenschaftliche Historiker_innen mit Quellen und Methoden umgehen und ob sich dieser Umgang zwischen diesen beiden unterscheidet. Zuletzt erforsche ich die Rezeption der zwei zu untersuchenden populären Bücher, um herauszufinden, ob die Leserschaft sie als professionelle oder populäre Geschichtsbücher versteht. In anderen Worten, ich werde mich damit befassen, ob die Leser_innen der zwei Bücher anhand des Umgangs mit Quellen und Methoden das Gelesene implizit einer der zwei Kategorien (richtig) zuordnen.

1. Konstrukt der historischen Hexe

In diesem Teil werde ich das Hexenbild in der Geschichtswissenschaft anhand der ausgewählten wissenschaftlichen Literatur unter die Lupe nehmen. Dabei lenke ich das Augenmerk auf die frühe Neuzeit, denn es lässt sich vermuten, dass die

¹³⁵ Vgl. *Baktır*, Reader-Response Criticism, 328.

¹³⁶ Vgl. *Mailloux*, The Turns of the Reader-Response Criticism, 50.

¹³⁷ Vgl. *Baktır*, Reader-Response Criticism, 40.

¹³⁸ Vgl. *Mailloux*, The Turns of the Reader-Response Criticism, 54.

¹³⁹ Vgl. ebd.

popkulturellen Darstellungen und die modernen Hexen zumeist auf mit dieser Epoche verbundene Hexenbilder zurückgreifen. Die Verfolgungen in der frühen Neuzeit zählen zu den prägendsten Ereignissen der Hexengeschichte. Hexerei wurde in Westeuropa im Zeitraum 1400-1700 als ernsthafter Straftatbestand betrachtet,¹⁴⁰ und in Folge der Anklagen fanden circa 111 000 Hexenprozesse und gegen 40 000 bis 60 000 Hinrichtungen statt.¹⁴¹

Zu Beginn möchte ich zwei grundlegende Anmerkungen anführen: Erstens, dass man von *Hexenbildern* spricht, während es keine Belege für die tatsächliche Existenz dieser Hexen gibt. Es gibt nur Quellen, die den Glauben an Hexen belegen. Folglich gab es dem Forschungsstand zufolge Personen, die wegen Hexerei angeklagt wurden, aber keine „echten“ Hexen.¹⁴² Das bedeutet nicht, dass es keine Personen gab, die daran glaubten, einen Pakt mit dem Teufel geschlossen zu haben,¹⁴³ oder Hexen und Sabbate gesehen zu haben.¹⁴⁴ Das setzt jedoch keine faktische Existenz des Teufels oder Hexen voraus, sondern zeugt nur vom Glauben an diese.

Zweitens möchte ich darauf eingehen, dass das historische Hexenbild aus der Verfolgungszeit auf historischen Quellen basiert. Insbesondere umfassen diese Quellen Protokolle aus den Gerichtsverhandlungen, Anklageschriften, Untersuchungen der Angeklagten, Handbücher für Hexenjäger, Traktate über Hexerei, Zeitungsartikel, Vollziehungsbriefe, Entschuldigungsbriefe, Mitschriften von Zeugenaussagen, Gerichtsdokumente und gesetzliche Bestimmungen.¹⁴⁵ Mit der

¹⁴⁰ Vgl. *Thurston* Robert, *The Witch Hunts. A history of the witch persecutions in Europe and Northern America* (Oxford/New York ²2007) 9; Behringer spricht vom Zeitraum 1430-1780 als den Zeitalter der legalen Hexenverfolgungen, vgl. *Behringer*, *Hexen*, 36.

¹⁴¹ Vgl. *Levack* Brian P., *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa* (München ²2020) 34-35 sowie vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 147.

¹⁴² Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 163.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 164 sowie vgl. *Levack*, *Hexenjagd*, 30.

¹⁴⁴ Vgl. *Ginzburg* Carlo, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Century* (Baltimore 2013) 4.

¹⁴⁵ Vgl. *Howe* Katherine (Hg.), *The Penguin Book of Witches* (New York 2014).

Analyse dieser Quellen sind mehrere Herausforderungen verbunden, zum Beispiel, dass alle Parteien in einer Gerichtsverhandlung durch bestimmte Verhaltensmodalitäten beschränkt wurden. Ferner sind die erwähnten Quellen von Mitgliedern der sozialen und politischen Elite verfasst worden.¹⁴⁶ Diese Elite war hauptsächlich männlich.¹⁴⁷ Anders ausgedrückt, so Thurston, wenige Quellen bieten einen Einblick in die Ideenwelten der niedrigeren sozialen Klassen, denn ihre Aussagen, ihre Wortwahl und ihre Begrifflichkeiten wurden durch gebildete Personen aufgezeichnet und gedeutet.¹⁴⁸ Zudem gilt es zu bedenken, dass viele Zeugnisse unter unmenschlichen Torturen, Zwang und im Rahmen von Suggestivfragen abgelegt wurden.¹⁴⁹ Bei der Analyse der Quellen müssen diese Aspekte mitbedacht werden, wie sprachliche Barrieren bei den Gerichtsverhandlungen und den Verhörprozessen.¹⁵⁰ Somit ist die Erkenntnisgewinnung über frühneuzeitliche Hexenbilder sehr komplex und muss kritisch vorgenommen werden.

Die Definition der Hexe sowohl in der Anthropologie als auch in der Geschichtswissenschaft kann man prinzipiell folgendermaßen auf den Punkt bringen: Es ist eine Person, von der man glaubte, dass sie mit Hilfe von Magie Schaden anrichtet.¹⁵¹ In der frühen Neuzeit handelte es sich vor allem um das Praktizieren des *maleficium*, das heißt um das Verhexen und Verfluchen anderer Menschen und deren Besitztümer.¹⁵² Die christlichen Akteur_innen haben sowohl böswillige als auch wohlwollende Hexen verurteilt, denn sie glaubten, dass beide Gruppen Kraft von Dämonen schöpften.¹⁵³ Nach Ronald Hutton kann man grundsätzlich fünf

¹⁴⁶ Vgl. Hutton Ronald, *The Witch. A History of Fear, from Ancient Times to the Present* (New Haven 2018) 183.

¹⁴⁷ Vgl. Thurston, *The Wicht Hunts*, 183.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 27.

¹⁴⁹ Vgl. Ginzburg, *The Night Battles*, xxi-xxiii.

¹⁵⁰ Vgl. Vgl. ebd., 110.

¹⁵¹ Vgl. Hutton, *The Witch*, xiii.

¹⁵² Vgl. White, *The New Witches of the West*, 1.

¹⁵³ Vgl. ebd., 2.

Charakteristika der Hexe, wie sie in der frühen Neuzeit gesehen und definiert wurde, identifizieren: Die Hexe nutzt unheimliche Mittel, um anderen Unglück oder Schaden zuzufügen; die Hexe agiert in einer definierten Gemeinschaft als interner Feind; die Techniken und Ressourcen der Hexen wurden innerhalb einer Tradition an sie überliefert; die magischen Techniken der Hexen waren nicht sozial legitimiert und gegen die Hexe konnte man sich widersetzen.¹⁵⁴

Relevant für das historische Hexenbild ist die christliche Vorstellung von der Polarität gut/böse, die das Weltbild in der frühen Neuzeit bestimmt hat.¹⁵⁵ Dabei symbolisierte die Hexenfigur das Böse.¹⁵⁶ Weitere relevante Gegensatzpaare, die einen wesentlichen Beitrag zur Herausbildung des Hexenbildes leisteten, waren weiblich/männlich, kirchlich/weltlich und Zölibat/Ehe.¹⁵⁷ Die Hexenfigur stellt somit ein Inversionsmotiv dar - sie symbolisiert die Verkehrung sozialer Normen. Sie ist also zum Beispiel mit deviantem Sexualverhalten, Kindermord und Affinität zur Nacht verbunden.¹⁵⁸ In verschiedenen Kontexten glaubte man, dass Hexen kleine Kinder essen oder ihr Blut trinken, Stürme und Unwetter hervorrufen, sich in Tiere verwandeln, den Teufel anbeten, sich promiskuitiv verhalten,¹⁵⁹ Sabbate besuchen, fliegen und die Zukunft voraussagen können, mit Dämonen Geschlechtsverkehr haben und Ernten zerstören.¹⁶⁰ Nach Levack handelt es sich bei dem frühneuzeitlichen Konzept der Hexerei, wie es in geschichtlichen Quellen, zum Beispiel von Prozessakten oder Handbüchern für Hexenjäger, festgehalten wurde, grundsätzlich um die Ausführung böser/schadenstiftender Taten durch übernatürliche Mittel

¹⁵⁴ Vgl. *Hutton*, *The Witch*, 4f.

¹⁵⁵ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 67.

¹⁵⁶ Vgl. *Hutton*, *The Witch*, 41.

¹⁵⁷ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 77.

¹⁵⁸ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 7.

¹⁵⁹ Vgl. *Ginzburg*, *The Night Battles*, 66, 83, 85, 93f., 96, 109-116, 122.

¹⁶⁰ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 77, 83, 123; *Ginzburg*, *The Night Battles*, 94 sowie *Levack*, *Hexenjagd*, 52-58.

(Magie).¹⁶¹ Man glaubte, dass der Erwerb dieser Magie durch einen Pakt mit dem Teufel erfolgte, was die vermeintlichen Hexen nicht nur zu Verbrecher_innen, sondern auch zu Abtrünnigen des Glaubens machte.¹⁶² Man ging davon aus, dass einige der Angeklagten eine heidnische Gottheit anbeteten, die von Kirchenvätern zum Dämonen oder Teufel ernannt wurde,¹⁶³ das heißt, heidnischer Glaube wurde mit Hexerei gleichgesetzt. Zu beachten ist dabei, dass der Akt der Hexerei zur Verfolgungszeit als ernste kriminelle Straftat betrachtet wurde,¹⁶⁴ das bedeutet, es war somit sowohl ein religiöses Phänomen als auch eine juristische Angelegenheit, betraf somit sowohl das religiöse als auch das juristische Fachgebiet der damaligen Zeit.

Was den gesellschaftlichen Status der wegen Hexerei angeklagten Personen betrifft, weist Brian P. Levack darauf hin, dass die Prozessakten der europäischen Hexengerichtsverhandlungen wenig Informationen über das soziale Umfeld, den bürgerlichen Stand, den ausgeübten Beruf oder die familiäre Situation liefern und dass die jeweiligen Einzelfälle und Prozesse vielfältige Umstände aufweisen, was generalisierte, allgemein gültige Aussagen über das Hexenbild erschweren.¹⁶⁵ Es kann jedoch laut Levack festgehalten werden, dass die meisten angeklagten Personen im ländlichen Umfeld lebten, was mit dem dort oft tief verwurzelten Aberglauben, dem Mangel an Bildung und den niedrigen Einwohnerzahlen in den Bauerndörfern zu tun haben mag.¹⁶⁶ Andererseits gibt es wiederum mehrere europäische Länder, in denen prozentuell mehr verfolgte Hexen aus Stadtgebieten stammten.¹⁶⁷ Die typischen Auslöser für Hexenverfolgungen in den Städten waren Epidemien und wahrgenommene Zustände kollektiver Besessenheit, die wegen der höheren

¹⁶¹ Vgl. *Levack*, Hexenjagd, 14.16.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 20 und S. 22f. sowie vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 7.

¹⁶³ Vgl. *Levack*, Hexenjagd, 40.

¹⁶⁴ Vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 9.

¹⁶⁵ Vgl. *Levack*, *Hexenjagd*, 125f.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 128.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 129.

Bevölkerungsdichte eher in den Städten zu beobachten waren.¹⁶⁸ Es gab also grundsätzlich zwei verschiedene Kontexte und somit verschiedene Hintergründe für die Anschuldigungen, die sich nach Land oder Stadt wie oben beschrieben unterschieden, jedoch vor Gericht dann oft miteinander in Berührung kamen.¹⁶⁹

Die wegen Hexerei verurteilten Personen waren vorwiegend Frauen - in der Zeit der intensiven Hexenverfolgung kann man nach Hans Peter Broedel von 70 bis 80%, nach Thurston von 75%,¹⁷⁰ nach Behringer von 75% bis 80%¹⁷¹ und nach Levack von 75% bis 90% Anteil der Frauen sprechen.¹⁷² Levack schlägt vor, dass man die hohe Repräsentation der Frauen unter den Verfolgungsopfern auf das frauenfeindliche Frauenbild im *Hexenhammer* zurückführen kann, wo Frauen unkontrollierbare Promiskuität unterstellt wurde.¹⁷³ Dazu trug auch bei, dass Frauen im Verfolgungszeitalter oft Rollen bzw. Berufe ausübten wie Köchin, Heilkundige, Dienerin, Kinderhüterin und Hebamme, weswegen man sie wegen Vergiftung oder Tod der Neugeborenen einfacher anklagen konnte, besonders angesichts hoher Kindersterblichkeitsraten.¹⁷⁴ Es gab jedoch auch Ausnahmen - Regionen, wo die Mehrheit der wegen Hexerei angeklagten Personen Männer waren - hauptsächlich in Island und der Normandie.¹⁷⁵ Die Männer, die wegen Hexerei angeklagt wurden, wurden prinzipiell als „effeminiert“ und „wie Frauen“ beschrieben und waren als Heiler,

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 131.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 132.

¹⁷⁰ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 10.

¹⁷¹ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 67.

¹⁷² Vgl. *Levack*, *Hexenjagd*, 133.

¹⁷³ Vgl. ebd., 135f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 136-138.

¹⁷⁵ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 197-199.

Schäfer, Ochsentreiber, Pferdepfleger, Tierwärter oder Totengräber tätig.¹⁷⁶ Männliche Hexen wurden unter anderem wegen Homosexualität der Hexerei verdächtigt.¹⁷⁷ Insgesamt kann man jedoch feststellen, dass Hexen hauptsächlich weiblich waren. Aus heutiger Perspektive können folgende Gründe dafür benannt werden, wie Misogynie, vorherrschende Geschlechtervorstellungen, männliche Ängste und klerikale Denktraditionen.¹⁷⁸

Ferner weist Levack darauf hin, dass das Durchschnittsalter der Angeklagten in Europa relativ hoch war - die Angeklagten waren in vielen Regionen oft über 50 Jahre alt, was möglicherweise die Angst vor „sexuell erfahrenen und sexuell unabhängigen“ Frauen widerspiegelt, da es sich dabei oft um ältere alleinstehende Frauen und Witwen handelte.¹⁷⁹ Auch Federici stellt fest, dass insbesondere ältere Frauen der Hexerei bezichtigt wurden.¹⁸⁰ Es gibt jedoch auch Forscher_innen, wie Thurston, die sich von der These distanzieren, dass die angeklagten Frauen prinzipiell älter waren.¹⁸¹ Eine These geht dahin, dass - da man Hexen mit „geistiger Verwirrtheit“ verbunden hat - diese „Verwirrtheit“ mit Senilität und den damit verbundenen geschwächten intellektuellen Kompetenzen verwechselt bzw. gleichgesetzt wurde.¹⁸²

Der Familienstand der angeklagten Hexen in Europa war zumeist ledig, was man wahrscheinlich mit der Angst der patriarchalen Gesellschaft und den patriarchal

¹⁷⁶ Vgl. *Opitz-Belakhal* Claudia, *Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. A report on recent research*. In: *Magic, ritual, and witchcraft 1* (2009) 90-99, hier 97f.

¹⁷⁷ Vgl. *Levack*, *Hexenjagd*, 149.

¹⁷⁸ Vgl. *Broedel* Hans Peter, *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft. Theology and popular belief* (Manchester 2023) 167-176.

¹⁷⁹ Vgl. *Levack*, *Hexenjagd*, 140.

¹⁸⁰ Vgl. *Federici* Silvia, *Witches, Witch-Hunting and Women* (Oakland 2018), 17-25.

¹⁸¹ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 196.

¹⁸² Vgl. *Levack*, *Hexenjagd*, 148.

geprägten Behörden vor Frauen, die keinem Mann untertan waren, erklären kann.¹⁸³ Zudem stellt Levack fest, dass viele der Angeklagten aus den unteren Gesellschaftsschichten stammten und niedrige soziale Stellung hatten.¹⁸⁴ Was die wirtschaftliche Stellung betrifft, waren die wegen Hexerei angeklagten Personen - mit Ausnahme der habsburgischen Länder - zumeist in einer schwierigen materiellen Lage, was sie zu einfachen Sündenböcken machte.¹⁸⁵ Andererseits sind auch prominente und wohlhabende Personen Opfer der Hexenverfolgung geworden, weil sich Verwandte oder Magistrate erhofften, das Vermögen dieser Personen zu erhalten.¹⁸⁶ Des Weiteren konnten Frauen, die ein Vermögen geerbt hatten, aus frauenfeindlichen Gründen wegen Hexerei angeklagt werden.¹⁸⁷ Weitere Charakteristika der angeklagten Personen umfassten Streitsüchtigkeit sowie abweichende moralische oder religiöse Überzeugungen oder Verhaltensweisen.¹⁸⁸ Es hat sich dabei um Verstöße gegen die damalige Mentalität, Sitten und Gebräuche gehandelt, wie uneheliche Kinder haben, öffentlich über sexuelle Themen sprechen, Sonntagsruhe nicht respektieren, Prostitution betreiben, einen Ehebruch verursachen, eine Abtreibung vornehmen oder keine Religion praktizieren.¹⁸⁹

Ein weiteres wichtiges Charakteristikum bezüglich der angeklagten Hexen war die von der Gesellschaft und von den Magistraten wahrgenommene Bereitschaft zur Rebellion bzw. zur Veränderung der vorherrschenden gesellschaftlichen und moralischen Ordnung, was aber nicht unbedingt der Realität entsprochen hat, sondern der latenten Ängste der Anklagenden zugeschrieben werden kann.¹⁹⁰ Mit Bestimmtheit lässt sich nach Levack sagen, dass es sowohl in Europa als auch in Nordamerika keine

¹⁸³ Vgl. ebd., 143f.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 145.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 145f.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 147.

¹⁸⁷ Vgl. ebd.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 148.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 149.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 149f.

organisierten Sekten oder Organisationen von Hexen gab, die politischen Widerstand leisteten.¹⁹¹ Die rebellische Seite der angeklagten Hexen habe sich eher darin manifestiert, dass sie gegen Richter protestierten oder auf gesellschaftlich und politisch höher gestellte Männer fluchten. Somit kann man laut Levack sagen, dass eine wegen Hexerei angeklagte Frau weder ein starker Rebell noch ein völlig passives Opfer darstellte. Vielmehr war sie eine Nonkonformistin, die sich an die sozialen Normen der Dorfgemeinschaft und das damalige Rollenbild ihres sozialen Geschlechts nicht anpasste, zum Beispiel indem sie dem christlichen Idealbild einer Ehefrau und Mutter nicht entsprach und die Homogenität in der Gemeinde herausforderte.¹⁹²

Wie bereits zuvor erwähnt, veränderten sich die Hexenbilder über die Jahrhunderte hinweg.¹⁹³ Selbst in der frühen Neuzeit waren diese keineswegs uniform oder kohärent, so gab es in unterschiedlichen sozialen Schichten zur gleichen Zeit verschiedene Hexenbilder.¹⁹⁴ Man darf auch nicht vergessen, dass die Hexe eine flexible Figur ist, die je nach Kontext transformiert und mit Bedeutungsangeboten ausgestattet werden kann.¹⁹⁵ Somit kann man argumentieren, dass die Hexenfigur ein soziokulturelles Konstrukt darstellt¹⁹⁶ - also einen Konstruktionscharakter hat.¹⁹⁷ Nach Broedel wurden die Denkgegenstände Hexe und Hexerei in Europa im fünfzehnten Jahrhundert diskursiv produziert.¹⁹⁸ Sie haben ihre Wurzel im christlichen Wertesystem und wurden als ein binäres Gegensatzpaar zu diesen Werten konstruiert; es steht in der Tradition des Christentums, sich selbst in dialektischem

¹⁹¹ Vgl. ebd.

¹⁹² Vgl. ebd., 150.

¹⁹³ Vgl. *White*, *The New Witches of the West*, 3.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 162.

¹⁹⁵ Vgl. *Purkiss* Diane, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations* (London/New York 1996) 9.

¹⁹⁶ Vgl. *Liebe*, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 5.

¹⁹⁷ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 102.

¹⁹⁸ Vgl. *Broedel*, *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft*, 1-8.

Prozess durch die Abgrenzung von vermeintlichen „Anderen“ zu definieren, seien es Muslime_a, Juden und Jüdinnen oder eben Hexen.¹⁹⁹ Nach Thurston kann man hinzufügen, dass zu diesem Konstrukt die Glaubenssysteme der ländlichen Bevölkerung beitrugen.²⁰⁰ Ein weiterer wichtiger Faktor, der prägend für die Herausbildung einer vorherrschenden Vorstellung über die Hexe war, war der *Hexenhammer*.²⁰¹ Diese Publikation bietet ein anthropozentrisches Hexenkonstrukt an, dass aus männlicher, bürgerlicher, deutscher und christlicher (konkret: dominikanischer) Perspektive geschaffen wurde und sich institutioneller Unterstützung erfreut hat. Das Konstrukt basiert auf der Bibel, auf der beruflichen Erfahrung der Autoren (Jakob Sprenger und Heinrich Institoris)²⁰² sowie auf den nicht weiter hinterfragten Zeugnissen der Informant_innen.²⁰³ Darüber hinaus ist es wichtig zu erwähnen, dass die theoretische Untermauerung für dieses Konstrukt auf den Lehren von Thomas Aquinas basiert, insbesondere weil der *Hexenhammer* an der Universität in Köln geschrieben wurde, wo dessen Lehren als intellektueller Rahmen vorherrschten.²⁰⁴ Den *Hexenhammer* hat man in der damaligen Zeit als die theoretisch-fachliche Argumentation verstanden, mit dem Anspruch, die Methoden aus den Bereichen der Theologie und der Naturphilosophie anzuwenden.²⁰⁵ Dieses Hexenbild hat die Bedürfnisse der Inquisition, theologische Konzepte, Legenden und im Volksglauben vorhandene Figuren der weiblichen Geisteswesen (wie lamiae, strigae und bonae res) in sich vereint.²⁰⁶ Das Buch hat viele konkurrierende Hexenkonzepte vereint und stabilisiert, einerseits weil die Autoren sich einer gewissen

¹⁹⁹ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 16-24.

²⁰⁰ Vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 135.

²⁰¹ Vgl. *Broedel*, The *Malleus Maleficarum* and the construction of witchcraft, 3.

²⁰² Vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 140.

²⁰³ Vgl. *Broedel*, The *Malleus Maleficarum* and the construction of witchcraft, 3-5, 18f., 92-101.

²⁰⁴ Vgl. ebd., 93.

²⁰⁵ Vgl. ebd.

²⁰⁶ Vgl. ebd. 6, 10, 21, 101.

Autorität erfreuten und andererseits weil die Publikation leicht zugänglich war.²⁰⁷ Die hier konstruierte Hexenfigur stand in engem Zusammenhang mit der weiblichen Sexualität,²⁰⁸ weswegen Sexarbeiter_innen oft wegen Hexerei angeklagt wurden.²⁰⁹ Die Hexenfigur verkörperte die „böse“ weibliche Sexualität - sie wurde zudem assoziiert mit kindermordenden Hebammen, schlechten Müttern und ehebrecherischen Ehefrauen.²¹⁰ Weitere Übeltaten der Hexen umfassten laut dem *Hexenhammer* den Geschlechtsverkehr mit dem Teufel, die Ablehnung des christlichen Glaubens und sozialer Normen sowie Töten, Verursachen von schlechtem Wetter, von Verletzungen, Impotenz und Unfruchtbarkeit, Gestaltwandlung, Stehlen und Kindermorde.²¹¹

Nicht zuletzt ist es wichtig zu unterstreichen, dass sich das Hexenbild aus der frühen Neuzeit in der Geschichtswissenschaft im Laufe der Zeit verändert hat. Relevant für die ursprüngliche Entwicklung des Konzepts in akademischen Kreisen war die christliche Dämonenlehre. Für mittelalterliche Theologen waren Hexen jene Personen, die sich selbst aufgrund teuflischer Illusionen magische Kräfte zuschrieben, die sie nicht besaßen. Für spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Theologen waren Hexen Mitglieder einer gegen die christliche Gemeinschaft gerichteten Verschwörung. Frühneuzeitliche Gegner der Hexenverfolgung haben Hexen wiederum als liebesbedürftige, melancholische Frauen gesehen.²¹² Die Idee der Hexe, die einen Pakt mit dem Teufel schließt, durch die Luft fliegt, Geschlechtsverkehr mit Dämonen hat und Sabbate besucht ist erst um 1400 entwickelt worden.²¹³ Für Vertreter des Rationalismus und der Aufklärung waren Hexen Opfer der Justiz, für Romantiker waren sie „weise Frauen“ mit Volkswissen, für den Historiker Jules Michelet waren sie

²⁰⁷ Vgl. ebd., 7.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 17, 26.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 177.

²¹⁰ Vgl. ebd., 183.

²¹¹ Vgl. ebd., 24-26, 91, 127-132, 181.

²¹² Vgl. *Behringer*, Hexen, 9f.

²¹³ Vgl. ebd., 36.

rebellische Opfer der feudalen Unterdrückung. Für Soziologen in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts waren sie ein gesellschaftliches Medium, mit dem soziale Normen verhandelt wurden.²¹⁴

Des Weiteren sahen Geschichtswissenschaftler_innen im neunzehnten Jahrhundert und bis zur Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts das Phänomen der Hexerei und Hexenverfolgungen durch das erkenntnistheoretische Prisma des Rationalismus, wo Hexenglaube als eine Wahnvorstellung betrachtet wurde.²¹⁵ Dieser Zugang wurde durch die romantische Schule in den 1960er-Jahren unter dem Einfluss der Sozialwissenschaften verändert, hier wurde davon ausgegangen, dass Hexen tatsächlich eine heidnische Religion ausübten.²¹⁶ Wesentlich für dieses Erklärungssystem war die bereits besprochene Hypothese von Margaret Murray, laut der die wegen Hexerei verurteilten Personen Praktizierende einer heidnischen Religion waren, die ihre Wurzeln in der Antike hatten. Eine der wesentlichen historiographischen Entwicklungen ist die Ablehnung dieser These in den 1960er- und 1970er-Jahren.²¹⁷ Murray hat ihre Hypothese auf publizierte britische Primärquellen gestützt, dabei aber umfassende Studien ignoriert, die auf Archivmaterial basierten.²¹⁸ Aufgrund der Widerlegung der Murray-Hypothese ist man daher zurück zum Rationalismus herrschenden Erklärung zurückgekommen, dass die Hexenverfolgungen auf den nicht beweisbaren „Wahn“-Vorstellungen der Anklagenden, in Abgrenzung zu einer tatsächlich ausgeübten „Hexenreligion“, basierten.²¹⁹ Ferner hat sich das akademische Hexenbild in den 1960er-Jahren auch unter dem Einfluss der feministischen Theorien verändert - die feministischen Historiker_innen deuteten die Verfolgungen als ein Symptom des Patriarchats.²²⁰ Letztlich hat sich der Fokus der

²¹⁴ Vgl. ebd., 9f.

²¹⁵ Vgl. *White*, *The New Witches of the West*, 7.

²¹⁶ Vgl. ebd., 7-12.

²¹⁷ Vgl. *Hutton*, *The Witch*, 120f.

²¹⁸ Vgl. ebd.

²¹⁹ Vgl. ebd., 122f.

²²⁰ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 12.

Hexenforschung im Laufe des zwanzigsten Jahrhundert verschoben - während früher die christliche Dämonenlehre, die Inquisition und das legale Strafverfahren im Vordergrund standen, legt man heute den Fokus auf die zugrundeliegenden sozialen und psychischen Strukturen, die für die Verfolgungen verantwortlich waren.²²¹

2. Akademische Publikationen

Anschließend werde ich mich damit befassen, den Umgang mit Methoden und historischen Quellen in den drei akademischen Geschichtsbüchern und den zwei populären Büchern über Hexen zu analysieren. Laut Diane Purkiss ist es zunächst essentiell wichtig, zu verstehen, dass sowohl Geschichtswissenschaftler_innen als auch amateurhafte/populärwissenschaftliche Historiker_innen, die sich mit der Hexe beschäftigen, zu einem bestimmten Grad eine subjektive Voreingenommenheit mitbringen. Auf epistemologischer Ebene kann man feststellen, dass sowohl viele amateurhafte/populärwissenschaftliche als auch akademische Schriftsteller_innen einen Anspruch auf die Produktion von objektiven Wahrheiten erheben. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den akademischen und den populärwissenschaftliche-amateurhaften Autor_innen liegt jedoch darin, dass populäre Geschichtsschreiber_innen die Historizität der eigenen Geschichtsdeutungen nicht aufzeigen. Man kann feststellen, dass sich so manche radikal feministischen Konfigurationen des Narrativs über Hexen dadurch charakterisieren, dass sie die Autorität der Geschichtswissenschaftler_innen und deren diskursive Strategien hinterfragen.²²²

Zuerst möchte ich den Umgang mit Quellen und Methoden bei den drei folgenden professionellen Geschichtsbüchern umreißen: *Routledge Book of Witchcraft* herausgegeben von Joannes Dillinger, *Caliban and the Witch. Women, the body and Primitive Accumulation* von Silvia Federici and *Satanism and Witchcraft* von Jules Michelet.

Die Publikation *Routledge Book of Witchcraft* besteht aus mehreren Artikeln, in denen einzelne Autor_innen einen Überblick über die jeweiligen Forschungsfelder auf den

²²¹ Vgl. *Behringer*, Hexen, 7f.

²²² Vgl. *Purkiss*, The Witch in History, 10f.

Punkt bringen.²²³ Die Artikel arbeiten nicht direkt mit historischen Primärquellen, sondern sammeln, vergleichen, synthetisieren und fassen das bestehende historische Wissen zu den jeweiligen Themen zusammen und zeigen bestehende Wissenslücken auf. Anders gesagt, die Methode, der sie sich bedienen, ist in erster Linie reine Literaturarbeit. Der Verfasser der Publikation bringt es auf den Punkt: „As experts in their fields, they offer the readers short texts that summarize what they think is essential about witches, witchcraft and the wider context of magic they are an integral part of.“²²⁴

Ich möchte konkret auf zwei Artikel aus dem Sammelband eingehen. Insbesondere widme ich mich dem Artikel „Witchcraft and Gender“ von Toivo, denn dieser ist thematisch besonders relevant für die vorliegende Arbeit. Am Anfang des Artikels beschreibt die Autorin die Verbindung zwischen der Hexengeschichte und der Geschlechtergeschichte, wodurch das Thema des Artikels in der Forschungslandschaft verortet wird: „The historical study of witchcraft was one of the first fields to accept gender history as part of the mainstream. (...) only a few fields of history – notably the history of sexuality and the history of the family – have seen anything swifter“.²²⁵ Sie präsentiert den Forschungsstand auf eine detaillierte Art und Weise, indem sie die wichtigsten Forscher_innen und ihre Forschungsfelder nennt, wie beispielsweise Mary Daly, Barbara Ehrenreich, Marianne Hester, Lyndal Roper oder Stuart Clark.²²⁶ Des Weiteren setzt sie sich mit vorhandenen Forschungsergebnissen auseinander und geht auf die Methoden ein. Zum Beispiel erwähnt sie Forschungen, die auf statischen Methoden basieren und sich mit Quellen wie Verhandlungsprotokollen beschäftigen.²²⁷ Dabei übt sie Kritik an der Anwendung der statistischen Methoden bei den von ihr erwähnten Studien: „There are numerous problems with such statistics. For example, the overwhelming impact of homogenizing

²²³ Vgl. *Dillinger* Johannes (Hg.), *The Routledge History of Witchcraft* (London 2020).

²²⁴ *Toivo* Raisa Maria, *Witchcraft and Gender*. In: *Routledge History of Witchcraft* (London: Routledge 2020) x.

²²⁵ Vgl. ebd., 219-221.

²²⁶ Vgl. ebd., 219.

²²⁷ Vgl. ebd.

the widely varying conditions (...) Other problems are posed by the fact that the statistics concern uneven periods of time“.²²⁸ Sie versucht, mögliche Lösungsansätze für die von ihr identifizierten methodologischen und epistemologischen Unzulänglichkeiten vorzuschlagen: „the focus on intensive witch hunting is a crude generalization and offers a rather one-sided look at witchcraft and magic (...) one should consider other characteristics of both the trials and the society in which they took place.“²²⁹ Dies bedeutet, Toivo analysiert kritisch die vorhandenen Studien, betreibt Methodenkritik und vermeidet Generalisierungen, indem sie verschiedenste Faktoren berücksichtigt. Darüberhinaus ist es wichtig zu unterstreichen, dass bei jedem Aspekt, auf den sie eingeht, ihre Aussagen auf akademischen Publikationen basieren, für die sie immer Angaben sowohl in den Fußnoten als auch im Literaturverzeichnis transparent macht. Man kann bei jedem Absatz nachvollziehen, aus welchen Publikationen die erwähnten Schlussfolgerungen, Hinweise und Hypothesen stammen. Zum Beispiel, bei jeder Behauptung wie „witches were understood to be victims of the changing moral concepts of neighbourly help and charity“ wird darauf hingewiesen, woher diese Erkenntnisse kommen: „In scholarly explanations by Alan Macfarlane and Keith Thomas, witches were understood...“; „Lyndal Roper has also noted that...“; „Anthropologically influenced scholars like Diane Purkiss have also claimed that...“; „Dillinger and de Blécourt have both separately suggested that...“.²³⁰ Schließlich unternimmt Toivo eine kritische Auseinandersetzung mit den epistemologischen Konsequenzen der unterschiedlichen Fragestellungen: „one must decide whether one is examining witchcraft trials in order to learn more about early modern concepts of gender or whether one is looking at gender to find an explanation for the witchcraft trials (...) looking at gender through such monumental dramas as witchcraft trials is bound to produce a distorted picture. (...) the option of looking at gender to find an explanation for the witchcraft trials seems more straightforward, but there is a considerable risk of understanding gender only through its negative or weakening effect on society“.²³¹ Anhand dieses Ausschnittes kann man

²²⁸ Ebd., 220.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd., 224-227.

²³¹ Ebd., 228.

erkennen, dass die Autorin keine positivistische „Wahrheitsproduktion“ betreibt und die möglichen Verzerrungen bei unterschiedlichen Fragestellungen mitdenkt. Letztlich nuanciert sie zwischen unterschiedlichen Definitionen von Gender, die sie von unterschiedlichen Traditionen ableitet und versucht eine Definition zu finden, die vor allem aussagekräftig für die analysierte Epoche ist und nicht so sehr für die Gegenwart des_der Forschers_in,²³² dies weist auf eine akademisch-kritische Reflexion bei der Erkenntnisproduktion hin.

Ein weiterer Artikel aus dem Sammelband *Routledge Book of Witchcraft*, mit dem ich mich befassen möchte, ist „Wicca“ von Linda J. Jencson. Dieser Artikel umreißt die Religion Wicca und ihre Geschichte. Auch in diesem Fall wird die Regel der guten wissenschaftlichen Praxis eingehalten, und es werden ebenfalls keine Daten angegeben, die nicht mit Literaturangaben belegt wären. Jencson unternimmt eine kritische Auseinandersetzung mit der Literatur zum Thema Wicca, wobei sie deren epistemologischen Bedingungen hinterfragt und Einschränkungen aufzeigt: „Significantly, many of the scholars involved in this historical interpretation are themselves members of The Craft, a situation which has complicated issues of authenticity from the beginning of recorded references“.²³³ Hier meint sie insbesondere Gerald Gardner und Isaac Bonewits.²³⁴ Man kann sagen, dass sie die informell akzeptierte Geschichte der Wicca Bewegung hinterfragt, was die Wissenschaftlichkeit ihrer Arbeit zum Ausdruck bringt, denn diese Kritik an den Publikationen von Gardner sind aus wissenschaftlicher Sicht gerechtfertigt. Anders als Grossman und Sollée, sieht Jencson die Aussagen von den selbsternannten Hexen in Bezug auf die Wissensproduktion über Hexerei kritisch und differenziert. Zum Beispiel, die Aussagen, die diese selbsternannten Hexen über ihre eigene Hexenpraxis machen („they see it and experience it as a genuine religious faith“) vergleicht sie mit in der akademischen Gemeinschaft akzeptierten Definitionen („This assertion can be tested through one of the most widely accepted social science definitions of religion, that of anthropologist Clifford Geertz“; „Certain other theories of religion might reject Wicca from full qualification as a religion, most notably that of sociologist Emile Durkheim“

²³² Vgl. ebd., 227f.

²³³ Jencson, Wicca, 317.

²³⁴ Vgl. Ebd., 322f.

usw.).²³⁵ In diesem Artikel, in Abgrenzung zu „Witchcraft and gender“ von Toivo, wird auf Forschung zurückgegriffen, die die Autorin des Artikels selbst durchgeführt hat: „in my own participant/observation research...“.²³⁶ Bei diesem Artikel handelt es sich aber nicht um Quellenanalyse, sondern um einen Verweis auf Jencsons Artikel im peer-reviewed Journal *Anthropology Today*. Nur in sehr begrenztem Ausmaß bezieht sie sich auf ihre eigenen nicht publizierten Notizen aus ihrer Feldarbeit, wo sie auf die konkreten Methoden nicht eingeht.²³⁷ Des Weiteren, so wie Grossman und Sollée, geht Jencson auf die Entstehungsgeschichte von Wicca ein, wo sie ebenfalls die Wissenschaftlichkeit von Murrays Publikationen hinterfragt,²³⁸ derer Hexenkult-These ich zuvor umrissen habe. Allerdings setzt sich Jencson in diesem Artikel auch mit dem Umgang mit Quellen in anderen Publikationen auseinander, vor allem *Aradia: Or the Gospel of the Witches* vom Folkloristen Charles Godfrey Leland. Hier kritisiert sie, dass die Feldarbeit, die die Grundlage für das Buch bildet, nicht Leland selbst durchgeführt hat, sondern seine anonymen Assistent_innen, sodass man die Verlässlichkeit des gesammelten Quellenmaterials hinterfragen kann. Nicht nur den Ursprung des vermeintlichen Quellenmaterials, sondern auch dessen Interpretation durch Leland hält Jencson für unwissenschaftlich, obwohl sie diese Aussage nicht vertieft.²³⁹ Auf den Punkt gebracht, Jencson geht in diesem Artikel vom aktuellen Forschungsstand aus, setzt sich kritisch mit dem vorhandenen Wissen auseinander und hinterfragt methodologische Unzulänglichkeiten anderer Publikationen, was auf vertiefte akademische Reflexion hinweist.

Ein weiteres Beispiel einer geschichtswissenschaftlichen Publikation über Hexen, die ich in Bezug auf den Umgang mit Quellen und Methoden analysieren werde, ist *Satanism und Witchcraft* (im Original *La Sorcière*) von Jules Michelet, einem

²³⁵ Vgl. ebd.

²³⁶ Ebd., 319.

²³⁷ Ebd., 320.

²³⁸ Vgl. ebd., 321.

²³⁹ Vgl. ebd., 321.

französischen Geschichtswissenschaftler aus dem neunzehnten Jahrhundert.²⁴⁰ Dieses Buch charakterisiert sich durch eine narrative Art und Weise, Geschichte zu erzählen. Trotzdem kann man die Publikation als eine wissenschaftliche verstehen - der Autor arbeitet mit Quellenmaterial und Literatur, obwohl es in der Arbeit wenige Fußnoten gibt und es an vielen Stellen schwierig zu unterscheiden ist, welche Fragmente anhand von Quellen oder der Literatur geschrieben und welche dem Autor selbst zuzuschreiben sind. Allerdings gibt es Passagen, in denen sich Michelet auf konkrete Forschende und Personen bezieht, wie „Sprenger said...“.²⁴¹ Der Autor nennt an manchen Stellen die gelesene Literatur auf eine direkte Art und Weise: „I exhausted the Manuals of the Inquisition, the asinine collections of the Dominicans - the *Wisps*, *Hammers*, *Ant-Swarms*, *Fustigations*, *Lanterns*, etc.“.²⁴² Er erwähnt auch direkt einige der Quellen, die er analysiert hat: „To understand this better, read the accursed Registers still extant of the Inquisition, not in the extracts compiled by Llorente, Lamotte-Langon, etc., but in what is extant of the original Registers of Toulouse“;²⁴³ „in the *Penitentiaries*, (...) strange and dishonoring forms of depravity are mentioned too“.²⁴⁴ Das Verweisen auf konkrete Quellen oder Literatur ist aber nur vereinzelt der Fall.

Im ersten Teil („First Book“) beschäftigt sich Michelet mit dem Bereich der Legende und zwar im Zusammenhang mit den repressiven Strukturen der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft.²⁴⁵ Im zweiten Teil („Second Book“) befasst er sich mit der Geschichtsschreibung und arbeitet mit Quellen, wie verschriftlichten

²⁴⁰ Vgl. *Michelet Jules*, *Satanism and Witchcraft* (o. O. 2017).

²⁴¹ Ebd., 11.

²⁴² Ebd., 15.

²⁴³ Ebd., 18.

²⁴⁴ Ebd., 51.

²⁴⁵ *Orr Linda*, *A Sort of History. Michelet's La Sorcière*. In: *Yale French Studies* 59 (1980) 119-136, hier 122-127.

Gerichtsverfahren.²⁴⁶ Zu seiner Herangehensweise schreibt Linda Orr folgendermaßen: „In Book I everyone's desire and subjectivity is the general will, one might say that (...) there is no difference between the historian's speech as it is written and that of his object as she speaks it. But the opposite seems to be the case in Book II. (...) At this very place in the text when the historian leaves to let „history“ (...) speak, the "subjective" interpretation is most strident and desperate“;²⁴⁷ „Here it seems that his own fantasies, rather than merging with history, are, by the attempt to hide behind history, only exacerbated.“²⁴⁸ In andere Worten, beide Teile des Buches, obwohl sie einen Anspruch auf wissenschaftliche Arbeit erheben, haben einen fiktionalen Anteil - einerseits, weil der Autor die vorhandenen Informationen auf eine subjektive Art und Weise interpretiert und andererseits, weil er fiktionale Teile in das Buch einfließen lässt.

Ähnliche Kritikpunkte in Bezug auf *La Sorcière* erwähnt Ceri Crossley: „Another problem is the apparent mismatch between Michelet's desire to write an objective form of history and his manifest eagerness to mythologize the figure of the witch.“²⁴⁹ Anders ausgedrückt, laut Crossley betreibt Michelet Mythenbildung. Diese Position kann man auch bei Hutoxi Keki Hathi wiederfinden: „in his portrait of the "sorcière," Michelet enters the realm of myth.“²⁵⁰ Hathi erörtert diesen Gedanken, indem sie darauf hinweist, dass „the "sorcière" is an archetype rather than a person, an invention rather than a depiction, a collective stereotype which transcends history, a character that embodies all the witches that lived in Europe through the ages“.²⁵¹ Man kann also vorschlagen, dass *Satanism and Witchcraft*, obwohl es als

²⁴⁶ Ebd., 127.

²⁴⁷ Ebd., 130.

²⁴⁸ Ebd., 131.

²⁴⁹ Crossley Ceri, 'La Sorcière 'de Jules Michelet. L'envers de l'histoire. In: French studies 4 (2005) 553.

²⁵⁰ Hathi Hutoxi Keki, Jules Michelet. History, Fiction and Readers (ungedr. Diss. University of Virginia 1995) 80.

²⁵¹ Ebd.

geschichtswissenschaftliches Buch anerkannt wird, sich durch die Benutzung von kulturell verankerten archetypischen Figuren und fiktionalen Passagen charakterisiert. Darüber hinaus lässt sich sagen, dass diese Publikation einen Konstruktionscharakter hat, denn, nach Hathi, interpretiert Michelet das Mittelalter als rückschrittliche Zeit und konnotiert es mit Aberglaube und Hypokrisie, wobei er die Hexenfigur als binären Gegensatz dazu konstruiert.²⁵² Des Weiteren zeigt Hathi auf, dass Michelet ein fiktionales Narrativ kreiert, in dem er vielmehr seinem subjektiv geschriebenen Text einen Eindruck der Authentizität zu verleihen versucht, unter anderem durch das Zitieren von Quellen, ohne jedoch eine geschichtswissenschaftliche Arbeit zu leisten:

„Michelet's (...) timeless discourse is a story rather than what White calls a chronicle, because he does not assign specific dates to specific events. Also, (...) he establishes cause and effect relationships between events. But Michelet claims to be a historian, and he therefore cites dates occasionally to create the impression of an attempt to maintain a certain historical authenticity.“²⁵³
„But in general, Michelet refrains from mentioning exact dates in his narrative, so that it seems as if the period between the early middle ages and the seventeenth century, about ten centuries, was in fact one endless era (...) It is Michelet, the author, who makes the decision to include and to exclude what he wants from the text. (...) This is what gives his text a fictional quality. (...) Similarly, in order to maintain a semblance of historical authenticity, Michelet quotes from eye-witness accounts, i.e., historical sources, which detail the trials of witches, as would be the responsibility of a true historian. (...) Michelet's mythic portrayal of the "sorcière," which as we have seen has very little precise basis in history. (...) She is therefore nothing but a form, a myth, created by rhetorical devices (...) the "sorcière" (...) typifies the traditional fictional heroine of Romance.“²⁵⁴

Michelet konstruiert also eine „fiktionale“ Geschichte, die allerdings auf „realen Ereignissen“ basiert.²⁵⁵ Den Erfolg des Buches schreibt Hathi dem zu, dass der Historiker auf kulturelle Vorurteile aufbaut und sich Synonymen, der Tautologie und Wiederholung - also linguistischen Werkzeugen - bedient hat.²⁵⁶ Michelet konstruiert

²⁵² Vgl. Ebd.

²⁵³ Ebd., 85f.

²⁵⁴ Ebd., 86- 88.

²⁵⁵ Vgl. ebd., 91.

²⁵⁶ Ebd., 92f.

so eine Geschichtsvorstellung, die linear ist und in Harmonie und Ordnung abläuft.²⁵⁷ Man kann also feststellen, dass die Geschichtsschreibung, die der Historiker geschaffen hat, so wie bei White und Ricœur, fiktionale Elemente mit historischen Ereignissen mittels Sprache verbindet, um eine kohärente, sinnstiftende Erzählung aufzubauen. Diese Erzählung wird, so wie es in der linguistischen Wende postuliert wird, für die Leserschaft durch die Verwendung der damals verbreiteten romantischen Literaturkonventionen vertraut gemacht. Die narrativen Komponenten, die grundlegend für das Buch sind, ermöglichen laut Hathi gleichzeitig einen monologischen Diskurs und eine dialogische Interpretation. Die dialogischen Elemente sind beispielsweise dank Ellipsen und Auslassungen (wieder sprachlichen Mitteln) kreiert, womit der_die Leser_in eingeladen wird, die ausgelassenen Stellen selbst zu vervollständigen.²⁵⁸ In anderen Worten, die narrative Form und die Natur der Sprache tragen zum subjektiven oder gar fiktionalen Charakter der Geschichtsschreibung bei.

Des Weiteren argumentieren sowohl Hayden White als auch Roland Barthes, dass Michelet seinen Diskurs im Spannungsfeld zwischen Dichotomien aufbaut - es handelt sich um die Dichotomie zwischen Geschichte und Legende, basierend auf dem Dualismus der guten Kräfte (die Hexenfigur) und der bösen Kräfte (die feudale Gesellschaft).²⁵⁹ In dieser Vorstellung werden das Mittelalter, die Kirche, die Aristokratie und der Feudalismus als bedrückende Kräfte gedeutet, während die vorgestellte vorchristliche Religion der Hexen im Kontrast dazu als das Gute dargestellt wird.²⁶⁰ Obwohl Michelet mehrere Quellen zitiert, so Hathi, fiktionalisiert er seinen Diskurs (zum Beispiel sprechen die Charaktere in der ersten Person), falsifiziert Dokumente auf eine offensichtliche Art und Weise und benutzt viel Ironie, die die Interpretation des Textes erschwert.²⁶¹ Die legendenhafte Dimension des Diskurses entsteht dem Forscher zufolge des Weiteren auch dadurch, dass Michelet den Hexen eine Stimme verleiht, jedoch liegen keine Dokumente aus der Perspektive dieser

²⁵⁷ Ebd., 96f.

²⁵⁸ Vgl. ebd., 183-192.

²⁵⁹ Vgl. ebd., 195-114.

²⁶⁰ Vgl. *White*, *The New Witches of the West*, 8.

²⁶¹ Vgl. *Hathi*, *Jules Michelet*, 196-214.

Subjekte vor, so sind ihre Wertsysteme und Meinungen subjektive Zuschreibungen des Autors selbst.²⁶² So gesehen ist die Hexenfigur fiktional.²⁶³ Trotzdem hat Michelet darauf beharrt, dass er Geschichtsschreibung und nicht Fiktion betreibt.²⁶⁴ Nach Hathi kann man den Historiker als Mythenfinder („myth-maker“) betrachten, der „nineteenth-century bourgeois ideology“ betrieben hat.²⁶⁵ Zusammenfassend kann man argumentieren, dass die von Michelet betriebene Geschichtsschreibung die Positionen von White und Ricœur auf eine zugespitzte Weise illustriert. Die Produktion des historischen Wissens erfolgt mit Hilfe von verschiedenen sprachlichen Stilmitteln auf eine narrative Weise und ähnelt dem in der westlichen Kultur eingebetteten Genre des Mythos oder der Legende. Michelet stützt seine Narration zwar auf historische Ereignisse, konstruiert jedoch zwischen diesen eine subjektive Erzählung und baut fiktionale Elemente ein. Anders ausgedrückt, die Methoden, der sich der Historiker bedient, verweisen auf die Entwicklungen der linguistischen Wende.

Das dritte akademische Buch, das ich näher betrachten werde, ist *Caliban and the Witch* von Silvia Federici. Diese Publikation charakterisiert sich durch eine klare Struktur sowie klar formulierte Themen, Forschungsfragen und deren theoretische Untermauerung. Die wichtigste Forschungsfrage wird in der Einleitung klar umrissen - es wird untersucht, warum die Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit und im Kontext der Einführung des Kapitalismus stattgefunden hat.²⁶⁶ Weitere Forschungsthemen werden ebenso am Anfang der Analyse ausformuliert, wie die Dekonstruktion der Polarität Gender/Klasse sowie feministische Kritik am Konzept der Bio-Macht von Foucault.²⁶⁷ Die Hauptthese wird ebenfalls am Anfang des Buches genannt: Die Verbindung des Kapitalismus mit Sexismus und Rassismus.²⁶⁸ So wie David Laibman

²⁶² Vgl. ebd., 215.

²⁶³ Vgl. ebd., 219.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 127.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 219-225.

²⁶⁶ Vgl. *Federici*, *Caliban and the Witch*, 5.

²⁶⁷ Vgl. ebd., 6-11.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

berichtet, sind die vier Teil-Thesen klar formuliert: Die Enteignung der Arbeiter_innen war nicht das einzige Element der Akkumulation des Proletariats. Dieser Prozess umfasste auch die Transformation des Körpers in eine Arbeitsmaschine, die Entmachtung der Frauen sowie die Akkumulation der Unterschiede innerhalb der Arbeiterklasse. Die Hexenverfolgung wird in diesem Buch aus feministischer Perspektive im Kontext des Überganges vom Mittelalter zum neuzeitlichen Kapitalismus beleuchtet und gesehen.²⁶⁹ Alle Thesen werden klar genannt und die Argumentationslinie des Buches ist wissenschaftlich klar und nachvollziehbar aufgebaut.

Karina Xóchitl Atayde-Manríquez macht darauf aufmerksam, dass Federici ihre Argumentation auf den theoretischen Fundamenten von Karl Marx, Michel Foucault und der feministischen Theorie aufbaut,²⁷⁰ was Federici selbst in der Einleitung des Buches deutlich macht.²⁷¹ Atayde-Manríquez weist darauf hin, dass Federici mit dem analytischen Begriff der primitiven Akkumulation arbeitet, die Einschränkungen der Frauengeschichte erwägt und eine Forschungslücke zu schließen versucht, nämlich die Entwicklung der Ideen von Marx aus der feministischen Perspektive.²⁷² Des Weiteren baut Federici in *Caliban and the Witch* sehr umfassend auf dem vorhandenen Forschungsstand auf, sie befasst sich mit den Erkenntnissen anderer Forscher_innen, wie Joan Kelly, Carolyn Merchant, Leopoldina Fortunati, Merry Wiesner, Maria Mies, Irene Silverblatt, Hilary Beckles and Barbara Bush.²⁷³ Federici betrachtet dabei kritisch die bereits vorhandenen Erkenntnisse und Denktraditionen. So kritisiert sie, dass das Patriarchat oft als transhistorische, atemporale Struktur gedacht wird und dass die

²⁶⁹ Vgl. Laibman David, Reviewed Work(s). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* by Silvia Federici. In: *Science & Society* 4 (2006) 576-579, hier 557-557.

²⁷⁰ Vgl. Atayde-Manríquez Karina Xóchitl, Rezension: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* de Silvia Federici. In: *Relegación, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde America Latina*, 11 (2018) 187f.

²⁷¹ Vgl. Federici, *Caliban and the Witch*, 2.

²⁷² Vgl. Atayde-Manríquez, Rezension: *Calibán y la bruja*, 187.

²⁷³ Vgl. Federici, *Caliban and the Witch*, 4f.

Zusammenhänge zwischen dem Patriarchat, Klasse und Produktionsrelationen übersehen werden.²⁷⁴ Sie hinterfragt die marxistische Doktrin, die davon ausgeht, dass Frauenunterdrückung ein Rückstand des feudalen Systems sei.²⁷⁵ Sie verweist darauf, dass sie einen Beitrag dazu leistet, die marxistische Theorie auszubauen. Während Marx den Einfluss der primitiven Akkumulation auf das männliche Proletariat und die Warenproduktion untersucht hat, erforscht Federici die Auswirkung auf die Position der Frauen bezüglich Produktion und Arbeitskraft.²⁷⁶ Des Weiteren untersucht sie kritisch das theoretische Konzept von Foucault, indem sie darauf hinweist, dass dieser in seiner Theorie der Macht und des Körpers den Aspekt der Reproduktion übersehen hat.²⁷⁷ Den Zugang und die Methodik von Federici fasst Leroy A. Binnes wie folgt zusammen: Er legt dar, dass die Theoretikerin ihre Argumentation auf eine beeindruckende Menge an wissenschaftlichen Studien und Texten basiert und gleichzeitig die provisorische Natur ihrer Arbeit anerkennt.²⁷⁸ Das deutet darauf hin, dass Federici ihr Buch einerseits auf einer soliden Basis an wissenschaftlichen Theorien aufbaut und dennoch reflektiert mit den epistemologischen Einschränkungen ihrer Forschung umgeht. Des Weiteren kann man deutlich erkennen, dass die Thesen von Federici anhand der Analyse von vielschichtigen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen in der frühen Neuzeit herausgearbeitet werden.

Binnes bringt auf den Punkt, was in jedem der Kapitel argumentiert wird. Federici umreißt im ersten Kapitel ihres Buches die mittelalterliche Geschichte Europas, in der Ketzer_innen und die Widerstand leistende Bauernschaft als Gegner_innen des feudalen Systems umgedeutet werden.²⁷⁹ Im zweiten Kapitel hebt sie die Bedeutung der Landprivatisierung für die soziale Reproduktion und Klassenunterschiede in der

²⁷⁴ Vgl. ebd, vii.

²⁷⁵ Vgl. ebd., viii.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 3.

²⁷⁷ Vgl. ebd, ix.

²⁷⁸ Vgl. *Binnes Leroy A., Book Reviews.* In: *Socialism and Democracy* 2 (2006) 165–171, hier 165.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 166f.

frühen Neuzeit hervor;²⁸⁰ sie denkt den Rückgang der Bevölkerungszahlen und die damit verbundene internationale Wirtschaftskrise bei der Formulierung ihrer Thesen mit.²⁸¹ Anschließend bringt sie die aus der Wirtschaftskrise resultierenden Bemühungen der politischen Führung, das Bevölkerungswachstum anzukurbeln, mit frauenfeindlichen Maßnahmen zusammen, wie verstärkte Bestrafung der Kindermorde, Registrierung der Geburten, Kriminalisierung der Arbeit der weiblichen Hebammen sowie das Aufzwingen der Institution der Ehe.²⁸² Im dritten Kapitel entwickelt sie eine philosophische Untermauerung für ihre These, dass die Transformation des Bauernstandes zu einer disziplinierten Arbeiterschaft eine Veränderung der Relation zwischen Mentalem und Körperlichem hervorgerufen hat. Dabei bezieht sie sich auf Hobbes, Descartes und andere Vertreter_innen der Mechanischen Philosophie, die sie als die Gründer_innen der neuen bürgerlichen Mentalität interpretiert, die den Körper als mechanische Arbeitseinheit verstehen.²⁸³ Im vierten Kapitel befasst sie sich mit den Hexenverfolgungen, die sie als Mittel der Unterwerfung der Frauen unter patriarchale Strukturen interpretiert. Dabei sieht sie die Hexenverfolgung nicht als den noch bestehenden Rest einer mittelalterlichen Mentalität und Denkweise, sondern als einen inhärenten Teil eines sich modernisierenden, kapitalistischen Europas.²⁸⁴ Im fünften Kapitel zeigt Federici die Parallelen zwischen den heutigen Hexenverfolgungen in Afrika und Lateinamerika und der europäischen Hexenjagd auf.²⁸⁵ Die Argumentationslinie ist wissenschaftlich logisch, klar aufgebaut und schlüssig nachvollziehbar. Die aufeinander folgenden Kapitel tragen ergänzend und verknüpfend zu den vorangegangenen bei, statt unterschiedliche Aspekte des Themas summarisch aufzuzählen. Man kann zwar wie bei Michelet einen narrativen Charakter der Argumentationslinie identifizieren, aber im Gegensatz zum französischen Historiker handelt es sich hier vielmehr um eine

²⁸⁰ Vgl. ebd.

²⁸¹ Vgl. ebd., 167.

²⁸² Vgl. ebd., 167f.

²⁸³ Vgl. ebd.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 168f.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 169f.

theoretische Beweisführung, die eher des Genres des Sachbuches als des Romans zugeordnet werden kann.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich die Arbeit von Federici durch gute wissenschaftliche Praxis und theoretische Untermauerung charakterisiert. Der methodologische Zugang basiert auf der Herausarbeitung ihrer Thesen anhand des aktuellen Forschungsstandes, weiters tritt sie in Dialog mit den Positionen anderer Forscher_innen und entwickelt ihre Argumentation innerhalb eines klar formulierten theoretischen und analytischen Rahmens und auf eine höchst strukturierte Art und Weise. Des Weiteren versucht sie eine Forschungslücke innerhalb einiger akademischer Disziplinen (Frauengeschichte, Gender Studies) zu identifizieren und diese zu schließen. Trotzdem gibt es nach Laibman auch Unzulänglichkeiten in ihrer Arbeit. So wird der Kapitalismus als ausschließlich negativ bewertet und das kollektive ländliche Leben als eindeutig positiv dargestellt, somit als ein binäres Gegensatzpaar konstruiert.²⁸⁶ Das ist unter anderem ein Element der subjektiven Interpretation, wie diese auch bei Michelet zu finden ist.

3. Populäre Bücher

In diesem Teil möchte ich mich damit auseinandersetzen, wie Grossman und Sollée mit Quellen und Methoden arbeiten. Anschließend vergleiche ich diese Herangehensweisen mit der Methodik in den drei vorher analysierten wissenschaftlichen Büchern.

Zuerst möchte ich *Witches, Sluts, Feminists* in Bezug auf die Methodik, den Umgang mit Quellen und den Aufbau der Argumentation untersuchen. In der Einleitung kann man konkrete Fragestellungen und Themen identifizieren, die das Buch zu beantworten versucht:

„*Witches, Sluts, Feminists: Conjuring the Sex Positive* is an introduction to the sex-positive history of the witch. With a focus on sexual liberation, this book traces the lineage of „witch feminism“ through art, film, music, fashion, literature, technology, religion, pop culture, and politics. It delves into reproductive rights, sexual pleasure, pornography, queer identity, body positivity, and sex work, and demonstrates why the „slut“ is in many ways the witch of the twenty-first century. (...) The structure of the book is culminate. Initial chapters offer a condensed background on the witch

²⁸⁶ Vgl. ebd., 170 sowie *Laibman*, *Reviewed Work(s)*. *Caliban and the Witch*, 558.

from early civilization into medieval Europe and colonial America. Successive chapters build upon this foundation to show gendered narratives about witches continue impact and inform women in contemporary America. Each section undresses the witch in different ways though different methods (...) to chart her development from diabolical sorceress to symbol of feminist empowerment. (...) This concise primer is an interdisciplinary take on a vast subject.“²⁸⁷

Ferner ist der Umfang des Buches klar eingegrenzt: „*Witches, Sluts, Feminist* is not a formal work of academic scholarship, although there are multiple academic sources central to my arguments. (...) *Witches, Sluts, Feminists* is not an exhaustive catalogue of every notable witch (...) not does it address every important feminist issue under the sun.“²⁸⁸ Anders ausgedrückt, die Autorin erhebt nicht den Anspruch, eine wissenschaftliche Publikation zu schreiben, gibt jedoch an, teilweise mit wissenschaftlicher Literatur gearbeitet zu haben. Die historischen Quellen, die sie erforscht und wie im ersten Zitat aufgelistet, sind hauptsächlich kulturelle Artefakte wie Filme, Musik und Bücher. Zudem ist relevant, dass sie schreibt, dass sie in den einzelnen Kapiteln mit unterschiedlichen Methoden gearbeitet hat, was ich anschließend untersuchen werde.

In der Einleitung nennt Sollée die Themenbereiche und Thesen. Im Gegensatz zu Federici entwickelt sie ihre Themen nicht innerhalb eines theoretischen Rahmens, und statt mit wissenschaftlicher Literatur arbeitet sie mit Artikeln aus Zeitungen wie *The Washington Post* oder *Rolling Stone*, um den Forschungsstand zu skizzieren.²⁸⁹ Im anschließenden Kapitel unternimmt die Autorin den Versuch, die Begriffe *Witch* und *Slut* zu definieren und Parallelen dazwischen herauszuarbeiten. Hier kann man erkennen, dass sie ein Narrativ im Sinne der linguistischen Wende konstruiert, indem sie durch Sprache diese zwei Denkgegenstände in Verhältnis zueinander bringt. Dabei greift sie, wie man aus der Bibliographie herauslesen kann, auf Merriam Websters Wörterbuch zurück, denn ihre Hexendefinitionen gehen von der Etymologie des Wortes „Hexe“ aus. Anschließend arbeitet sie mehrere ausführliche Hexendefinitionen heraus. Anzumerken ist zu diesem Kapitel, dass sie sich laut dem

²⁸⁷ Sollée Kristen J., *Witches, Sluts, Feminists. Conjuring the Sex Positive* (Berkeley 2017) 8-10.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 10

²⁸⁹ Vgl. ebd., 164.

Bibliographieverzeichnis sowohl auf popkulturelle Quellen als auch auf wissenschaftliche Literatur bezieht, wie beispielsweise auf *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, ohne dabei im Einzelnen darauf hinzuweisen, wann sie sich auf welche Art von Referenzen bezieht und welche Implikationen daraus folgen.

Im Kapitel „Witch Slut Are You?“ konstruiert Sollée ein Narrativ über Hexen, indem sie aus unterschiedlichen Epochen und Kulturen verschiedene mythische weibliche Figuren aufgreift, denen man negative Eigenschaften zugeschrieben hat. Dann stellt sie die These auf, dass die Hexenverfolgung eine Folge der Frauendiskriminierung war. Sie bringt Ereignisse wie den Schwarzen Tod, monotheistische Religionen, die Erfindung der Druckerpresse, hohe Kindersterblichkeitsrate und Hungerperioden in Zusammenhang mit den Hexenverfolgungen.²⁹⁰ Dabei bezieht sich auf die Bibel und *Malleus Malleficarum* als historische Quellen sowie auf wissenschaftliche Bücher, unter anderem: *The Chalice and the Blade* von Riane Eisler, *The Witch as Muse* von Linda C. Hulst und *Witch Craze* von Lyndal Roper.²⁹¹ Sie bringt die Frauenfeindlichkeit und Misstrauen gegenüber weiblicher Sexualität im Zeitalter der Hexenverfolgungen mit heutiger „Rape Culture“ und „Slut Shaming“ zusammen. Hier sind also eindeutig Postulate der linguistischen Wende zu erkennen, denn sie verbindet unterschiedliche historische Phänomene dadurch, dass sie durch Sprache die Parallelen zwischen diesen betont.

Des Weiteren baut Sollée im Kapitel „All-American Witch“ ein nuancierteres Narrativ auf. Sie argumentiert hier, dass Hexenverfolgungen in Nordamerika nicht ausschließlich die Folge der Ablehnung der (weiblichen) Sexualität waren, sondern auch viele andere Faktoren eine Rolle spielten, wie zum Beispiel Spannungen zwischen sozialen Klassen, kaltes Wetter, die wirtschaftliche Situation und vieles mehr. Dabei basieren ihre Argumentationen auf wissenschaftlichen Publikationen von Stacy Schiff und Carol Carlsen. Sollée verweist darauf, dass Salem ikonisch für die Hexenverfolgungen steht, obwohl es tatsächlich kein repräsentativer Ort für die Geschichte der Hexenverfolgungen ist.²⁹² Die Positionen von White und Ricœur, dass

²⁹⁰ Vgl. ebd., 21-23

²⁹¹ Vgl. ebd., 21-30.

²⁹² Vgl. ebd., 31-37.

Geschichte ein durch Historiker_innen gesponnenes Narrativ ist, dem eine Ikone - hier Salem - implizit zugeschrieben wird, werden in der Argumentation Sollée sichtbar. Man muss folglich feststellen, dass sich dieses Kapitel durch vertiefte akademische Reflexion auszeichnet.

Ähnlich sind die zwei folgenden Kapitel aufgebaut. Im Kapitel „The Midwife“ wird die These vertreten, dass in der frühen Neuzeit das Verdächtige der Hebammen wegen Hexerei ein Teil des Patriarchats war, während sich heutzutage derselbe patriarchale Mechanismus dadurch ausdrückt, dass Frauen die Reproduktionsrechte verwehrt werden. Diese These wird durch wissenschaftliche Literatur untermauert, unter anderem *When Abortion Was a Crime* von Leslie J. Reagan und *Women as Healers* Hilary Bourdillon von Hilary Bourdillon.²⁹³ Diese Aussagen verbindet sie in einem Narrativ mit der gegenwärtigen Debatte über Frauenrechte in den Vereinigten Staaten, besonders bezüglich der Rechtsgebung unter Barack Obama und Donald Trump.²⁹⁴ Analog geht sie im Kapitel „Undressing the Witch“ vor. Dort konstruiert sie ein Narrativ, indem sie eine Verbindung zwischen der in Salem angeklagten Bridget Bishop, die sich exzentrisch angezogen hat, und dem heutigen Phänomen, dass Frauen wegen ihrer Kleidung verurteilt werden, herstellt.²⁹⁵ Anhand dieser beiden Kapitel kann man erkennen, dass Sollée vielmehr populäre als akademische Geschichtsschreibung betreibt, da sie keine Gegenargumente aufzeigt und keine vertiefenden Nuancen präsentiert, um der Komplexität der Thematik gerecht zu werden, sondern das zentrale Anliegen ist, Verknüpfungen und den Bezug zur Gegenwart zu finden.

Im Kapitel „Political Witch“ zeigt Sollée, wie die Hexenfigur im gegenwärtigen Feminismus durch Aktivist_innen auf eine politische Weise vereinnahmt wird. Hier stellt sie keine geschichtlichen Bezüge zu den Hexenverfolgungen her, sondern bringt einen Teil der Geschichte des Feminismus auf den Punkt. Außer auf wissenschaftliche Literatur verweist sie auch auf nichtwissenschaftliche Webseiten mehrerer feministischen Organisationen. Sie beschreibt einige feministische Gruppierungen und bringt der Leserschaft zudem Kurzbiographien einiger Aktivistinnen näher, vorwiegend

²⁹³ Vgl. ebd., 39-43.

²⁹⁴ Vgl. ebd.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 103-109.

Frauenrechtskämpferinnen und Abolitionistinnen, die sich auf unterschiedliche Weise durch die Hexenfigur inspirieren ließen.²⁹⁶ In derselben Art analysiert sie das Phänomen der - 2016 im Rahmen des US-Präsidentenwahlkampfes aufgetretenen - „Hillary-Clinton-as-witch-rhetoric“, die Clinton selbst als eine Hexenverfolgung gedeutet hat. Um diese Rhetorik zu analysieren, untersucht Sollée Quellen wie Leitartikel, Posts auf sozialen Medien, Aussagen von Politiker_innen und Hashtags mittels Diskursanalyse.²⁹⁷ Eine weitere interessante Methode, der sie sich im Buch bedient, sind Interviews mit Frauen, die sich selbst als Hexe bezeichnen, darunter mit solchen, die ebenfalls die historischen Hexenverfolgungen mit der heutigen Misogynie und Ablehnung der weiblichen Sexualität in Verbindung bringen.²⁹⁸ Dabei präsentiert sie die Aussagen der Akteur_innen, ohne sie zu analysieren. Es lässt sich vermuten, dass in diesen Fällen das situierte Wissen dieser Subjekte im Vordergrund stehen soll. In diesen Kapiteln wird ersichtlich, dass geschichtswissenschaftliche Methoden mit kulturwissenschaftlichen Zugängen kombiniert werden, es handelt sich also um einen interdisziplinären Ansatz.

Es gibt auch einige wenige Fragmente im Buch, in denen sich Sollée eines klar wissenschaftstheoretischen Rahmens bedient, um ihre Argumente zu untermauern. Sie zitiert die Definition des Feminismus von bell hooks und bezieht sich auf die Theoretikerin, um die Verschränkung von Feminismus mit Kapitalismus zu erklären.²⁹⁹ Im Kapitel „Tituba’s Legacy“ widmet sich Sollée dem Begriff der Intersektionalität und verweist auf die Wechselwirkung zwischen der Hexerei, Gender, Sexualität, *race* und Feminismus in der nordamerikanischen Geschichte. Dabei bezieht sie sich auf wissenschaftliche Literatur (Angela Y. Davis) und den Roman *I, Tituba: Black Witch of Salem* von Maryse Condé.³⁰⁰ Ähnlich geht sie im Kapitel „Twitch of the Tongue“ vor. Sollée beschäftigt sich hier mit der Wiederaneignung solcher Begriffe wie „Slut“,

²⁹⁶ Vgl. ebd., 46-54.

²⁹⁷ Vgl. ebd., 57-62.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 54-56, 63-63, 89-92, 119-122, 155-163.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 15, 119, 135.

³⁰⁰ Vgl. ebd., 75-79.

„Witch“ und „Queer“, indem sie sich auf den Begriff von Performativität von Judith Butler bezieht und diese Wirkmächtigkeit der Sprache im Internet illustriert.³⁰¹ Anders gesagt, sie bedient sich in diesen Fällen eines theoretischen Fundaments für ihren methodischen Zugang. Hier ähnelt ihre methodische Vorgehensweise bis zu einem gewissen Grad der von Federici, obwohl Sollée, statt einer strukturierten und entwickelten Argumentationslinie aufzubauen, eher mit einer Art Fallstudie arbeitet.

In den Kapiteln „Living on Screen“ und „Music Witch“ untersucht sie kulturelle Artefakte (Musik-Videos, Performances, Filme und Serien) mittels (visueller) Diskursanalyse, um das Hexenbild herauszukristallisieren. Sie untersucht unter anderem *Snow White and the Seven Dwarfs* (1937), *Black Sunday* (1960), *Bewitched*, *The Witches of Eastwick* (1987), *The Craft* (1996), die *Harry Potter* - Filme (2001-2011), *Maleficent* (2014), *The Witch* (2015) oder *The Love Witch* (2016).³⁰² Der Zugang ist hier ein kultur- und filmwissenschaftlicher. Des Weiteren versucht Sollée im Kapitel „The Spell of Seduction“ den Archetyp der „sacred whore“ herauszuarbeiten, hier wird die Verbindung zwischen der Hexenfigur und der Sexualität sichtbar. Zu diesem Zweck nimmt sie Bezug auf wissenschaftliche Literatur (*When God was A Women* von Stone Merlin und *Histories* von Herodotus) sowie auf die historische Quelle *Codex Hammurabi*.

Ferner erforscht Sollée das Thema der Kommodifizierung der feministischen Postulate durch den Verkauf von Konsumartikeln, die Argumentation wird getragen durch Beiträge von bell hooks sowie von Internet-User_innen.³⁰³ Man kann somit festhalten, dass Sollée hier einen kulturkritischen Zugang demonstriert. Im Kapitel „Tech Witch“ untersucht Sollée den feministischen Aktivismus im Internet, der mit der Hexe als einer Identitätsfigur verbunden ist, indem sie Hashtags und Emojis als Quellen betrachtet und entsprechende Studien zur Demographie auf sozialen Medien zitiert.³⁰⁴ Im Kapitel „Legacy of the Witch“ beschreibt sie, wie die touristischen Sehenswürdigkeiten die

³⁰¹ Vgl. ebd., 79-86.

³⁰² Vgl. ebd., 11-117, 125-129.

³⁰³ Vgl. ebd., 131-136.

³⁰⁴ Vgl. ebd., 137-139.

Geschichte der Hexenverfolgung in Salem vermitteln, damit macht sie einen kurzen Abstecher in den Bereich der Public History.³⁰⁵ Nicht zuletzt vertritt sie die Position, dass die Geschichte der Hexenverfolgungen im Grunde genommen gleichzusetzen ist mit der Geschichte der Frauenunterdrückung, was, wie ich später zeigen werde, dem aktuellen geschichtswissenschaftlichen Forschungsstand widerspricht.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Art und Weise, wie Sollée mit Quellen und Literatur umgeht, auf dem Konstruieren von Narrativen über Hexen und Frauen basiert. Sie verbindet historische Ereignisse aus unterschiedlichen Epochen - vorwiegend aus dem Zeitalter der Verfolgung - mit heutigen Phänomenen, wie Misogynie, Sexismus, „Slut Shaming“, „Rape Culture“, die Sex Positivity Bewegung und die feministische Bewegung. Anders ausgedrückt, sie konstruiert eine narrative Geschichte, die einerseits einen Beitrag zur Geschichte der Hexen, der Frauen und der Sexualität leistet und andererseits eine klare politische Botschaft vermittelt. Sie umreißt auch, wie historisch die Hexenfigur zu politischen Zwecken benutzt wurde. In manchen Kapiteln erforscht sie kulturelle Artefakte, wie Filme oder Serien, sowie Artikel in Zeitungen und Posts auf sozialen Medien mittels (visueller) Diskursanalyse, um das kulturelle Hexenbild herauszuarbeiten. Sie stützt ihre Argumentation teilweise auf akademische Literatur und bezieht sich stellenweise auf manche relevante historische Quellen. Obwohl es keine Fußnoten mit konkreten Referenzangaben im Text gibt, kann man eine Bibliographie am Ende des Buches finden. Darunter sind jedoch auch nichtakademische Literaturpositionen zu finden. Folglich kann festgehalten werden, dass die Methodik, die Sollée anwendet, sich sehr mit der Herangehensweise von Michelet deckt, denn beide konstruieren ein stark politisches Narrativ über Hexen. Anders als Federici, basiert Sollées Argumentation nicht grundsätzlich auf einem wissenschaftstheoretischen Rahmen und anders als in *Routledge Book of Witchcraft*, begrenzt sie sich nicht ausschließlich darauf, den Forschungsstand zusammenzufassen, sondern sieht diesen kontrovers und widerspricht diesem zum Teil. Erwähnenswert ist zudem, dass sie Interviews mit selbsternannten Hexen als Methode benutzt, um situiertes Wissen einfließen zu lassen. Man kann auch feststellen, dass sich manche Kapitel des Buches durch eine

³⁰⁵ Vgl. ebd., 143-147.

eher reflektierte Methodik charakterisieren, während andere Kapitel die Regeln der guten wissenschaftlichen Praxis nicht erfüllen.

Nun werde ich das Buch *Waking the Witch* von Grossman in Bezug auf den Umgang mit Quellen und Methoden analysieren. Zuerst ist erwähnenswert, dass keine Aussagen zu finden sind, die mit Fußnoten oder Quellenangaben belegt sind, und dass am Ende statt eines Bibliographie- oder Quellenverzeichnisses nur Empfehlungen für „Further Reading“ zu finden sind. Die meisten dieser Positionen sind jedoch wissenschaftliche Werke.³⁰⁶ Am Anfang des Buches werden unterschiedliche Definitionen der Hexenfigur und ihrer Merkmale herausgearbeitet. Die Hauptthese des Buches kann man zu Beginn aus der Einleitung herauslesen: „The Witch is the Ultimate Feminist icon because she is fully rounded symbol of female oppression *and* liberation“.³⁰⁷ Das Thema des Buches wird eingegrenzt: „What follows, then, is an exploration of the archetype of the witch: meditations on her various aspects and associations, questions she’s conjured up throughout my life, and lessons I’ve learned from walking the witches’ path“.³⁰⁸ Allerdings werden keine Methoden oder kein konzeptioneller Rahmen erwähnt, mit deren Hilfe das Forschungsthema behandelt wird. Daher werde ich die Methodik in jedem der acht Kapitel untersuchen und versuchen zu analysieren.

Im ersten Kapitel kann man, abgesehen von den autobiografischen Passagen, einen analytischen Versuch identifizieren, die Hexe zu definieren. Grossman beginnt mit der Etymologie des Wortes, danach grenzt sie die Thematik auf die westliche Hexenfigur ein und bezieht sich auf die akademische Publikation *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present* von Roland Hutton, um vier Bedeutungen der Hexe darzulegen: So ist eine Hexe erstens eine Benutzerin von rein schädlicher Magie, weiters eine Person, die Magie benutzt, sei diese gut, schlecht oder neutral, drittens eine Person, die Riten und Handlungen einer naturbasierten heidnischen Religion

³⁰⁶ Vgl. Grossman Pam, *Waking the Witch. Reflections on Women, Magic, and Power* (New York 2019) 279-281.

³⁰⁷ Vgl. ebd.

³⁰⁸ Vgl. ebd.

praktiziert und viertens eine Figur der transgressiven weiblichen Macht.³⁰⁹ Dann bezieht sich Grossman auf die folgenden akademischen Publikationen: *Witchcraft: A Very Short Introduction* von Malcolm Gaskill, *Drawing Down the Moon* von Margot Adler und *The Irresistible Fairy Tale* von Jack Zipes, um die Komplexität der Hexenfigur darzulegen.³¹⁰ Daraus kann man schließen, dass die Autorin ihre Argumentation in diesem Kapitel auf wissenschaftliche Literatur stützt und im Forschungsstand ansiedelt. Sie nimmt auch Bezug auf einen reflektierten Umgang mit historischen Quellen, indem sie die Verlässlichkeit der Zeugnisse der Angeklagten und der Protokolle der Gerichtsverhandlungen erörtert. Hier kann man einen quellenkritischen Zugang erkennen:

„The actual witch trail „transcripts“ shouldn’t be taken at face value either. First of all, it’s an understatement to say that the accused were perhaps not the most reliable of narrators, fighting as they were for their lives under unfathomably cruel circumstances of physical torture and psychological desperation and/or delusion. Second, the documents that contain these so-called confessions were often kept improperly.“³¹¹

Anschließend analysiert sie zwei Hexenfiguren aus dem Buch und Film *The Wizzard of Oz* (1939), hier demonstriert sie vielmehr einen kulturwissenschaftlichen Zugang als einen historischen. Sie erforscht die zwei dichotomischen Hexenarchetypen mittels (visueller) Diskursanalyse und verortet sie im kulturellen Kontext.³¹² Insgesamt kann man sagen, dass, obwohl Grossman die Methoden selbst nicht benennt und sich einer nicht sehr formellen Sprache bedient, sich dieses Kapitel durch einen akademischen und reflektierten Zugang charakterisiert, wiewohl die akademischen Methoden nicht kohärent angewandt werden.

Im zweiten Kapitel beschäftigt sich Grossman mit der Genealogie der jugendlichen Hexenfigur in der westlichen Kultur, indem sie diese Figur wiederum aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive analysiert und sie innerhalb der kulturellen und politischen Tendenzen der jeweiligen Zeitperioden ansiedelt, wie die der Neuen Linken

³⁰⁹ Vgl. ebd., 15.

³¹⁰ Vgl. ebd., 16.

³¹¹ Vgl. ebd., 18.

³¹² Vgl. ebd., 21-35.

der 1960er- und 1970er-Jahre. Eine der jungen Hexen, die sie untersucht, ist Sabrina Spellman, eine fiktive Protagonistin aus der Serie *Sabrina the Teenage Witch* (1996-2003) und *Chilling Adventures of Sabrina* (2018-2020). Dabei fokussiert Grossman sich auf die Identität und Psyche von Sabrina sowie auf die Veränderung der Serien-Protagonistin über die Jahrzehnte, wie beispielsweise unter dem Einfluss von Feminismus, LGBTQIA+-Diskriminierung, Rassismus oder Zensur.³¹³ Ferner analysiert Grossman die Hexenfiguren in den Filmen *The Craft* (1996), *Teen Witch* (1989) in den *Harry Potter*-Filmen (2001-2011), welche sie auf eine politische Art und Weise liest, besonders was solche Themenkomplexe betrifft wie Sexualität und Handlungsmacht. Dabei unternimmt sie eine feministische Kulturkritik.³¹⁴

Im dritten Kapitel skizziert sie die Figur der bösen Hexe, indem sie ebenfalls die kulturelle Konstruktion der weiblichen Sexualität fokussiert. Man kann erkennen, dass sich sowohl die Fragen als auch die Herangehensweise der Autorin durch einen kulturwissenschaftlichen Zugang charakterisieren. Sie stützt ihre Argumentation unter anderem auf die Filme *Häxan* (1922), *The Devils* (1971) oder *The Witches of Eastwick* (1981).³¹⁵ Sie identifiziert die Archetype, aus denen die westliche Hexenfigur entstanden ist, wie mesopotamische, griechische, germanische und jüdische weibliche Dämon-Figuren. Dabei bezieht sie sich bei der Figur von Lilith auf *The Alphabet of Ben Sira*, bei den anderen mythischen Figuren nennt sie jedoch keine konkreten Quellen.³¹⁶ Außerdem arbeitet sie mit der Bibel als historischer Quelle, um das Bild des Teufels zu analysieren. Sie verweist auch auf das Gedicht aus dem 17. Jahrhundert *Paradise Lost* von John Milton, um der Darstellungsgeschichte dieser Figur auf die Spur zu kommen. Sie zitiert auch die Bulle *Super illius specula* von Papst John XXII aus dem Jahr 1326 als historische Quelle, um die Geschichte der Verfolgungen durch die Kirche zu bearbeiten.³¹⁷ Sie bezieht sich auch auf nicht näher genannte

³¹³ Vgl. ebd., 37-42.

³¹⁴ Vgl. ebd., 48-90.

³¹⁵ Vgl. ebd., 71.

³¹⁶ Vgl. ebd., 72-75.

³¹⁷ Vgl. ebd., 76f.

„records“, um die Zeit und den Ort der ersten Anklagen wegen Hexerei festzustellen.³¹⁸ Ferner nennt sie Traktate, wie *Fornicarius* von Johannes Nider, *Ut magorum et maleficiozeum errores* von Claude Tholosan und das anonym geschriebene Traktat *Errores Gazoriorum*, um die Geschichte der Hexenverfolgungen zu rekonstruieren.³¹⁹ Nicht zuletzt arbeitet sie mit dem *Malleus Maleficarum*, um die misogynen, lüsternen Frauenbilder herauszuarbeiten.³²⁰ Um diese Bilder vertieft darzustellen, analysiert sie auch ausgewählte Werke von Albrecht Dürer, Ulrich Molitor und Hans Baldung Grien mit Hilfe von visueller Diskursanalyse.³²¹ Anschließend untersucht sie das Spiel *The Crucible* (1953) von Arthur Miller, die Fotoserie *A Pictorial Compendium of Witchcraft and Demonology*, den Film *Labyrinth* (1986) und den Film *The Witch* (2015), um die Genealogie des bösen und lüsternen Hexenbildes zu skizzieren.³²² Erwähnenswert ist, dass Grossman sowohl kulturelle Artefakte als auch historische Quellen untersucht, um ihre Argumentation aufzubauen, wobei sie die Unterschiede in den methodischen Zugängen (kulturwissenschaftliche und historische) nicht nuanciert und nicht näher begründet, wann sie welche Methoden benutzt oder warum gerade diese und nicht eine andere.

Im vierten Kapitel argumentiert die Autorin, dass Kinderlosigkeit der Frauen als normativ schlecht angesehen wurde, weswegen man kinderlose Frauen oft als böse Hexen betrachtet hat. Diese Behauptung verteidigt sie einerseits mit wissenschaftlicher Literatur (*The Enemy Within. A Short History of Witch-Hunting* von John Demos), andererseits nimmt sie Referenz auf fiktive empathische kinderlose Hexenfiguren aus der Popkultur wie Malefiz aus *Maleficent* (2014) oder Mary Poppins.³²³ Dadurch schlägt sie ein Kontra-Narrativ vor, was den subjektiven Charakter der Narrative demonstriert. Anschließend konstruiert sie im Sinne von White

³¹⁸ Vgl. ebd., 77.

³¹⁹ Vgl. ebd., 78-82.

³²⁰ Vgl. ebd., 79.

³²¹ Vgl. ebd., 82-85, 94-98, 102-107.

³²² Vgl. ebd., 86-92.

³²³ Vgl. ebd., 111-115.

und Ricœur ein Narrativ, in dem sie zwei historische Ereignisse - das Anklagen der kinderlosen Frauen und Hebammen als Hexen - mit dem gegenwärtigen Kampf in den Vereinigten Staaten um Reproduktionsrechte verbindet. Die These, dass Hebammen oft der Hexerei verdächtigt wurden, weil sie Kontrolle über die Reproduktionsrechte der Frauen anbieten konnten, untermauert sie mit Quellen - *Malleus Malleficarum* - und wissenschaftlicher Literatur (*Witches, Midwives, and Nurses* von Barbara Ehrenreich und Dreidre English).³²⁴ Eine weitere These, die sie vertritt, ist, dass die Tatsache, dass kulturell der weibliche menstruierende und alternde Körper mit Scham und Ekel konnotiert wird, auf die Darstellungsgeschichte der Hexenfigur zurückzuführen ist. Diese These untermauert sie mit Quellen wie der Enzyklopädie *Historia Naturalis* von Plinius des Älteren, mit Kunstwerken wie *Witch Riding Backwards on a Goat* sowie mit gegenwärtigen kulturellen Artefakten wie der Serie *Game of Thrones*.³²⁵ Hier kann man erkennen, dass sie diese These mit einem interdisziplinären Ansatz verteidigt.

Im fünften Kapitel vertritt Grossman die These, dass Frauen mit spirituellen Fähigkeiten oder solche, die spirituelle Praxen wie Weissagung ausüben, historisch in der westlichen Kultur ausgegrenzt und als Hexen benannt wurden. Um diese These zu begründen, bezieht sie sich auf das alte Testament als Quelle (King James Version und Vulgata).³²⁶ Die zweite Quelle, mit der sie diese These zu belegen versucht, ist *The Tragedy of Macbeth* von Shakespeare, wo die drei Hexen, die weissagen und magische Rituale durchführen, als böse und rachedurstig dargestellt sind.³²⁷ Ferner bezieht sich Grossman auf weitere historische Quellen - die dämonologischen Traktate *Daemonologie* und *The Discoverie of Witchcraft*, um das Hexenbild herauszuarbeiten.³²⁸ Nicht zuletzt rekurriert sie auf die Geschichte des Spiritualismus in den Vereinigten Staaten seit dem 19. Jahrhundert, um ihre These über Frauen mit

³²⁴ Vgl. ebd., 116-121.

³²⁵ Vgl. ebd., 121-133.

³²⁶ Vgl. ebd., 138-142.

³²⁷ Vgl. ebd., 142-149.

³²⁸ Vgl. ebd., 146f.

übernatürlichen Fähigkeiten zu unterstützen. Obwohl es nicht explizit erwähnt wird, kann man vermuten, dass die Informationen zum Spiritualismus aus der wissenschaftlichen Publikation *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America* von Brause Ann stammen, die in der Sektion *Further Reading* aufgelistet ist.³²⁹ In diesem Kapitel wird erkennbar, dass die konstruierten Hexenbilder von den Bildern der historischen Hexen abweichen, denn, wie bereits erwähnt, wird heute die geschichtswissenschaftliche Position vertreten, dass die in der frühen Neuzeit wegen Hexerei angeklagten Personen weder über übernatürlichen Kräfte verfügten noch Mitglieder einer spirituellen Gruppierung waren.

Im fünften Kapitel stellt sie die Biographien von Frauen vor, die sie als Hexen versteht. Diese sind Georgina Houghton, Hilma af Klimt, Pamela „Pixie“ Colman Smith, Remedios Varo und Leonora Carrington. Sie schöpft Informationen über sie vorwiegend aus biographischen Büchern wie *Unexpected Journey: The Art and Life of Remedios Varo* von Janet A. Kaplan und *Pamela Colman Smith: The Untold Story* von Stuart R. Caplan. Bei den Kurzbiographien dieser Personen betont Grossman, dass diese Künstlerinnen waren, die ihre Spiritualität durch ihre Kunst ausdrückten und die durch den Sexismus des Patriarchats nie die Anerkennung oder einen finanziellen Erfolg erleben durften, wie er männlichen Künstlern zuteil wurde.³³⁰ Dabei argumentiert sie, dass ihre spirituellen Fähigkeiten und die erlebte Ausgrenzung sie zu Hexen machten. Hier kann man erneut sehen, dass sie separate historische Ereignisse selektiv aufgreift, um ein Narrativ im Sinne der linguistischen Wende aufzubauen. Die Hexendefinitionen gehen in diesem Kapitel ebenfalls über die zuvor angeführten wissenschaftlichen Hexenbegriffe hinaus.

Im sechsten Kapitel argumentiert Grossman, dass sich die Hexenfigur durch eine ausgeprägte Tendenz zur Kollektivität charakterisiert. Diese Argumentation versucht sie einerseits mit autobiographischen Erfahrungen und andererseits mit den wichtigsten Büchern für Wicca-Praktizierende zu untermauern. Sie bezieht sich in dieser Argumentation auf die Bücher der wichtigsten Protagonist_innen in der

³²⁹ Vgl. ebd., 149-155, 279.

³³⁰ Vgl. ebd., 161-188.

britischen Wicca Bewegung, nämlich auf die britischen theoretischen Bücher *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) und *The God of the Witches* (1933) von Margaret Murray sowie auf die narrativen Bücher *A Goddess Arrives* (1940) und *High Magic's Aid* (1949) von Gerard Gardner, um zu zeigen, dass Hexerei etwas Gemeinschaftliches und Politisches ist,³³¹ und zwar, obwohl Grossman gleichzeitig die Legitimität der Inhalte der Bücher der zwei Autorin_innen in Frage stellt, was, wie ich bereits zuvor erwähnt habe, eine relevante, berechnete und in der wissenschaftlichen Gemeinschaft vertretene Kritik ist. Sodann untermauert Grossman ihre These, dass Hexerei etwas Gemeinschaftliches und Politisches sei, mit dem Anführen von Aktionen von aktivistischen Gruppen, die sich mit Hexen und Feminismus identifizieren, obwohl sie diese Information mit keinen Quellenangaben belegt.³³² In diesem Kapitel kann man ihr methodisches Vorgehen demnach nicht als wissenschaftlich bezeichnen.

Im letzten, achten Kapitel untersucht Grossman den Hexendiskurs und das Hexenverständnis in den letzten Jahren auf sozialen Medien und mit Bezug auf die Vereinigten Staaten. Dabei arbeitet sie mit Aussagen von öffentlichen Persönlichkeiten, entnommen unter anderem aus Magazinen und Zeitungen, wie *Kurier*, *Rolling Stone* oder *New York Times*, besonders in Bezug auf die Debatte um die #MeToo-Bewegung, die manche Akteur_innen als „Witch Hunt“ bezeichnet haben.³³³ Dann erforscht sie den Diskurs, in dem aktuell weibliche Politiker_innen als Hexen im negativen Kontext gesehen und benannt werden. Zu diesem Zweck analysiert sie Quellen wie Memes, Google-Suchergebnisse, T-Shirts, Aussagen im *Times*-Magazin und in CNN, Wahl-Memoiren, Merchandising-Produkte und Aussagen von Politiker_innen (ohne Angabe von Quellen, wo diese Aussagen auffindbar sind).³³⁴ Ferner untersucht Grossman den Diskurs über den Begriff Hexe als Selbstbezeichnung. Sie erforscht dieses Thema, indem sie Werbungen, Merchandise-Produkte, GIFs, Posts auf sozialen Medien, Gedichte, Liedertexte, Meinungsbeiträge in Zeitungen, Filme wie *A Wrinkle in Time* (2018) und Serien wie *Chilling Adventures*

³³¹ Vgl. ebd., 197-209.

³³² Vgl. ebd., 209-224.

³³³ Vgl. ebd., 229-233.

³³⁴ Vgl. ebd., 241-244.

of *Sabrina* (2018-2020), *Bewitched* (1964-1972), *Charmed* (1998-2006) oder *American Horror Story: Coven* (2013-2014) analysiert.³³⁵ Zusammenfassend kann hier festgestellt werden, dass die Schriftstellerin eine Bandbreite an historischen Quellen benutzt, darunter an kulturellen Artefakten, die sie mittels (visueller) Diskursanalyse und zumeist aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive untersucht. Allerdings erläutert sie nicht, welche Methoden sie benutzt, warum sie sich für diese konkreten Quellen entschieden hat und ferner führt sie wiederum viele Informationen an, die mit keinen Literatur- und Quellenangaben belegt sind.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Grossman einen Beitrag zur Geschlechtergeschichte und spezifisch zur Frauengeschichte leistet, indem sie sich auf kulturelle Hexenfiguren fokussiert, die sie vorwiegend mit Hilfe kulturwissenschaftlicher Methoden analysiert. Der Zugang der Autorin unterscheidet sich erheblich von den drei zuvor analysierten akademischen Büchern, weil Grossman weder einen aktuellen Forschungsstand darlegt noch mit einem konkreten theoretischen Rahmen arbeitet. Grossman erweitert keine bestehende Theorie und baut keine ausgeprägte narrative Struktur auf. Allerdings, so wie Federici und Michelet, liest sie die Hexenfigur politisch - auf eine feministische Weise. Das Buch lässt sich nur begrenzt als geschichtswissenschaftliche Arbeit bezeichnen, weil es an geschichtswissenschaftlicher theoretischer Untermauerung und Methoden fehlt. Nicht unerwähnt darf jedoch bleiben, dass sie an manchen Stellen mit historischen Quellen hermeneutisch arbeitet, wie mit päpstlichen Bullen oder Traktaten, um die Geschichte der Hexenverfolgungen zu rekonstruieren. Vorwiegend geht die Autorin so vor, dass sie Thesen über das westliche Hexenbild aufstellt und mit Quellen wie historischen Dokumenten und kulturellen Artefakten arbeitet, um ihre Thesen und Argumentationen zu verteidigen. Ich möchte argumentieren, dass man die Autorin als populärwissenschaftliche Historikerin bezeichnen kann, da sie einen Beitrag zur Frauengeschichte und zur Mentalitätsgeschichte leistet, populär jedoch, da sie hauptsächlich Filme, Serien und Bücher als Quellen anstatt historischer Quellen wie Gerichtsprotokollen analysiert und das Buch außerhalb der akademischen Strukturen publiziert hat, was, wie zuvor beschrieben, Merkmale populärwissenschaftlicher Geschichtsschreibung sind. Es lässt sich jedoch erkennen, dass sie in einem

³³⁵ Vgl. ebd., 246-273.

begrenzten Ausmaß mit geschichtswissenschaftlichen Methoden arbeitet, obwohl nicht immer auf eine sehr reflektierte Art und Weise.

Abschließend kann festgehalten werden, dass, anders als bei professionellen Geschichtswissenschaftler_innen, sowohl die Publikation von Sollée als auch jene von Grossman methodische Unzulänglichkeiten aufweisen, auf die auch Purkiss hingewiesen hat: Bei den Quellen aus der frühen Neuzeit gehen die beiden auf ausgewählte historische Quellen ein, ohne dabei zu begründen, warum sie selektiv nur diese Quellen behandeln. Dies verunmöglicht laut Purkiss einen reflektierten Umgang mit hermeneutischen Methoden, ebenso die Theorie der Intentionalität nach Quentin Skinner oder die Diskursanalyse im Sinne von Foucault, weil der Gesamtkontext der Quellen aus der Epoche nicht berücksichtigt wird.³³⁶ Schließlich ist nicht nur der *Hexenhammer* (obwohl er zur Konstruktion des negativen Hexenbildes beigetragen hat)³³⁷ eine wichtige historische Quelle für das Konzept der Hexe und der Hexenverfolgungen, sondern auch andere wichtige Traktate haben einen erheblichen Beitrag zur Tradierung des Konzepts der Hexe und der Verbreitung der Verfolgungen geleistet. Hier können unter anderem die Traktate *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis* vom päpstlichen Richter Paulus Grillandus, *Demonolatreiae* vom Richter Nicolas Rémy, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex* vom Jesuiten Martin Del Rio,³³⁸ *Flagellum haereticorum fascinariorum* vom Inquisitor Nicolaus Jacquier³³⁹ genannt werden, auf die Grossman und Sollée keinen Bezug nehmen. Ferner spielen bei der Konstruktion des Hexenbildes nicht ausschließlich dämonologische Traktate eine Rolle, sondern auch wichtige andere Quellen wie beispielsweise die kirchenrechtliche Schrift *Canon Episcopi*³⁴⁰, das Buch der Inquisitoren *Directorium Inquisitorum* von Nicolas Eymeric,³⁴¹ der Bibelkommentar *De maleficis mulieribus, que vulgariter dicuntur*

³³⁶ Vgl. Purkiss, *The Witch in History*, 11, 74f.

³³⁷ Vgl. Thurston, *The Wicht Hunts*, 99, 123f.

³³⁸ Vgl. Levack, *Hexenjagd*, 62-64.

³³⁹ Vgl. Behringer, *Hexen*, 41.

³⁴⁰ Vgl. Thurston, *The Wicht Hunts*, 80f.

³⁴¹ Vgl. ebd., 120.

bruxas vom Theologen Alfonsus Tostatus oder die Bulle *Summis desiderantes affectibus* von Papst Innozenz VIII.³⁴² Diesen Schriften schenken die zwei populären Schriftsteller_innen Sollée und Grossman größtenteils keine Beachtung.

Relevant ist auch, dass die zwei Autorinnen auf keine Quellen eingehen, die Frauenzeugnisse während der Gerichtsverhandlungen abbilden. Sie erklären nicht näher warum, aber ein möglicher Grund könnte sein, wie Purkiss in Bezug auf manche Feminist_innen schildert, dass sie diese Aussagen als reine Reproduktion des Diskurses der männlichen Eliten ansehen. Manche Forscher_innen sehen es so, denn die weiblichen Zeuginnen konnten oft nicht schreiben und ihre Ausführungen sind durch männliche Schreiber und Drucker bearbeitet und festgehalten worden.³⁴³

Insgesamt kann man erkennen, dass sich Grossman und Sollée teilweise geschichtswissenschaftlicher Methoden bedienen. Um die Frage genauer beantworten zu können, ob die zwei Autorinnen als populärwissenschaftliche Historiker_innen klassifiziert werden können, möchte ich das Augenmerk auf weitere Unterscheidungen zwischen professionellen und populärwissenschaftlichen Historiker_innen lenken. So vereinfachen Grossman und Sollée, wie viele populäre Historiker_innen, komplexe Zusammenhänge und stützen ihre Geschichtsschreibung auf Dichotomien,³⁴⁴ während die professionelle, wissenschaftliche Geschichtsschreibung auf vertiefende Nuancen und Widersprüche eingeht und diese aufzeigt. Eine andere Unterscheidung zwischen populärer und akademischer Geschichtsschreibung in Bezug auf die Hexe ist, dass wissenschaftliche Autor_innen die Annahme treffen, dass alle historische Ereignisse durch menschliches Handeln oder natürliche Prozesse hervorgerufen werden,³⁴⁵ während viele amateurhafte und populärwissenschaftliche Historiker_innen zu einem gewissen Grad das Übernatürliche als etwas Faktisches miteinbeziehen. Dies trifft insbesondere auf Grossman zu, und dies wird vor allem bei den Kurzbiographien der Frauen sichtbar,

³⁴² Vgl. *Behringer*, Hexen, 41f.

³⁴³ Vgl. *Purkiss*, *The Witch in History*, 91-93.

³⁴⁴ Vgl. ebd., 7f.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 77ff.

die sich mit Spiritualismus beschäftigt haben. Das untermauert meine Argumentation, dass Grossman und Sollée zu einem bestimmten Grad als populärwissenschaftliche Historikerinnen betrachtet werden können.

Es lassen sich jedoch auch Überschneidungen zwischen den populärwissenschaftlichen Autor_innen und professioneller Geschichtsschreibung erkennen, nämlich was das Konstruieren historischer Narrative betrifft.³⁴⁶ Im Fall von feministischen populären Schriftsteller_innen basiert das konstruierte Narrativ darauf, dass ein Zusammenhang zwischen den Hexenverfolgungen und patriarchaler, sexualisierter Gewalt mittels Synekdoche hergestellt wird, um die Figurationen der Hexengeschichte für eigene politische Zwecke benutzen zu können.³⁴⁷ Eine weitere Parallele zwischen akademischer und populärer Geschichtsschreibung ist, dass sowohl professionelle als auch populäre Autor_innen die Hexenfigur nutzen, um die eigene Identität zu konstruieren: Im Fall von professionellen Autor_innen soll die wissenschaftliche Autorität gestärkt werden, in einem dialektischen Prozess als Autor_in, der_die „rational“, „empirisch“ und „wissenschaftlich“ arbeitet, in Abgrenzung zu den „irrationalen“ Hexen. Im Fall der populären Autor_innen geht es um die Identifikation mit der Hexenfigur selbst.³⁴⁸ Auch hier kann man Grossman und Sollée der Kategorie der populärwissenschaftlichen Historiker_innen zuordnen.

4. Rezeption durch die Leser_innen

In diesem Kapitel werde ich mich mit der Frage beschäftigen, inwieweit die analysierten Bücher in der Rezeption durch die Leserschaft als Geschichtsschreibung wahrgenommen werden, indem ich die Wahrnehmung der Leserschaft untersuche. Um diese Frage beantworten zu können, werde ich auf die Theorie des Reader-Response Criticism zurückgreifen, um zu demonstrieren, dass auch wenn die Schriftstellerinnen keinen Anspruch auf wissenschaftliche Geschichtsschreibung erheben, ihre Bücher trotzdem als historiographische Publikationen durch die Leserschaft verstanden werden können.

³⁴⁶ Vgl. ebd., 7f.

³⁴⁷ Vgl. ebd., 15f.

³⁴⁸ Vgl. ebd., 59-63.

Wie bereits zu Beginn dieser Arbeit umrissen, entstehen Bücher beim Schreibprozess in Hinblick auf den _die *virtuellen bzw. idealen* Leser_in als Referenz, während die publizierten Bücher durch *reale* Leser_innen rezipiert werden. Obwohl der _die *ideale* Leser_in in den epistemologischen Annahmen in der Geschichtswissenschaft bewusst mitgedacht ist, kann nicht davon ausgegangen werden, dass der *realen* Leserschaft erkenntnistheoretische Hintergründe bewusst sind. Es kann angenommen werden, dass die Leser_innen den Inhalt der analysierten Bücher möglicherweise als wissenschaftliches Wissen über Hexen(Geschichte) auffassen. Diese Vermutung stützt sich zum Beispiel auf folgende Argumentation: Grossman platziert am Anfang ihres Buches ausgewählte Kurzrezensionen über ihre Publikation, die die Funktion haben könnten, den Leser_innen eine gewisse Interpretation der darauffolgenden Inhalten vorzuschlagen. Die selektiv ausgewählten Rezensionen umfassen solche Bewertungen, wie, dass das Buch eine „brilliant examination of the witch in history“ wäre, deren „historicism“ „students and scholars will savor“.³⁴⁹ Dies zeugt meines Erachtens davon, dass die Autorin Wert darauf legt, dass der _die virtuelle bzw. reale Leser_in das Buch als ein historisches versteht. Gleichzeitig kann angenommen werden, dass Grossman und Sollée davon ausgehen, dass die im Schreibprozess von ihnen mitgedachte virtuelle Leserschaft akademische Bücher von populären nicht wirklich unterscheiden kann und keine Expertise über geschichtswissenschaftliche Methoden verfügt. Das kann man unter anderem daraus schließen, dass die beiden Schriftstellerinnen ihre Bücher außerhalb des akademischen Rahmens publiziert haben. Ferner sind die zwei Bücher weder in explizit wissenschaftlicher Sprache verfasst noch werden die Regeln der kritisch-reflektierten wissenschaftlichen Arbeit, wie in im vorigen Kapitel dargelegt, eingehalten. Dies ist zum Großteil auf die vermutete Zielgruppe der popkulturellen Literatur zurückzuführen, die Autorinnen wollen eine breite Masse an Lesepublikum ansprechen. Folglich kann man sagen, dass Grossman und Sollée populärwissenschaftliche Historikerinnen sind, da sie ihre (Geschichts-)Bücher kommerziell publizieren und sich an kein wissenschaftliches Publikum wenden, obwohl zu vermuten ist, dass ihre Werke von der rezipierenden Leserschaft doch als professionelle wissenschaftliche Geschichtsschreibung aufgefasst werden.

³⁴⁹ Vgl. Grossman, *Waking the Witch*.

Um die Wahrnehmung und Deutung der Bücherinhalte durch die reale Leserschaft erforschen zu können, werde ich die Rezeption der beiden Bücher auf amazon.com untersuchen, denn diese Homepage dient dem kommerziellen Vertrieb, auch die beiden untersuchten Bücher werden dort vertrieben. Es liegt daher nahe, dass ein großer Teil der Leserschaft dort (oder in ähnlichen Kontexten) die Bücher erworben hat.

Zuerst erforsche ich alle 110 Rezensionen von *Waking the Witch*. Hier gibt es viele Leser_innen, die das historische Wissen im Buch als faktisch wahrnehmen. Davon zeugen solche Ausdrücke und Aussagen, wie „A great historical overview“, „It’s a basic historical primer“, „(I) gobbled up the history and facts“, „This is a thorough historical backtrack“, „Grossman gives an in-depth and thoughtful history of the figure of the witch“, „a heap of historical and pop-culture sources“, „This is a fascinating book about the history of witches“, „It’s got a bunch of great history“ sowie „a collection of witch history packed with historical notes and references“. Es ist in vielen Fällen wenig Reflexion in Bezug auf die Wissensproduktion und objektive Wahrheitsansprüche zu sehen, zum Beispiel in der Aussage „The information is genuine and well researched.“ Es ist in diesem Fall schwierig nachzuvollziehen, welche Informationen aus welchem Grund als „genuin“ angesehen werden können. Viele Personen haben angenommen, dass das Buch „the history of feminism“, „historical perceptions of witches“, „historical references“ oder „enlightening scholarship“ liefern würde.

Ferner gibt es jedoch auch Leser_innen, die den emotionalisierten Ton erkennen, der auf populäre Geschichtsschreibung hinweist: „You will chuckle, giggle, be awed and saddened by what you read“. Andere haben auf die Wechselwirkung des (quasi) akademischen Inhaltes und subjektiver Interpretation der Geschichte hingewiesen: „her tone is very clear and shines through. She blends history and personal narrative“, „The scholarship and the personal are deftly woven together“, „Pam gives us her point of view“, „touchingly personal. Nor is it a purely academic outsiders view on the state of modern Paganism.“, „I love the personal touches“, „Equal parts history, analysis of culture, and personal memoir.“, „Grossman moved past that (witchcraft trials) and worked with more subjective subjects.“. Mehrere Rezensionen machen deutlich, dass der subjektive Charakter des Buches nicht unbemerkt bleibt: so zum Beispiel bei „her interpretation of feminism“. Auch der kritische Blick auf die populäre Wahrnehmung der Hexengeschichte wird kommentiert: „It paints a better picture of witches and not the monsters that history has claimed they are“. Nicht zuletzt gibt es eine Minderheit

an Leser_innen, die den Inhalt des Buches mit anderen Publikationen kritisch vergleichen, was auf eine reflektiertere kritische Haltung hinweist: „Took longer for me to read but that’s because I would stop often and cross reference people, places and events for deeper understanding“.³⁵⁰

Ebenso beleuchte ich die Rezeption des Buches *Witches, Sluts, Feminists*, und zu diesem Zweck untersuche ich alle 127 Rezensionen auf Amazon.com. Wie beim ersten Buch kann man bei Durchsicht der Rezensionen grundsätzlich festhalten, dass viele Leser_innen die Publikation als ein akademisches Buch über Hexengeschichte, Frauengeschichte, Geschichte des Feminismus oder Geschichte der Misogynie verstehen. Davon zeugen solche Ausschnitte der Rezensionen, wie: „This book is very historical“, „It is filled with historical facts, data numbers, and is jargon heavy.“, „Fascinating historical look at gender and power“, „This is a concise and intriguing history of fringe women and their plight“, „Its purpose is to also inform one on the history of misogyny“, „We learn history of feminism“ sowie „The author stated the essence of her work clearly and academically.“ Weitere Kommentare lauten: „(the author is) upfront with its desire to remain as a pure piece of research learning about the history of feminism“, „the author beautifully breaks down the historical use of witch hunts if you are looking for any kind of analysis of feminism in a historical context“, „the content of the book is actually scientific in its nature“ und „Sollée supports her writing with a multitude of factual testimony“. Das Buch sei dazu „well-researched“, eine „in-depth explanation of female witch history“ und „Scholarly, detailed but very readable treatment of the history of witchcraft and how it relates to multiple aspects of feminism.“ Manche Leser_innen glauben, dass die Autorin „(has) done a great deal of research in order to be as accurate and unbiased as possible“. Für viele Rezensent_innen ist das Buch „about the history of the witch“, „an adept prelude into the history of feminism“, „quick read about history of witches“ und „a good introduction to the history of the witch“. Viele Leser_innen berichten von „the great amount of historical context“ und „informative pieces on witchiness and witch history“ und meinen, durch das Buch viel über Geschichte gelernt zu haben: „reading this book is a brilliant way to deepen

³⁵⁰ Die zitierten Rezension und Aussagen sind hier zu finden: https://www.amazon.com/-/es/Pam-Grossman/product-reviews/1982145854/ref=cm_cr_dp_d_show_all_btm?ie=UTF8&reviewerType=all_reviews, Zugriff 14.11.2024.

your current knowledge on the history of feminism“, „I have expanded my knowledge on the history of feminism and especially on witch history.“ Eine weitere interessante Aussage lautet, dass „Sollée is a well-accomplished writer who is also a professor for women studies, so her writing is very much academical.“ Dieser Kommentar zeigt auf, dass die Person aufgrund dessen, dass die Autorin Wissenschaftlerin ist, diese Publikation eine wissenschaftliche sein muss. Es wird in diesem Beitrag also zwangsläufig rückgeschlossen, dass Wissenschaftler_innen ausschließlich akademische Bücher veröffentlichen. Bei der Mehrheit der Kommentare und Rezensionen geht allerdings nicht ausdrücklich hervor, warum die Leser_innen annehmen, dass die Publikation eine akademische sei.

Im Gegensatz dazu gibt es jedoch sehr wohl einige Leser_innen, die erkennen oder vermuten, dass das Buch keine professionelle Geschichtsschreibung darstellt. Darauf kann man aufgrund der folgenden Aussagen schließen: „I was not expecting an academic book“, „It's not a dry, academic type of book“, „If you are looking for a book that delivers on deep, critical analysis of feminism in a historical context, this is not it.“, „There are a lot ahistorical reaches to connect disparate cultural trends.“ Einige der Rezensionen deuten darauf hin, dass sich manche Leser_innen epistemologische Fragen in Bezug auf das Gelesene gestellt haben. Beispielsweise gibt es Leser_innen, die sich mit der Bibliographie als einen Zugang zum Forschungsstand auseinandersetzen: „It features a really great and well-organized reference list in the back of the book, gives differing perspectives from different witches and experts, and makes you question what you think“, „It also provides an extensive collection of works cited to further one's reading, which I will definitely be referencing.“ oder „it gives you the tools to do research of your own.“ Nur wenige Leser_innen merken an, dass die Autorin selbst ihre Arbeit als keine akademische sieht: „to Kristen J. Sollée herself (...) it is not a formal work of academic scholarship“. Es gibt auch kritische Stimmen, die auf Unzulänglichkeiten bei der Forschung hinweisen, wie zum Beispiel „the placing of prominent suffragettes and female politicians on pedestals without nuanced scrutiny

of their legacies“.³⁵¹ Solche Kommentare stellen jedoch nur eine Minderheit der Rezensionen dar.

Resümierend kann hier also festgehalten werden, dass nur wenige Rezensent_innen dieser populären Bücher als *ideale* Leser_innen identifiziert werden können, da die breite Leserschaft nur zu einem gewissen Grad die Voraussetzungen und Beschränkungen der Wissensproduktion in der Geschichtswissenschaft kennt und versteht. Man kann jedoch vorschlagen, dass die *realen* Leser_innen in diesem Fall mit den *virtuellen* Leser_innen, wie diese von den Autorinnen mitgedacht sind im Schreibprozess, hier doch vergleichbar sind, weil die Schriftsteller_innen, wie bereits erwähnt, sich direkt an „everywomen“ wenden, und damit davon ausgehen müssen, dass die breite Leserschaft keinen wissenschaftlichen Hintergrund hat. Gerade dadurch wird von der realen Leserschaft jedoch das dargestellte Wissen oft als objektives und/oder geschichtswissenschaftliches Wissen verstanden. Dies wiederum lässt den Schluss zu, dass man die Autorinnen der Bücher als populärwissenschaftliche Historiker_innen verstehen kann.

Hexenfigur(en) in den popkulturellen Büchern

In diesem Kapitel beleuchte ich die Selbstbezeichnung *Hexe* in den beiden Publikationen. Ich erforsche, wodurch sich die in diesem Kontext gemeinte Hexenfigur charakterisiert. Ferner kontextualisiere ich die Erkenntnisse mit wissenschaftlicher Literatur zum Thema der Hexenfigur im Feminismus. Ich werde anhand der Diskursanalyse der zwei Bücher die Forschungsfrage beantworten, wie sich die Schriftstellerinnen die Hexenfigur sowie Hexengeschichte aneignen und welche neuen Hexenbilder in diesen diskursiven und performativen Praktiken entstehen. Zu diesem Zweck analysiere ich die zwei Publikationen entlang Themenkomplexen, die in den Büchern behandelt werden.

³⁵¹ Diese Rezensionen sind hier zu finden: https://www.amazon.com/-/es/Witches-Sluts-Feminists-Conjuring-Positive/product-reviews/0996485279/ref=cm_cr_getr_d_pagination_btm_prev_1?ie=UTF8&reviewerType=all_reviews&pageNumber=1, Zugriff 14.11.024.

1. Hexendefinitionen und Dichotomien

Für Pam Grossman ist die Hexe eine „uncanny Other“, die eine Art Spiritualität erfährt.³⁵² Sie wird als manipulative, gefährliche Person betrachtet, obwohl sie laut Grossman historisch vielmehr Opfer als Täterin war.³⁵³ Sie könne „a hag with a pointy hat“, „seductress“, „cross-dressing French revolutionary“, „suburban housewife“ oder ein „he“ sein.³⁵⁴ Hexen sind nach der Schriftstellerin mit ausgeprägter Intuition und Empfänglichkeit für das Übersinnliche ausgestattet.³⁵⁵ Die Autorin führt Beispiele für Hexen an. Darunter gibt es Künstlerinnen, wie Yoko Ono oder Grace Jones; spirituelle Medien, wie Georgina Houghton oder Hilma af Klimt;³⁵⁶ fiktive oder mythologische Figuren, wie Circe, Hermione Granger, Morgan le Fay, Baba Yaga sowie die Voodoo-Priesterin Marie Laveau.³⁵⁷ Sie beschreibt auch den lateinamerikanischen und hinduistischen Einfluss auf die modernen Hexen.³⁵⁸ Man kann daraus schließen, dass für die Schriftstellerin die mythischen, künstlerischen und spirituellen Aspekte der Hexe zentral sind. Ferner definiert Grossman eine Hexe als ein subversives feministisches Symbol (gleichzeitig die Ikone der Unterdrückung *und* der Befreiung) sowie Figur der Freiheit, die über Handlungsmacht verfügt.³⁵⁹ Sie weist darauf hin, dass Hexerei höchst individualisiert, dezentralisiert und synthetisch ist, dies verortet Grossman innerhalb des postmodernen Diskurses.³⁶⁰ Sie verweist auch darauf, dass Hexerei als eine solitäre Lebensweise ausgelebt werden kann.³⁶¹ Sie beschreibt

³⁵² Vgl. *Grossman*, *Waking the Witch*, 1, 14, 276.

³⁵³ Vgl. ebd., 1.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 6f.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 135f., 168-172, 149-152.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 161-168.

³⁵⁷ Vgl. ebd., 1, 124.

³⁵⁸ Vgl. ebd., 184f.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 8f.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 13, 254.

³⁶¹ Vgl. ebd., 189.

ebenso, dass die gegenseitige Fürsorge in Gemeinschaften und Zusammenkünften von Hexen wichtig ist.³⁶² Sie unterstreicht dabei den Stellenwert des Austausches auf Augenhöhe,³⁶³ der Solidarität, der Toleranz und der Hierarchiefreiheit bei Hexenzirkeln.³⁶⁴ Grossman betont auch, dass jede_r das Recht hat, sich die Identität der Hexe anzueignen;³⁶⁵ ihr Hexenbegriff ist also inklusiv. Charakteristisch für Personen, die sich als Hexen identifizieren, sind laut Grossman die Erfahrung der systematischen Unterdrückung durch das Patriarchat sowie der Widerstand gegen diese Diskriminierung.³⁶⁶ Ferner siedelt die Autorin die Hexe in einem Spannungsfeld an, das mehrere Dichotomien verkörpert: Unterdrückung/Befreiung, Fiktion/Wahrheit, Magie/Wissenschaft, Lust/Destruktion, Täterin/Opfer, eigenständig/gemeinschaftlich, natürlich/übernatürlich, männlich/weiblich sowie gut/schlecht.³⁶⁷ Zudem verweist Grossman darauf, dass die Figur der Hexe den Archetyp des Gestaltwandlers verkörpert.³⁶⁸

Sollée konstruiert eine ähnliche Definition der Hexe: „The witch is undoubtedly the magical women, the liberated women, and the persecuted women, but she can also be everywomen“.³⁶⁹ Sie schildert, dass den Hexen inhärente Bösartigkeit zugeschrieben wurde.³⁷⁰ Sie schlägt dazu drei spezifische Definitionen vor: die böse Zauberin aus dem Verfolgungszeitalter, eine ältere Frau im Allgemeinen und neoheidnische Akteur_innen.³⁷¹ Laut Sollée ist die Hexenfigur mit einer im positiven

³⁶² Vgl. ebd., 192.194

³⁶³ Vgl. ebd., 195-197

³⁶⁴ Vgl. ebd., 224-227.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 256.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 9, 167.

³⁶⁷ Vgl. ebd., 1, 7, 13, 143, 166, 177.

³⁶⁸ Vgl. ebd., 6, 43.

³⁶⁹ Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 11.

³⁷⁰ Vgl. ebd., 32, 51.

³⁷¹ Vgl. ebd., 16-19.

Sinne promiskuitiven Frau gleichzusetzen.³⁷² Ferner bezieht sich die Schriftstellerin auf den spirituellen und subversiven Grundcharakter der Hexenfigur.³⁷³ Sie merkt an, dass Hexen Gestaltwandler_innen sind³⁷⁴ und mit der Natur verbunden sind, dies beinhaltet Praktiken wie die Nutzung psychoaktiver Pflanzen, die Übung der Intuition und Spiritualität, die Anwendung natürlicher Heilmittel oder den Schutz der Umwelt.³⁷⁵ Die mythischen Beispiele zu Hexenfiguren, die sie vorschlägt, erstrecken sich von jüdisch-christlichen Figuren wie Hecate, Eve, Baba Yaga und Lilith bis zur japanischen Yamauba, ägyptischen Isis, indischen Kali und summarischen Inanna.³⁷⁶ Zu historischen Akteur_innen nennt sie die Voodoo-Praktikantin Marie Laveau, die Aktivistin Malala Yousafzai,³⁷⁷ die Spiritualismus-Praktizierende Elisabeth Cady Stanton, die Suffragette Susan B. Anthony, die Abolitionistin Sojourner Truth, die Feministin Matilda Joslyn Gage, Mitglieder der linksorientierten Gruppierungen W.I.T.C.H., Yerbamala Collective und Lady Parts Justice League; die Künstlerinnen Yoko Ono und Frida Kahlo sowie die Politikerin Hillary Clinton („The Wicked Witch of the West“).³⁷⁸ Daraus kann man schließen, dass Sollée linksorientierte Aktivist_innen, Künstler_innen und Praktizierende verschiedener Formen der Spiritualität als Hexen sieht. Man könnte auch vorschlagen, dass nach Sollée Feministinnen prinzipiell als Hexen zu bezeichnet sind. Sie erklärt jedoch auch, dass *everywomen* eine Hexe sein kann. Analog zu Grossman verortet sie die Hexe im Spannungsfeld unterschiedlicher Dichotomien wie Geburt/Tod, Helligkeit/ Dunkelheit, Jungfrau/„Schlampe“, physische/metaphysische Welt, heilig/profan, Ekel/Angst, Erregung/Lust, Fantasie/Realität, gut/schlecht sowie Gott/Teufel.³⁷⁹ Man kann auch bemerken, dass

³⁷² Vgl. ebd., 15.

³⁷³ Vgl. ebd., 18f.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 14, 61.

³⁷⁵ Vgl. ebd., 39, 92, 124.

³⁷⁶ Vgl. ebd., 7, 15, 21f.

³⁷⁷ Vgl. ebd.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 49–62, 66, 69, 121, 126, 141.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 14f., 21f., 65, 90, 94, 96, 98, 100, 114.

die Hexenbilder von Grossman und Sollée zu einem bestimmten Grad der mythologisierten, romantisierten Hexenfigur aus dem neunzehnten Jahrhundert ähneln, also das Konzept der „weisen Frauen“ mit speziellem spirituellen Wissen und Volkswissen reproduzieren, in dieser Hinsicht analog zu Michelet.

Aus der wissenschaftlichen Literatur kann man herauslesen, dass auch andere popkulturelle Hexenbilder einen subjektiven Konstruktionscharakter haben. Beispielsweise Rosa Liebe zufolge, die das Phänomen aus der Perspektive der Gender Studies untersucht hat, fungiert die Hexenfigur heute als eine feministische Ikone oder eine religiöse Selbstbezeichnung und stellt ein soziokulturelles Konstrukt dar.³⁸⁰ Diese Hexenbilder und vor allem zurückgeforderte Hexenidentitäten werden Liebe zufolge nicht nach historischer Evidenz sondern nach subjektiven Interpretationen konstruiert und basieren auf Dichotomien.³⁸¹ Nach K. Scarlett Harrington, die Hexerei in Bezug auf Intersektionalität, Erinnerung und Biomacht untersucht, kann gesagt werden, dass im popkulturellen Feminismus die Dichotomien Spiritualität/Sexualität, Mensch/Natur und Fiktion/Fakten aufgehoben werden.³⁸² Diese Verbindung zwischen Fiktionalität und Faktizität entspricht ebenfalls den Positionen von Ricœur und White, die argumentieren, wie bereits an früherer Stelle dieser Arbeit ausgeführt, dass faktische Elemente und fiktionale Elemente auch in der Geschichtsschreibung zusammengeführt werden. Nicht zuletzt ist die Hexenfigur auch nach der Filmwissenschaftlerin Greene im Gegensatzpaar Unterdrückung/Ermächtigung angesiedelt.³⁸³

Laut Harrington ist die Hexe in mehrere Dichotomien eingebettet, die mit den Subjektentwürfen der Moderne zusammenhängen: „Witches are the cultural root for everything the modern system is not. Hegemonic demarcation of boundaries in the never-ending defining of modernity has marked identifications for human/inhuman, subject/monster, civilized/primitive, witch/hunter. These constructed 'essential'

³⁸⁰ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 40f.

³⁸¹ Vgl. ebd., 3, 69.

³⁸² Vgl. *Harrington* K. Scarlett, Something Wicked. Witches and Rhetorics of Resistance (ungedr. Diss. University of Denver 2023) 1.

³⁸³ Vgl. *Greene*, Lights, Camera, Witchcraft, XV.

difference divides community in the creation of two entirely distinct ontological zones.”³⁸⁴ Nach Marley Stuever-Williford, der die Hexenfigur in der Popkultur mittels der Theorie des Subjekts erforscht hat, sind Hexen im liminalen Raum zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Leben und Tod, der Ordnung und dem Chaos sowie der Gesellschaft und der Natur angesiedelt. Die Hexe ist der binäre Gegensatz zur „idealen“ Frau und verkörpert die (ungezügelter) Natur im Gegensatz zur männlich konnotierten Technologie, Wissenschaft und „Fortschritt“.³⁸⁵ Auch die Forscherin Helen Pilinovsky, die sich auf Märchen, Literatur und Folklore spezialisiert, verweist darauf, dass die Hexenfigur in liminalen, sich wandelnden Räumen verortet wird.³⁸⁶ Ferner kann festgestellt werden, dass die Hexe in der westlichen Denktradition in binären Paaren gedacht und konstruiert wird. Es wird zudem sichtbar, dass man an der Hexenfigur manche Dichotomien identifizieren kann, die durch die Geschlechtergeschichte hinterfragt worden sind, insbesondere die Dichotomien subjektiv/objektiv, und Fakt/Fiktion.

Daher kann man vorschlagen, dass die Hexenbilder, die Grossman und Sollée produzieren, mit dem heutigen Zeitgeist der Hexenrepräsentationen im Einklang stehen. Nach Liebe sind popkulturelle Hexenbilder nicht mehr passiv sondern vielmehr aktiv.³⁸⁷ Nach Marta R. Jabłońska, die Spiritualität im Internet aus soziologischer Perspektive erforscht, sind sie auch jung, mutig, hilfsbereit, systemkritisch, autonom, sexuell befreit, revolutionär, abenteuerlich, unabhängig, empathisch, tolerant, mit Wissen ausgestattet und selbstbestimmt, was der Forscherin zufolge mit den gegenwärtig geschätzten Werten in der westlichen Welt im Einklang steht.³⁸⁸ Es lässt sich somit nach der Literaturwissenschaftlerin Keelyn E. Byram argumentieren, dass die heutige Repräsentation der Hexen in der Popkultur auf junge cis Frauen zugeschnitten

³⁸⁴ Harrington, *Something Wicked*, 243.

³⁸⁵ Vgl. Marley Stuever-Williford, „Hex Appeal: The Body of the Witch in Popular Culture“, Masterarbeit, Bowling Green State University 2021, 3 und 21.

³⁸⁶ Vgl. Pilinovsky Helen, *The Mother of All Witches. Baba Yaga and Brume in Patricia's McKillip's In the Forests of Serre*. In: *Extrapolation* 1 (2005) 36-49.

³⁸⁷ Vgl. Liebe, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 56-59.

³⁸⁸ Vgl. Jabłońska, *Slavic Witches and Social Media*, 136.

ist.³⁸⁹ Ich möchte auch argumentieren, dass die jeweiligen Hexenbilder vielmehr die aktuellen Mentalitäten als die historischen Akteurinnen widerspiegeln.

2. Spiritualität und Religion

Grossman misst der Spiritualität der Hexenfigur einen großen Stellenwert bei.³⁹⁰ Sie nennt unterschiedliche spirituelle Praxen, in die Hexen involviert sein können, wie Zaubersprüche, Meditation oder Ahnenglaube³⁹¹ und betont den saisonalen und naturbasierten Charakter vieler spiritueller Hexenpraxen.³⁹² Sie verweist darauf, dass sich die Gesamtheit der Praktiken durch einen synthetischen, postmodernen „whatever works“ Zugang auszeichnet.³⁹³ Außerdem bezieht sie sich auf die wissenschaftliche Publikation von Ronald Hutton, *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*, um die erwähnten spirituellen und magischen Elemente der Hexerei zu untermauern.³⁹⁴ Sie weist indirekt auf Transzendenz als eine hexenspezifische Erfahrung hin: „What we had conjured was connection: (...) to something that felt bigger than ourselves“;³⁹⁵ „*witch* signifies (...) having a transcendent experience“.³⁹⁶ Grossman setzt sich auch mit dem Phänomen der „female intuition“ auseinander und bringt somit Weiblichkeit und dem Weiblichen zugeschriebene Fähigkeiten in Verbindung mit der Hexerei.³⁹⁷ Ferner befasst sich die

³⁸⁹ Vgl. *Byram Keelyn E.*, *Witchcraft and Wholeness. Twenty-First Century Magic* (ungedr. Masterarbeit University of Wyoming 2020) 58.

³⁹⁰ Vgl. *Grossman*, *Waking the Witch*, 5.

³⁹¹ Vgl. ebd., 14f.

³⁹² Vgl. ebd., 121.

³⁹³ Vgl. ebd., 13.

³⁹⁴ Es handelt sich um „nature-based Paganism“, wie Wicca oder den Gebrauch von Magie im Allgemeinen - vgl. ebd., 15.

³⁹⁵ Vgl. ebd., 57.

³⁹⁶ Ebd., 14.

³⁹⁷ Vgl. ebd., 137.

Schriftstellerin mit der Aufhebung der Dichotomie Sexualität/Spiritualität, hier nimmt sie Bezug auf den Anthropologen Michael Harner.³⁹⁸

Sollée stellt ebenfalls eine Beziehung zwischen der Hexenfigur und Spiritualität her. Sie nimmt dabei Bezug auf das (Neu)Heidentum, Legenden, synkretische karibische und afrikanische Religionen (Voodoo, Santería, Candomblé, Yoruba), den Spiritualismus, Kabbalah, die theosophische Bewegung, den Schamanismus und digitalbasierte spirituelle Praxen.³⁹⁹ Sie merkt an, dass die religiösen Praktiken weder institutionell anerkannt noch kohärent sein müssen. Des Weiteren kann man sagen, dass Sollée ein transkulturelles, hybrides Bild der Spiritualität der westlichen Hexenfigur konstruiert, in dem afrikanische, lateinische und indigene Religionsformen repräsentiert und den abrahamitischen Religionen gleichgestellt werden. Sie geht auch auf Frauenfiguren aus der mesopotamischen, griechischen, babylonischen und indischen Mythologien ein,⁴⁰⁰ womit sie die westliche Dichotomie sakral/profan hinterfragt und gleichzeitig die eurozentrische Sichtweise im Allgemeinen außer Kraft setzt.

Ferner hebt Sollée, so wie Grossman, die Aufhebung der Dichotomie Sexualität und Spiritualität hervor. Dabei verleiht sie die Stimme BDSM-Praktizierenden, selbsternannten „shamanatrix“ und Arbeiterinnen in der Sexindustrie, um „bondage und domination“ als „transformative ritual(s)“ zu deuten.⁴⁰¹ Es werden synkretische Praxen, taoistischen Meditationen, Animismus sowie die „energetische Transmission“ von „sexual power“ in diesem Kontext erwähnt.⁴⁰² Die Autorin stellt den Prozess der Verführung als einen Zauberfluch dar, der sowohl die physische als auch die metaphysische Welt miteinbezieht.⁴⁰³

³⁹⁸ Vgl. ebd., 93.

³⁹⁹ Vgl. Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 13, 18f., 21, 46, 50, 65f., 76, 93, 127, 139.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., 95.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 93.

⁴⁰² Vgl. ebd.

⁴⁰³ Vgl. ebd., 94.

Nun möchte ich den Themenkomplex der spirituellen Hexerei um die Erkenntnisse vertiefen, die in der wissenschaftlichen Literatur herauszulesen sind, um den Diskurs von Grossman und Sollée zu kontextualisieren. Die Soziologin Jabłońska schildert, dass es heutzutage religiöse Ausformungen der Hexerei gibt, die digitalbasiert sind - „a novel form of witchcraft emerges, inspired by the concept of digital religion and social media leaders called influencers, and can be aptly referred to as ‚digital witchcraft‘“. ⁴⁰⁴ Als eine der Plattformen, die benutzt werden, kann hier Witch TikTok (#Witchtok) genannt werden. ⁴⁰⁵ Dort handelt es sich gemäß dem Religions- und Spiritualitätsforscher White um eine hauptsächlich weiße Gemeinschaft, die Anleitungsfilme veröffentlicht und eine Form der Hexerei präsentiert, die an keinen konkreten theologischen Rahmen gebunden ist. ⁴⁰⁶ Die Gründe für die wachsende Popularität von alternativen Religionsformen sind nach Jabłońska unter anderem die COVID-19 Pandemie, militärische Konflikte, wirtschaftliche Krisen und die postmoderne Krise der traditionellen Religionsformen und ihrer Autoritätsfiguren, dies geht einher mit der Suche nach Identität. ⁴⁰⁷ Die steigende Verwendung der sozialen Medien beeinflusst der Forscherin zufolge die gegenwärtige Religiosität, weil diese die Verbreitung unterschiedlicher spiritueller Praxen sowie Partizipation, Kommunikation und Austausch ermöglichen. ⁴⁰⁸ Des Weiteren erklärt Jabłońska, dass die Verwendung der sozialen Medien zum Zweck des religiösen Ausdrucks zur Entstehung neuer Formen der religiösen Praktiken und zum Hinterfragen der gängigen Identitäten führt. ⁴⁰⁹ Überdies lässt sich gemäß Jabłońska sagen, dass solche neoheidnischen Praxen sich von anderen auf diese Art unterscheiden, dass sie normalerweise außerhalb eines institutionellen Rahmens funktionieren. ⁴¹⁰ Sie fungieren laut dem

⁴⁰⁴ Jabłońska, *Slavic Witches and Social Media*, 130.

⁴⁰⁵ Vgl. *Byram*, *Witchcraft and Wholeness*, 67.

⁴⁰⁶ Vgl. *White*, *The New Witches of the West*, 39f.

⁴⁰⁷ Jabłońska, *Slavic Witches and Social Media*, 135.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., 73f.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd.

⁴¹⁰ Vgl. ebd.

Soziologen und Religionswissenschaftler Gary F. Jensen vielmehr als identitätsstiftende soziale Bewegungen oder „privatisierte spirituelle Marktplätze“.⁴¹¹ Nach der Spiritualitätsforscherin Pearson handelt es sich hier nicht so sehr um große, zentral organisierte Gruppen von Praktizierenden sondern um kleine, geschlossene Gruppen („Hexenzirkel“).⁴¹²

Die beiden Schriftstellerinnen Grossman und Sollée beziehen sich beide sehr stark auf die Wicca Bewegung. Ich möchte somit auf die grundlegenden Ideen der neoheidnischen Religion eingehen. Die Verbreitung von Wicca ist, gemäß dem Religionswissenschaftler White, unter anderem durch die Veränderungen in der Geschichtswissenschaft beeinflusst worden, als sich dort die zuvor herrschende rationale (aufklärerische) Annahme, dass jegliche spirituelle Praxis von vermeintlichen Hexen in der Geschichte der Hexen und Hexenverfolgungen eine Illusion sei, veränderte. Diese rationale Annahme wurde in der Wissenschaft durch die Idee der vorchristlichen heidnischen Religion ersetzt, und diese Idee wurde in der Wicca Bewegung aufgegriffen.⁴¹³ Die Wicca-Praktizierenden behaupten, dass ihre Religion auf eben einer solchen alten vorchristlichen Religion basiert, dies stimmt jedoch nicht mit dem heutigen Forschungsstand überein.⁴¹⁴ Der Gender Studies-Forscherin Liebe zufolge handelt es sich vielmehr bei Wicca um feministische Mythenbildung, bei der die Vergangenheit als ein prähistorisches, transkulturelles Matriarchat zurückgefordert wird.⁴¹⁵ Nach der Kulturanthropologin Jencson kann man Wicca als eine polytheistische Religion verstehen, in deren Zentrum die fürsorgliche Göttin steht.⁴¹⁶ Nach der Bildungstheoretikerin Jarvis, die sich mit Büchern über Wicca im Erziehungskontext beschäftigt hat, kann man sagen, dass Wicca eine eklektische,

⁴¹¹ Vgl. *Jensen* Gary F., ‚Out of the Broom Closet‘. The Social Ecology of American Wicca. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 4 (2008) 753–766, hier 753.

⁴¹² Vgl. *Pearson*, *Belief Beyond Boundaries*, 136f.

⁴¹³ Vgl. *White*, *The New Witches of the West*, 12f.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., 22f.

⁴¹⁵ Vgl. *Liebe*, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 32-34.

⁴¹⁶ Vgl. *Jencson*, *Wicca*, 317f.

egalitäre und monistische (in Abgrenzung zu einer dualistischen) Religion ist, in der die Immanenz des Göttlichen vorausgesetzt wird.⁴¹⁷ Manche Wicca-Praktizierende begreifen, so Jencson, die historischen Hexenverfolgungen als Verfolgungen von Wiccans und konstruieren ein Narrativ, in dem die Wicca Bewegung ihre Wurzeln schon in der Altsteinzeit hätte. Dies findet jedoch keine Fundierung in der wissenschaftlichen Forschung.⁴¹⁸ Der Kulturanthropologin Jencson zufolge greifen Wicca-Anhänger_innen seit den 1970er-Jahren die Ideen der feministischen Ermächtigung auf und politisieren die spirituelle Praxis.⁴¹⁹ Darüber hinaus, so wie Jencson schildert, ist Wicca eine naturbasierte Religion, wo Mond- und Sonnenfeste und Feste rund um Naturzyklen gefeiert werden und somit dem Umweltschutz großer Wert zugeschrieben wird.⁴²⁰ Dabei handelt es sich nach dem Religions- und Volkskundewissenschaftler White um eine Ansammlung oder Zusammenstellung nicht zusammenhängender vorchristlicher Festlichkeiten.⁴²¹ Laut dem Forscher gibt es in der Wicca Bewegung den Anspruch, die Riten der vorchristlichen, heidnischen und polytheistischen Ahnen zu beleben.⁴²² Die vermeintlich linearen prähistorischen Wurzeln der Wicca Bewegung haben sich aber White zufolge als nicht wirklich zutreffend erwiesen.⁴²³ Die Grundlagen von Wicca, entwickelt unter anderem von Margaret Murray in den 1920er- und 1930er-Jahren durch das Zurückgreifen auf und die Verbindung von verschiedenen Quellen, worauf ich auch an früherer Stelle in der Arbeit bereits eingegangen bin, können gemäß White nicht als linear und genuin auf prähistorischen Wurzeln basierend gesehen werden. Dies wurde durch die

⁴¹⁷ Vgl. *Jarvis* Christine, *Becoming a Woman Through Wicca. Witches and Wiccans in Contemporary Teen Fiction*. In: *Children's Literature in Education* 1 (2008) 43–52, hier 44-46.

⁴¹⁸ Vgl. *Jencson*, *Wicca*, 230f.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 325f.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 61, 327.

⁴²¹ Vgl. *White* Ethan Doyle, *Pagans. The Visual Culture of Pagan Myths, Legends and Rituals* (London 2023) 195.

⁴²² Vgl. *White*, *The Meaning of „Wicca“*, 185-202.

⁴²³ Vgl. *White* Doyle Ethan, *Devil's Stones and Midnight Rites. Megaliths, Folklore, and Contemporary Pagan Witchcraft*. In: *Folklore* 1 (2014) 60-79, hier 75.

wissenschaftliche Gemeinschaft und Forschung bereits in den 1960-Jahren widerlegt.⁴²⁴

Manche Wicca-Praktizierenden, so die Historikerin Diane Purkiss, haben eine auf Solipsismus basierende Einstellung, dies belegt mit Aussagen wie zum Beispiel „what works for you“, womit die Abgrenzung zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion aufgehoben wird: „it doesn't matter whether the grandmother was a physical reality, or a figment of imagination“.⁴²⁵ Man kann jedoch nicht sagen, dass die gegenwärtigen selbsternannten Hexen sich bei der Konstruktion des Wicca-Mythos gar nicht auf Geschichte beziehen - nach der Geschichtswissenschaftlerin Purkiss konstruieren diese nämlich eigene historische Narrative, indem sie auf eine nicht wissenschaftliche und subjektive Weise unterschiedliche eklektische historische Texte miteinander in Verbindung bringen.⁴²⁶ Bei diesen Narrativen handelt es sich nach der Gender Studies-Forscherin Liebe weniger um historisches Wissen, sondern vielmehr um die Formulierungen solcher Versionen der Vergangenheit, die zur Agenda der Bewegung passen.⁴²⁷ Die Konstruktion der vorgestellten Vergangenheit hat laut dem Religionswissenschaftler White die Funktion, spirituelle und religiöse Bewegungen zu legitimieren und sie als authentisch darzustellen.⁴²⁸ Dabei werden Identitäten konstruiert, die nach Liebe ein „Reframing“ der historischen Hexenfigur umfassen.⁴²⁹ Somit kann man gemäß der Forscherin sagen, dass die Wicca Bewegung auf einer Vorstellung von konstruierter Vergangenheit beruht, die nicht als geschichtswissenschaftlich bezeichnet werden kann. Viele der selbsternannten Hexen

⁴²⁴ Vgl. White, *The Visual Culture of Pagan Myths*, 144f.

⁴²⁵ Vgl. Purkiss, *The Witch in History*, 40.

⁴²⁶ Vgl. ebd., 43.

⁴²⁷ Vgl. Liebe, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 36.

⁴²⁸ Vgl. White, *The New Witches of the West*, 5.

⁴²⁹ Vgl. Liebe, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 30.

dieser Bewegung sprechen sich sogar dezidiert gegen wissenschaftliche Hexenbilder aus.⁴³⁰

Wie bereits beschrieben, wird in den Büchern von Grossman und Sollée das Praktizieren der Hexerei - in einem politisch-feministischen Kontext gesehen - im Internet thematisiert. Auch Spiritualitätsforscher_innen machen deutlich, dass gegenwärtige Formen der Hexerei als Verkörperung der Spiritualität in sozialen Medien ausgelebt werden. Zum Beispiel Anne Vos, die das Thema mit Hilfe kulturwissenschaftlicher Methoden untersucht hat. Sie verdeutlicht, dass moderne Hexen feministische Ermächtigung auf Instagram suchen.⁴³¹ Wie Vos schildert, widersetzen sie sich dabei dem Patriarchat durch die Verwendung des feministischen Diskurses und durch die Abgrenzung von der Idee eines singulären und männlichen Gottes sowie von der Idee des Wissenserwerbs durch Logik und Vernunft. Stattdessen erwerben sie spirituelle Kenntnisse mit Hilfe von Intuition und Emotionen, sprechen von „feminine divine“ und wollen damit die Entkräftung des Patriarchats erzielen.⁴³² Dabei hinterfragen sie selten die gesellschaftlich und kulturell konstruierte Binarität zwischen Frauen und Männern und tragen Vos zufolge wenig zur kollektiven und strukturellen Befreiung aus dem Patriarchat bei, denn der Fokus liegt hier auf einer inneren Realität und der persönlichen Ermächtigung statt auf der kollektiven Mobilisierung.⁴³³ Diese individualistische Haltung der Hexen auf Instagram bringt Vos folgendermaßen auf den Punkt: „discourses on personal empowerment often encourage women to focus on themselves instead of trying to bring forth bigger collective changes“.⁴³⁴

⁴³⁰ Vgl. ebd., 37.

⁴³¹ Vgl. Vos, *The Season of the Witch*, 2-22.

⁴³² Vgl. ebd.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Ebd., 23.

3. Sexualität und Körperlichkeit

Wie bereits erwähnt, verbinden die beiden Schriftstellerinnen die Hexenfigur mit dem Themenkomplex von Sexualität und Körperlichkeit.

Grossman thematisiert nicht nur die historisch gewachsene Dämonisierung der weiblichen Sexualität⁴³⁵ sondern auch die der Kinderlosigkeit, die ihrer Meinung nach in der westlichen Gesellschaft traditionell abgewertet wird, was sie mit mehreren Märchen wie zum Beispiel *Rapunzel* illustriert.⁴³⁶ Grossman argumentiert, dass diese Abwertung kinderloser Frauen auf die hohe und damals nicht erklärbare Säuglingssterblichkeitsrate im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit zurückzuführen sei. Sie bezieht sich auf die akademische Publikation von John Demos, *The Enemy Within: A short History of Witch-Hunting*. Dieser schreibt, dass am Ende des siebzehnten Jahrhunderts eine verheiratete Frau, die keine oder nur wenige Kinder geboren hatte, mit größerer Wahrscheinlichkeit wegen Hexerei angeklagt wurde.⁴³⁷ Grossman bringt die damalige Situation mit der gegenwärtigen Lage der Frauen in den Vereinigten Staaten in Verbindung. Sie postuliert, dass dort das Narrativ herrscht, dass alle gesunden erwachsenen Frauen gerne Kinder haben sollten, dies bewertet sie als einen schädlichen Diskurs.⁴³⁸ Stattdessen konstruiert sie das Narrativ einer Form von Wahlfamilie, wo sich die Frauenfigur nicht um ihre eigenen biologischen Kinder kümmert, sondern um ein selbst ausgewähltes Kind, wie zum Beispiel im Film *Maleficent* (2014).⁴³⁹

Des Weiteren konstruiert Grossman ein Narrativ, in dem sie die vermeintliche Verdrängung der weiblichen Hebammen durch das institutionalisierte und männerdominierte Gesundheitswesen in der frühen Neuzeit in Verbindung bringt mit

⁴³⁵ Vgl. Grossman, *Waking the Witch*, 29.

⁴³⁶ Vgl. ebd., 109-114.

⁴³⁷ Vgl. ebd., 112.

⁴³⁸ Vgl. ebd., 112.

⁴³⁹ Vgl. ebd., 113.

der heutigen Debatte um Frauenrechte.⁴⁴⁰ Sie erwähnt die Rolle des *Malleus Maleficarum* bei der Kriminalisierung der Aktivitäten der weiblichen Geburtsmütter und führt dies auf die Einführung des institutionalisierten Gesundheitswesens und auf patriarchale akademische Institutionen und Regierungsinstitutionen zurück.⁴⁴¹ Diese Hypothesen stehen im Einklang mit den Thesen von Federici, auf die sich Grossman bezieht: „she (Federici) theorizes that hunting of witches was in part a means of punishing any woman who was not contributing to the burgeoning capitalist workforce though reproduction“.⁴⁴² Ferner thematisiert Grossman die US-amerikanische Debatte zum Konzept des *sexual consent* (Zustimmung zu sexuellen Aktivitäten), zum Zugang zu Verhütungsmitteln, Familienplanung sowie Slut Shaming (Beschämen der Frauen wegen deren sexuellen Aktivitäten),⁴⁴³ um einen Zusammenhang zwischen den Hexenverfolgungen, den patriarchalen Strukturen und dem heutigen Feminismus zu konstruieren.

Ein weiteres von Grossman besprochenes Element der Körperlichkeit ist die altersbedingte Diskriminierung. Sie argumentiert, dass die westliche Gesellschaft den älteren weiblichen Körper nach der Menopause als etwas Problematisches und Furchterregendes konstruiert.⁴⁴⁴ Sie illustriert diese Behauptung mit Hexenfiguren aus Märchen und der Popkultur wie *Snow White* (1937) oder *The Blair Witch Project* (1999)⁴⁴⁵ sowie mit Albrecht Dürers *Witch Riding Backwards on a Goat* aus dem sechzehnten Jahrhundert.⁴⁴⁶ Die Schriftstellerin schlägt vor, dass man die Hexe, statt sie als die Figur einer abscheulichen, grauenvollen älteren Frau zu konstruieren, diese als Mentorfigur im Sinne von Joseph Campbell verstehen solle, wie es zum Beispiel

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 116ff.

⁴⁴¹ Vgl. ebd., 117.

⁴⁴² Ebd., 120.

⁴⁴³ Vgl. ebd., 118f.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 124.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., 124- 128.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd.

im Film *A Wrinkle of Time* (2018) der Fall ist.⁴⁴⁷ Grossman demonstriert somit den Konstruktionscharakter des Narrativs und schlägt ein Gegennarrativ in Bezug auf ältere Frauen bzw. Hexen vor. Nicht zuletzt konstruiert sie einen Diskurs, in dem sie Repräsentationen älterer Frauen und hexeninspirierter Modetrends die Bedeutung des Widerstandes gegen den männlichen Blick (den Male Gaze)⁴⁴⁸ zuschreibt.⁴⁴⁹

Auch bei Sollée steht der Diskurs über Hexen und Sexualität im Vordergrund. Laut ihr ist die Bestrafung weiblicher Sexualität eines der wichtigsten Merkmale der Hexengeschichte: „For centuries, the word ‚witch‘ has been used to punish women and police female sexuality“.⁴⁵⁰ Sie begründet dies mit einem Abschnitt aus dem *Hexenhammer*: „All witchcraft comes from carnal lust, which is, in women, insatiable“.⁴⁵¹ Sie stellt den *Malleus Maleficarum* aus dem Jahr 1486 als „medieval BDSM erotica“ dar, wo der Geschlechtsverkehr der Hexe mit dem Teufel beschrieben wird.⁴⁵² Sie deutet darauf hin, dass im *Hexenhammer* „adulteresses, fornicators and midwives“ dämonisiert wurden, um ihren Diskurs zu bekräftigen, dass während der Hexenverfolgungen „women were predominantly targeted and female sexuality was centered as culprit“.⁴⁵³ Anders gesagt, Sollée führt die Dämonisierung der (weiblichen) Sexualität auf das Christentum und die Kirche zurück,⁴⁵⁴ und folglich bringt sie dies mit der heutigen Debatte über Reproduktionsrechte und mit dem Slut Shaming

⁴⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁴⁸ Unter Male Gaze (männlichem Blick) ist eine machtvolle Sehanordnung zu verstehen, in der Frauen und ihr Aussehen der männlichen Schaulust untergeordnet werden, vgl. Mulvey Laura, Visual Pleasure and narrative Cinema. In: Screen 3 (1975) 6-18.

⁴⁴⁹ Vgl. Grossman, Waking the Witch, 132f.

⁴⁵⁰ Sollée, Witches, Sluts, Feminists, 13.

⁴⁵¹ Ebd., 23.

⁴⁵² Vgl. ebd., 23f.

⁴⁵³ Ebd., 26f.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 26, 76.

(Beschämen der Frauen wegen deren sexuellen Verhaltens) zusammen.⁴⁵⁵ *Slut* definiert sie dabei als „a derogatory term for a sexually promiscuous woman“.⁴⁵⁶ Den Begriff Slut Shaming bringt sie folgendermaßen auf den Punkt: „A uniquely twenty-first-century slut-witch hunt is well under way.“⁴⁵⁷ Damit verbindet Sollée auch die „Rape culture“, worunter sie „the pernicious discourse that normalizes violence against women“ und „teaching women how to avoid rape instead of teaching men not to rape“ meint.⁴⁵⁸ Sollée stellt einen Zusammenhang zwischen diesen heutigen Phänomenen und den Hexenprozessen in der frühen Neuzeit her.⁴⁵⁹ Sie konstruiert somit ein Kontinuum von Manifestationen von Misogynie: „Although sexism was expressed differently in the modern era, destructive male hegemony (...) remains largely intact today. As the initial parallels between the witch and the slut reveal, slut-shaming and rape culture are poisonous blooms from the seeds of misogyny sown centuries ago.“⁴⁶⁰ Sollée verbindet somit die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen und das gegenwärtige Slutshaming zu einem verknüpften Kontext im Sinne der Theorie der linguistischen Wende.

Sexualität spielt bei den Hexenentwürfen von Sollée wiederum im emanzipatorischen Sinne eine zentrale Rolle. Sie befasst sich mit Akteur_innen, die sich als Hexen identifizieren und ihre Ermächtigung durch „owning, experiencing, and celebrating one’s sexuality“ ausleben, sich dabei auch die Bezeichnung „slut“ aneignen, was sie als Widerstand gegen das Patriarchat verstehen.⁴⁶¹ Diese Akteur_innen werden von Sollée all „sex-positive witches“ bezeichnet.⁴⁶² Hier handelt es sich auch um die Wiederaneignung von früher als negativ besetzten Begriffen und der performativen

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 27f.

⁴⁵⁶ Ebd., 16.

⁴⁵⁷ Ebd., 28.

⁴⁵⁸ Ebd., 30.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., 103-105

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., 82f.

⁴⁶² Vgl. ebd., 90.

Kraft der Sprache. Innerhalb dieses Diskurses wären laut Sollée sexuelle Praktiken „spells of seduction“ und „transformative Rituale“.⁴⁶³

Anschließend beschäftigt sich Sollée mit der Figur der Hebamme, deren ethische Abwertung sie aus dem *Hexenhammer* ableitet: „No one harms the Catholic Faith more than do midwives“. Laut dem *Malleus Maleficarum* seien „Midwife Sorceress“ für Fehlgeburten verantwortlich.⁴⁶⁴ Nach Sollée war der Grund für die Diskriminierung der Hebammen in der Verfolgungszeit also ihre Kenntnisse über reproduktive Gesundheit und Fruchtbarkeit, denn sie gaben Frauen Handlungsmacht über ihren Körper. Sollée nimmt diese Argumentation zum Anlass, um den aktuellen US-amerikanischen Diskurs über Frauenrechte zu thematisieren.⁴⁶⁵ Sollée nimmt ebenso Bezug auf Federici, um den Zusammenhang zwischen der heutigen Debatte über Reproduktionsrechte und der Diskriminierung der Hebammen in der frühen Neuzeit zu betonen.⁴⁶⁶ Hier wird sichtbar, dass Sollée ein Narrativ im Sinne von White aufbaut, indem sie zwei separate historische Ereignisse in Verhältnis zueinander setzt, was aber, wie die Historikerin Purkiss anmerkt, im Fall der Hebammen nicht unbedingt wissenschaftlich stringent und korrekt ist.⁴⁶⁷

Sollée weist ebenfalls darauf hin, dass die Körperlichkeit der angeklagten Hexen mit abnehmender Fruchtbarkeit verknüpft wurde, denn die Fruchtbarkeit galt als ein Wertmaßstab für Frauen in der Neuzeit.⁴⁶⁸ Die Hexenfigur verkörpert somit nach Sollée die Angst vor dem Altern der Frauen.⁴⁶⁹ Dies widerspiegelt, so die Schriftstellerin, dass die Gesellschaft mehr Wert auf das Aussehen und das Äußere

⁴⁶³ Vgl. ebd., 93-96.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 39.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., 39-42.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., 43.

⁴⁶⁷ Vgl. Purkiss, *The Witch in History*, 19-21.

⁴⁶⁸ Vgl. Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 24 und 37.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., 7.

der Frauen als auf ihr Wissen und ihre Erfahrung legt.⁴⁷⁰ Deswegen, so ihre Argumentationslinie, werden die Darstellungen der Hexen (Frauen) auf den hegemonialen, patriarchalen Blickwinkel des Male Gaze,⁴⁷¹ also auf die männliche Schaulust zugeschnitten.⁴⁷² Als eine der Widerstandsformen dagegen sieht Sollée die heutige Body Positivity Bewegung, wo hegemoniale Schönheitsideale kritisiert und in Frage gestellt werden.⁴⁷³ Somit kann man bei vielen Feminist_innen und Aktivist_innen die Aufwertung der Figur der älteren Frau beobachten.⁴⁷⁴ Bei den Interviews, die Sollée durchgeführt hat, kann man erkennen, dass manche feministischen Aktivist_innen glauben, dass in der Geschichte der Hexen und Hexenverfolgungen bzw. insgesamt in der Geschichte des Patriarchats ältere Frauen zu Sündenböcken erkoren wurden,⁴⁷⁵ was, wie zuvor in dieser Arbeit bereits expliziert wurde, jedoch nicht immer und nicht überall der Fall war also nicht generalisiert werden kann.

Körperlichkeit und Sexualität sind Themenkomplexe, die eine zentrale Rolle nicht nur bei Grossman und Sollée darstellen, sondern nach Liebe eine generelle Gültigkeit für die modernen Hexen haben.⁴⁷⁶ Es gibt mehrere Aspekte, wo sich die zwei Schriftstellerinnen dem unter diesen modernen Hexen verbreiteten Diskurs anschließen. Interessant ist unter anderem die Rhetorik über Altersdiskriminierung. Altersdiskriminierung kann man nach der Filmwissenschaftlerin Rikke Schubart in der Weise als Idee umreißen, dass das Altern gesellschaftlich generell als etwas Schlechtes gesehen wird.⁴⁷⁷ Man kann im Vergleich erkennen, dass ein ähnliches

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 112.

⁴⁷¹ Vgl. ebd., 64, 116f.

⁴⁷² Vgl. ebd., 125.

⁴⁷³ Vgl. ebd., 138

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 84.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 108.

⁴⁷⁶ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 90-98.

⁴⁷⁷ Vgl. *Schubart* Rikke, How Lucky You Are Never to Know What It Is to Grow Old. In: Nordlit 42 (2019) 191-206, hier 193.

Narrativ in wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Thema aufgezeigt wird, und dies sich somit mit den zwei populären Büchern von Grossman und Sollée deckt. Beispielsweise, die von den Autorinnen erwähnte Melisandre aus *Game of Thrones* (2011-2012), diese wird auch von der Filmwissenschaftlerin Greene aufgegriffen und analysiert, und diese Figur illustriert den Autorinnen und der Filmwissenschaftlerin zufolge nicht nur die Dichotomie gut/böse sondern zeigt auch die Problematik auf, dass als schön wahrgenommenen Frauen mehr Macht und Ansehen als solchen außerhalb des Schönheitskanons zugeschrieben wird.⁴⁷⁸ Ferner argumentiert die Mythologieforscherin Duygu Özakin, dass die Hexenfigur Baba Yaga aus der slawischen Mythologie wegen ihres alten Körpers und ihrer Kinderlosigkeit gefürchtet wird: „Often portrayed as a childless woman, who lives alone, Baba Yaga is depicted with pejorative qualities such as ‚old‘, ‚dried‘, ‚ugly‘ or ‚wicked‘ (...) Baba Yaga became a symbol of fear and insult due to the grotesque nature of her corporeal qualities. (...) when the female body loses fertility and moisture, its archetypically negative reflections begin to be emphasized more and the body is associated with demonic powers.“⁴⁷⁹ In der Tat, auch die Literaturwissenschaftlerin Nishtha Mishra schildert, dass kulturell Hexen (Frauen) nach den Wechseljahren in der Literatur oft abgewertet werden.⁴⁸⁰

Dazu meint Stuever-Williford, dass viele ältere Frauen in der populären Kultur als Hexen dargestellt werden.⁴⁸¹ Er weist auch darauf hin, dass die popkulturellen Hexenfiguren als feindselig gegenüber jungen Frauen und Kindern präsentiert werden, was ihres Erachtens nach mit der Abwertung des Alterns in der westlichen Kultur verbunden ist.⁴⁸² Nach Schubart ist die Hexenfigur der westlichen Kultur als ein

⁴⁷⁸ Vgl. *Greene*, *Lights, Camera, Witchcraft*, 262-365.

⁴⁷⁹ *Özakin* Duygu, *Baba Yaga. The Witch in Russian Folklore and the Demonization of the Ageing Female Body within the Context of the Mother Archetype*. In: *Motif Academy Journal of Folklore* 37 (2022) 151-165, hier 151f.

⁴⁸⁰ Vgl. *Mishra* Nishtha, *Feminist Shaw. Shaw and the Contemporary Literary Theories of Feminism* (London 2022) 51.

⁴⁸¹ Vgl., *Stuever-Williford*, *Hex Appeal*, 66.

⁴⁸² Vgl. *ebd.*, 69.

Symbol der genderspezifischen Altersdiskriminierung zu lesen.⁴⁸³ Die Diskriminierung der älteren Frauen ist jedoch nach dem Filmwissenschaftler sowie nach Federici gleichzeitig damit verbunden, dass diese oft Macht besitzen.⁴⁸⁴ Das Argument, dass Frauen nach dem Verlust der Fruchtbarkeit abgewertet werden, findet sich also auch in anderen wissenschaftlichen Analysen von Hexenfiguren wieder.⁴⁸⁵ Die Überrepräsentation der älteren Frauen in der Geschichte der Hexenverfolgungen ist, wie die Soziologin Rais Maria Toivo erklärt, in vielen geographischen Regionen nicht zu leugnen, und es lässt sich vermuten, dass dies damit zusammenhängt, dass diese älteren und alten Frauen nicht mehr in der Lage waren, für die Gesellschaft Ressourcen zu produzieren bzw. Kinder zu gebären.⁴⁸⁶ Andere mögliche Gründe sind der Soziologin zufolge, dass sie als Last empfunden wurden, oder umgekehrt, dass sie Produkte nur für den eigenen Gewinn herstellten.⁴⁸⁷ Obwohl es einige Forscher_innen gibt, wie Federici, die feststellen, dass vor allem ältere Frauen als Hexen verfolgt wurden,⁴⁸⁸ gibt es dazu auch konträre Positionen. Denn es ist laut Federici trotzdem fraglich, ob die angeklagten Frauen tatsächlich alle älter waren oder ob sie nur in den schriftlichen Dokumenten zu den Prozessen als solche beschrieben wurden, um in ein gewisses Bild und Schemata hineinzupassen.⁴⁸⁹

In Bezug auf die Darstellung der Hexenfigur lässt sich nach Stuever-Williford ebenso sagen, dass viele gängige Repräsentationen in der populären Kultur sie als wild, schön, chaotisch und promiskuitiv porträtieren.⁴⁹⁰ Der Forscher erklärt dies folgendermaßen: „Witches are allied with symbols and signifiers of nature because of the pagan roots of witchcraft practice, but also because of the femininity of both witches

⁴⁸³ Vgl. *Schubart*, How Lucky You Are Never to Know What It Is to Grow Old, 191.

⁴⁸⁴ Vgl. ebd., 200ff.

⁴⁸⁵ Vgl. Stuever-Williford, „Hex Appeal“, S. 73.

⁴⁸⁶ Vgl. *Toivo*, Witchcraft and Gender, 224f.

⁴⁸⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸⁸ Vgl. *Federici* Silvia, Witches, Witch-Hunting and Women, 17-25.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., 225.

⁴⁹⁰ Vgl. Stuever-Williford, „Hex Appeal“, 21.

and nature. In popular culture, women and nature are one and the same.“⁴⁹¹ Des Weiteren, wie es sowohl in wissenschaftlichen Quellen und in den beiden populären Büchern erwähnt wird, argumentiert auch Stuever-Williford, dass Hexen (Frauen) historisch gesehen ausgeprägte Sexualität zugeschrieben wurde.⁴⁹² Diese Darstellung hängt möglicherweise damit zusammen, dass laut Liebe die vermeintlichen Hexen in der frühen Neuzeit solcher sexuell-bezogenen Akte und Handlungen verdächtigt wurden, wie Geschlechtsverkehr mit dem Teufel, Wissen um Verhütung, Abtreibung oder das Hervorrufen von Totgeburten.⁴⁹³ Daraus konstruieren die modernen Hexen selbst ein Narrativ, in dem diese frühneuzeitlichen Anklagen mit den gegenwärtigen feministischen Bestrebungen in Verbindung gebracht werden, wie „Sex Positivity“, Reproduktionsrechte, „Body Empowerment“ und Zurückforderung des weiblichen Körpers.⁴⁹⁴ Man kann nach Federici sagen, dass die Dämonisierung der Sexualität der Hexen auf die patriarchalen Unterdrückungsmechanismen zurückzuführen ist, denn historisch wurde weibliche Sexualität und Fortpflanzung außerhalb der Ehe als Gefahr für die männlich/institutionelle Kontrolle empfunden.⁴⁹⁵ Es lässt sich Liebe zufolge daraus schließen, dass aus diesen Gründen viele moderne Hexen den Fokus auf ihre Sexualität in ihren aktivistischen Tätigkeiten legen.⁴⁹⁶ Hier werden wiederum die Ansätze der linguistischen Wende sichtbar - es wird ein Sinnzusammenhang zwischen separaten historischen Ereignissen hergestellt und konstruiert, um neue aktuelle Sinnzusammenhänge zu erhalten.

Ferner wird auch Mutterschaft in Bezug auf die Hexenfigur thematisiert, sowohl von den zwei Schriftstellerinnen als auch in der breiteren popkulturellen Landschaft. Wie Stuever-Williford schildert, wird die Hexenfigur oft als Gefahr für die Mutterfigur in

⁴⁹¹ Ebd., 24.

⁴⁹² Vgl. Ebd.

⁴⁹³ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 26.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd., 7.

⁴⁹⁵ Vgl. Conroy Caroline, A Shift in Perspective. Temptress Witch to Realistic Woman (ungedr. Masterarbeit University of Denver 2022) 43.

⁴⁹⁶ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 64.

popkulturellen Produktionen dargestellt, wie zum Beispiel in den Filmen *Rosemary's Baby* (1968) und *The Witch* (2015).⁴⁹⁷ Nicht zuletzt ist relevant, dass das in den Publikationen angesprochene Thema der Menstruation innerhalb der Thematik der Körperlichkeit anzusiedeln ist. Laut Elisabeth Anne Klimek, die sich mit mythologischen und folkloristischen Themenkomplexen beschäftigt hat, ist die Angst vor Blut, somit auch vor Menstruationsblut, ein ganz ursprüngliches menschliches Empfinden und mit der Angst vor dem Tod verbunden.⁴⁹⁸ Viele heutige selbsternannte Hexen betrachten Menstruation als ein „empowerment tool“ und bringen es in Verbindung mit Zyklen der Natur.⁴⁹⁹

4. Neue Konsumkultur und Kapitalismus

Die neue Konsumkultur ist ein relevantes Thema in den beiden Publikationen. Grossman thematisiert es auf eine eher unreflektierte Art und Weise. Zum Beispiel, beschreibt sie positiv und unkritisch ihre ersten Erfahrungen mit Hexerei: „I soon discovered that magic was something that real people could do. I started frequenting new age shops and experimenting with mass-market paperback spell books from the mall“.⁵⁰⁰ Sie wertet die ästhetische Kultur der Hexerei auf, die die Ansammlung von „Pinterest-worthy“ Gegenständen, den massiven Verkauf bzw. Kauf von Halloween-Kostümen und thematischen Konsumartikeln umfasst.⁵⁰¹ Sie lehnt die Kritik der „Mall Witch“ ab, indem sie den konsumorientierten Teil der Hexerei in positivem Licht darstellt.⁵⁰² Die Angewohnheit, „occult shops“ zu besuchen und den Verkauf von hexen-thematischen Artikeln sieht sie als Teil der Praxis der Hexerei.⁵⁰³ Solche Konsumprodukte, wie Kleidungsstücke mit dem Motto „Witch don't kill my vibe“ von

⁴⁹⁷ Vgl. *Stuever-Williford*, Hex Appeal, 52f.

⁴⁹⁸ Vgl. *Klimek* Elisabeth Anne, The Use of Mythology, Symbols, and Archetypes in Engelbert Humperdinck's Hansel und Gretel (ungedr. Masterarbeit University at Buffalo 2015) 22.

⁴⁹⁹ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 106-112.

⁵⁰⁰ Vgl. *Grossman*, Waking the Witch, 5.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., 2 und 128.

⁵⁰² Vgl. ebd., 45.

⁵⁰³ Vgl. ebd., 48.

Urban Outfitters, "Wise Mystik"-Schminkprodukte von L'Oreal, „Crystal Ball Frappuccino“ bei Starbucks und andere Produkte sieht Grossman als Teil der Wiederaneignung und Aufwertung der Hexenfigur.⁵⁰⁴ Sie identifiziert nur einige konsumorientierte Gewohnheiten als eindeutig problematische Phänomene: den Verkauf von Hexenprodukten, die sich durch kulturelle Aneignung der nicht weißen Kulturen kennzeichnen⁵⁰⁵ und Witchsploitation in Filmen, also die profitorientierte Ausbeutung der Anziehungskraft und der Sexualität der Schauspieler_innen, die Hexen verkörpern.⁵⁰⁶

Sollée demonstriert wiederum, dass feministische Aktivist_innen, wie die Gruppierung W.I.T.C.H., den Kapitalismus als Teil des sexistischen Systems sehen und kritisieren.⁵⁰⁷ Ähnlich scheint der Zugang anderer Akteur_innen zu sein, auf die die Autorin eingeht, die übermäßigen Konsum als Verschmutzung des Planeten sehen und diesen reduzieren wollen.⁵⁰⁸ Sollée schildert aber auch, dass manche gegenwärtigen Aktivist_innen sehr wohl auch aktiv am System des Kapitalismus partizipieren und Teil der neuen Konsumkultur sein wollen.⁵⁰⁹ Sollée geht auch darauf ein, dass Künstler_innen (wie Beyoncé) dafür kritisiert worden sind, dass sie die Hexenfigur nur als eine Marketingstrategie benutzt haben.⁵¹⁰ Die Schriftstellerin betrachtet es kritisch, dass die Hexenfigur und die Hexengeschichte im Rahmen des Hexen-Aktivismus auf ein reines Konsumverhalten reduziert wurden.⁵¹¹ Sollée bemängelt, dass der westliche Feminismus ein Konsumproblem hat, wo Befreiung und Ermächtigung als regelmäßiger Erwerb der Konsumwaren verstanden wird und wo

⁵⁰⁴ Vgl. ebd., 246.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., 269f.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., 92f.

⁵⁰⁷ Vgl. *Sollée*, *Witches, Sluts, Feminists*, 53.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., 124.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., 89.

⁵¹⁰ Vgl. ebd., 127.

⁵¹¹ Vgl. ebd., 131-133.

Arbeiter_innenrechte bei der Herstellung der Produkte nicht respektiert werden.⁵¹² Das Problem der kommerziellen Ausnutzung des Hexensymbols identifiziert Sollée auch in der Tourismusindustrie.⁵¹³ Sie demonstriert ebenso, dass in der Industrie der Designermode eine wahrgenommene „Hexenästhetik“ zu kommerziellen Zwecken beworben wird,⁵¹⁴ in diesem konkreten Fall sieht sie dieses Phänomen jedoch nicht kritisch. Insgesamt aber, wie in diesen Beispielen beschrieben, entwickelt Sollée eine Kritik an der neuen Konsumkultur durch die modernen Hexen. Interessant dabei ist aus meiner Sicht auch, dass die historischen Hexen aus dem Verfolgungszeitalter, wie zuvor expliziert, eine eher marginalisierte Minderheit dargestellt haben, während sie im Kontext der neuen Konsumkultur und des westlichen, individualistischen „Hexenfeminismus“ zum Mainstream geworden sind. Diese Aneignung der Hexengeschichte zu wirtschaftlichen und politischen Zwecken weist also eine deutliche Umdeutung der Geschichte der Hexen und Hexenverfolgungen auf.

Ich argumentiere demzufolge, dass man die Art der Hexerei, die Grossman und Sollée beschreiben, nach dem Soziologen und Religionsforscher Douglas Ezzy als „white witchcraft“ identifizieren kann. Diese definiert er als „a type of witchcraft consistent with consumer capitalism“ und stellt diese der ‘traditional witchcraft’, die mit Wicca assoziiert ist, gegenüber.⁵¹⁵ Die traditionelle Variante trennt laut Ezzy die „guten“ und „dunklen“ Aspekte des Lebens nicht, sondern vielmehr verbindet und vereint sie diese.⁵¹⁶ Während der Soziologe der „traditional witchcraft“ eine ethische Dimension zuschreibt, die mit feministischem, Sozialem und Umweltaktivismus verbunden ist,⁵¹⁷ zielt die „white witchcraft“ auf Selbstbelohnung und persönlichen Erfolg ab, ohne kollektive Problematiken zu thematisieren.⁵¹⁸ Hier wird Erfolg explizit individualistisch

⁵¹² Vgl. ebd., 134-136.

⁵¹³ Vgl. ebd., 143.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., 107-139.

⁵¹⁵ Vgl. Ezzy, *White Witches and Black Magic*, 25.

⁵¹⁶ Vgl. ebd. 25f.

⁵¹⁷ Vgl., ebd., 27.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 20.

gesehen und bezieht sich laut Ezzy auf „personal success, financial success, success in love, and a variety of other self-improvements“.⁵¹⁹ Anders ausgedrückt: „(white witchcraft) is aggressively individualistic. Issues of social justice, gender equality, and environmentalism barely rate a mention for white Witches“.⁵²⁰ White Witchcraft ist dem Religionsforscher zufolge an die neue Konsumkultur gekoppelt: „The purveyors of white Witchcraft do not challenge or question the goals and values of consumer capitalism, but explicitly celebrate them (...) White Witchcraft also celebrates individual pleasure and instrumental self-ratification“.⁵²¹ Diese Ausrichtung der Hexerei wurde von der Historikerin Purkiss auch als solipsistisch oder gar narzisstisch beschrieben.⁵²² Ein Beispiel dafür, das der Religionswissenschaftler Chris Miller anführt, wäre die Konsumkultur unter den modernen Hexen auf TikTok, wo seines Erachtens der Erwerb von Konsumgütern fetischisiert wird. Zusätzlich werden Dienstleistungen und Produkte beworben (darunter Produkte wie Kerzen, Gläser, Schüsseln oder Kräuter) und die hochgeladenen Inhalte werden monetisiert.⁵²³ Die TikTok-Hexenkultur ist nach Miller untrennbar mit ständigem Erwerb unterschiedlicher Güter und kapitalistischem Konsumismus verbunden.⁵²⁴ „White Witchcraft“ entfaltet sich nach Ezzy nicht nur auf TikTok sondern auch in anderen neuen Medien - „The mass media and consumerism are central sites of ethical struggle for contemporary Witches.“⁵²⁵ Die Vermarktung der Konsumartikel findet gemäß dem Historiker Behringer auch auf Messen statt und ist ebenfalls verbunden mit dem Hexentourismus, und es werden dort unzählige ganz unterschiedliche Konsumgüter verkauft bzw. erworben: Schlüsselanhänger, Autoaufkleber oder Spielzeug.⁵²⁶ Die Theoretikerin Federici sieht es als sehr kritisch

⁵¹⁹ Vgl. ebd., 20.

⁵²⁰ Ebd.

⁵²¹ Ebd., 15.

⁵²² Vgl. *Purkiss*, *The Witch in History*, 45.

⁵²³ Vgl. *Miller*, *How Modern Witches Enchant TikTok*, 10-14.

⁵²⁴ Vgl. ebd., 15-17.

⁵²⁵ *Ezzy*, *White Witches and Black Magic*, 15.

⁵²⁶ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 98f.

an, dass die Geschichte der Hexenverfolgungen zu Verkaufszwecken verzerrt und instrumentalisiert wird.⁵²⁷ Es ist nach Ezzy auch relevant einzuwenden, dass „white witchcraft“ auf keine feministischen Zwecke abzielt.⁵²⁸ Ich möchte dementsprechend argumentieren, dass die Narrative, die in den zwei Büchern konstruiert werden, einen Diskurs reproduzieren, der sowohl Elemente von „white witchcraft“ (individuelle Ermächtigung und Erwerb der thematischen Konsumartikeln) als auch von „traditional witchcraft“ (Widerstand gegen Sexismus und Rassismus) beinhaltet. Schließlich handelt es sich laut dem Religionsforscher Ezzy um Folgendes: „The theory and practice of traditional Witchcraft transcend the white/black dichotomy.“⁵²⁹ Es werden von Grossman und Sollée einerseits die individualistische, konsumorientierte Hexerei und andererseits der Impuls nach gesamtgesellschaftlicher Veränderungen verknüpft und gefördert.

Ferner hält die Religionsforscherin Denise Cush fest, dass manchmal zwischen „teenage witchcraft“ und „white witchcraft“ unterschieden wird. Bei „teenage witchcraft“ handele es sich der Wissenschaftlerin zufolge um romantische Pseudonyme, Okkult-Schmuck und kommerzielle Plastikgüter.⁵³⁰ Wie Cush erklärt, ist dabei die „teen witch“ weiblich und es werden unzählige Fernsehprogramme, Internetseiten, popkulturelle Bücher und Teenagermagazine an sie gerichtet. Die Hexerei stellt eine Mischung mehrerer okkulten und „New Age“-Phänomene dar, wie Kabbalah, Tarot, Runen und Zaubersprüchen. Es sind allerdings nicht alle kulturellen Artefakte, die die Bezeichnung „teen witch“ tragen, der „teenage witchcraft“ zuzuordnen. Sie können auch die Ideen der „traditional witchcraft“ vertreten.⁵³¹ So wird zum Beispiel laut der Erziehungstheoretikerin Jarvis oft die ethische Verantwortung der jungen Hexen betont,⁵³² sodass man auch hier von Aspekten der „traditional witchcraft“ sprechen

⁵²⁷ Vgl. *Federici* Silvia, *Witches, Witch-Hunting and Women*, 5f.

⁵²⁸ Vgl. *Ezzy*, *White Witches and Black Magic*, 22.

⁵²⁹ Ebd., S. 28.

⁵³⁰ Vgl. *Cush*, *Consumer witchcraft*, 47.

⁵³¹ Vgl. ebd., 48.

⁵³² Vgl. *Jarvis*, *Becoming a Woman Through Wicca*, 51.

kann. Ich möchte argumentieren, dass *Waking the Witch* von Grossman eine starke Referenz auf „teenage witchcraft“ beinhaltet, indem die kommerzielle Ausformung der Hexerei von Grossman in positivem Licht beschrieben wird. Anzumerken ist dazu, dass „Teenage witchcraft“ zwangsläufig in die kapitalistischen Strukturen eingeschrieben ist, denn, wie Stuever-Williford argumentiert, der Begriff Teenager ist als eine soziale Gruppe in den 1950er- und den 1960er-Jahren gerade auch im Sinne einer Marketing-Strategie entstanden.⁵³³

Somit kann man argumentieren, dass innerhalb des Themenbereiches der neuen Konsumkultur und des „Hexenfeminismus“, der in den popkulturellen Büchern eine wesentliche Rolle spielt, sichtbar wird, dass der Feminismus hier neoliberal im Sinne von Nancy Fraser und Angela McRobbie konfiguriert ist. Der Neoliberalismus ist laut der Philosophin Marina García-Granero, im Anschluss an Nancy Fraser, ein System, das unterwirft und der alle Bereiche der Gesellschaft, des Lebens und des Staates entlang der Imperative des Marktes, wie Rentabilität und Wettbewerbsfähigkeit bewertet.⁵³⁴ Anders als der Liberalismus, kreiert der Neoliberalismus keine Sphären, die frei von den Marktimperativen wären.⁵³⁵ Gemäß García-Granero rekonfiguriert der Neoliberalismus alle Emanzipationshoffnungen, inklusive der feministischen, in die kapitalistische Logik.⁵³⁶ Dabei wird eine merkantilistische Gesellschaft kreiert und gefördert und individuelle Wahlfreiheit und Leistung gefeiert, und systematische Mechanismen, die für soziale Ungleichheiten verantwortlich sind, werden verdeckt und somit nicht bekämpft.⁵³⁷ Auf diese Weise, so die Philosophin García-Granero, werden nicht nur Ungleichheiten zwischen Frauen und Männern, sondern auch Klassenunterschiede vergrößert.⁵³⁸ Innerhalb dieses Systems wird (feministische)

⁵³³ Vgl. *Stuever-Williford*, Hex Appeal, 31.

⁵³⁴ Vgl. *García-Granero* Marina, Injusticias de género en tiempos de neoliberalismo. El planteamiento de Nancy Fraser / Gender Injustices in Neoliberal Times. On Nancy Fraser's Proposal. In: *Asparkía : investigación feminista* 33 (2018) 207-23, hier 108 und 219f.

⁵³⁵ Vgl. ebd.

⁵³⁶ Vgl. ebd.

⁵³⁷ Vgl. ebd., 213-216.

⁵³⁸ Vgl. ebd.

Gleichheit individualistisch konfiguriert und entpolitisiert.⁵³⁹ Diese Ermächtigung wäre in diesem Kontext durch unternehmerische Praktiken, Eigeninvestitionen und Selbständigkeit zu erreichen. In anderen Worten, es werden laut Fraser individuelle Lösungen für strukturelle Ungerechtigkeit gefördert.⁵⁴⁰

Laut der Soziologin Pauline Johnson, die sich unter anderem mit der feministischen Theorie beschäftigt, wurde Feminismus im Kontext des „neoliberalen Zeitalters“ umfunktioniert, sodass das Bekämpfen systematischer Ungleichheiten in den Hintergrund gedrängt wurde, während die „Ermächtigung“ individueller Frauen in das Zentrum gerückt ist.⁵⁴¹ Die Soziologin Johnson bezieht sich auf Nancy Fraser, die postuliert, dass unter dem Einfluss des Neoliberalismus das Ziel der sozialen Gerechtigkeit und materieller Redistribution durch die Forderungen nach individueller Ambition und Wahlfreiheit ersetzt wurden.⁵⁴² Fraser versteht diesen Wandel als eine ideologische Konversion, wo das Streben nach Egalitarismus durch die idealisierte Autonomie der individuellen Frau verdrängt wurde.⁵⁴³ So wie Johnson nach Lisa Belkin argumentiert, ähnelt der neoliberal Entwurf eines autonomen Selbst einer Art „homo oeconomicus“. ⁵⁴⁴ Diesen Entwurf einer modernen Frauensubjektivität illustriert die Soziologin mit dem Buch „Lean In: Women, Work and the Will to Lead“ von Sheryl Sandberg, wo ein individualistischer "can do" Feminismus gefördert wird, in dem systematische strukturelle Ausgrenzungen vom Zugang zu (wirtschaftlichen) Chancen und Ressourcen unsichtbar bleiben und auf „self-imposed psychological barriers“ reduziert werden.⁵⁴⁵ Dabei werden egalitäre Solidaritätsansprüche des Feminismus,

⁵³⁹ Vgl. ebd., 218.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 219f.

⁵⁴¹ Vgl. *Johnson* Pauline, *Feminism as Critique in a Neoliberal Age: Debating Nancy Fraser*. In: *Critical Horizons* 1 (2018) 1-17, hier 11.

⁵⁴² Vgl. ebd., 10.

⁵⁴³ Vgl. ebd., 9.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 7.

so Johnson, nicht anerkannt.⁵⁴⁶ Somit werden der Forscherin zufolge feministische Ziele durch den Neoliberalismus umgedeutet bzw. verdrängt.⁵⁴⁷

Die feministische Theoretikerin Angela McRobbie kritisiert, im Anschluss unter anderem an Gayatri Chakravorty Spivak, dass das neoliberale System, das entlang der kapitalistischen Logik funktioniert, an cis-heterosexuelle weiße Frauen aus der Mittelschicht angepasst ist.⁵⁴⁸ Anders ausgedrückt, dieses System übersieht solche Gruppen wie People of Colour, queere Menschen oder sozio-ökonomisch benachteiligte Frauen und anerkennt die Unterdrückungsmechanismen nicht, die für Ausgrenzungen dieser Subjekte und Gruppen verantwortlich sind. Innerhalb der neuen Konsumkultur wird, so McRobbie, der Imperativ erteilt, dass Emanzipation durch individualisierte Kaufentscheidungen zu erzielen wäre.⁵⁴⁹ So wie Film- und Fernsehwissenschaftlerin Michelle Schreiber schildert, wird Ermächtigung innerhalb des neoliberalen Feminismus als Erwerb von Konsumartikeln und als "selbstsüchtiger Diskurs über die eigenen persönlichen Entscheidungen" konzeptualisiert, in dem soziale und politische Angelegenheiten nicht berücksichtigt werden.⁵⁵⁰ In dieser Konzeption wird vorgeschlagen, dass Gleichheit durch managementmäßige Selbststeuerung, profitable Ästhetisierung und effizientes Management der Frauen auf individueller Ebene zu erreichen wäre. Von dieser Idee, der freiheitlichen individualistischen Selbstbestimmung als Mittel zum Erreichen der Gleichheit, grenzt sich McRobbie ab.⁵⁵¹ Der Theoretikerin zufolge wurden solche Begriffe wie „Ermächtigung“ und „Wahlfreiheit“ in einen individualistischen Diskurs in der Popkultur

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., 7f.

⁵⁴⁷ Vgl. ebd. 2.

⁵⁴⁸ Vgl. *Herk* Sabine und *Villa* Paula-Irene, *Felder und Formen von Feminität und Feminismus - Zur Neuausgabe*. In: *McRobbie* Angela, *Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes* (London ²2018) VI.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., VII.

⁵⁵⁰ Vgl. *Schreiber* Michele, *Introduction; Women, Postfeminism and Romance*. In: *American Postfeminist Cinema: Women, Romance and Contemporary Culture* (2014) 1-26, hier 3.

⁵⁵¹ Vgl. *Herk* und *Villa*, *Felder und Formen von Feminität und Feminismus*, VII.

aufgenommen,⁵⁵² womit die Konstruktion einer neoliberal fundierten, weiblichen Subjektivität einhergeht.⁵⁵³ Gemäß der Forscherin wird das feministische Anliegen, im Kontext eines postwohlfahrtsstaatlichen Gesellschaftsvertrags, durch den Neoliberalismus angeeignet, sodass Selbstoptimierung, Produktivität und Effizienz als die vermeintlichen Lösungen in Bezug auf die genderspezifischen Ungleichheiten gefördert werden.⁵⁵⁴

Daher kann aufgrund der oben angeführten Argumentationen und mit Blick auf die aufgezeigten Inhalte dargelegt werden, dass der Feminismus in den beiden popkulturellen Büchern zum großen Ausmaß neoliberal konfiguriert ist. Anders ausgedrückt, es werden individuelle Lebensentscheidungen, Konsumgewohnheiten, Eigeninitiative sowie Selbstoptimierung als das Mittel zum Erreichen der feministischen und sexuellen Befreiung vorgeschlagen. Obwohl das Patriarchat als ein systematischer und struktureller Mechanismus gezeigt wird, fußen die Lösungsansätze dafür auf persönlicher Verantwortung und individuellem Handeln, und diese stehen im Einklang mit der kapitalistischen Logik. Diese Lösungen umfassen unter anderem das Annehmen einer bestimmten Ästhetik, von zahlreichen kapitalismuskonformen Konsummustern, der Anwendung individueller Abwehrstrategien gegen Diskriminierung und dem größtenteils individuellen Ausleben spiritueller und künstlerischer Praxen sowie der Adaptierung bestimmter Entscheidungen über das eigene Sexualleben im Privatleben. Man kann folgendermaßen daraus schließen, dass in den beiden Büchern (und im „Hexenfeminismus“ im Allgemeinen) Hexengeschichte auf eine Weise angeeignet und umgedeutet wird, dass (Selbst)Optimierungs-, Leistungs- und Konsumimperative innerhalb des neoliberalen Systems legitimiert und verstärkt werden. Somit wird sichtbar, dass die aktuelle populäre Vorstellung über die Hexengeschichte weit mehr über die gegenwärtige Mentalität als über die historischen Realitäten aussagt.

⁵⁵² Vgl. ebd.

⁵⁵³ Vgl. ebd., VIII f.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd.

5. Hexengeschichte in politischen Bewegungen

Grossman verweist auf die Verschränkung der „Hexenzirkel“ und politischen Aktionen, die vor allem feministisch und linksorientiert sind. Bei den Ausrichtungen des Feminismus, die sie „Hexenaktivismus“ nennt, meint sie insbesondere die dritte und die vierte Welle des Feminismus.⁵⁵⁵ Sie bezieht sich unter anderem auf die britische Wicca Bewegung, bei der die Hexenzirkel teilweise selbst konstruierte Hexengeschichte dazu benutzten, um politisch motivierte Aktionen durchzuführen, wie „Operation Cone of Power“.⁵⁵⁶ Wie Grossman schildert, hat Wicca politische und spirituelle Bestrebungen in den 1970er-Jahren unterstützt, besonders im Kampf für Feminismus, Umweltschutz, Menschenrechte, Antikriegs-Bestrebungen sowie LGBTQIA+ Aktivismus, was durch die Wicca-Praktizierenden als Teil der Hexerei und „acts of magic“ gedeutet wurde.⁵⁵⁷ Die Schriftstellerin macht auch deutlich, dass sich der „Hexenaktivismus“ oft in den sozialen Medien verorten lässt, beispielsweise auf Tumblr (der Hashtag #witchblr) oder auf Instagram (#witchesofinstagram und #covengirls).⁵⁵⁸ Ein weiteres genanntes Beispiel ist eine im Jahr 2017 durch den Magie-Praktikanten Michael M. Hudges auf der Webseite Medium.com mit Tarot-Karten durchgeführter Zauberspruch „A Spell to Bind Donald Trump and All Those Who Abet Him“, der einen partizipativen Charakter für andere Internetnutzer_innen hatte.⁵⁵⁹ Grossman betont insbesondere die Aneignung der Hexenfigur durch die feministische Bewegung seit den 1960er-/1970er-Jahren.⁵⁶⁰ Sie beschreibt beispielsweise die New York Radical Women Organisation, die das Hexensymbol als eine Waffe gegen den Sexismus eingesetzt hat.⁵⁶¹ Ferner erwähnt sie die feministisch aktivistische Gruppe W.I.T.C.H. (Women's International Terrorist Conspiracy form

⁵⁵⁵ Vgl. Grossman, *Waking the Witch*, 3 und 226.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 197-206.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 212-215.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 217-229.

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., 221-223.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., 178.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 209.

Hell), die an Halloween im Jahr 1968 einen Versuch unternommen hat, die New York Stock Exchange zu verfluchen.⁵⁶² Somit hat sie gezeigt, dass Hexengeschichte für politische Zwecke benutzt und angeeignet worden ist.

Ein anderes Beispiel für die Aneignung der Hexengeschichte für politische Aktionen, die Grossman anführt, ist der „Witch Hunt“ Diskurs rund um die #MeToo Bewegung. Dabei wollten der Autorin zufolge manche der wegen sexueller Belästigung verdächtigen Männer diese Vorwürfe abwehren, indem sie sich selbst als Opfer einer vermeintlichen „witch hunt“ positioniert haben, zum Beispiel wie Woody Allen, Donald Trump oder Bill Cosby.⁵⁶³ Ferner bespricht die Schriftstellerin die Praxis der Benennung von weiblichen Politikerinnen als Hexen in öffentlichen Debatten, um sie mit Hilfe dieser Rhetorik zu diskreditieren, wie es Christine O'Donnell oder Hillary Clinton passiert ist.⁵⁶⁴ Des Weiteren schildert sie den Diskurs rund um die Inauguration von Donald Trump und den Women's March im Jahr 2017, wo Slogans verwendet wurden, die sich auf Hexengeschichte beziehen, wie „Hex the Patriarchy“, „Witches against White Supremacy“ oder „We are the Granddaughters of the Witches you weren't able to burn“.⁵⁶⁵ Die Schriftstellerin zeigt ebenfalls, dass das Wort „coven“ (Hexenzirkel) bei feministischen Gruppen aufgenommen wurde, wie bei der non-profit pro-choice Organisation Lady Parts Justice League.⁵⁶⁶ Die Autorin schildert, dass mit Hilfe der Hexenfigur indigene Rechte, religiöse Freiheit, Befreiung der Frauen und Trans-Personen sowie die Beseitigung des Patriarchats, des Kapitalismus, des Rassismus und des Faschismus gefördert werden.⁵⁶⁷ Sie erklärt, dass auch viele Aktivist_innen, die sich für den Ökofeminismus und Umwelt einsetzen, sich der Hexenfigur und Hexengeschichte bedienen.⁵⁶⁸ Aus diesen Ausführungen kann man

⁵⁶² Vgl. ebd., 211.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 329-233.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., 238-245.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., 219.

⁵⁶⁶ Vgl. ebd., 218.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., 219f.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., 214f.

schließen, dass innerhalb der feministischen Bewegung, welche sich außerhalb des akademischen Rahmens entfaltet, die Hexengeschichte auf aktivistische Zwecke zugeschnitten und innerhalb des linken politischen Spektrums verwendet oder gar instrumentalisiert wurde/wird. Wie ich später zeige, trifft das ebenfalls auf Akteur_innen der rechten Seite des politischen Spektrums zu.

Die Rolle der politischen Gemeinschaft in der Praxis der Hexerei hebt auch Sollée hervor.⁵⁶⁹ Die Schriftstellerin demonstriert, wie linksorientierte und (radikale) feministische Akteur_innen, wie Yippies und die W.I.T.C.H. Gruppierung (der 1960er-Jahre) oder gegenwärtig The Satanic Temple sich der Hexenfigur als einer feministische Ikone bedienen.⁵⁷⁰ Die Autorin macht deutlich, dass der kollektive Aspekt schon bei frühneuzeitlichen Ideen des Sabbats relevant war, was, so die Schriftstellerin, in der Aneignung der Hexenfigur durch die feministische Bewegung in den 1960er-Jahren aufgegriffen wurde.⁵⁷¹ Sollée beschreibt, dass viele Akteur_innen, die sich der Hexenfigur zu aktivistischen Zwecken bedienen, sich im Internet vernetzen, das Politische mit dem Spirituellen verbinden und sich gegen Rassismus, Sexismus, Transphobie, Homophobie und Xenophobie einsetzen.⁵⁷² Die aktivistischen Gruppen, auf die sie eingeht, sind Girl Cvlt, Witches of Bushwick, Lady Parts Justice League und Ravenous Craft. Die Schwerpunkte der Gruppen erstrecken sich von gemeinsam durchgeführten Hauspflichten, Vermittlung feministischer Narrative, subversive Performances bis zur Druckausübung, um Täter von sexueller Gewalt für ihre Straftaten verantwortlich zu machen.⁵⁷³

Die Schriftstellerin schildert auch die konträre Situation, nämlich wie der Hexendiskurs durch konservative und frauenfeindliche Akteur_innen benutzt wird. Sollée beschreibt die Verwendung der Hexenfigur gegen Hillary Clinton während der Wahlen im Jahr 2016; die abwertende „Hillary Clinton as the Wicked Witch of the Left“ - Rhetorik wurde

⁵⁶⁹ Vgl. ebd., 119-124, 140.

⁵⁷⁰ Vgl. Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 47-52.

⁵⁷¹ Vg. Ebd.

⁵⁷² Vgl. ebd., 137, 141, 160.

⁵⁷³ Vgl. ebd., 120f. und 160.

unter anderem durch den Hashtag #WitchHillary verbreitet.⁵⁷⁴ Ferner bezieht sich Sollée auf Federici, um weiter zu argumentieren, dass die Hexenverfolgungen die gleiche Funktion wie die heutige Frauenunterdrückung haben: die Reproduktionsrechte und Handlungsräume der Frauen einzuschränken.⁵⁷⁵ Auf diese Weise verbindet sie, so wie die beschriebenen Aktivist_innen, die Misogynie in der frühen Neuzeit mit dem gegenwärtigen Sexismus, was auf den Konstruktionscharakter dieses Narrativs im Sinne der linguistischen Wende hinweist.

Wie es auch von Grossman und Sollée umrissen wurde, beschreibt Liebe, dass viele Gruppierungen sich die Hexengeschichte zu politischen Zwecken angeeignet haben. Dieses Phänomen kann man als „appropriation of the past“ bezeichnen.⁵⁷⁶ Laut White hat die feministische Bewegung die Hexenfigur in den 1960er-Jahren als Symbol der weiblichen Ermächtigung angenommen.⁵⁷⁷ Harrington, die sich mit Hexen aus philosophischer Sicht auseinandergesetzt hat, erklärt, dass die Hexe als eine Identifikationsfigur für politische Zwecke seit der Suffragetten-Zeit in den Vereinigten Staaten präsent ist.⁵⁷⁸ Das ist ein interessantes Beispiel, wie die Hexenfigur im Kontext der 1960er- und 1970er-Jahre umgedeutet wurde, um ein politisches Ziel zu verfolgen. Wie Harrington erläutert, haben gegenwärtige Hexenzirkel in den Vereinigten Staaten oft das Ziel, gegen die hegemoniale Gewalt zu kämpfen.⁵⁷⁹ Ein Beispiel dafür, das die Chicana Studies Forscherin Norell Martínez anführt, ist die Hexengruppierung „Feminists Against Trump“. ⁵⁸⁰ Die Hexenfigur ist nämlich nach Harrington zum Symbol des Widerstandes geworden - „The witch is a symbol of subaltern agency and power

⁵⁷⁴ Vgl. edb., 57-62.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., 43.

⁵⁷⁶ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 114.

⁵⁷⁷ Vgl. *White*, The Visual Culture of Pagan Myths, 148.

⁵⁷⁸ Vgl. *Harrington*, Something Wicked, 55f., 142.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., 143.

⁵⁸⁰ Vgl. *Martínez Norell*, Bruja Feminism & Cultural Production. Reclaiming the Witch in the Neoliberal Era (ungedr. Diss. University of California 2019) 120-122.

against domination.“⁵⁸¹ Die Hexenfigur wurde Liebe zufolge zu einem weit verbreiteten Symbol der Ermächtigung in der feministischen Bewegung.⁵⁸² Darauf verweist auch Lydia Gaborit, die sich in ihrer Forschung auf mündliche Literatur spezialisiert: „The new dawn of feminism in the 1970s naturally adopted the witch as a symbol.“⁵⁸³ Laut der Religionswissenschaftlerin Laurel Zwissler wurde besonders in der ersten und zweiten Welle des Feminismus auf die Geschichte der Hexenverfolgungen zurückgegriffen,⁵⁸⁴ obwohl der Forscherin zufolge das damals aufgebaute Narrativ über den vermeintlich neolithischen Ursprung des Hexenglaubens keiner wissenschaftlichen Untersuchung standgehalten hat.⁵⁸⁵ Wie Zwissler erklärt, haben manche Feminist_innen (wie die Theoretiker_in Mary Daly oder die Aktivistin Matilda Joslyn Gage) ein Narrativ konstruiert, in dem das Christentum mit dem Patriarchat auf der einen Seite und die heidnischen, frauenfreundlichen Glauben auf der anderen Seite als binäre Gegensatzpaare existieren würden. Diese Erzählung beinhaltet laut Zwissler einerseits fiktionale Elemente und andererseits betont selektiv und nicht unbedingt miteinander verbundene historische Ereignisse, um die eigene politische (feministische) Agenda zu fördern.⁵⁸⁶ Wie die Religionswissenschaftlerin erklärt, sind solche Narrative „compendiums of misogynist horrors thrown together from different historical time periods and cultural contexts in such a way as to stir the emotions“.⁵⁸⁷ Das strategische Ziel dahinter hat sie folgendermaßen beschrieben: „Given the diversity of schools of feminism (..) agreeing on a common past enemy in the form of

⁵⁸¹ Vgl. *Harrington*, *Something Wicked*, 238.

⁵⁸² Vgl. *Liebe*, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, S. 7f.

⁵⁸³ *Gaborit* Lydia, *Guesdon* Yveline, *Boutrolle-Caporal* Myriam, *Witches*. In: Pierre *Brunel* (Hg.), *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes* (London 2015) 1163-1178, hier 1176.

⁵⁸⁴ Vgl. *Zwissler* Laurel, *Witches' Tears. Spiritual Feminism, Epistemology, and Witch Hunt Horror Stories*. In: *The Pomegranate* 2 (2016) 176-204, hier 179.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd., 177-182.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd., 183. und *Liebe*, *Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism*, 28.

⁵⁸⁷ *Zwissler*, *Witches' Tears*, 185.

a fascist, misogynist, and persecuting church, serves pragmatic purposes“.⁵⁸⁸ Man kann also nach der Geschichtswissenschaftlerin Purkiss sagen, dass diese feministischen Bewegungen eine Art Mythenbildung betrieben haben.⁵⁸⁹ Ferner verweist die Religionswissenschaftlerin Zwissler darauf, dass nicht selten das Verhältnis der heutigen feministischen Hexen zu den historischen Hexen aus der Verfolgungszeit auf eine vereinfachte Weise dargestellt wird und die Gründe für die Verfolgungen auf das Patriarchat und das Christentum reduziert werden, obwohl die Ursachen viel komplexer sind.⁵⁹⁰ Die Forscherin postuliert, dass die Hexenfigur an die feministischen, aktivistischen Ziele angepasst wurde, obwohl dabei historische Ereignisse verzerrt werden.⁵⁹¹ Subjektive Interpretationen der Hexengeschichte werden nach dem Religionswissenschaftler Miller mit fiktionalen Elementen gemischt.⁵⁹² Laut Liebe gab es auch rassistische feministische Bewegungen, die sich die Hexenfigur angeeignet haben, um gleichzeitig feministische und rassistische oder nationalistische Ziele zu erreichen. Unter dieser Kategorie ist hauptsächlich vom „Völkischen Feminismus“ zu sprechen.⁵⁹³ Man kann laut der Spiritualitätsforscherin Pearson sagen, dass einer der Gründe, warum die Hexenfigur für politische Interessen so „geeignet“ scheint, der ist, dass sie einen Anspruch auf ihre Handlungsmacht erhebt: „A feminist reclaiming of the witch as an image (...) enables some women to reclaim their own power through identification with her. The image of the witch, even when linked to persecution, thus remains attractive because she lives her own life, defies patriarchal authority, and is strong and independent“.⁵⁹⁴

Auch außerhalb der feministischen Bewegung wurde die Hexenfigur für politische Zwecke instrumentalisiert, so der Historiker Behringer. Zum Beispiel in der

⁵⁸⁸ Ebd., 194.

⁵⁸⁹ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 31.

⁵⁹⁰ *Zwissler*, Witches' Tears, 178.

⁵⁹¹ Vgl. ebd., 163-167.

⁵⁹² Vgl. *Miller*, How Modern Witches Enchant TikTok, 9.

⁵⁹³ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 31.

⁵⁹⁴ *Pearson*, Belief Beyond Boundaries, 165.

separatistischen Bewegung in Schottland im 18. Jahrhundert oder von Jacob Grimm im 19. Jahrhundert (für seine bürgerliche, nationalistische Mythenkonstruktion) sowie in Theosophie, Frühkommunismus, Vegetarismus, Spiritismus, Antisemitismus, Nationalsozialismus, Antiklerikalismus, Neopaganismus, Rassismus, Lebensreformbewegung und der Antivivisektionsbewegung.⁵⁹⁵ Zudem wird die Hexenfigur nach Liebe auch zu misogynen Zwecken benutzt, zum Beispiel in konservativen christlichen Kreisen, die Frauen abwerten, die sich für Gleichberechtigung oder Reproduktionsrechte einsetzen. Des Weiteren werden auch Feminist_innen und Politikerinnen als „Hexen“ abgewertet.⁵⁹⁶ Somit kann man sehen, dass die angeeigneten Hexenfiguren und Vorstellungen der Geschichte viel mehr über die Aneignenden als über die historischen Gegebenheiten aussagen.

Auch Grossman und Sollée gehen darauf ein, wie die Hexenfigur zu aktivistischen Zwecken auch außerhalb des Feminismus angeeignet wurde. So ist ein anderes politisches Ziel, das mit Hilfe der Hexenfigur und Hexengeschichte gefördert wird, die Beseitigung der Mehrfachdiskriminierung, zum Beispiel im Fall von nicht binären Personen. Grossman unterstreicht, dass sich die Hexenfigur vom ausschließlich Binären abgrenzt.⁵⁹⁷ Sie nennt zwar transphobische Ausrichtungen der Wicca Bewegung, aber sie kritisiert diese⁵⁹⁸ und betont, dass es moderne Hexengruppen gibt, die Rassismus, Diskriminierung und Sexismus aktiv zu bekämpfen versuchen.⁵⁹⁹ Ferner geht sie auf popkulturelle Darstellungen von nicht weißen Hexen ein, wodurch sie den intersektionellen Anspruch der modernen Hexen zum Ausdruck bringt.⁶⁰⁰ Sie setzt sich auch mit Kunst und populären Darstellungen der Hexen auseinander, wo unterschiedliche Akteurinnen die Verschränkung zwischen Sexismus und Rassismus

⁵⁹⁵ Vgl. *Behringer*, Hexen, 93-99 sowie *Hutton*, The Witch, 12 und 126f.

⁵⁹⁶ Vgl. *Liebe*, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 4f sowie *White*, The New Witches of the West, 3.

⁵⁹⁷ Vgl. *Grossman*, Waking the Witch, 14.

⁵⁹⁸ Vgl. ebd., 213.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., 227.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., 250f.

mit Hilfe der Hexengeschichte und Hexenfigur thematisieren.⁶⁰¹ Sie kritisiert auch solche hybriden und synthetischen Praktiken weißer moderner Hexen, die kulturelle Aneignung und weißen Imperialismus betreiben.⁶⁰²

Sollée zitiert die wissenschaftliche Definition der Intersektionalität von Crenshaw (die Bezeichnung für die Wechselwirkung zwischen mehreren Diskriminierungsmechanismen wie Rassismus und Sexismus)⁶⁰³ und verweist darauf, dass Intersektionalität ein unentbehrlicher Teil der Frauengeschichte und Hexengeschichte ist.⁶⁰⁴ Sie legt dar, dass die modernen Hexen aktiv gegen Rassismus, Sexismus, Xenophobie, Homophobie, Transphobie und weißen Feminismus vorgehen.⁶⁰⁵ Die negative Seite des Phänomens ist Sollée zufolge jedoch, dass viele Firmen Profit durch den Bezug zur LGBTQIA+ Gemeinschaft erzielen wollen.⁶⁰⁶ Das Thema der Repräsentation der queeren Menschen verbindet die Schriftstellerin mit den sexualisierten Darstellungen der Hexen in der frühen Neuzeit.⁶⁰⁷ Deswegen sieht Sollée die Machtergreifung der Feminist_innen über die Frauenrepräsentation in der Pornographie als einen Widerstand gegen homophoben und frauenfeindlichen Male Gaze aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert.⁶⁰⁸ Ferner verweist Sollée darauf, dass der antirassistische Einsatz unter den modernen Hexen eine Verbindung zur Hexengeschichte hat, denn, wie sie postuliert, rassistische Diskriminierung war in den früheren amerikanischen Hexenverfolgungen präsent.⁶⁰⁹ Sie kritisiert auch die kulturelle Aneignung von people

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 259-272.

⁶⁰² Vgl. ebd., 267- 272.

⁶⁰³ Vgl. ebd., 76f.

⁶⁰⁴ Vgl. Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 9.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., 78, 141.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 133.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., 97.

⁶⁰⁸ Vgl. ebd., 98.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., 75.

of color/nicht weißen Personen durch weiße moderne Hexen.⁶¹⁰ Nicht zuletzt thematisiert Sollée den Klassismus, indem sie argumentiert, dass ethisches Konsumverhalten ein Klassenprivileg ist.⁶¹¹

Man kann anmerken, dass sich die Bücher von Grossman und Sollée beim intersektionalen Diskurs im Vergleich zur generellen Rhetorik in der „Hexengemeinschaft“ unterscheiden. Wie die Literaturwissenschaftlerin Byram schildert, kann man eher von einer transphoben Rhetorik in der gegenwärtigen popkulturellen Hexenszene sprechen.⁶¹² Laut Stuever-Williford: „The Western trope of the witch is, as many things in Western popular culture, also very white, Christian, Anglocentric, and heteronormative“.⁶¹³ Allerdings, so der Religionsforscher White, werden nicht in allen Kontexten Hexen als nur heteronormativ dargestellt. Seit den 1970er-Jahren haben sich viele queere Aktivist_innen die Hexenfigur angeeignet.⁶¹⁴ Es sind jedoch rassistische Verhaltensweisen, so Byram, in manchen neoheidnischen Gemeinschaften zu beobachten, wie Troth oder Asatru Folk Assembly, die dazu tendieren, die Kultivierung des kulturellen Erbes der Nordeuropäer_innen als Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen und Kulturen zu begreifen.⁶¹⁵ Rassistische Anspielungen sind auch laut Harrington, die sich mit der Popkultur befasst, in Serien über Hexen zu finden, wie in *Chilling Adventures of Sabrina*. Dort wird, laut der Forscherin, die Sexualität der schwarzen Protagonistin Prudence der Jungfräulichkeit der weißen Protagonistin Sabrina gegenübergestellt, um Prudence als schwarzen Teenager als promiskuitiv und lüstern darzustellen.⁶¹⁶ Und so, argumentiert Harrington, werden damit rassistische Stereotype reproduziert.⁶¹⁷ Andererseits haben

⁶¹⁰ Vgl. ebd., 152.

⁶¹¹ Vgl. ebd., 136.

⁶¹² Vgl. Byram, *Witchcraft and Wholeness*, 58.

⁶¹³ Vgl. Stuever-Williford, *Hex Appeal*, 4.

⁶¹⁴ Vgl. White, *The New Witches of the West*, 32-36.

⁶¹⁵ Vgl. Byram, *Witchcraft and Wholeness*, 65f.

⁶¹⁶ Vgl. Stuever-Williford, *Hex Appeal*, 39f.

⁶¹⁷ Vgl., ebd.

sich viele nicht weiße Akteur_innen, so der Religionswissenschaftler White, die Hexenfigur angeeignet, um gegen den Rassismus anzugehen, wie beispielsweise in der Black Lives Matter Bewegung.⁶¹⁸ So erklärt der Religionswissenschaftler, dass in diesem Zusammenhang auf Instagram beispielsweise jene Community relevant ist, die sich in Referenz zu den Hashtags #blackwitchesofinstagram und #blackbrujasofinstagram entwickelt hat.⁶¹⁹ Im Gegensatz dazu, unter anderem auf Witch TikTok, kann man dem Forscher zufolge bei den synkretischen Formen der Hexerei von der kulturellen Aneignung durch weiße Akteur_innen sprechen.⁶²⁰

6. Unterdrückung und Ermächtigung

Das zentrale Thema des Buches von Grossman besteht darin, die Hexenfigur und Hexengeschichte mit den patriarchalen Strukturen in Verbindung zu bringen, um feministische Postulate zu untermauern. Dabei betont sie die Handlungsmacht, Autonomie und Unabhängigkeit der Hexenfigur.⁶²¹ Sie bezieht sich auf die akademische Publikation *Satanism und Witchcraft*, um systematische Unterdrückung der Frauenmacht an der Hexenfigur festzumachen.⁶²² Grossman reduziert die Gründe für die Hexenverfolgungen auf das Patriarchat und die Kirche,⁶²³ indem sie zum Beispiel eine päpstliche Bulle (*Super illius*) zitiert.⁶²⁴ Sie betont mehrmals die Rolle der Kirche in der Entfaltung und Aufrechterhaltung der patriarchalen Strukturen, für die die Hexe exemplarisch steht.⁶²⁵ An der Schnittstelle der kirchlichen und patriarchalen Unterdrückung verortet sie den *Malleus Malleficarum*, wo ihres Erachtens nach das

⁶¹⁸ Vgl. White, *The New Witches of the West*, 36-43.

⁶¹⁹ Vgl. ebd., 39f.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

⁶²¹ Vgl. Grossman, *Waking the Witch*, 8.

⁶²² Vgl. ebd., 20.

⁶²³ Vgl. ebd., 140.

⁶²⁴ Vgl. ebd., 76f.

⁶²⁵ Vgl. ebd., 20, 138-141.

Konstrukt der "Femme infernale" kreiert wurde.⁶²⁶ Obwohl sie in einer kürzeren Passage ihrer Publikation auch erwähnt, dass weitere Faktoren, wie hohe Kinderstreblichkeitsrate, Unwetter, Krankheiten und wirtschaftliche Schwierigkeiten zur Sündenbocksuche beitrugen, betrachtet sie diese als zweitrangig und schreibt, dass man „chalk it (die Hexenverfolgungen) up to good old-fashioned generalized misogyny“ kann,⁶²⁷ wodurch sie das Phänomen simplifiziert.

Sowohl Grossman als auch Sollée unterstreichen, dass seit der frühen Neuzeit Hexenrepräsentationen die männliche Subjektivität und den Male Gaze, den männlichen Blickwinkel widerspiegeln.⁶²⁸ Somit verstehen die beiden Autorinnen die Machtergreifung über visuelle Repräsentationen und die Ikonographie der Hexen- und Frauenfigur in der Gegenwart durch die „moderne“ Hexe als einen Widerstand gegen das Patriarchat.⁶²⁹ Sollée spricht in ähnlicher Weise von einer Übernahme der Kontrolle über die Narrative rund um die Hexenfigur.⁶³⁰ Die Schriftstellerin schildert, dass patriarchale und kirchliche Unterdrückungsstrukturen dazu führten, dass Frauen für alle möglichen Unglückssituationen verantwortlich gemacht wurden.⁶³¹ Sie beschreibt, dass die wegen Hexerei angeklagten Frauen unterschiedlichen Torturen und Verhörverfahren unterzogen wurden⁶³² und dass das frühneuzeitliche Justizsystem und die Erfindung der Druckerpresse eine Rolle bei den Verfolgungen spielten.⁶³³ Den Widerstand gegen das Patriarchat identifiziert sie somit bei den feministischen, von der Hexenfigur inspirierten Aktivist_innen seit den 1960er-Jahren bis heute. Als ein wichtiges Mittel, um feministische Ermächtigung zu erreichen, nennt Sollée die Sprache und ihre performative Kraft. Die Sprache wird dabei als eine Form

⁶²⁶ Vgl. ebd., 79-82.

⁶²⁷ Vgl. ebd., 84f.

⁶²⁸ Vgl. ebd., 176 und Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 63f.

⁶²⁹ Vgl. ebd., 66f.

⁶³⁰ Vgl. ebd. 141.

⁶³¹ Vgl. ebd., 23f.

⁶³² Vgl. ebd., 25.

⁶³³ Vgl. ebd., 23-26.

des Zauberspruchs konzeptualisiert.⁶³⁴ Die Autorin verbindet dabei die soziale Erwartung in der frühen Neuzeit, dass Frauen schweigen sollen, mit dem heutigen Anspruch und dem Potential, die Sprache subversiv als ein Widerstandsmittel zu benutzen.⁶³⁵ Die wirklichkeitsändernde Kraft der Sprache begründet Sollée mit der Theorie von Judith Butler, die den Begriff der Performativität in der Geschlechtertheorie und Identitätsbildung geprägt hat. Sollée erklärt, dass innerhalb dieses theoretischen Rahmens die Ausübung und Wiederholung der wiederangeeigneten Sprache in Sprechakten durch die Frauen als ein Werkzeug zur Änderung der Wirklichkeit gedacht wird.⁶³⁶

Man kann somit feststellen, dass die von den zwei Schriftstellerinnen angewandte Rhetorik versucht, die soziale Wirklichkeit zu verändern und subalternen sozialen Gruppen - hier speziell den marginalisierten Frauen - eine Stimme zu verleihen. Ebenso schildert dies die Philosophin Harrington wie folgt: „Within this framework we can see witches’ spells as a rhetoric of subalternity. Rhetorical meanings (re)/create in ways that defy traditional delineations of the ‘real.’ Witches’ spells are *a priori* impolite because they are deployed from twitching tongues already considered dangerous and clamorous.“⁶³⁷ Man kann somit festhalten, dass der in den zwei popkulturellen Büchern reflektierte Diskurs über die performative Kraft der Sprache im Einklang mit dem Forschungsstand steht. Denn auch Harrington postuliert, „language has always carried the magical capacity to alter materiality before our eyes“.⁶³⁸ Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass der Diskurs über Handlungsmacht bei Grossman und Sollée, bei diesen in Verbindung mit der Hexenfigur, mit dem Diskurs anderer feministischer Wissenschaftlerinnen zu Geschlechtertheorie und Identität bzw. im Speziellen in Bezug zum Hexenarchetyp in Übereinstimmung steht. Laut Stuever-Williford, der ebenfalls zur Popkultur forscht, ist Macht ein unentbehrliches Element des

⁶³⁴ Vgl. ebd., 141.

⁶³⁵ Vgl. ebd., 79-86.

⁶³⁶ Vgl. ebd., 84-86.

⁶³⁷ Harrington, *Something Wicked*, iv.

⁶³⁸ ebd., S. 240.

Hexenarchetyps in popkulturellen Darstellungen.⁶³⁹ Auch White, der sich auf das Heidentum spezialisiert, macht deutlich, dass die Hexenfigur als eine inhärent machtvoll verstanden wird.⁶⁴⁰ Auch laut der Philosophin Harrington ist Handlungsmacht und Widerstand in die Hexenfigur eingeschrieben: „The consistent characteristic seen among those (images of the witch) analyzed is magic as a response to symbolic/social marginalization (...) The witch shapeshifts but agency remains the evergreen characteristic pinpointing her/their existence.“⁶⁴¹

Wie in der Analyse der Publikationen gezeigt wurde, wollen viele moderne Hexen sich vom Patriarchat befreien und verknüpfen dieses Anliegen mit den Hexenverfolgungen. Es sind jedoch in der Literatur Positionen zu finden, die auf diese Thematik eingehen und das Narrativ in Frage stellen, dass sowohl die Hexenverfolgungen der Neuzeit und als auch die heutige Frauendiskriminierung, Misogynie als die verbindende hauptsächliche Ursache hätten. Beispielsweise postuliert die Historikerin Claudia Opitz-Belakhal, dass es nicht unbedingt der Fall war, dass gerade Frauen mit Wissen überdurchschnittlich oft der Hexerei bezichtigt wurden. Stattdessen argumentiert sie, dass Hexenjäger eher sogar wissende weise Frauen konsultierten, um die „echten“ Hexen finden zu können, und dass vielmehr Familienkonflikte und Glaubenskonflikte als eine Kampagne gegen bestimmte Frauengruppen bei den Hexenverfolgungen und -prozessen eine Rolle spielten.⁶⁴² Laut Opitz-Belakhal ist auch die Annahme zu hinterfragen, dass Hexerei ein sexualisiertes Verbrechen war.⁶⁴³ Trotzdem verweist auch sie darauf, dass asymmetrische Machtverhältnissen zwischen Männern und Frauen besonders auch im Justizsystem präsent waren, da die Richter vorwiegend männlich und Angeklagte weiblich waren.⁶⁴⁴ Nach der Soziologin und

⁶³⁹ Vgl. *Stuever-Williford*, Hex Appeal, 2.

⁶⁴⁰ Vgl. *White*, The New Witches of the West, 44.

⁶⁴¹ *Harrington*, Something Wicked, iii.

⁶⁴² Vgl. *Opitz-Belakhal* Claudia, Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. A report on recent research. In: Magic, ritual, and witchcraft 1 (2009) 90-99, hier 90f.

⁶⁴³ Vgl. ebd., 92.

⁶⁴⁴ Vgl. ebd., 96f.

Religionswissenschaftlerin Toivo waren zudem auch die Hexenjäger vorwiegend männlich.⁶⁴⁵ Anders als Opitz-Belakhal, bringt Toivo die Hexenverfolgungen direkt mit systematischer Misogynie in Verbindung.⁶⁴⁶ Besonders in Gerichtsverhandlungen, so die Forscherin, wurden Sabbate als sexualisierte Zusammenkünfte von Frauen aufgefasst, welche zu bestrafen seien.⁶⁴⁷ Sie weist jedoch darauf hin, dass es auch von weiteren Faktoren abhängig war wie Familienstrukturen, sesshafter oder semi-nomadischer Lebensstil, Landbesitztum oder Beruf und nicht nur vom Geschlecht, wer Opfer von Hexenverfolgungen wurde.⁶⁴⁸

In der Zusammenschau dieser verschiedenen wissenschaftlichen Positionen kann somit festgestellt werden, dass der Zusammenhang zwischen Patriarchat und Hexenverfolgungen ambivalent, komplex und umstritten ist. Obwohl, wie bereits erwähnt, die Mehrheit der Opfer der Verfolgungen in der Geschichte Frauen waren, kann man sie Liebe zufolge im Sinne der historischen Hexenforschung *nicht* als *women hunting* bezeichnen.⁶⁴⁹ Trotzdem haben die Autorinnen der zwei analysierten Bücher diesen Zusammenhang als eindeutig, primär und stark dargestellt, dies ist zu einem großen Teil sicher auf den aktuellen gesellschaftlichen Zeitgeist und die Präsenz des Themas Feminismus in der öffentlichen Debatte zurückzuführen. In der Analyse der beiden Publikationen wird jedoch auch ersichtlich, dass hier Zusammenhänge generalisiert und als weniger komplex präsentiert werden, da die Autorinnen davon ausgehen, dass die Leserschaft der popkulturellen Bücher weniger bereit ist, sich mit uneindeutigen, differenzierteren Antworten und der Komplexität der Thematik auseinanderzusetzen bzw. auch deshalb, weil markante und schlagkräftige Postulate es erleichtern, Hexengeschichte in politischen Bewegungen zu instrumentalisieren.

⁶⁴⁵ Vgl. Vgl. Toivo, Witchcraft and Gender, 99.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., 221.

⁶⁴⁷ Vgl. ebd., 222.

⁶⁴⁸ Vgl. ebd., 222-226.

⁶⁴⁹ Vgl. Liebe, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism, 23.

Einen interessanten Blickpunkt auf die Aneignung der Hexe als Identifikationsfigur, der dieses Fazit vertiefen kann, bietet die Spiritualitätsforscherin Pearson an. Sie merkt an, dass sich viele selbsternannte Hexen als Opfer von Gewalt ansehen. Damit ist physische, psychische, patriarchale und spirituelle Gewalt gemeint.⁶⁵⁰ Die Forscherin weist jedoch darauf hin, dass die Gewalt, die von den modernen Hexen selbst angewendet wird, um Macht zu erlangen, nicht thematisiert wird.⁶⁵¹ Pearson postuliert, dass es sich im aktuellen Kontext um die freiwillige Selbstbezeichnung „Hexe“ handelt, im Gegensatz zur Fremdbezeichnung in der frühen Neuzeit, womit das Gewaltpotential verdrängt wird, das in die Hexenfigur eingeschrieben ist ("she can harm and kill as well as heal").⁶⁵² Diese Verdrängung sei mit der heutigen Mentalität verbunden: "The violence of the witch, and of witchcraft, is resisted in a suspension of belief that reflects the late-twentieth/early twenty-first century rather than late medieval or early modern society"; diese „selective representation of the witch as healer (...) owes far more to twentieth century ideas but denies the witch the power to curse, to harm, to ill wish—denies her her own violence.“⁶⁵³ Somit wird „powerful, ugly, devouring hag, the dark Goddess“ verdrängt und die „wish-washy New Age idea of the ‘white witch’ or Glinda the Good“ wird zur Identifikationsfigur der selbsternannten Hexen.⁶⁵⁴ Daraus kann man schließen, dass die gewaltsamen Aspekte der Hexenfigur in der Konstruktion und Aneignung dieser durch die modernen Hexen ausgelassen werden, um sich selbst und die eigene politische Agenda ausschließlich in gutem Licht darzustellen. Außerdem wird erkennbar, dass die Hexe als Identifikationsfigur die aktuelle Mentalität und Denkweise statt die der historischen Akteurinnen abbildet.

7. Hexen in Serien und Filmen

Die zwei Schriftstellerinnen machen ihre Hexenbilder zu einem erheblichen Ausmaß an Hexenprotagonist_innen aus audiovisuellen Medien fest. Grossman umreißt die

⁶⁵⁰ Vgl. *Pearson*, *Resisting Rhetorics of Violence*, 142.

⁶⁵¹ Vgl. ebd., 152f.

⁶⁵² Ebd., 153.

⁶⁵³ Ebd.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd., 153f.

Genealogie der Hexenfigur, die in Dichotomien angesiedelt ist, anhand von *The Wizzard of Oz* (1939).⁶⁵⁵ Sie umreißt die Veränderungen in der Darstellung der Hexe Sabrina in *Sabrina the Teenage Witch* (1996-2003) und *The Chilling Adventures of Sabrina* (2014), um zu demonstrieren, dass die jeweiligen veränderbaren Hexenbilder die Mentalitäten und den Zeitgeist der jeweiligen Zeit widerspiegeln.⁶⁵⁶ Sie betont mehrmals die Veränderlichkeit der kulturell verankerten Hexenbilder und die gegenwärtige Aufwertung der Hexenfigur.⁶⁵⁷ Grossman bezieht sich auf solche Filme wie *The Craft* (1996) oder *The Witch* (2015), um die Veränderungen in der Darstellung schwarzer Frauen, der Figur der jugendlichen Hexe, sexueller Belästigung, weiblicher Sexualität und LGBTQIA+ Community zu erforschen. Dabei betont Grossman problematische genderspezifische Machtverhältnisse in der Repräsentation der weiblichen Hexen und deren Sexualität.⁶⁵⁸

Sollée lenkt den Fokus auf die hegemonialen Repräsentationen der Hexenfigur in einer Auswahl an Filmen wie zum Beispiel *Maleficent* (2014).⁶⁵⁹ Um die Projektion der Ängste der Männer auf monströse Hexenfiguren in Filmen zu zeigen, bezieht sie sich auf Filme wie *Sleeping Beauty* (1959).⁶⁶⁰ Anschließend, um die Veränderungen der populären Hexenfigur von der dämonisierten zu einer ermächtigten Frau zu demonstrieren, verweist sie auf Serien wie *Bewitched* (1964-1972), wo die Hexen auf eine sehr feministische Weise dargestellt sind.⁶⁶¹ Sie schildert auch, wie sich Veränderungen in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Frauen in Filmen wie *The Witch* (2015) beobachten lassen.⁶⁶² Insgesamt kann man sagen, dass Sollée davon

⁶⁵⁵ Vgl. Grossman, *Waking the Witch*, 25-31.

⁶⁵⁶ Vgl. ebd., 37-43.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., 247.

⁶⁵⁸ Vgl. ebd., 48-53, 57-60, 64-65, 68-72, 89-92, 93-98, 102-107, 137f.

⁶⁵⁹ Vgl. Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 7.

⁶⁶⁰ vgl. ebd., 111.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., 112.

⁶⁶² Vgl. ebd., 114-116.

ausgeht, dass die soziale Vorstellung von der Hexenfigur hauptsächlich durch die Popkultur in Filmen und Serien geprägt wird.

Wie zuvor umrissen, nehmen die beiden Schriftstellerinnen Bezug auf popkulturelle Artefakte, hauptsächlich Filme und Serien, und versuchen daraus eine Art kulturgeschichtliche Genealogie der westlichen Hexenfigur abzuleiten. Es ist somit relevant, sich wissenschaftliche Analysen ausgewählter beschriebener Filme anzuschauen. Grundsätzlich kann man nach dem Kulturhistoriker David Nash feststellen, dass Hexerei in Filmen im Zusammenhang mit Wissen und Macht repräsentiert wird. Dem Forscher zufolge tendieren Filme über Hexerei dazu, patriarchale Strukturen auf eine reflektierte Weise zeigen.⁶⁶³ Nach dem Kulturhistoriker sind weitere wiederkehrende Themenkomplexe in Filmen über Hexerei Kirchenfeindlichkeit und die Dichotomie Böses/Gutes.⁶⁶⁴ Der Diskurs, der in populären Filmen über Hexerei reproduziert wird, steht also im Einklang mit der Rhetorik in den analysierten Büchern.

In Bezug auf den Diskurs über Hexerei in den gegenwärtigen kulturellen Artefakten postuliert E. Ellen Kleiman, die sich mit der Rhetorik zum Thema auseinandergesetzt hat, dass in der Popkultur in den letzten Jahren ein positives Hexenbild vermittelt wird.⁶⁶⁵ Sie weist hin, dass sowohl in *The Craft* (1996) als auch in *Sabrina, the Teenage Witch* (1996-2003) die starken jungen Hexen sich ohne Hilfe der Männer gegen Gefahren wehren können und es prominente weibliche Autoritätsfiguren gibt,⁶⁶⁶ dies vermittelt ein feministisches und ermächtigendes Hexenbild. In *Sabrina* wird dazu, so Kleiman, im Besonderen ein ethisch positives und ästhetisch ansprechendes Hexenbild hervorgehoben.⁶⁶⁷ Ferner, wie die Film- und Kulturwissenschaftlerin

⁶⁶³ Vgl. ebd., 393.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., 339f., 393f.

⁶⁶⁵ Vgl. Kleiman E. Ellen, *The Rhetoric of Wicca for American Teenage Girls*. Barry Brummett's Mosaic Approach Applied to Selected Pro-Wiccan Popular Media Artifacts (ungedr. Masterarbeit Regent University 2002).

⁶⁶⁶ Vgl. ebd., 81-84.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., 91.

Katherine J. Lehman schildert, werden in der Netflix Serie *The Chilling Adventures of Sabrina* (2018-2020) die US-amerikanischen historischen Narrative rund um die Hexengerichtsverhandlungen in Salem auf eine feministische Weise gedeutet, sodass die Hinrichtung von Frauen wegen Hexerei als Akte des Patriarchats konstruiert werden, was in Übereinstimmung mit der feministischen Geschichtsschreibung steht.⁶⁶⁸ In der Serie fungiert Magie, so die Film- und Medienwissenschaftlerin Emily Brick, als ein Werkzeug gegen das Patriarchat und die Handlung wird auf eine politische, feministische Weise neu konfiguriert.⁶⁶⁹ Der Kulturwissenschaftlerin Brydie Kosmina zufolge wird die Erinnerung an die historischen Ereignisse in Salem sowohl in der Serie *The Chilling Adventures of Sabrina* (2018-2020) als auch in der radikalen feministischen Geschichtsschreibung umgedeutet. Dabei wird die Hexe zum Motor des Aktivismus und zur Ikone der aktiven Frau.⁶⁷⁰ Daraus kann man schließen, dass das von Grossman und Sollée vermittelte positive Hexenbild die gängigen Hexenrepräsentationen in der Popkultur widerspiegelt und reproduziert.

Anhand der Serien und Filme über Hexen, auf die sich Sollée und Grossman beziehen, kann man sehen, dass die Hexenfigur stets so transfiguriert wird, dass sie eine spezifische politische Agenda unterstützt. Zum Beispiel bringen *Sabrina* oder *Charmed* (1998-2006) die post-feministische „Girl Power“-Rhetorik zum Ausdruck, die, so die Filmwissenschaftlerin Greene, vor allem solche eurozentrischen und westlichen Werte fördert wie Individualismus und persönliche Verantwortung.⁶⁷¹ Wie ich nachfolgend argumentiere, wird in diesem Kontext eine neoliberale Ausformung des Feminismus gefördert. K. H. Ho zufolge repräsentiert besonders *Sabrina* die dritte

⁶⁶⁸ Vgl. Kathrine J. Lehman, „This is a reckoning“. Intersectional feminism and the ‚MeToo Movement in *Charmed*. In: New Witches. Critical Essays on 21st Century Television Portrayals (Jefferson 2021) 10-40.

⁶⁶⁹ Vgl. Emily, Brick, „When Witches don’t fight, we burn!“. Monstrosity and Violence in *American Horror Story: Coven*. In: New Witches. Critical Essays on 21st Century Television Portrayals (Jefferson 2021) 87.

⁶⁷⁰ Vgl. Brydie, Kosmina, Re-Remembering the Past. Hauntological Feminist Memories of Salem in *Chilling Adventures of Sabrina*. In: New Witches. Critical Essays on 21st Century Television Portrayals (Jefferson 2021) 45.

⁶⁷¹ Vgl. Greene, Lights, Camera, Witchcraft, 304-308.

Welle des Feminismus.⁶⁷² Ferner kann man nach dem Filmwissenschaftler K. H. Ho sagen, dass die Serie *Charmed* (1998-2006) eine individualistisch konfigurierte Version des Feminismus vermittelt. In der Neuauflage der Serie *Charmed*, so der Forscher, gewinnt politischer Aktivismus an Relevanz, vor allem in Bezug auf die #MeToo-Bewegung und den Widerstand gegen Trump.⁶⁷³ Er argumentiert, dass in der Serie *American Horror Story: Coven* (2013-2024) intersektionaler Feminismus gefördert wird.⁶⁷⁴ Relevant ist auch die Neuinterpretation von *Maleficent* durch Disney. Das Märchen wurde nämlich laut Rocío G. Pedreira, die zu Kinderliteratur und -filme forscht, so transformiert, dass die Rolle der weiblichen Charaktere aufgewertet und ihre Handlungsmacht zur Schau gestellt wird.⁶⁷⁵ Somit kann man sagen, dass Sollée und Grossman prinzipiell solche Serien und Filme behandeln, die ihre feministischen Botschaften verstärken, die vorwiegend die dritte Welle des Feminismus repräsentieren. Hier ist die repräsentierte Form des Feminismus individualistisch, intersektional und zu einem bestimmten Grad eurozentrisch und neoliberal.

Interessanterweise wird in den zwei analysierten Büchern auch Bezug auf den Film *The Witch* (2015) genommen. Melody Blackmore zufolge, die zu psychologischen und kulturwissenschaftlichen Themen forscht, wird in diesem Film dem patriarchalen Diskurs doch zum Teil stattgegeben, weil die durch die Vaterfigur repräsentierte androzentrische puritanische Kultur durch ein anderes patriarchales, nämlich das durch den männlichen Teufel repräsentierte System ersetzt wird.⁶⁷⁶ Der Forscherin zufolge erfährt die Hauptprotagonistin als die letzte Überlebende bzw. Final Girl Figur erneut patriarchale Dominanz.⁶⁷⁷ Ähnlich argumentiert auch die Religionswissenschaftlerin Zwissler, die deutlich macht, dass sowohl das Christentum

⁶⁷² Vgl. K. H. Ho, *New Witches*, 3.

⁶⁷³ Vgl. ebd., 10-12.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., 32-35.

⁶⁷⁵ Vgl. Pedreira Rocío G., *Variations of the With in the Rewritings of Sleeping Beauty by Walt Disney Pictures*. In: *Atenea* 525 (2022) 243-265.

⁶⁷⁶ Vgl. Blackmore Melody, *Better the devil you know. Feminine sexuality and patriarchal liberation in „The Witch“*. In: *Journal for Cultural Research* 3 (2003) 256-27, hier 256-259.

⁶⁷⁷ Vgl. ebd., 265-270.

als auch der „Satanismus“ frauenfeindliche Repressionssysteme darstellen, und die Hauptprotagonistin Thomasin steht zwischen diesen beiden Systemen. Sowohl der Vater als auch der Teufel sind dichotomische patriarchale Autoritätsfiguren, auf die die Hauptprotagonistin Thomasin angewiesen ist.⁶⁷⁸ Dieser Film zeigt, so Zwissler, dass die Hexerei nicht automatisch feministische Ermächtigung symbolisiert.⁶⁷⁹ Es kann davon ausgegangen werden, dass Grossman und Sollée diesen Film genau deswegen thematisiert haben, um die Relevanz und Dringlichkeit des Widerstandes gegen das Patriarchat zu unterstreichen.

Fazit

In diesem Teil der Arbeit möchte ich mich explizit mit der Frage beschäftigen, inwieweit Pam Grossman und Kristen J. Sollée als populärwissenschaftliche Historikerinnen verstanden werden können. Es ist davon auszugehen, wie zuvor bereits argumentiert und gezeigt wurde, dass die Leserschaft der zwei Bücher diese als professionelle geschichtswissenschaftliche Publikationen versteht, was wiederum auf die Rolle der zwei Schriftstellerinnen bei der Wissensvermittlung über Hexengeschichte hinweist. Dies ist somit ein Argument, sie grundsätzlich der Kategorie der Historiker_innen zuzuordnen. Ich habe also noch weitere Aspekte untersucht, um die Frage zu beantworten, ob Grossman und Sollée als populäre in Abgrenzung zu professionellen Historikerinnen betrachtet werden können.

Wie zuvor geschildert, kann man von folgenden Merkmalen der populären Geschichtsschreibung sprechen: Nutzung einer emotionalisierenden bis dramatisierenden Sprache, Forschungsinteresse in der Alltagsgeschichte und den Erfahrungen „gewöhnlicher“ historischer Subjekte, Nutzung anderer bzw. weiterer Quellen als ausschließlich den in Archiven vorgefundenen sowie Veröffentlichungen von Geschichtsbüchern außerhalb der akademischen Strukturen. Dazu möchte ich die Definition und Merkmale populärer Geschichtsschreibung heranziehen, die mit jener von populärwissenschaftlichen Historiker_innen verbunden ist.

⁶⁷⁸ Vgl. Zwissler Laurel, 'I am That Very Witch'. On The Witch, Feminism, and Not Surviving Patriarchy. In: Journal of Religion & Film 3, (2018) 1-33, hier 7-10.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., 11.

Populäre Geschichtsschreibung kann man als Repräsentationen der Geschichte in geschriebenen, visuellen, persönlichen und artefaktischen Formen definieren, die an ein breiteres Publikum, die keine Expertengruppe darstellt, gerichtet sind.⁶⁸⁰ Unter populärer Geschichte wird der Gebrauch der Geschichte für die Zivilgesellschaft, Familien, Gruppen, Vereine und Individuen verstanden.⁶⁸¹ Die Merkmale populärer Geschichtsschreibung umfassen solche Strategien wie Reduktion, Narration, Dramatisierung, Personalisierung, Emotionalisierung bis zur Skandalisierung. Professionelle Geschichtsschreibung bedient sich zwar ebenfalls dieser Strategien, aber zu einem weit geringeren Ausmaß.⁶⁸² Bei der populären Geschichte werden das Thema, die Repräsentationsformen und die Produktions-, Distributionsbedingungen stark an den finanziellen und zeitlichen Rahmen sowie an ein breites Publikum angepasst.⁶⁸³ Es kann zwar nicht gesagt werden, dass diese Einschränkungen auf die professionelle Geschichtsschreibung in keinsten Weise zutreffen, aber hier sind diese Faktoren nicht dermaßen im Vordergrund. Es gibt jedoch, so Sylwia Paletschek, einige andere grundlegende Unterschiede zwischen diesen zwei Kategorien. Akademische Geschichte liefert der Forscherin zufolge prinzipiell mehr Fragen als Antworten, die Wissensproduktion zeichnet sich durch einen reflektierten wissenschaftlich-methodischen Vorgang aus, und die Erkenntnisse sind immer provisorisch bzw. vorläufig. Im Gegensatz dazu vermeidet populäre Geschichte Ambivalenzen und simplifiziert Antworten, diese sollen sinnstiftend sein und politische Legitimation liefern.⁶⁸⁴ Obwohl akademische Geschichtsschreibung nicht frei von inkorrekten Informationen, ahistorischen Kriterien und problematischen Vergleichen ist, hinterfragt diese prinzipiell immer wieder die eigenen Annahmen.⁶⁸⁵ Und doch sind populäre und

⁶⁸⁰ Vgl. *Paletschek* Sylvia, Introduction. Why Analyse Popular Historiographies? In: Popular historiographies in the 19th and 20th centuries (Oxford/New York 2011) 1-18, hier 4.

⁶⁸¹ Vgl. ebd.

⁶⁸² Vgl. ebd.

⁶⁸³ Vgl. ebd.

⁶⁸⁴ Vgl. ebd., 5.

⁶⁸⁵ Vgl. ebd.

professionelle Geschichtsschreibung oft miteinander verschränkt und verbunden.⁶⁸⁶ Angesichts dieser Tatsache muss populäre Geschichte nicht unbedingt hierarchisch der professionellen Geschichte gegenüber gestellt bzw. untergeordnet werden.⁶⁸⁷ Gegenwärtig wird populäre Geschichtsschreibung zunehmend von professionellen Historiker_innen untersucht, dies fördert die Selbstreflexion der akademischen Geschichtsschreibung zur eigenen Wissensproduktion, zu Machtverhältnissen, Politiken und politischen Fiktionen. Diese Bereitschaft zur Reflexion ist wiederum ein grundlegender Unterschied zwischen der professionellen und der populären Geschichtsschreibung.⁶⁸⁸

1. Konstruktion der Narrative über Hexen

In diesem Teil der Arbeit werde ich untersuchen, wie und welche Narrative über Hexen in den zwei Publikationen konstruiert werden, um zu überprüfen, ob diese Erzählungen Reflexion über Wissensproduktion aufweisen. Ferner möchte ich erforschen, ob Nuancen und Ambivalenzen in den Narrativen zugelassen werden oder eher Hexengeschichte zur Legitimation politischer Zwecke simplifiziert wird. Dies soll in weiterer Folge, die Frage beantworten, ob die Bücher als populäre Geschichtsschreibung und folglich die Autorinnen als populärwissenschaftliche Historikerinnen bezeichnet werden können.

Wie bereits expliziert, postulieren Ricœur und White, dass Geschichtsschreibung einen fiktionalen Anteil beinhaltet, denn historische Ereignisse werden durch literarische Mittel zu einem kohärenten Narrativ miteinander in Zusammenhänge gebracht. Speziell Andrea Rudolph hat auf die Fiktionalisierung der Geschichte der Hexenverfolgungen hingewiesen. In manchen Kontexten wird diese sogar skandalisiert und ideologisiert.⁶⁸⁹ Mehrere akademische und populäre Autor_innen haben sich der Hexenfigur bedient, um ein bestimmtes politisches Narrativ zu

⁶⁸⁶ Vgl. ebd., 4.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd., 15f.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd.

⁶⁸⁹ Vgl. *Rudolph*, Alltagsmagie und Hexenverfolgungen in Geschichte, Kunst und Ideengeschichte, 200f.

untermauern, wie beispielsweise Karl-Ernst Järcke oder die Brüder Grimm, um zum Beispiel den Mythos einer vermeintlich einheitlichen Identität der deutschen Nation zu fördern.⁶⁹⁰ So kann argumentiert werden, dass die zwei Schriftstellerinnen ein Narrativ über Hexen konstruieren, für das sie selektiv Gründe und Faktoren der Hexenverfolgung auswählen, um die Hexenfigur an die feministische Bewegung dadurch anzupassen, dass sie die Rolle des Patriarchats im Vergleich zu anderen Faktoren überbetonen, wobei die historische Korrektheit in den Hintergrund tritt.

Wie man der wissenschaftlichen bzw. geschichtswissenschaftlichen Literatur entnehmen kann, erstrecken sich die Gründe für Hexen-Anschuldigungen von Ausrottung von vorchristlichem quasi-medizinischem Wissen, Durchsetzung von Staat und Kirche, Zerfall kollektiver Sozialformen, Projektion von Aggression auf Sündenböcke, Rekonnfessionalisierungsbestrebungen, Ernteaussfällen, dem Patriarchat, Kriminalisierung des Aberglaubens durch die Kirche, dem aufklärerischen Verständnis von Vernunft und Unvernunft bis hin zu grundlegenden Existenzängsten wie der Erwartung des Weltendes bzw. der Apokalypse.⁶⁹¹ Obwohl das Patriarchat eine wichtige Rolle bei den Hexenverfolgungen nach Federici⁶⁹² sowie Rapson⁶⁹³ spielte, gab es demnach weitere Faktoren, die zu den Verfolgungen geführt haben, sodass man diese nicht ausschließlich den misogynen frauenfeindlichen Strukturen zuschreiben kann.⁶⁹⁴ Auch Hamdullah Şahin argumentiert, dass Hexenverfolgungen mit vielfältigen Ereignissen zusammenhingen und mit Hungersnöten, ungünstigen Wetterbedingungen, Krankheiten, Kriegen und mit der Suche nach Sündenböcken verbunden waren, wobei es in vielen Kontexten nicht immer nur „Hexen“ sondern auch

⁶⁹⁰ Vgl. *Purkiss*, *The Witch in History*, 34 sowie *Hutton*, *The Witch*, 12, 126f.

⁶⁹¹ Vgl. *Rudolph*, *Alltagsmagie und Hexenverfolgungen in Geschichte, Kunst und Ideengeschichte*, 205-216.

⁶⁹² Vgl. *Federici* Silvia, *Witches, Witch-Hunting and Women*.

⁶⁹³ Vgl. *Rapson* Sarah Beth, *Magical Feminism. The Manifestation and Evolution of the Witch Under the Male Gaze* (ungedr. Masterarbeit Southern New Hampshire University 2020) 8.

⁶⁹⁴ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 29.

Juden und Jüdinnen⁶⁹⁵ und Leprakranke waren.⁶⁹⁶ Auch Behringer nennt Unwetter, Teuerung und Missernten als mögliche „Ingredienzien“ für die Hexenverfolgungen.⁶⁹⁷ Laut Hutton waren einige der Gründe für die Verfolgung langanhaltendes kaltes Wetter, Missernten und religiöse Konflikte.⁶⁹⁸ Nach White kann man hinzufügen, dass die allgemeine Instabilität und die Unsicherheiten jener Zeit aufgrund der Reformation, Gegenreformation und Kriegskampagnen eine Rolle bei den Verfolgungen spielten.⁶⁹⁹ Ebenso verweist er jedoch auch darauf, dass viele Anschuldigungen individuellere Gründe wie persönliche Konflikte und Missgeschicke in dörflichen Gemeinschaften hatten.⁷⁰⁰

Es ist nach Levack wichtig zu betonen, dass in der Zeit der stärksten Hexenverfolgungen von überdurchschnittlich großen gesellschaftlichen Veränderungen und Umbrüchen zu sprechen ist: Der neuzeitliche Staat entstand, die Inflation war beispiellos, die Entwicklung des Kapitalismus sowie viele Glaubenskonflikte und politische Konflikte sorgten für grundlegenden, umfassenden Wandel. In dieser Zeit, die sich durch große Instabilität charakterisierte, hatten Hexenverfolgungen Kompensationsfunktion, besänftigten Ängste und erleichterten psychische Belastungen, insbesondere in Bauerngemeinschaften.⁷⁰¹ Zugleich haben sich Levack zufolge wahrscheinlich moralische und religiöse Veränderungen auf das Ausmaß der Verfolgungen ausgewirkt, denn katholische und protestantische Reformer des 16. und 17. Jahrhunderts lenkten den Blick auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, unter diesem Aspekt können die Hexenprozesse als Ausdruck der eigenen

⁶⁹⁵ Vgl. Şahin Hamdullah, The Witch Image in Grimms 'Fairy Tales. In: AUJEF 2 (2018) 113-127, hier 126f.

⁶⁹⁶ Vgl. Thurston, The Wicht Hunts, 39.

⁶⁹⁷ Vgl. Behringer, Hexen, 48-56.

⁶⁹⁸ Vgl. Hutton, The Witch, 180f.

⁶⁹⁹ Vgl. White, The Visual Culture of Pagan Myths, 140f.

⁷⁰⁰ Vgl. Levack, Hexenjagd, 151.

⁷⁰¹ Vgl. ebd., 152f.

moralischen Reinheit verstanden werden.⁷⁰² Federici postuliert wiederum, dass es eine enge Beziehung zwischen den Hexenverfolgungen und den folgenden Phänomenen in der frühen Neuzeit gibt: Landprivatisierung, Kommerzialisierung der Landwirtschaft, „Rationalisierung“ der Natur, Enteignung der Bauernschaft aus dem bisher gemeinschaftlichen Land, Einführung neuer Formen von Steuern und die Auflösung des Allmenderechtes.⁷⁰³ Nach der Theoretikerin hängen die Verfolgungen einerseits mit der patriarchalen Kontrolle des weiblichen Körpers und andererseits mit der Einführung des Kapitalismus zusammen.⁷⁰⁴

Außerdem, wie Rudolph aufzeigt, war der Verlauf der Hexenverfolgungen auch oft von starken machtpolitischen Interessen abhängig.⁷⁰⁵ Harrington stellt dazu fest: „Whether it be religious or scientific justifications, witchcraft and magic present a threat to the establishment – to their order within arbitrary hierarchies. But the eradication of these undesirables and their magical behaviors (...) (is) a fantasy hegemonically constructed to sooth fear“.⁷⁰⁶ Des weiteren zeigt Harrington, dass die Ausrottung der Hexerei mit der Einführung des modernen Staates und den damit verbundenen Vernunftkonzepten verknüpft ist: „The supposed eradication of witchcraft and magic is the creation myth of modernity; it has and continues to be the foil for standards of propriety, righteousness, civility, and rationality“;⁷⁰⁷ „witches are imbued with (social) power throughout history, (...) that power became a threat to the hegemonic order on the onset of modernity“.⁷⁰⁸ Die Hexe wird so innerhalb der modernen Ideologie „geothered“: „Modernity is a precarious construct built on purifying order from the other“;

⁷⁰² Vgl. ebd., 153.

⁷⁰³ Vgl. *Federici* Silvia, *Witches, Witch-Hunting and Women*, 1f., 16, 25, 28.

⁷⁰⁴ Vgl. ebd.

⁷⁰⁵ Vgl. *Rudolph*, *Alltagsmagie und Hexenverfolgungen in Geschichte, Kunst und Ideengeschichte*, 207.

⁷⁰⁶ *Harrington*, *Something Wicked*, 234.

⁷⁰⁷ Ebd., iii.

⁷⁰⁸ Ebd., iii.

„witches have been constructed as antithetical to idealized modern subjectivities“.⁷⁰⁹ Anders ausgedrückt, die Moderne und ihre Subjektentwürfe kann man ebenso zu den vielfältigen Gründen für Hexenverfolgungen anfügen, denn die Hexe wurde hier konstruiert als der unerwünschte Gegensatz zum vernünftigen modernen Subjekt.

Außer den nun beschriebenen vielfältigen in direktem Zusammenhang stehenden Auslöser der Hexenverfolgungen, gab es eine Bandbreite an Faktoren, die diese nicht direkt ausgelöst, aber sie indirekt ermöglicht haben. Federici erklärt zum Beispiel, dass die Einhegungen und Grenzziehungen des Landes, die in einen Zusammenhang mit den Verfolgungen gebracht werden, weder die Totalität der Hexenverfolgungen erklären können noch ohne weitere historische Umstände ursächlich dazu geführt hätten. Sie postuliert aber, dass die Hexenverfolgungen ein machtvolleres Mittel zur wirtschaftlichen und sozialen Privatisierung waren.⁷¹⁰ Dies zeigt sich auch darin, so Federici, dass oft arme Frauen der Hexerei verdächtigt wurden, obwohl Armut keinen direkten Grund für die Verfolgung darstellte, sondern ein indirekter Faktor war.⁷¹¹ Ferner merkt Thurston an, dass die Verfolgungen oft entlang politischer oder religiöser Grenzen stattgefunden haben, woraus der Rückschluss gezogen werden kann, dass sie Teil der Staatsbildung waren.⁷¹² Noch präziser ausgedrückt, kann gesagt werden, dass die Staatsbildung die Hexenverfolgungen begünstigte, während die Verfolgungen selbst nicht direkt zum Prozess des Staatsaufbaus beitrugen.⁷¹³ Behringer legt dar, dass die Spannungen, die mit dem Wechsel des Systems vom Feudalismus zum Kapitalismus verbunden waren, zu den Verfolgungen beigetragen haben könnten, jedoch die Hexenjagden nicht die Funktion hatten, die Durchsetzung des Kapitalismus zu fördern.⁷¹⁴ Ein weiterer Faktor, der nicht direkter Auslöser der Verfolgungen war, diese aber mit ermöglicht hat, war die Erfindung der Druckerpresse und des

⁷⁰⁹ Ebd., 237f.

⁷¹⁰ Vgl. *Federici* Silvia, *Witches, Witch-Hunting and Women*, 15.

⁷¹¹ Vgl. ebd., 18f.

⁷¹² Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 13.

⁷¹³ Vgl. ebd., 142f.

⁷¹⁴ Vgl. *Behringer*, *Hexen*, 20.

Buchdrucks durch Gutenberg, denn so konnten Handbücher zur Hexenjagd verbreitet werden.⁷¹⁵ Thurston sieht es in seiner Argumentation ebenso als möglich an, dass der Schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert eine Grundlage für die Hexenverfolgungen geschaffen haben könnte,⁷¹⁶ genauso wie das Auftauchen „ketzerischer“ religiöser Gruppen, wie die Mongolen oder die Muslime, die - ähnlich wie die vermeintlich Satan anbetenden Hexen - eine Gefährdung des christlichen Glaubens darstellten.⁷¹⁷ Thurston legt auch dar, dass eine der Voraussetzungen für die Verfolgungen das, durch die Idee des Zölibats und der sexuellen „Reinheit“ seitens der Kirche, verschlechterte Frauenbild war⁷¹⁸ sowie die sich ab dem Jahr 1200 verschlechternde materielle Situation der Frauen, insbesondere der Witwen.⁷¹⁹

Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu betonen, dass nicht alle erwähnten Gründe für die Hexenverfolgungen übereinstimmend in der Forschung als solche anerkannt werden. Viele Forscher_innen verweisen auf komplexe Zusammenhänge, die nur schwer völlig eindeutig und linear zu verorten sind. Zum Beispiel gibt es Forscher_innen, wie Thurston, die die Sündenbock-Theorie kritisch sehen.⁷²⁰ Was zum Beispiel das Argument bezüglich der Schuld an Unwettern und langen Kälteperioden anbelangt, argumentiert er, dass die direkte Kausalität mit den Verfolgungen nicht eindeutig herzustellen sei, denn in manchen Regionen Europas hat sich die Kleine Eiszeit auf die Verschärfung der Hexenjagden ausgewirkt und in anderen wiederum nicht.⁷²¹ Trotzdem gibt es Forscher_innen, wie Jeanne Favret-Saada und Ernesto de Martino, die postulieren, dass Hexenverfolgungen unabhängig von der Kultur und Gesellschaft, in der sie stattfinden, der Kontingenzreduktion dienen,

⁷¹⁵ Vgl. *Doten-Snitker*, Kerice, *Pfaff* Steven, *Hsiao* Yuan, Ideational diffusion and the great witch hunt in Central Europe. In: *Theory and Society* 6 (2024) 1291-1319.

⁷¹⁶ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 41-43.

⁷¹⁷ Vgl. ebd., 60f.

⁷¹⁸ Vgl. ebd., 74-76.

⁷¹⁹ Vgl. ebd., 79.

⁷²⁰ Vgl. *Thurston*, *The Wicht Hunts*, 14.

⁷²¹ Vgl. ebd., 144.

das heißt, der Suche nach dem Grund für ein erfahrenes Unglück.⁷²² Obwohl Levack argumentiert, dass die sozialen Spannungen, die zu Hexenverfolgungen beigetragen haben, mit solchen Ereignissen wie Inflation, Veränderungen der Familienstruktur, wachsender Bevölkerung, mangelnde Ressourcen, Hungersnöte, Epidemien und kriegsbedingter Ortswechsel zusammenhängen,⁷²³ gibt Thurston zu bedenken, dass solche Faktoren mit Vorsicht als Auslöser der Hexenverfolgungen angesehen werden sollen, denn es gab historische Epochen, wo Armut, Unwetter, Krankheiten und Hunger auch verbreitet waren, jedoch zu keinen Hexenjagden geführt haben.⁷²⁴ Die Muster sind sehr komplex und lassen sich nicht mit einfachen Antworten erklären.⁷²⁵ Darüber hinaus verweist Levack darauf, dass die Unterschiede zwischen den verschiedenen sich ereigneten Hexenverfolgungen so groß waren, dass man nicht generalisierend oder vereinfacht von *einer* „typischen“ Verfolgung sprechen kann.⁷²⁶ In ähnlicher Weise spricht Thurston von Verfolgungen im Plural, denn diese haben sich untereinander wesentlich unterschieden, und es gab nicht den einen Modus einer Verfolgung.⁷²⁷ Man kann also erkennen, dass die Gründe für die Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit vielfältig und komplex sind. Sie können nach Thurston nicht ausschließlich auf Frauendiskriminierung oder auf die Suche nach Sündenböcken reduziert werden.⁷²⁸ Viele von den möglichen Auslösern und Gründen für Verfolgungen, die in diesem Kapitel erwähnt wurden, sind nicht für sich alleine der ausschließliche Grund, und werden somit den lokalen Unterschieden und der Komplexität des Phänomens als alleinige Ursache nicht gerecht.⁷²⁹

⁷²² Vgl. *Behringer*, Hexen, 18f.

⁷²³ Vgl. *Levack*, Hexenjagd, 151.

⁷²⁴ Vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 145.

⁷²⁵ Vgl. ebd., 153.

⁷²⁶ Vgl. *Levack*, Hexenjagd, 154f.

⁷²⁷ Vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 269.

⁷²⁸ Vgl. *Thurston*, The Wicht Hunts, 271.

⁷²⁹ Vgl. *Behringer*, Hexen, 47.

Insgesamt kann man somit festhalten, dass Grossman und Sollée die Hexengeschichte in ihrer Komplexität weder völlig „richtig“ noch völlig „falsch“ aufgefasst haben. So wie Kosmina bemerkt:

„Feminist mnemonic revisions of the witch trials (...) are not wholly inaccurate (the vast majority of the victims *were* women, and misogynistic ideologies and patriarchal institutions, both secular and religious, *did* contribute to this overwhelming gendering of the victims of the witch trials). However, they are not wholly accurate either (the view of the trials as a gynocide neglects any number of other factors that contributed to the execution of thousands of people as witches, including race, colonialism, environmental factors, political disruption, and religious upheaval, and also ignores the existence of male witches).(...)The witch as she is remembered in feminist activism and media is a “created myth“ (...) mnemonic attachments to inaccurate historical narratives (are used) as an activist tool.“⁷³⁰

Dieses im Zitat beschriebene Phänomen kann man bei den zwei Schriftstellerinnen identifizieren. Aus der gerade umrissenen Bandbreite an Beweggründen für Hexenverfolgungen haben sowohl Sollée als auch Grossman selektiv manche ausgewählt (Suche nach Sündenböcken, Frauenfeindlichkeit der Kirche sowie patriarchale, asymmetrische Machtverhältnisse in der Gesellschaft), jedoch viele andere wiederum weggelassen: Konflikte zwischen Konfessionen, das Vernunftskonzept der Aufklärung, Durchsetzung staatlicher Landpolitik oder die Moderne und ihre Subjektentwürfe. Dabei gewichten sie Motive unterschiedlich, rücken manche Motive in den Vordergrund und betonen diese, wie die Sündenbocktheorie oder die patriarchalen Strukturen, während sie anderen Faktoren weniger Bedeutung zuschreiben, wie dem Einfluss des Wetters auf die landwirtschaftliche Produktion. Obwohl nicht zu leugnen ist, dass vor allem Frauen angesichts des Patriarchats der Hexerei verdächtigt wurden,⁷³¹ gab es eine Bandbreite anderer Gründe für die Hexenverfolgungen,⁷³² die Grossman und Sollée, wie bei eingehender Analyse zu erkennen, zu politischen Zwecken simplifiziert haben. Zudem kann man nach Thurston einwenden, dass es das Patriarchat vor und nach den Verfolgungen gab, weswegen die Beziehung zwischen diesen zwei Phänomenen nicht

⁷³⁰ Kosmina, *Feminist Afterlives of the Witch*, 85f.

⁷³¹ Vgl. Thurston, *The Wicht Hunts*, 195.

⁷³² Vgl. ebd., 161.

als eindeutig linear bezeichnet werden kann.⁷³³ Laut Thurston kann die These, dass Hexenverfolgungen Frauenverfolgungen seien, teilweise relativiert werden, denn Frauenunterdrückung stellt einen systematischen Mechanismus dar, während die Verfolgungen vielmehr erratisch waren.⁷³⁴ Auch Behringer unterstreicht, dass die Hexenverfolgungen keinen systematischen, sondern einen Ausnahmecharakter hatten.⁷³⁵ Ferner, wie Rudolph erklärt, war der Glaube an Hexen in ländliche Glaubenssysteme eingebettet,⁷³⁶ während die beiden Schriftstellerinnen Hexenverfolgungen eher einseitig mit Fokus auf die Suche nach arbiträren Sündenböcken und patriarchale Denkmuster dargestellt haben. Somit kann man nach Thurston feststellen, dass die These, dass das Patriarchat der Hauptgrund für die Hexenverfolgungen sei, mit Vorsicht zu betrachten ist. Das Patriarchat und die Misogynie gab es lange vor und auch nach den Hexenverfolgungen.⁷³⁷ Thurston argumentiert, dass man das Patriarchat innerhalb und außerhalb der Kirche (und ihrer Institutionen, wie die Ehe) als Voraussetzungen und nicht als direkte Auslöser der Verfolgungen sehen soll.⁷³⁸ Dazu führen Thurston und Purkiss an, dass - anders als Sollée und Grossman in ihren Publikationen angeben - es für die Zeit der Verfolgungen historisch nicht belegt ist, dass männliche Ärzte weibliche Hebammen aktiv auszurotten versuchten.⁷³⁹ Dazu gibt es aber widersprüchliche wissenschaftliche Positionen, denn Federici wiederum verteidigt die These, dass besonders Frauen mit medizinischem Wissen Zielscheibe der Hexenverfolgungen waren.⁷⁴⁰ Daher kann man

⁷³³ Vgl. ebd., 265.

⁷³⁴ Vgl. ebd., 266.

⁷³⁵ Vgl., Behringer, Hexen, 35.

⁷³⁶ Vgl. Rudolph, Alltagsmagie und Hexenverfolgungen in Geschichte, Kunst und Ideengeschichte, 208f.

⁷³⁷ Vgl. Thurston, The Wicht Hunts, 65f.

⁷³⁸ Vgl. ebd., 68, 73-76.

⁷³⁹ Vgl. ebd., 272 sowie vgl. Purkiss, The Witch in History, 8.

⁷⁴⁰ Vgl. Federici Silvia, Witches, Witch-Hunting and Women, 19, 26.

grundsätzlich feststellen, dass die Gründe für die Hexenverfolgungen laut Forschungsstand uneindeutig, komplex und vielfältig waren.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass die patriarchalen Strukturen, denen die Schriftstellerinnen die größte und fast ausschließliche Rolle bei den Hexenjagden zuschreiben, auch tatsächlich eine wesentliche Grundlage für die Hexenverfolgungen und die Hexengeschichte bildeten, trotzdem darf man die Komplexitäten, Ambivalenzen, Faktoren und weiteren Gründe nicht außer Acht lassen. Insgesamt kann festgestellt werden, dass Sollée und Grossman die Hexengeschichte und die Verfolgungen zu politischen Zwecken ideologisiert, dramatisiert und vereinfacht haben. Hervorgehoben kann auch werden, dass die beiden Schriftstellerinnen viele Informationen verzerren. Beispielsweise erwähnen sie zwar die Rolle der Katholischen Kirche bei den Verfolgungen, stellen diese jedoch nicht in den Vordergrund, so wie es dem heutigen Forschungsstand eigentlich entsprechen würde.⁷⁴¹ Daher kann man sagen, dass Grossman und Sollée insgesamt die Art und Weise, wie sie Hexengeschichte vermitteln, nicht tiefgründig reflektieren, sie bleiben an der Oberfläche und es fehlt an differenzierter akademischer Reflexion. Die dargestellte Hexengeschichte wird eher skandalisiert, emotionalisiert und simplifiziert, und das Narrativ wurde teilweise fiktionalisiert und subjektiv an die politischen Intentionen der Autorinnen angepasst. Somit möchte ich argumentieren, dass man Grossman und Sollée als populärwissenschaftliche Historiker_innen und ihre Bücher als populäre Geschichtsbücher betrachten kann.

2. Auseinandersetzung mit epistemologischen Fragen

In der Analyse der Publikationen wird ersichtlich, dass Grossman und Sollée populärwissenschaftliche Historikerinnen in Abgrenzung zu Belletristinnen sind, da die Autorinnen sehr wohl an einigen Stellen ihrer Bücher auf die epistemologische Problematik der Wissensproduktion in der Geschichtswissenschaft eingehen. Grossman setzt sich zum Beispiel kritisch mit den umstrittenen, vermeintlich wissenschaftlichen Grundlagen der britischen Wicca Bewegung auseinander, vor allem bei Margaret Murray und Gerald Gardner, auf die ich bereits eingegangen bin.

⁷⁴¹ Vgl. *Lagetar*, Das Thema der Hexenverfolgungen in Schulbüchern für den Geschichts- und Religionsunterricht, 48.

Grossman kritisiert, dass, obwohl Murray bei ihren Publikationen einen wissenschaftlichen Anspruch erhob, sie für angeführte Beispiele für ihre Argumentation „cherry picking“ betrieben hat, also nur diese ausgewählt hat, die ihre Hypothese unterstützen.⁷⁴² Dazu weist Grossman auf die mangelnde Quellenkritik bei Murray hin, indem sie beschreibt, dass Murray die Gerichtsverhandlungen wegen Hexerei als ein verlässliches Quellenmaterial behandelt, ohne zu berücksichtigen, dass viele Zeugnisse unfreiwillig abgegeben wurden und dass es nicht sehr vertrauenswürdige Schreiber gegeben haben könnte.⁷⁴³ Grossman kritisiert auch Gardners unwissenschaftlichen Zugang, indem sie darauf aufmerksam macht, dass seine Publikationen „factually muddled“ waren und dass er versucht hat, Objektivität herzustellen, indem er über die Wicca Gruppe, bei der er selbst Mitglied war, per „they“ und nicht per „we“ geschrieben hat.⁷⁴⁴ Sie spitzt ihre Argumentation darauf zu, dass bei Gardner wissenschaftliche Ansätze, Sentiments und Selbstausdruck vermischt waren.⁷⁴⁵ Wie ich bereits gezeigt habe, sind die quasi-akademischen Publikationen von Murray und Gardner tatsächlich aus geschichtswissenschaftlicher Sicht problematisch und somit kann festgestellt werden, dass Grossman in diesem Fall epistemologische und methodische Unzulänglichkeiten identifizieren und kritisch betrachten kann.

Des Weiteren drückt Grossman erkenntnistheoretische Kritik aus, die man mit der linguistischen Wende verbinden könnte. Beispielsweise nimmt sie kritisch Stellung in Bezug auf den Dualismus Fakt versus Fiktion: „May people get fixated not he „truth“ of the witches, and numerous history book attempt to tackle the topi (of the witch) from the angle of the so-called factuality“ (...) In other words, the fact and fiction of the witches are inextricably linked“.⁷⁴⁶ Anders ausgedrückt, die Schriftstellerin hinterfragt positivistische Produktion von „Wahrheiten“ und nimmt damit solcherart Stellung, die mit der Position von White in Übereinstimmung steht. Wie bereits in dieser Arbeit

⁷⁴² Vgl. *Grossman*, *Waking the Witch*, 198.

⁷⁴³ Vgl. ebd.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd., 204.

⁷⁴⁵ Vgl. ebd., 205

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., 6.

behandelt, ist das Infragestellen des objektiven Charakters des Geschichtswissens auch auf die Ansätze der Geschlechtergeschichte anzuwenden. Dieser kritische Zugang ist auch in anderen Fragmenten des Buches erkennbar. Grossman merkt zum Beispiel an, dass viele Autor_innen, die zur Konstruktion des heutigen Hexenbildes beigetragen haben, wie Margaret Murray, Robert Grave oder Marija Gimbutas, „starry-eyed spins on witchcraft (...) based on conjecture, flawed scholarship, or outright poetic license“, vielmehr oft Mythenbildung betreiben als Geschichtswissenschaft darstellen: „witch ‚histories‘ are cobwebbed with details from legends, myths, and fairy tales.“⁷⁴⁷ Obwohl Grossman bei sich selbst nicht sieht, dass sie Mythenbildung betreibt, kann sie bei anderen Autor_innen erkennen, dass diese für ihre politischen Intentionen Mythen konstruieren, wie bei der W.I.T.C.H.-Gruppierung, bei Matilda Joslyn Bade oder bei manchen Wicca-Praktizierenden.⁷⁴⁸ Sie macht des Weiteren deutlich, dass Filme und andere popkulturelle Produkte, die versuchen Geschichte darzustellen, von der akademischen Geschichtswissenschaft abzugrenzen sind.⁷⁴⁹ Auch bei geschichtswissenschaftlichen Publikationen, wie das zuvor analysierte *Satanism and Witchcraft*, bemerkt die Schriftstellerin den Einfluss der Dichter_innen und Künstler_innen auf die von Michelet romantisierte Hexenfigur.⁷⁵⁰ Sie bezieht sich auch auf den subjektiven Charakter der Geschichtsschreibung von Michelet und die darin enthaltenen historischen Ungenauigkeiten bzw. sogar Unwahrheiten,⁷⁵¹ was auf ihre Teilkompetenzen als populärwissenschaftliche Historikerin hinweist, denn, wie gerade expliziert, reflektiert sie über die Unmöglichkeit der objektiven Wissensproduktion in ausgewählten Geschichtsbüchern. Dies kann wiederum auf die epistemologischen Annahmen in der Geschlechtergeschichte zurückgeführt werden, auch hier ist das Bewusstsein vorhanden, dass durch die Voreingenommenheit und eigenen Wahrnehmungsmuster des_r Historikers_in die Produktion eines völlig objektiven Wissens nicht möglich ist.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd., 19.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd., 212.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., 90f.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., 20.

⁷⁵¹ Vgl. ebd., 20 und 98.

Eine Auseinandersetzung mit dem Konstruktionscharakter der historischen Narrative und deren Objektivitäts- sowie Wahrheitsansprüche ist auch bei Sollée zu identifizieren. Zum einen erklärt sie, dass patriarchale Erzählungen über Hexen Konstrukte darstellen.⁷⁵² Die Autorin demonstriert auch, dass die Narrative, die Hexen dämonisieren, mehr über die christlichen, heterosexuellen Männer aussagen, als über diese vermeintlichen Hexen.⁷⁵³ Zum anderem verweist Sollée darauf, dass die feministischen Gegen-Narrative auch Konstrukte sein können. Auch bei unterschiedlichen Erzählungen über die Hexenfigur gibt Sollée klar an, dass es sich vielmehr um Mythenbildung als um Geschichtswissenschaft handelt.⁷⁵⁴ Jedoch gesteht sie nicht ein, dass das Narrativ über die Hexe als eine Ikone der Ermächtigung, dessen sie sich bedient, genauso ein subjektives Narrativ ist.⁷⁵⁵ Allerdings erkennt sie selektiv manche popkulturellen Narrative, die dem aktuellen Forschungsstand in der Geschichtswissenschaft nicht entsprechen. So wendet sie zum Beispiel ein, dass, obwohl viele Schulbücher, Filme und Literatur die Hexenjagd in Salem zu einer Ikone der Hexenverfolgungen machen, dies nicht bedeutet, dass diese exemplarisch oder repräsentativ für diese historischen Ereignisse wäre. Sie merkt an, dass die europäischen Gerichtsverhandlungen bedeutend mehr Opfer mit sich gebracht haben als die in Salem.⁷⁵⁶

Es lässt sich auch eine Haltung zwischen Anerkennung und Leugnung des Konstruktionscharakters der Narrative über frühneuzeitliche Hexen bei Sollée beobachten. Sie schildert nämlich, dass es zwar mehrere komplexe Ursachen für die Hexenverfolgungen gab, jedoch schreibt sie der Misogynie eine zentrale Rolle bei den Gerichtsverhandlungen in Salem zu.⁷⁵⁷ Zusätzlich umreißt sie, dass die Deutung der Hexenfigur zu einem bestimmten Grad von der politischen Agenda der Deutenden

⁷⁵² Vgl. Sollée, *Witches, Sluts, Feminists*, 123.

⁷⁵³ Vgl. ebd., 98.

⁷⁵⁴ Vgl. ebd., 95f.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., 149.

⁷⁵⁶ Vgl. ebd., 33f.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., 34.

abhängt. Sie nennt dazu manche feministische Akteur_innen als Beispiel⁷⁵⁸ und demonstriert, dass in unterschiedlichen Epochen jeweils eine andere Interpretation der Hexenfigur gängig war⁷⁵⁹ und sich somit das öffentliche Verständnis der (Hexen)Geschichte über die Zeit hinweg grundlegend ändern kann.⁷⁶⁰ Allerdings gibt sie unkritisch die feministische Deutung wieder, zum Beispiel beschreibt sie die Rolle von Matilda Joslyn Gage als einer der wichtigen Akteur_innen in diesem Narrativ, dabei erwähnt sie deren methodische Unzulänglichkeiten und Sachfehler nicht, die in der wissenschaftlichen Literatur kritisiert werden.⁷⁶¹ Sollée erkennt also die meisten historischen Narrative als subjektiv an, nicht jedoch die feministischen, bei diesen sieht sie deren Konstruktionscharakter nur zum Teil und teilweise schlägt sie implizit diese als die „richtigen“ Narrative vor. Insgesamt kann argumentiert werden, dass Sollée als eine populärwissenschaftliche Historikerin beschrieben werden kann, denn sie bedient sich der gleichen Sprachmittel bei der Konstruktion ihrer Narrative wie professionelle Historiker_innen und hinterfragt zumindest stellenweise auf eine reflektierte Weise die Bedingungen der Wissensproduktion in der Hexengeschichte.

Relevant ist auch, dass das Narrativ, das Grossman und Sollée konstruieren, bewusst in Abgrenzung zu den Konstrukten steht, die von Männern über Hexen geschaffen wurden. Rapson zufolge wurde das Narrativ über Hexen historisch von Männern bestimmt, um patriarchale Machtstrukturen aufrechtzuerhalten,⁷⁶² wodurch diese Narrative durch den Male Gaze dominiert wurden.⁷⁶³ Wie man anhand der zuvor durchgeführten Diskursanalyse erkennen kann, beschäftigen sich Grossman und Sollée mit Hexengeschichte als Teil der Frauengeschichte, indem sie die den historischen Akteurinnen zugeschriebenen Bedeutungen erforschen und diese teilweise als arbiträr dekonstruieren. Somit kann argumentiert werden, dass Grossman

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., 47.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., 145.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., 143.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., 52.

⁷⁶² Vgl. *Rapson*, *Magical Feminism*, 5-7.

⁷⁶³ Vgl. ebd., 7.

und Sollée als populärwissenschaftliche Historikerinnen betrachtet werden können, denn sie betreiben bewusst populäre Frauengeschichte in Abgrenzung zur durch Männer geschriebenen Geschichte über weibliche Akteurinnen. Dies widerspiegelt eine gewisse, aber limitierte epistemologische Reflexion der Schriftstellerinnen. Es wird sichtbar, dass Grossman und Sollée sich dessen bewusst sind, dass man zu einem Phänomen nur situiertes Wissen produzieren kann, wobei sie jedoch auf den subjektiven Charakter des von ihnen selbst produzierten Wissens nicht direkt aufzeigt. Das Hinterfragen der vermeintlich objektiven Natur der historischen Erkenntnisse verweist jedoch auf den Einfluss der Geschlechtergeschichte auf die Konstruktion des Wissens über die Vergangenheit.

3. Zusammenfassung

Auf den Punkt gebracht, habe ich in dieser Arbeit argumentiert, dass Pam Grossman und Kristen J. Sollée als populärwissenschaftliche Historikerinnen betrachtet werden können. Zu diesem Zweck habe ich den Umgang mit historischen Quellen und Methoden zwischen ihren Büchern, *Waking the Witch. Reflection on Women, Magic, and Power* und *Witches, Sluts, Feminists* mit drei geschichtswissenschaftlichen Publikationen verglichen. Dabei habe ich die zwei popkulturelle Bücher als zeithistorische Quellen analysiert. Ferner habe ich die von Grossman und Sollée konstruierten historischen Narrative mittels Diskursanalyse untersucht, die Produktions- und Distributionsbedingungen sowie Rezeption der Bücher berücksichtigt und die dort präsentierten Hexenbilder den Hexenbildern in der Geschichtswissenschaft gegenübergestellt.

Um zu untersuchen, wie Wissen über Hexengeschichte in der Geschichtswissenschaft produziert wird, habe ich *Routledge Book of Witchcraft* herausgegeben von Joannes Dillinger, *Caliban and the Witch. Women, the body and Primitive Accumulation* von Silvia Federici and *Satanism and Witchcraft* von Jules Michelet analysiert. Diese Publikationen weisen unterschiedliche Zugänge auf. Im Fall von *Routledge Book of Witchcraft* handelt es sich um eine überblicksartige Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstandes zum Thema Hexengeschichte. Bei Federici ist eine höchst strukturierte Argumentationslinie zu identifizieren, die auf einem theoretischen und analytischen Rahmen basiert, dabei tritt sie in Diskurs mit den feministischen und marxistischen Theorien und erweitert diese. Den von mir analysierten popkulturellen Büchern methodisch am ähnlichsten ist das Buch von Michelet aus dem neunzehnten Jahrhundert. Hier stehen eine fiktionalisierte narrative Handlung, eine explizit

subjektive Interpretation der Geschichte und romantisierte Mythenbildung im Vordergrund.

Im Gegensatz zu den erwähnten akademischen Büchern, weisen die Bücher von Sollée und Grossman nur begrenzt reflektierten Umgang mit Methoden und Quellen auf. Es wird selektiv auf historische Quellen wie *Malleus Maleficarum*, die Bibel und ausgewählte dämonologische Traktate zurückgegriffen, während viele relevante Quellen ohne Begründung ausgelassen werden. Die beiden analysierten Bücher zeichnen sich durch einen interdisziplinären Zugang aus, indem ein historischer Zugang mit kulturwissenschaftlichen Ansätzen sowie Interviews zusammengefügt wird. Es wird nur teilweise mit wissenschaftlicher Literatur gearbeitet, wie beispielsweise mit *Witch Craze* von Lyndal Roper, *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present* von Roland Hutton oder *Witchcraft: A Very Short Introduction* von Malcolm Gaskill. Allerdings werden viele nicht wissenschaftliche Referenzen benutzt. Die historischen Narrative, die die zwei Schriftstellerinnen konstruieren, werden unter anderem anhand kultureller Artefakte, ausgewählten historischen Dokumenten und Beiträgen in sozialen Medien aufgebaut. Die Hexendefinitionen bei Grossman und Sollée sind nicht identisch mit jenen in der wissenschaftlichen Literatur, denn viele von den beiden Schriftstellerinnen als Hexen identifizierten Akteur_innen üben keine *malecificia* aus. Manche darunter sind Künstlerinnen, Sexarbeiter_innen oder Praktizierende des Spiritualismus. Hexenbilder sind nicht mehr böse und hässlich, sondern vielmehr aktiv, jung, mutig, hilfsbereit, systemkritisch, autonom, sexuell befreit, revolutionär, abenteuerlich, unabhängig, empathisch, tolerant, mit Wissen ausgestattet und selbstbestimmt. Dies widerspiegelt vielmehr den gegenwärtigen, eurozentrischen, neoliberalen Zeitgeist und Mentalität als die Charakteristika der historischen Akteur_innen, die in der frühen Neuzeit wegen Hexerei angeklagt worden sind. Wie in der Analyse gezeigt, wird in diesen Fällen der Feminismus durch den Neoliberalismus beeinflusst, denn die vorgeschlagenen Lösungsansätze für strukturelle Frauenunterdrückung fußen auf persönlicher Verantwortung, individuellen Lebensentscheidungen und Selbstoptimierung im kapitalistischen Sinne in jedem Bereich des Lebens des Individuums.

Die Bücher der populären Autorinnen kann man als Beiträge zur Frauen- und Hexengeschichte ansehen. Sie zeichnen sich jedoch durch Simplifizierung der Argumente und Mangel an Nuancen aus. Statt einer detaillierten historischer Analyse ist das zentrale Anliegen vielmehr, Rechenschaft für die Gegenwart abzulegen.

Hexengeschichte wird fälschlicherweise als reine Frauengeschichte gedeutet und die Gründe für Hexenverfolgungen werden zum großen Teil auf das Patriarchat reduziert, obwohl sie gemäß dem Forschungsstand weit komplexer sind. Hexenverfolgungen werden als Manifestationen der epochenübergreifenden misogynen Strukturen gedeutet und durch die Verwendung der Synekdoche mit heutigen Phänomenen in Verbindung gebracht, wie Debatten über Frauenrechte, Rape Culture sowie Bewegungen wie #MeToo-Bewegung, Body Positivity und dem feministischen Aktivismus. Hier kann man die Postulate der linguistischen Wende beobachten, denn separate historische Ereignisse werden mittels Sprache miteinander in Verbindung gebracht und in eine kohärente, romanhafte Erzählung verwoben. Insgesamt wird die Hexengeschichte politisch gedeutet und auf die aktivistischen Bedürfnisse der feministischen Bewegung zugeschnitten. Es lässt sich feststellen, dass die analysierten Bücher wenig epistemologische Reflexion zeigen, mit der Ausnahme des kritischen Zugangs zu den umstrittenen, quasi-wissenschaftlichen Wurzeln der neoheidnischen Religion Wicca.

In den zwei popkulturellen Büchern werden sieben Hauptthemenbereiche erörtert. Es werden Dichotomien thematisiert und teilweise aufgehoben, in denen die Hexenfigur angesiedelt ist. Es handelt sich vorwiegend um die binären Gegensatzpaare gut/böse, Unterwerfung/Ermächtigung, Sexualität/Spiritualität und Fakt/Fiktion. Dabei steht die identitätsstiftende Funktion der Hexenfigur im Vordergrund. Ferner werden nicht-westliche spirituelle Hexenpraxen vorgestellt, und insgesamt wird ein postmoderner, synthetischer, solipsistischer Zugang zu spiritueller Hexerei angeboten. In Bezug auf den Themenkomplex Körperlichkeit und Sexualität werden Witchsploitation in Hexenfilmen, die #MeToo-Bewegung, Altersdiskriminierung, Slut Shaming, Diskriminierung kinderloser Frauen, Vergewaltigungskultur und Prävalenz des Male Gaze kritisiert. Dabei wird Hexengeschichte mit diesen gegenwärtigen Phänomenen in einem Narrativ verbunden. Feministische Postulate, unter anderem das der sexuellen Ermächtigung, werden durch die konstruierte Hexengeschichte legitimiert. Außerdem wird die neue Konsumkultur thematisiert, zum Teil wird diese unkritisch für gut befunden und zum Teil werden Kritikpunkte ausgedrückt, insbesondere in Bezug auf Gewinnmaximierung durch kulturelle Aneignung. Des Weiteren spielt das Thema der Verwendung der Hexengeschichte in politischen Bewegungen, insbesondere durch linke aktivistische Gruppen seit den 1960er- Jahren, eine erhebliche Rolle. In diesem Zusammenhang demonstrieren Grossman und Sollée jedoch keinen kritischen Blick auf die Aneignung, Fiktionalisierung und Umdeutung der Hexengeschichte durch

feministische Aktivist_innen. Man kann sagen, dass die zentralen Aspekte, die die Schriftstellerinnen bei der Hexenfigur hervorheben, der Widerstand gegen die patriarchale Unterdrückung und der Einsatz für sexuelle Ermächtigung ist. Die Konfiguration des Feminismus ist dabei größtenteils eurozentrisch, individualistisch und neoliberal, obwohl ein Anspruch auf Intersektionalität erhoben wird. Letztlich gehen Grossman und Sollée auf hegemoniale Repräsentationen in der populären Kultur ein, insbesondere in Serien und in Filmen, hier umreißen sie die Genealogie der modernen Hexenfigur mit Hilfe visueller Diskursanalyse.

Die Bücher von Grossman und Sollée könnte man als populäre Geschichtsschreibung beschreiben, denn es sind Simplifizierung, Dramatisierung und Emotionalisierung der Hexengeschichte und Geschichte des Feminismus zu identifizieren. Bei der Vereinfachung der Geschichte der Hexenverfolgungen handelt es sich in erster Linie um das Weglassen vielfältiger und komplexer Gründe und Voraussetzungen für die Verfolgungen und selektives Überbetonen einzelner Faktoren, hier vor allem der starke Fokus auf das Patriarchat, um die eigenen feministischen Botschaften zu untermauern. Andere Faktoren wie Projektion von Aggression auf Sündenböcke, Rekonnfessionalisierungsbestrebungen, der Schwarze Tod, Auflösung des Allmenderechts, Kriege, die Kleine Eiszeit, Inflation und Armut, Bedürfnis nach Kontingenzreduktion, Entwicklung des modernen Staates, Landprivatisierung, Kommerzialisierung der Landwirtschaft, Entwicklung des Kapitalismus, Ernteaufschläge, schwache zentrale staatliche Macht und Erfindung der Druckerpresse werden als wenig relevant dargestellt oder gar nicht erwähnt. Dagegen werden die misogynen Strukturen als zentrale Gründe für die Hexenverfolgungen gedeutet. Ferner werden viele Quellen außerhalb der historischen Archive benutzt (vorwiegend kulturelle Artefakte), der Fokus wird auf Alltagsgeschichte und Frauengeschichte gelegt und die Bücher wurden außerhalb der akademischen Strukturen publiziert.

Die Autorinnen kann man auch aus folgenden weiteren Gründen als populärwissenschaftliche Historikerinnen betrachten. Zum einen weisen sie nur begrenzte Reflexion in Bezug auf Wissensproduktion in der Geschichtswissenschaft auf. Einerseits hinterfragen sie die Methoden bei der Theoriebildung zu den Wurzeln von Wicca und den Dualismus Fakt/Fiktion und erkennen die Mythenbildung bei anderen amateurhaften und populärwissenschaftlichen Geschichtsschreibern, dies gilt jedoch weniger für sie selbst. Sie konstatieren den subjektiven Konstruktionscharakter des Wissens bei Werken über Hexengeschichte, deren

politische Botschaft sie nicht teilen, wie bei Michelet oder anderen männlichen Autoren. Allerdings übersehen sie bei ihren eigenen Büchern und bei anderen feministischen Autor_innen, wie beispielsweise Matilda Joslyn Gage, methodische Unzulänglichkeiten und erkenntnistheoretische Beschränkungen. Bei Argumentationen, zu denen es unterschiedliche Positionen gibt, wie bei der Frage, ob Hebammen überdurchschnittlich oft zum Opfer der Hexenverfolgungen wurden, präsentieren sie nur die Positionen, die ihr Narrativ unterstützen und lassen differenziertere Betrachtungen aus. Dazu kann man anhand von Rezensionen auf amazon.com erkennen, dass die Leserschaft die Bücher als akademische Geschichtsbücher mit objektivem Wissen versteht. Ferner kann man anhand der zu Beginn der Bücher platzierten Rezensionen vermuten, dass der_die virtuelle Leser_in, den_ die sich die popkulturellen Autorinnen vorstellen, die Bücherinhalte als wissenschaftlich auffassen sollte. Somit nehmen die Schriftstellerinnen die Rolle von populären Historikerinnen ein.

Einer der wichtigsten Gründe jedoch, warum man Grossman und Sollée als populärwissenschaftliche und nicht professionelle Historikerinnen bezeichnen kann, ist jener, dass sie nur mit ausgewählten relevanten historischen Quellen arbeiten und nicht erklären, wieso andere weitere wichtige Dokumente nicht berücksichtigt werden. So werden beispielsweise die dämonologischen Traktate wie *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis* des päpstlichen Richters Paulus Grillandus, *Demonolatreiae* des Richters Nicolas Rémy, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex* vom Jesuiten Martin Del Rio oder *Flagellum haereticorum fascinariorum* des Inquisitors Nicolaus Jacquier von Grossman und Sollée nicht erwähnt. Auf eine ähnliche Weise werden andere Quellen, wie die kirchenrechtliche Vorschrift *Canon Episcopi*, das Buch der Inquisitoren *Directorium Inquisitorum* von Nicolas Eymeric, der Bibelkommentar *De maleficis mulieribus, que vulgariter dicuntur bruxas* des Theologen Alfonsus Tostatus oder die Bulle *Summis desiderantes affectibus* von Papst Innozenz VIII ebenfalls nicht in Betracht gezogen. Zudem kann man feststellen, dass die zwei populären Historikerinnen auf keine Frauenzeugnisse aus den Gerichtsverhandlungen eingehen. Sie geben keine Gründe an; man kann vermuten, dass sie diese als Reproduktion des Diskurses der männlichen Eliten betrachten und diese deswegen nicht berücksichtigen, allerdings sind keine Begründungen für diese selektive Auswahl der erwähnten Quellen angegeben.

Zusammenfassend kann man daher festhalten, dass die Hexe eine flexible Figur darstellt, die sowohl in der populären Kultur als auch in der Wissenschaft unterschiedlich über die Zeit hinweg wahrgenommen wurde und wird. Lediglich einige demographische Merkmale der wegen Hexerei angeklagten Personen lassen sich feststellen, unter anderem, dass die Mehrheit weiblich war und niedrige soziale Stellung hatte. Durch das Prisma der christlichen Dämonenlehre und der mittelalterlichen Theologie wurde die Hexenfigur als eine sündige, satansanbetende Abtrünnige gesehen, in der Zeit der Aufklärung hat sie die Umkehrseite des vernünftigen modernen Subjekts symbolisiert und in der Romantik wurde sie als Opfer des Feudalismus wahrgenommen. Seit den letzten siebzig Jahren ist die Hexe zu einer sich selbst ermächtigenden Identifikationsfigur vieler neuheidnischen und feministischen Akteur_innen geworden. Die popkulturellen Bücher, die ich analysiert habe, kann man dieser letzten Kategorie zuordnen.

Schließlich zeigt sich, dass einige der populären Bücher über Hexen als amateurhafte/populärwissenschaftliche Geschichtsschreibung verstanden werden können, die sich eines erheblichen kommerziellen Erfolges erfreuen und dadurch zu einem bestimmten Grad die öffentliche Wahrnehmung der Geschichte der Hexen und Hexenverfolgungen beeinflussen. Hieraus ergibt sich die Möglichkeit, in einer zukünftigen Studie zu untersuchen, inwiefern das öffentliche Verständnis der Hexengeschichte von professionellen und inwieweit von populären Büchern geprägt wird. Ferner könnte eine weiterführende Untersuchung überprüfen, ob andere popkulturelle Bücher über Hexen ebenfalls als populärwissenschaftliche Geschichtsbücher betrachtet werden können. Weitere Forschungen können auch die Rezeption der Bücher durch die Leserschaft auf anderen Internetseiten und mithilfe anderer Methoden untersuchen, um ein umfassendes Bild des Phänomens zu erhalten.

Literaturverzeichnis

Atayde-Manríquez Karina Xóchitl, Rezension: Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva de Silvia Federici. In: Relegación, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde America Latina, 11 (2018) 187f.

Baktır Hasan, Reader-Response Criticism: Reader, Response and Interpretation. In: Journal of Narrative and Language Studies 13 (2009) 319-329.

Behringer Wolfgang, Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung (Beck'sche Reihe/Wissen, München 72020).

Berger Helen, *Ezzy* Douglas, Mass Media and Religious Identity. A Case Study of Young Witches. In: Journal for the Scientific Study of Religion, 3 (2009) 501–514.

Binnes Leroy A., Book Reviews. In: Socialism and Democracy 2 (2006) 165–171.

Blackmore Melody, Better the devil you know. Feminine sexuality and patriarchal liberation in „The Witch“. In: Journal for Cultural Research 3 (2003) 256-271.

Broedel Hans Peter, The *Malleus Maleficarum* and the construction of witchcraft. Theology and popular belief (Manchester 2023).

Bühmann Vera M., The Feminine in Witchcraft. In: The Journal of Analytical Psychology 2 (1987) 139-277.

Byram Keelyn E., Witchcraft and Wholeness. Twenty-First Century Magic (ungedr. Masterarbeit University of Wyoming 2020).

Conroy Caroline, A Shift in Perspective. Temptress Witch to Realistic Woman (ungedr. Masterarbeit University of Denver 2022).

Crossley Ceri, 'La Sorcière' de Jules Michelet. L'envers de l'histoire. In: French studies 4 (2005) 533.

Cush, Denise, Consumer witchcraft. Are teenage witches a creation of commercial interests? In: Journal of Beliefs & Values 1 (2007) 45-53.

Dillinger Johannes (Hg.), *The Routledge History of Witchcraft* (London 2020).

Doten-Snitker, Kerice, *Pfaff* Steven, *Hsiao* Yuan, Ideational diffusion and the great witch hunt in Central Europe. In: *Theory and Society* 6 (2024) 1291-1319.

Downs, Laura Lee, *Writing Gender History* (London 2010).

Ezzy Douglas, White Witches and Black Magic. Ethics and Consumerism in Contemporary Witchcraft. In: *Journal of Contemporary Religion* 1 (2006) 15-31.

Federici Silvia, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation* (Dublin 2021).

Federici Silvia, *Witches, Witch-Hunting and Women* (Oakland 2018).

Freund Elizabeth, *The Return of the Reader. Reader-Response Criticism* (London. 2003).

Gaborit Lydia, *Guesdon* Yveline, *Boutrolle-Caporal* Myriam, Witches. In: *Pierre Brunel* (Hg.), *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes* (London 2015) 1163-1178

García-Granero Marina, Injusticias de género en tiempos de neoliberalismo. El planteamiento de Nancy Fraser / Gender Injustices in Neoliberal Times. On Nancy Fraser's Proposal. In: *Asparkía : investigación feminista* 33 (2018) 207-23.

Ginzburg Carlo, *Heads and Tails. True, False, Fictive* (Berkeley/London 2012).

Ginzburg Carlo, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Century* (Baltimore 2013).

Greene Heather, *Lights, Camera, Witchcraft. A Critical History of Witches in American Film and Television* (Woodbury 2021).

Harrington K. Scarlett, *Something Wicked. Witches and Rhetorics of Resistance* (ungedr. Diss. University of Denver 2023).

Hathi Hutoxi Keki, *Jules Michelet. History, Fiction and Readers* (ungedr. Diss. University of Virginia 1995).

Howe Katherine (Hg.), *The Penguin Book of Witches* (New York 2014).

Humphreys Nick, *The Witch as a Psychological Figure*. In: *British Journal of Psychotherapy* 4 (2017) 492-504.

Hutton Ronald, *The Witch. A History of Fear, from Ancient Times to the Present* (New Haven 2018).

Jabłońska Marta R., *Slavic Witches and Social Media* (Oxford 2024).

Jarvis Christine, *Becoming a Woman Through Wicca. Witches and Wiccans in Contemporary Teen Fiction*. In: *Children's Literature in Education* 1 (2008) 43-52.

Jäger Margarethe, *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse* (Wiesbaden 2007).

Jensen Gary F., 'Out of the Broom Closet'. *The Social Ecology of American Wicca*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 4 (2008) 753–766.

Johnson Pauline, *Feminism as Critique in a Neoliberal Age: Debating Nancy Fraser*. In: *Critical Horizons* 1 (2018) 1-17.

Kleiman E. Ellen, *The Rhetoric of Wicca for American Teenage Girls. Barry Brummett's Mosaic Approach Applied to Selected Pro-Wiccan Popular Media Artifacts* (ungedr. Masterarbeit Regent University 2002).

Klimek Elisabeth Anne, *The Use of Mythology, Symbols, and Archetypes in Engelbert Humperdinck's Hansel und Gretel* (ungedr. Masterarbeit University at Buffalo 2015).

K. H. Ho Aaron (Hg.), *New Witches. Critical Essays on 21st Century Television Portrayals* (Jefferson 2021).

Kosmina Byrdie, *Feminist Afterlives of the Witch. Popular Culture, Memory, Activism* (London 2023).

Lafont Cristina, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (Cambridge/London 1999).

Lageta David, Das Thema der Hexenverfolgungen in Schulbüchern für den Geschichts- und Religionsunterricht (ungedr. Masterarbeit Universität Graz 2023).

Laibman David, Reviewed Work(s). Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation by Silvia Federici. In: Science & Society 4 (2006) 576-579.

Levack Brian P., Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa (München 2020).

Liebe Rosa, Witchcraft as empowerment in the zeitgeist of contemporary feminism (ungedr. Masterarbeit Universität Wien 2022).

Mailloux Steven J., The Turns of the Reader-Response Criticism. In: Charles *Moran*, Elizabeth *Penfield* (Hg.) Conversations. Contemporary Critical Theory and the Teaching of Literature (Urbana 1990) 38-54.

Martínez Norell, Bruja Feminism & Cultural Production. Reclaiming the Witch in the Neoliberal Era (ungedr. Diss. University of California 2019).

McRobbie Angela, Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes (London 2018).

Michelet Jules, Satanism and Witchcraft (o. O. 2017).

Miller Chris, How Modern Witches Enchant TikTok. Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok“. In: Religions 118 (2022) 1-22.

Mishra Nishtha, Feminist Shaw. Shaw and the Contemporary Literary Theories of Feminism (London 2022).

Mulvey Laura, Visual Pleasure and narrative Cinema. In: Screen 3 (1975) 6-18.

Opitz-Belakhal Claudia, Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. A report on recent research. In: Magic, ritual, and witchcraft 1 (2009) 90-99.

Orr Linda, A Sort of History. Michelet's *La Sorcière*. In: Yale French Studies 59 (1980) 119-136.

- Özakin* Duygu, Baba Yaga. The Witch in Russian Folklore and the Demonization of the Ageing Female Body within the Context of the Mother Archetype. In: *Motif Academy Journal of Folklore* 37 (2022) 151-165.
- Paletschek* Sylvia, Introduction. Why Analyse Popular Historiographies? In: *Popular historiographies in the 19th and 20th centuries* (Oxford/New York 2011) 1-18.
- Pearson* Joanne, Belief Beyond Boundaries. Wicca, Celtic Spirituality and the New Age (London 2017).
- Pearson* Joe, Resisting Rhetorics of Violence. Women, Witches and Wicca. In: *Feminist Theology* 2 (2010) 141–159.
- Pedreira* Rocío G., Variations of the With in the Rewritings of Sleeping Beauty by Walt Disney Pictures. In: *Atenea* 525 (2022) 243-265.
- Pilinovsky* Helen, The Mother of All Witches. Baba Yaga and Brume in Patricia's McKillip's *In the Forests of Serre*. In: *Extrapolation* 1 (2005) S. 36- 49.
- Purkiss* Diane, The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations (London/New York 1996).
- Rapson* Sarah Beth, Magical Feminism. The Manifestation and Evolution of the Witch Under the Male Gaze (ungedr. Masterarbeit Southern New Hampshire University 2020).
- Ricœur* Paul. The Reality of the Historical Past. In: *The Modern Historiography Reader: Western Sources* (Oxford/London 2009) 365-375.
- Rorty* Richard, Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language. In: *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge 1993) 337-357.
- Rudolph* Andrea, Alltagsmagie und Hexenverfolgungen in Geschichte, Kunst und Ideengeschichte. Rückblicke und Reflexionen einer kuratierenden Museumsleiterin. In: *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica* 107 (2020) 199 - 221.

- Schreiber* Michele, Introduction; Women, Postfeminism and Romance. In: American Postfeminist Cinema: Women, Romance and Contemporary Culture (2014) 1-26.
- Schubart* Rikke, How Lucky You Are Never to Know What It Is to Grow Old. In: Nordlit 42 (2019) 191-206.
- Stuever-Williford* Marley, Hex Appeal. The Body of the Witch in Popular Culture (ungedr. Masterarbeit Bowling Green State University 2021).
- Şahin Hamdullah, The Witch Image in Grimms' Fairy Tales. In: AUJEF 2 (2018) 113-127.
- Smith* Bonnie G., The Gender in History. Men, Women, and Historical Practice (Cambridge/London 2001).
- Thurston* Robert, The Witch Hunts. A history of the witch persecutions in Europe and Northern America (Oxford/New York 2007).
- Van Gent* Jacqueline, Current Trends in Historical Witchcraft Studies. In: Journal of Religious History 4 (2011) 601-613.
- Vos* Anne, The Season of the Witch. Feminist Discourses of Empowerment and spirituality by the Contemporary Witch on Instagram (ungedr. Masterarbeit Utrecht University 2020).
- White* Doyle Ethan, Devil's Stones and Midnight Rites. Megaliths, Folklore, and Contemporary Pagan Witchcraft. In: Folklore 1 (2014) 60-79.
- White* Ethan Doyle, Pagans. The Visual Culture of Pagan Myths, Legends and Rituals (London 2023).
- White* Ethan Doyle, The Meaning of „Wicca“. A Study in Etymology, History, and Pagan Politics. In: The Pomegranate 2 (2010) 185-207.
- White* Ethan Doyle, The New Witches of the West. Tradition, Liberation, and Power (Cambridge 2024).
- White* Hayden, The Historical Text as Literary Artifact. In: The Modern Historiography Reader: Western Sources (Oxford/London 2009) 351-364.

Zwissler Laurel, 'I am That Very Witch'. On The Witch, Feminism, and Not Surviving Patriarchy. In: Journal of Religion & Film 3, (2018) 1-33.

Zwissler Laurel, Witches' Tears. Spiritual Feminism, Epistemology, and Witch Hunt Horror Stories. In: The Pomegranate 2 (2016) 176-204.

Quellenverzeichnis

Grossman Pam, Waking the Witch. Reflections on Women, Magic, and Power (New York 2019).

Rezensionen des Buches Waking the Witch. Reflections on Women, Magic, and Power (New York 2019), amazon.com, <https://www.amazon.com/-/es/Pam-Grossman/product-reviews/1982145854/ref=cm_cr_dp_d_show_all_btm?ie=UTF8&reviewerType=all_reviews> (14.11.2024).

Rezensionen des Buches Witches, Sluts, Feminists. Conjuring the Sex Positive (Berkeley 2017). amazon.com, <https://www.amazon.com/-/es/Witches-Sluts-Feminists-Conjuring-Positive/product-reviews/0996485279/ref=cm_cr_getr_d_paging_btm_prev_1?ie=UTF8&reviewerType=all_reviews&pageNumber=1> (14.11.2024).

Sollée Kristen J., Witches, Sluts, Feminists. Conjuring the Sex Positive (Berkeley 2017).