ARBEIT BEWEGUNG GESCHICHTE

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE STUDIEN 2022/I
EINUNDZWANZIGSTER JAHRGANG JANUAR 2022

METROPOL

Impressum

ISSN: 2366-2387 ISBN: 978-3-86331-631-0
E-Book: 978-3-86331-698-3

Herausgeber:
© Förderverein für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung e. V., Weydingerstr. 14–16, D–10178 Berlin
Verlag:
Metropol Verlag, Ansbacher Str. 70, D–10777 Berlin, www.metropol-verlag.de, veitl@metropol-verlag.de
Redaktion: Dr. Riccardo Altieri, Eric Angermann, Fabian Bennewitz, Vera Bianchi (V.i.S.d.P.), Sarah Binz, Dr. Holger Czitrich-Stahl, Oliver Gaida, Minas Hilbig, Dr. Ralf Hoffrogge, Bernd Hüttner, Leonie Karwath, Dr. Dietmar Lange, Robert Schmieder, Anja Thuns, Dr. Axel Weipert
Weydingerstraße 14–16, D–10178 Berlin,
www.arbeit-bewegung-geschichte.de
redaktion@arbeit-bewegung-geschichte.de
Für Buchbesprechungen:
buchbesprechungen@arbeit-bewegung-geschichte.de
„Arbeit – Bewegung – Geschichte" erscheint dreimal jährlich (Januar, Mai, September) im Metropol Verlag Berlin im Gesamtumfang von ca. 600 Seiten.
Jahresabonnement 39,- € (Inland) bzw. 49,- € (Ausland), einschl. Porto; Einzelheftpreis 14,- €, zzgl. Porto.
Das Abonnement verlängert sich zu den jeweils geltenden Bedingungen um ein Jahr, wenn es nicht zwei Monate vor Jahresende schriftlich gekündigt wird.

Bestellungen, Vertrieb und Anzeigenannahme: Metropol-Verlag

Manuskripte (nur letzte Fassungen) können per E-Mail, vorzugsweise als Word-Datei, bei der Redaktion eingesandt werden. Beiträge sollten 50 000, Berichte 10 000 und Buchbesprechungen 8000 Zeichen nicht überschreiten (inkl. Fußnoten und Leerzeichen). Die Redaktionsrichtlinien sind auf unserer Website abrufbar. Namentlich gezeichnete Beiträge geben nicht die Meinung der Redaktion wieder. Beiträge für die Zeitschrift werden nicht honoriert.
Hefte bis einschl. Jahrgang 2015 können – soweit noch vorhanden – über die Redaktion bestellt werden.

Satz: Metropol Verlag
Druck: buchdruckerei.de, Berlin
Unterstützendes Korrektorat:
Hildegard Fuhrmann, Sophie Schmäing

Redaktionsschluss: 30. 11. 2021

Inhalt

Diskussion

Geschichtskultur

Berichte

Buchbesprechungen

Mit Hexen zur feministischen Emanzipation? Die „Renaissance“ des Themas Hexenverfolgung innerhalb der Zweiten Frauenbewegung der 1970er- und 1980er-Jahre

Clara Charlotte Uhlhorn

Das Thema der Hexenverfolgung im Mitteleuropa der Frühen Neuzeit ist nicht nur in den Kultur-, Sozial- und Geschichtswissenschaften präsent, sondern reicht bis heute diskursiv ins öffentliche und kulturelle Leben hinein. Während der Zweiten Frauenbewegung kam es zu einem regelrechten Boom der Beschäftigung mit Hexen, deren Deutungen für die Auseinandersetzung bis heute eine Rolle spielen. Dieser Beitrag befasst sich mit den Debatten um die frühneuzeitliche Hexenverfolgung im Kontext der Zweiten Frauenbewegung der 1970er- und 1980er-Jahre. Er richtet sein Augenmerk dabei auf die verschiedenen Interpretationen des vorrangig aktivistischen Teils dieser neuen sozialen Bewegung und konfrontiert sie mit jenen feministischer Akademiker:innen, die sich im gleichen Zeitraum und auch als Folge feministischer Kämpfe im wissenschaftlichen Betrieb trotz Widerständen zu etablieren begannen. Anhand der Gegenüberstellung können zur Untersuchung der jeweiligen Hexendeutungen kritische Erweiterungsperspektiven entwickelt werden, die Ambivalenzen bezüglich ihres Emanzipationsanspruchs aufzeigen. Denn innerhalb der sich als emanzipatorisch verstehenden Zweiten Frauenbewegung fielen die Deutungen des Hexenthemas sehr different aus. Während Teile der feministischen Akteurinnen sich selbst als moderne Hexen verstanden und den Glauben an die Existenz von Magie und überirdischen Mächten verbreiteten, war für andere Esoterik und sogenanntes Hexenwissen primär eine Weiterführung unemanzipatorischer Ideen. Bis heute sind Klischees und Mythen zum Hexenthema gesamtgesellschaftlich keine Seltenheit. Zugleich sind die Beweggründe, sich aus feministischer Perspektive mit der frauenverachtenden Hexenverfolgung sowie den ihr anhaftenden Strukturen auseinanderzusetzen, angesichts anhaltender kapitalistischer und patriarchaler Verhältnisse äußerst nachvollziehbar.

Doch bedeutete die „Renaissance“ des Themas Hexenverfolgung innerhalb der Zweiten Frauenbewegung eine feministische Emanzipation? Und wie wurde die Auseinandersetzung mit dem historischen Thema für die Debatte zeitgenössischer geschlechtlicher Herrschaftsbeziehungen interpretiert und genutzt?

Unzweifelhaft spielt der Begriff der Emanzipation eine zentrale Rolle für die differenzierte Betrachtung der feministischen Auseinandersetzung mit der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung und für die Ergründung der ihr möglicherweise immanenten reaktionären Momente. Grundsätzlich meint Emanzipation die „Befreiung aus knechtender Abhängigkeit von Natur und gesellschaftlicher Herrschaft“, wobei „nach den Subjekten“ von Emanzipationsprozessen sowie nach Emanzipationskriterien zu fragen ist.[1] Rückbeziehend darauf beschreibt der Begriff das Anliegen der hier untersuchten Feministinnen, die Gesellschaft hin zu mehr Gleichheit für alle zu transformieren. Der Beitrag geht somit von einem Emanzipationsbegriff aus, der das Streben hin zu einer Gesellschaft mit Freiheit und Gleichheit für alle Menschen mit unterschiedlichen Lebensformen im Allgemeinen und zur Gleichstellung der Frauen im Besonderen ausdrückt.

Für die Untersuchung ist zudem der Begriff „Hexenwissen“ relevant. Er beschreibt in der Forschung entweder das Wissen der herangezogenen Akteurinnen und Autor:innen *über* die Hexen und ihre Verfolgung oder aber ihre Rekurse auf sogenannte Wissensbestände und Praktiken „weiser“ Frauen der Frühen Neuzeit. Letztere nehmen in den hier untersuchten feministischen Darstellungen der Hexenverfolgung eine zentrale Rolle ein, weshalb im Folgenden mit dem Begriff auf die vermeintlichen Wissensbestände „weiser Frauen“ referiert wird. Zudem wird in der Forschung grundsätzlich zwischen *rationalistischen* und *romantischen* Deutungen der Hexenverfolgung unterschieden. Rationalistische Deutungen, so erklärt der Historiker Felix Wiedemann, legen ihr Augenmerk auf die Verfolgung der Hexen. Mit Rekursen auf ein in die Gegenwart transportiertes „Hexenwissen“ wird in diesem Kontext auf gegenwärtiges Wissen *über* die Hexen und deren Verfolgung verwiesen, während die *romantischen* Deutungen sich für das den Frauen *zugeschriebene* „Hexenwissen und -wesen“ interessieren.[2] Für die folgende diskursanalytische Untersuchung der feministischen

1 Ulrich Weiss: Emanzipation, in: Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM) 3, 1998, S. 271.

2 Felix Wiedemann: Weise Frauen und weibliches Wissen. Zur Fiktion von Wissenstransfers in feministischen Hexendeutungen und ihren realen rezeptionsgeschichtlichen Hintergründen, in: Heinz Sieburg/Rita Voltmer/Britta Weimann (Hrsg.): Hexenwissen. Zum

Rezeptionen ist diese Unterscheidung essenziell. Da jene Wissenschaftler:innen der Hexenforschung, die einen erkennbaren feministischen Hintergrund aufwiesen, einen *rationalistischen* Blick anlegten, während die Hexenbezüge unter den Aktivistinnen der sozialen Frauenbewegung primär *romantischen* Ursprungs waren, orientiert sich auch die inhaltliche Struktur des Artikels an dieser theoretischen Differenzierung. Vor dem Hintergrund dieser Einteilung Wiedemanns werden erstmals die vorliegenden Quellen aus einem der wichtigsten deutschsprachigen feministischen Bewegungsarchive dahingehend untersucht, wie sich verschiedene Teile der Zweiten Frauenbewegung zum Hexenthema äußerten.

Die wesentliche empirische Grundlage der Rekonstruktion ist Quellenmaterial, das aus eigener Archivarbeit im feministischen Dokumentations- und Informationszentrum „ffbiz. Das feministische Archiv" stammt. Das „ffbiz" legt seinen Schwerpunkt auf die zweite Welle der internationalen Frauenbewegung und sammelt hierzu umfassende Materialien. Darunter ist auch die Zeitschrift „Courage", die anhand mehrerer Artikel, einer „hexenspezifischen" Sonderausgabe und in ihrer Rubrik „Nachrichten aus der Frauenbewegung" Informationen über den damaligen feministischen Hexendiskurs liefert. Sie geben Aufschluss darüber, inwiefern die feministische Auseinandersetzung keineswegs nur theoretisch blieb, sondern von Akteurinnen auch in eine bestimmte Protestpraxis überführt wurde. In Artikeln der Zeitschrift „Pardon" sowie in dem Werk „Ich bin eine Hexe" beschreiben Frauen hingegen ihre Erfahrungen als sogenannte moderne Hexen, womit diese Texte eine Quellenbasis zur Erforschung der Deutungsmuster feministisch-*romantischer* Interpretation darstellen. Ergänzend hierzu liefern Felix Wiedemanns Forschungsarbeiten[3] für die Eigenanalyse und die kritische Einordnung der Empirie wichtige Anhaltspunkte, die die Bedeutung der europäischen Hexenverfolgung für Feministinnen der 1970er- und 1980er-Jahre aufzeigen und mit denen sich die Rezeptionen moderner Hexenbilder analysieren lassen.

Autorinnen der Zweiten Frauenbewegung, die zur Deutung der Hexenverfolgung innerhalb des Wissenschaftsdiskurses publizierten, sind weniger leicht zu finden, was sich auch auf die damalige, strukturell bedingte

Transfer von Magie- und Zauberei-Imaginationen in interdisziplinärer Perspektive, Trier 2017, S. 261–276, hier S. 261 f.

3 Ebenda, S. 261–276; Ders.: Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus, Würzburg 2007.

Unterrepräsentation von Frauen im Wissenschaftsbetrieb zurückführen lässt. Für die akademischen Arbeiten können insbesondere zwei Werke als repräsentativ für die damalige feministische Hexenforschung angesehen werden, die somit eine wichtige Quellenbasis liefern. Hierbei handelt es sich zum einen um den Sammelband „Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters",[4] herausgegeben von Claudia Honegger, und zum anderen um den Sammelband von Gabriele Becker, Silvia Bovenschen und Helmut Brackert.[5] Beide Bände bieten rationalistische Interpretationsmuster, auf die sich der Artikel immer wieder bezieht. Die Autor:innen stammten aus dem Umfeld der kritischen Theorie und publizierten die ersten Arbeiten, in denen eine zeithistorische Geschlechterperspektive auf das Thema Hexenverfolgung eingebracht wurde.[6] Mit ihren emanzipatorischen Inhalten gehörten sie zur Zweiten Frauenbewegung, waren jedoch nicht aktivistisch orientiert wie Feministinnen und moderne Hexen in der sozialen Bewegung. Stattdessen agierten sie als Pionier:innen in der Akademie und Forschung.

Frauengeschichte und Erforschung von Hexenverfolgung im Kontext der Zweiten Frauenbewegung

Die Zweite Frauenbewegung in Deutschland entstand Ende der 1960er-Jahre als Teil der Bürgerrechts- und Protestbewegung der sogenannten Neuen Linken. Mit zunehmender Ablehnung des politischen Systems ging es ihr, wie anderen sozialen Bewegungen auch, um eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft

4 Claudia Honegger (Hrsg.): Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt a. M. 1978.

5 Gabriele Becker/Silvia Bovenschen/Helmut Brackert u. a. (Hrsg.): Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt a. M. 1977.

6 Trotz der Beteiligung von Männern wie Helmut Brackert an Themen der Frauen- und Geschlechtergeschichte wurde ihre Etablierung in der Wissenschaft v. a. von Frauen ermöglicht, wie auch das Geschlechterverhältnis der Autor:innen des Sammelbands zeigt. Um die wenigen Männer zu berücksichtigen, wird der Begriff der Autor:innen im Gegensatz zu den außerwissenschaftlichen Akteurinnen der sozialen Frauenbewegung gegendert. Für die institutionell angebundene Gruppe von Honegger, Becker u. a. werden im Folgenden die Begriffe „Autor:innen" oder „Akademiker:innen" verwendet und für die romantisch motivierte Gruppe der modernen Hexen etc. die Begriffe „Bewegungsfeministinnen" oder „Aktivistinnen der sozialen Bewegung".

und der politischen Handlungsspielräume.[7] Überall im Land entstanden Frauen- und Selbsterfahrungsgruppen, Beratungsstellen sowie Frauen(gesundheits)- und Mütterzentren. Eine neue Generation an Feministinnen schaffte es, in Form von Frauenbuchläden, -zeitschriften und -verlagen eine Gegenkultur entstehen zu lassen, in der neben Themen wie Frauengesundheit auch die Hexenverfolgung ihren Platz fand. Zu den überregional auflagenstärksten Zeitschriften zählten „Courage" (1976–1984), kollektiv entstanden und von studentischen, linksakademischen Autorinnen getragen, und „Emma" (1977 bis heute), herausgegeben von Alice Schwarzer. Beide veröffentlichten Artikel zum Hexenthema.[8] Eine Plattform für „feministische Hexenmütter" bot außerdem die „Frauenoffensive München", ein Verlag, der als Frauenprojekt weit über die Stadt München hinaus wirkte und seit den 1970er-Jahren bis heute eigenständig feministische Schriften veröffentlicht.[9] Im Gegensatz zu der Idee reiner Frauengruppen, die sich damals frei nach dem Motto „als Frau für Frauen" in Zeitschriften und Verlagen organisierten, wurden in „Pardon" zunächst meist literarisch-satirische Texte von nahezu ausschließlich männlichen Autoren veröffentlicht. Da „Pardon" nach einer Hinwendung zur Esoterik Feministinnen, die sich als „moderne Hexen" verstanden, dennoch zumindest teilweise die Möglichkeit bot, ihr Anliegen zur Frauenemanzipation (zum Beispiel in Form von Interviews) zur Sprache zu bringen, dient auch sie im Folgenden als Quellengrundlage.[10]

7 Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789, 3. Aufl., München 2018, S. 110; Kristina Schulz: Kommentar: Allgemeine Geschichte und Feminismusgeschichte. Die Frauenbewegung in der Geschichte der Bundesrepublik, in: Julia Paulus/Eva-Maria Silies/Kerstin Wolff (Hrsg.): Zeitgeschichte als Geschlechtergeschichte. Neue Perspektiven auf die Bundesrepublik, Frankfurt a. M. 2012, S. 318–328, hier S. 324 f.; Imke Schmincke: Von der Politisierung des Privatlebens zum neuen Frauenbewusstsein. Körperpolitik und Subjektivierung von Weiblichkeit in der Neuen Frauenbewegung Deutschlands, in: Paulus/Silies/Wolff (Hrsg.), Zeitgeschichte als Geschlechtergeschichte, S. 297–317, hier S. 302.

8 Gerhard, Frauenbewegung, S. 114.

9 Elisabeth Zellmer: Protestieren und Polarisieren. Frauenbewegung und Feminismus der 1970er Jahre in München, in: Paulus/Silies/Wolff (Hrsg.), Zeitgeschichte als Geschlechtergeschichte, S. 276–296, hier S. 283.

10 „Pardon" war zuvorderst eine Satirezeitschrift, in der ab Mitte der 1970er-Jahre zunehmend ernst gemeinte Berichte zum Themenkomplex „Esoterik" erschienen. Daher hatten auch die zitierten Pardon-Artikel zu zeitgenössischen modernen Hexen keinen satirischen Charakter. Als Resultat dieser Entwicklung gründete sich 1979 die Satirezeitschrift „Titanic" als Abspaltung der „Pardon", siehe Deutschlandfunk: „Titanic"– das Satiremagazin, das die Kanzler-Birne erfand, online unter https://www.deutschlandfunk.de/vor-40-jahren-

Die thematisch relevante Graue Literatur stammt oft von unbekannten Frauen, deren persönliche Rolle für die Zweite Frauenbewegung schwer einzuschätzen ist. Sie waren Aktivistinnen, die sich innerhalb von Organisationen, Kultur- und Bildungseinrichtungen wie der „ufaFabrik" oder dem „Mädchenladen Wedding" zu Arbeitsgruppen und Projekten zusammenschlossen, um auf alle bisherigen und andauernden Missstände zum Thema Hexenverfolgung etc. aufmerksam zu machen. Die Frauengruppen dokumentierten ihre Aktivitäten nicht strukturiert, sondern hinterließen Überlieferungen in Form von internen Arbeitspapieren, Protokollen und Flugblättern, wie sie im „ffbiz" vorzufinden sind.

Festzustellen ist, dass die meisten Akteurinnen, die sich der Hexenverfolgung widmeten, Teil jener breit gefächerten sozialen Frauenbewegung waren. Einige Feministinnen nahmen dabei auch vermehrt an der wissenschaftlichen Diskussion zur Hexenforschung teil. So steht Claudia Honegger[11] für eine feministische Ergänzung der bis dato etablierten Hexenforschung, die von Historikern und Sozialwissenschaftlern wie Wolfgang Behringer oder Gerhard Schormann geprägt war. Die Etablierung von Frauen- und Geschlechtergeschichte, welche als Resultat der Neuen Frauenbewegung Eingang in den Wissenschaftsbetrieb fand, war dieser Ergänzung äußerst zuträglich.[12]

Die wissenschaftliche Adaption frauenpolitischer Themen aus der sozialen Frauenbewegung heraus verweist des Weiteren auf das Wechselverhältnis zwischen feministischer Geschichtsschreibung und sozialer Bewegung. Seit der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre erfuhr die Frauenforschung eine maßgebliche Institutionalisierung und Professionalisierung und hat sich mittlerweile als kritische Instanz im Wissenschaftskanon etabliert.[13]

Bevor die Hexenverfolgung als Thema feministisch aufgearbeitet wurde, war ihre Interpretation über die Jahrhunderte hinweg stetig von Perspektivwechseln

gegruendet-titanic-das-satiremagazin-das-die.871.de.html?dram:article_id=462294 [4. 11. 2021].

11 Claudia Honegger ging 1970 für ihr Studium nach Frankfurt, wo sie sich von der „Frankfurter Schule" neue Impulse versprach. Sie schloss ihr Diplom in Soziologie mit einer Arbeit über die europäische Hexenverfolgung ab, http://claudiahonegger.ch/biografie [4. 11. 2021].

12 Hildegard Gerlach: Hexenforschung als Frauenforschung. Anmerkungen zu einer Kultur- und Sozialgeschichte der zauberkundigen Frau, in: Dieter Harmening/Andrea Rudolph (Hrsg.): Hexenverfolgung in Mecklenburg. Regionale und überregionale Aspekte, Dettelbach 1997, S. 269–290, hier S. 270 f., sowie Gisela Bock: Geschlechtergeschichte der Neuzeit. Ideen, Politik, Praxis, Göttingen 2014, S. 23.

13 Gerhard, Frauenbewegung, S. 117.

geprägt.[14] Im Zeitalter der Romantik z. B. entwarfen u. a. Jakob Grimm oder der französische Historiker Jules Michelet ein romantisches Hexenbild, was für eine schwärmerische Verklärung der als Hexen verfolgten Frauen sorgte und im Weiteren entscheidend sein wird.[15]

Feministisch-rationalistische Hexendeutungen in der Akademie: Sozioökonomischer Wandel der Gesellschaft

Sowohl in Honeggers Werk als auch in dem Sammelband von Becker u. a. beschreiben die Autor:innen den europäischen Hexenglauben der frühen Neuzeit als ein Phänomen, das mit der damaligen sozioökonomischen Stellung der Frau eng verknüpft sei. Honegger führt in ihrer historisch-feministischen Analyse den Begriff des „Hexenmusters" ein. Damit bezeichnet sie ein kulturelles Deutungsmuster, das die Hexenverfolgung als Ausdruck von sexuellen Herrschaftsverhältnissen und Biopolitik deutet und Bezüge zur entstehenden bürgerlichen Gesellschaft herstellt.[16]

Naturbeherrschung

In ihren rationalistischen Begründungen verweist Honegger auf den Strukturwandel in der mittelalterlichen Gesellschaft. Sie stellt den systematisierten Hexenglauben in unmittelbaren Zusammenhang mit der Entstehung des Kapitalismus und der bürgerlichen Gesellschaft, welche zu einem Zerfall der alten Feudalordnung führten. Um dem Legitimationszwang der neuen Herrschaftsform zu entsprechen und die Subjekte dazu zu verpflichten, den neuen

14 Wolfgang Behringer: Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung, 5. Aufl., München 2009, S. 9 f., 101.

15 Ebenda, S. 9; sowie Wolfgang Wippermann: Agenten des Bösen, Berlin 2007, S. 42, 44 f.

16 Claudia Honegger untersucht die verfestigten Interpretationsmuster, also nach Altmayer „die in einer sozialen Gruppe zirkulierenden und für die deutende Konstruktion der Wirklichkeit verfügbaren Schemata oder Muster", die im Hexenglauben auftraten. Altmayer spricht von „objektiven Grundlagen", an denen bei Honegger der Struktur- und Funktionswandel des Hexenmusters gemessen wird. Gleichzeitig liefert Honegger mit der Hexenverfolgung eine exemplarische Erklärungsskizze zu Genese, Verselbstständigung und Zerfall kultureller Deutungsmuster im Allgemeinen. Claus Altmayer: Kulturelle Deutungsmuster in Texten. Prinzipien und Verfahren einer kulturwissenschaftlichen Textanalyse im Fach Deutsch als Fremdsprache, https://tujournals.ulb.tu- darmstadt.de/index.php/zif/article/viewFile/585/561, S. 16 f. [4. 11. 2021].

Produktionsverhältnissen gerecht zu werden, bildeten sich zugunsten der neuen Politik und Wirtschaft neue identitätsstiftende Deutungsmuster heraus. Die Herausbildung des modernen Staates, d. h. seiner Organisation mit Steuermonopol, Verwaltung und Polizei sorgte für eine zunehmende Naturbeherrschung und für eine „Entzauberung der Welt".[17] Daraus hervor ging unter anderem die Vorstellung binärer Geschlechtsidentitäten, die fortan die Herrschaft des angeblich vernunftbegabten Mannes über die Frau als vermeintliches Naturwesen rechtfertigte.[18]

Mit religiösen Vorstellungen versuchten die Menschen, die Welt wieder in Einklang mit ihrem Denken zu bringen, wobei die Frau als Repräsentantin der Natur galt und zum Objekt der Naturbeherrschung gemacht wurde.[19] Laut Bovenschen hatte *die Hexe* demnach einen Doppelcharakter und musste zum einen als „Subjekt der Naturaneignung" und zum anderen als „Objekt der Naturbeherrschung" herhalten.[20] Was damit konkret gemeint ist, beschreiben Brenner und Morgenthal: Die Hexe diente als Personifizierung unbeherrschbarer Naturereignisse, wie z. B. Naturkatastrophen oder Krankheiten.[21] Außerdem setzte sich die Vorstellung durch, Hexen seien als Individuen für Störungen in Natur und Gesellschaft verantwortlich, durch die zunehmende Macht Einzelner gegenüber Menschen und Dingen. Das heißt, die aufkommenden Naturwissenschaften, technische Innovationen sowie die Zunahme von Vermögen und Kapital bei Einzelnen ließen den Eindruck entstehen, ein Mensch könne aufgrund speziellen mächtigen Wissens in die Natur- und Gesellschaftsprozesse eingreifen.[22]

17 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 73, 122. Honegger verwendet den Begriff der „Entzauberung der Welt" und spricht damit den Zusammenhang zwischen der Entwicklung rationalisierender Wissenschaften und dem Strukturwandel an, der neue identitätsstiftende Deutungsmuster legitimierte und der ursprünglich zurückzuführen ist auf das Konzept des Soziologen Max Weber.

18 Ebenda, S. 72 f., 89 f., 90 f.; sowie Helmut Brackert: „Unglückliche, was hast du gehofft?" Zu den Hexenbüchern des 15. bis 17. Jahrhunderts, in: Becker/Bovenschen/Brackert (Hrsg.), Zeit der Verzweiflung, S. 131–187, hier S. 178–180.

19 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 78 f.

20 Silvia Bovenschen: Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekte der Naturbeherrschung, in: Becker/Bovenschen/Brackert (Hrsg.), Zeit der Verzweiflung, S. 259–312, hier S. 274.

21 Ines Brenner/Gisela Morgenthal: Sinnlicher Widerstand während der Ketzer- und Hexenverfolgung. Materialien und Interpretationen, in: ebenda, S. 188–239, hier S. 220 f.

22 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 82 f.

Legitimationskrise der Kirche

Die Landflucht und der Machtzuwachs der Städte bedrohten den Herrschaftsstatus der weltlichen Fürsten und der Kirche. Derart unter Druck geraten, konstruierte die Kirche mit Verweis auf die christliche Tradition eine Definition von Ketzerei und legitimierte den eigenen Herrschaftsanspruch in der Hexenjustiz, deren Höhepunkt mit den religiösen Machtkämpfen zur Zeit der Religionskämpfe 1560 zusammenfiel.[23] Die von der Priesterschaft vorgegebene Form des „Hexenmusters" erfüllte Honegger zufolge eine Funktion als ein die Kirche entlastendes Feindbild. Es wurde von städtischen wie ländlichen Schichten übernommen und vom Alltagsbewusstsein der Bevölkerung adaptiert.[24] Die Kirche schürte eine kollektive Angst, indem sie die Hexen als eine Bedrohung für die Allgemeinheit darstellte. Würden Mensch und Welt durch die Hexerei wieder in den chaotischen Naturzustand gebracht und göttliche Gesetze gebrochen, so träfe die Strafe Gottes alle.[25]

Neben der Systematisierung von Dämonologie, Ketzerei und Alltagsreligiosität durch die Priesterschaft ist in beiden der untersuchten Sammelbände die paradigmatische Formgebung durch den „Hexenhammer" eines der wichtigsten Elemente zur Genese des Hexenmusters. Der Dominikaner Heinrich Kramer stellte in dem 1486 erschienenen Werk jene „vermenschlichten" Hexen vor, die schuld seien an Krankheiten und Unwetter.[26] Die Einengung der Hexerei auf das weibliche Geschlecht begründet Honegger damit, dass laut dem theologischen Hexenbegriff die Frauen zur Hexerei neigten, da sie „naturmächtig" seien und ein „angeborene[s] Interesse [...] an sexuellen Ausschweifungen, [...] natürliche[r] Unersättlichkeit und [eine] Affinität zu den fleischlichen Begierden" besäßen.[27] Für Honegger wird darin ein Kampf gegen die Sexualität, d. h. eine die „latent bedrohte patriarchale Herrschaft legitimierende Sexualpolitik" offenbart.[28] Brenner und Morgenthal geben weiter zu bedenken, dass erst in der Periode des Übergangs zur Geldwirtschaft die christliche Ablehnung der Sinnlichkeit an Bedeutung gewann und sich das Verhältnis der Menschen zu ihren Körpern veränderte.[29]

23 Ebenda, S. 89, sowie Brackert, Unglückliche, S. 128, 181 f.
24 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 36. Für weitere Ausführungen der sozialreligiösen Bewegung und der Legitimationskrise der Kirche vgl. S. 36–44.
25 Ebenda, S. 86 f., S. 103, 105 f.
26 Ebenda, S. 63, 69 f., 72 f., sowie Brackert, Unglückliche, S. 176 f.
27 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 74.
28 Ebenda, S. 75.
29 Brenner/Morgenthal, Widerstand, S. 188 f.

Mutterschaftsmythos

Dass die Hexenverfolgung viel mit dem Verhältnis der Geschlechter, mit Sexualverdrängung und mit einer tiefen Angst des Mannes vor der Frau und vor der Natur zu tun hatte, zeigt sich für Honegger auch in ihrem Ende. Als entscheidend für den Zerfall des „Hexenmusters" stuft sie die Tatsache ein, dass nicht mehr die Hexe im Fokus stand, die die Macht über die Naturprozesse besaß, sondern zunehmend männliche Wissenschaftler sich den Erklärungen der Naturprozesse widmeten. Hinzu kam ein erweiterter Zugriff der modernen Medizin, in Gestalt männlicher Ärzte, auf weibliche Körper. Honegger spricht davon, dass mit strukturellen Veränderungen wie der Herausbildung des modernen Staates, der kapitalistischen Wirtschaft und der Trennung einer öffentlichen und privaten Sphäre, die Frau der Wissenschaft „ausgeliefert" und „über den Mutterschaftsmythos ideologisch festgelegt" wurde.[30] Die neuzeitliche Mutter stand unter dem Zeichen der zeitgenössischen Sexualmoral, in der Sexualität ins Private verdrängt wurde. Die Dichotomien zwischen Arbeit und Familie und den Sphären „öffentlich" und „privat" entfalteten insbesondere an dieser Stelle ihre Wirkung. Das mütterliche Ideal definierte sich hierbei über die „den Haushalt ordnende, den Kindern zugeneigte, beschützte und ‚sexualisierte' Mutter der bürgerlichen Schichten", die stets in der Gefahr schwebte, der „Hysterie" zu verfallen.[31] Diese „neue Frau" war der Beherrschung/Manipulation ihrer eigenen Natur so wenig mächtig wie der ihrer Mitmenschen oder der äußerlichen Natur. Die Hexenvorstellungen wichen den Ammenmärchen, denen lediglich von der einfachen Landbevölkerung noch Glauben geschenkt wurde.[32]

Mit historischer Frauenforschung zur feministischen Emanzipation

In ihrem Buch „Caliban und die Hexe" beschreibt die Philosophin Silvia Federici, deren Wirken im Kontext der Zweiten Frauenbewegung begann, die Geschichte des weiblichen Körpers im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus und stellt dabei – wie in den 1970er-Jahren bereits Honegger und Brackert – die Zerstörung des weiblichen Subjektes als Ziel des Kapitalismus heraus: Mit den Hinrichtungen der vermeintlichen Hexen sollten das Wissen und die Kontrolle der Frauen über ihre reproduktive Funktion vernichtet werden.[33]

30 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 122.
31 Ebenda, S. 123.
32 Ebenda.
33 Silvia Federici/Martin Birkner (Hrsg.): Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, 7. Aufl., Wien 2012, S. 16, 22; sowie Silvia Federici:

Honegger u. a. können demnach als Pionier:innen gelten und ihre Parallelen zu Federici als Zeugnis dafür, dass bereits ein Teil der Zweiten Frauenbewegung die Hexendeutungen als Ausdruck einer bestimmten Ideologie kritisierte und stattdessen die Klärung des Zusammenhangs von Hexenverfolgung und kapitalistischer Entwicklung sicherzustellen versuchte.

Den Autor:innen, die vorgestellt wurden und über dieses Thema forschten, ging es in ihrer geschlechtersensiblen wissenschaftlichen Auseinandersetzung primär um eine historische und soziologische Rekonstruktion der Hexenverfolgung. Der Fokus auf historische Abläufe erlaubt eine Einordnung in die rationalistische Deutung der Hexenverfolgung. Honegger verweist zudem darauf, dass die bisherige Hexenforschung nicht ohne Zufall „Erklärungsdefizite aufweis[e]". Alle Ansätze würden „systematisch die Geschichte der großen Verfolgungen [verzerren] durch ihre obstinate Weigerung, die Hexen zuallererst als Frauen wahrzunehmen".[34] Dieses Hauptdefizit ist nicht nur laut Honegger, sondern auch bereits Becker u. a. zufolge der männlichen Hegemonie in der Wissenschaft geschuldet.[35]

Motiviert von den Forschungslücken und der Dominanz der Männer in der Wissenschaft kämpften die Autor:innen neben der erinnerungspolitischen historischen Aufarbeitung und dem Aufdecken materialistischer Zusammenhänge für die Sichtbarkeitsmachung des misogynen Frauenbildes und der strukturellen Benachteiligung von Frauen. Das Hexenthema ermöglichte den Autorinnen, den Objektstatus von Frauen aufzuzeigen, den Subjektstatus und die eigene Handlungsmacht zu stilisieren und gesellschaftliche Dichotomien kritisch infrage zu stellen.[36]

Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle, Oakland (CA) 2012, S. 15 f.

34 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 11.

35 Ebenda, S. 24, sowie Gabriele Becker/Sigrid Brauner u. a.: Zum kulturellen Bild und zur realen Situation der Frau im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Becker/Bovenschen/Brackert (Hrsg.), Zeit der Verzweiflung, S. 11–128, hier S. 13 f.

36 Becker/Brauner u. a., Zum kulturellen Bild, S. 13 f.; Brenner/Morgenthal, Widerstand, S. 208, sowie Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 10 f.

Feministisch-romantische Hexendeutungen in der sozialen Frauenbewegung: Mit spiritueller Erlösung zur feministischen Emanzipation – Matriarchatsmythos und tradiertes Hexenwissen

Für Honeggers „fliegende Schwestern" war das Verständnis von Hexenwesen und Hexenverfolgung anderer Natur. Seit Mitte der 1970er-Jahre kam es in Deutschland zu einer „Renaissance des Hexenglaubens". So kündigt eine „Courage"-Ausgabe aus dem Jahr 1979 „magische Zeiten" an und orientierte sich dabei an „feministischen Schwestern" in den USA, wie ein Interview mit der in den USA lebenden Autorin Zsuszanna E. Budapest zeigt. Das Interview verdeutlicht eine Form der Auseinandersetzung mit dem Hexenthema, wie sie nicht nur in den USA, sondern auch in der BRD bei großen Teilen der damaligen Frauenbewegung wiederzufinden war. Budapest stammte laut „Courage" von einem „Hexen- und Heilergeschlecht" ab und sei von ihrer Mutter „in Magie unterrichtet" worden.[37] Das bereits im Jahr 1978 in der „Courage" beworbene und im Verlag „Frauenoffensive München" veröffentlichte Handbuch der Feministin Anne Kent Rush mit dem Titel „Mond Mond" diente dem „Studium des Mondes". „Feministische Hexenmütter" meinten hierin „magische Kunst" wieder erlernen und „traditionelle Mutterkulturen" ergründen zu können: „Wir glauben, daß wir außer dem Kampf für unsere Rechte, der sich über Generationen erstrecken wird, wir auch einen Weg finden müssen, um unsere positiven Energien ständig wieder aufzufüllen. [...] Wir verpflichten uns, unsere Interessen und die unserer Schwestern durch die Erlernung der magischen Kunst zu verfechten."[38]

Die „Wiederverarbeitung dieser Fähigkeit" war für sie genauso essenziell wie der Kampf für die eigenen Rechte und sogar einer „der wichtigsten Beiträge, den die Frauen der feministischen Bewegung zu geben" hätten.[39] Hierüber konnten sie Einfluss nehmen und beispielsweise „Vergewaltiger mit Zaubersprüchen

37 Laut „Courage" gründete Budapest das erste „Feminist Speakers Bureau" in Kalifornien, war ab 1971 „Oberpriesterin des von ihr initiierten Susan B. Anthony Covens Nr. 1" und veröffentlichte 1976 ihr erstes Buch „The Feminist Book of Lights and Shadows". 1976 wurde sie „vom Los Angeles Municipal Court dafür verurteilt, Geld für das Legen von Tarot-Karten verlangt" zu haben. Hannelore Rheinz: In den Kreis gerufen. Hexensabbat in den USA, in: Courage 4, 1979, H. 6, S. 21–25, hier: S. 23.

38 FFBIZ, A Rep 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Erstes Manifest zur Kulturrevolution der Frauen, gez. Anne Kent Rush, 30. 4. 1981, o. S.

39 Ebenda.

belegen", die im Anschluss „schwer erkrankten, verhaftet oder von einem neuen Opfer erdolcht" werden würden.[40] Die Kunst zu heilen, ohne zu berühren, gehörte genauso zum Standardrepertoire der Frauen wie Traumdeutung oder Weissagung. Dem Bericht der „authentischen weißen Hexe Margarete von Blocksberg" nach fließe die Energie durch die Hände der Hexe, oder der Vollmond verschleudere Lichtströme und überschwemme ihr Zimmer in Frankfurt.[41] Dabei verstanden sich Hexenmütter wie Blocksberg, Budapest oder auch Jannberg als „wiedergekommene" Nachfahrinnen „weiser Frauen" und als „Teil eines sich ändernden universellen Bewusstseins, das vor Jahrtausenden im Zeitalter der Matriarchate[42] vorgeprägt" worden sei.[43]

Bestrebungen einer rationalistischen Deutung der Hexenverfolgung, wie sie ursprünglich in der akademischen Hexenforschung herausgearbeitet und benannt worden ist, lassen sich bei den bisher aufgeführten Akteurinnen und ihren spirituellen Hexendarstellungen nicht feststellen. In der Auseinandersetzung um die Hexenverfolgung wurde weder der Hexenglaube als Inbegriff der Unvernunft angesprochen, noch der Fokus auf die historische Verfolgung von Hexen gelegt. Stattdessen ist ein romantisches Deutungsmuster vordergründig, in dem sich Theorien des 19. Jahrhunderts von Jacob Grimm[44] und des

40 Courage 4, 1979, H. 6, S. 23.

41 „Ich bin so eine!", gez. Margareta von Blocksberg, in: Pardon, 1979, H. 7, S. 73.

42 Nach aktueller Forschung umfassen Matriarchatskonzepte das kämpferische Streben nach der Aufwertung des historisch größtenteils unterdrückten Geschlechts. Die Matriarchatsforschung ist als Gegenentwurf zu der Vorstellung zu verstehen, Frauen seien in der Menschheitsgeschichte niemals machtvoll gewesen. Die bekannte Matriarchatsforscherin Heide Göttner-Abendroth spricht in diesem Kontext von einem matriarchalen „Wertesystem", das sich „an gegenseitiger Fürsorge und Liebe statt an der Macht" orientiere. Heide Göttner-Abendroth: Der Weg zu einer egalitären Gesellschaft. Prinzipien und Praxis der Matriarchatspolitik, Klein Jasedow 2008, S. 13, zit. nach: Stefanie Schäfer-Bossert: Matriarchat (feministische Debatte), in: HKWM 9/1, 2018, S. 354.

43 FFBIZ, A Rep 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Manifest, Rush, o. S. In der „Pardon" heißt es dazu bspw.: „Es war einmal vor langer Zeit, und es war eine gute Zeit, ein Reich, in dem die Verhältnisse ganz anders geordnet waren als heutzutage. Da herrschten die Frauen, die Mütter; [...] Das Reich umfasste die gesamte Erde, und es ging nach mehreren Tausenden von Jahren elend unter dem Ansturm plündernder Männerhorden zugrunde." Moderne Hexerei, gez. Ferdinand Wenzel, in: Pardon, 1979, H. 7, S. 63, sowie Marija Gimbutas: Die Zivilisation der Göttin. Die Welt des Alten Europa, Frankfurt a. M. 1996, S. 243–245, zit. nach Wiedemann, Weise Frauen, S. 273.

44 Jakob Grimm: Deutsche Mythologie 1, Wiesbaden 2003, S. 860–924. Die Behauptung, es habe bis in die Frühe Neuzeit einen realen Hexenkult gegeben, kann Grimm jedoch nicht unterstellt werden. Jene Annahmen stammten vielmehr aus dem Umfeld katholischer

Schweizer Rechtshistorikers Johann Jakob Bachofen[45] identifizieren lassen.[46] Bereits für Grimm galten Hexen als „Gefolge ehemaliger Göttinnen", die nach der Christianisierung negativ umgewertet worden seien. Diese altgermanische Gedankenwelt wurde feministisch angeeignet, und die okkulte Hexenbewegung bezog sich auf einen vermeintlich historischen, idealisierten Hexenglauben als heidnische Naturreligion, der eine Reaktivierung magischer Kräfte anstrebte, um sich mit den „Urgewalten der Natur und des Kosmos" zu vereinen.[47]

Die Rahmenerzählung von einer „von Frauen dominierten archaischen Epoche des Mutterrechts", wie sie bereits bei Bachofens Mutterrechtstheorie vorkommt, ist für die Zweite Frauenbewegung ein religionshistorisches Rahmennarrativ. Dieser gilt der Matriarchatsmythos als Beweis dafür, dass geschlechtliche Herrschaftsverhältnisse in ihrer Historizität kontingent und veränderbar sind.[48] Für die Debatte zeitgenössischer geschlechtlicher Herrschaftsbeziehungen mag dieser Gedanke eine äußerst bestärkende Wirkung gehabt haben, sodass die beteiligten Frauen in ihrem Verständnis von Hexen durchaus politische Relevanz sahen. Das Verlangen, utopische Matriarchatskonzepte historisch aufzudecken, ließ auch eine zukünftige matriarchale Gesellschaftsordnung realistischer erscheinen.[49]

Der Hexenkult samt seiner Herleitung stellte für jene Feministinnen einen Bestandteil spiritueller Erlösung dar. Um eine historische Aufarbeitung und Rekonstruktion des Ablaufs der Hexenverfolgung ging es den Frauen nicht, stattdessen kam es ihnen auf die symbolische Bedeutung an. Dass die Spiritualistinnen mit Rückgriff auf vorpatriarchale Gesellschaftsformen historische Quellen und bildliche Darstellungen neu deuteten, verleiht feministischer Spiritualität eine politische Dimension. Sie ist eng verknüpft mit der Idee, Gesellschaften in Zukunft nicht hierarchisch zu organisieren, in Form

Mystiker und Reaktionäre des 19. Jahrhunderts. Im 20. Jahrhundert wurde die These von der britischen Anthropologin Margaret Murray verbreitet. Margaret Murray: The Witch-Cult in Western Europe, London 1921, zit. nach: Wiedemann, Weise Frauen, S. 263.

45 Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Basel [1861] 1897.

46 Wiedemann, Weise Frauen, S. 263 f.

47 FFBIZ, A Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Die mißglückte Wiedergeburt der Hexe. 500 Jahre „Hexenhammer": Anmerkungen zu einer sonderbaren Renaissance, gez. Mira Beham, 7. 8. 1987, S. 31.

48 Wiedemann, Weise Frauen, S. 272 f.

49 Stefanie Schäfer-Bossert, Matriarchat (feministische Debatte), in: HKWM 9/1, 2018, S. 355.

von Ritualen und eigener Forschung historische Erinnerungen zu wecken und sich dieser bewusst zu werden. Die Aneignungen und Deutungen werden dabei allerdings a- bis antihistorisch imaginiert.[50]

„Mit körperpolitischen Kämpfen zur feministischen Emanzipation" – Biologische Nähe zur Natur und medizinisches Heilwissen

In der Vorstellung von „weisen Frauen", die den letzten Bereich einer europäischen matriarchalen Vergangenheit verwalteten, der durch die Hexenverfolgung endgültig zerstört wurde, drückt sich auch die feministische Rezeption der Hexen als Hebammen aus. Hiernach waren nach der Christianisierung vor allem die Hebammen der Kirche ein Dorn im Auge, sodass sie „am häufigsten auf dem Scheiterhaufen" endeten, denn ihre Heilpraxis war im Gegensatz zu den Maßnahmen des Klerus nicht mit dem feudalen Herrschaftssystem verknüpft. Die Frauen kannten sich mit „Verhütungs- und Abtreibungsmethoden" aus, wie auch mit „fruchtbar machender Behandlung und Liebeszauber". Außerdem „hielten [sie] Gebärende oft zur Selbstbefriedigung an, um durch Entspannung den Geburtsvorgang zu erleichtern", obwohl solche „Verstöße gegen christliche Dogmen den Pakt mit dem Teufel ahnen [ließen]".[51]

Teile der neuen Frauenbewegung schlussfolgerten später daraus, dass es vor der Christianisierung nicht nur spezifisches okkultes Hexenwissen, sondern auch medizinisches Heilwissen gegeben habe, das durch die Herrschaft von Männern zerstört worden war. Hexen als „weise Frauen", als Heilerinnen, Kräuterfrauen und Geburtshelferinnen hielten der männlich dominierten akademischen Medizin ihre Kenntnis einer unverstellten Natur entgegen. Denn nicht die Gesellschaft, sondern die Natur sei, so schreibt bspw. die „moderne Hexe" J. Jannberg, Lehrerin einer jeden Hexenfrau.[52] Den Annahmen vom ursprünglichen Heilwissen verfolgter Frauen lag die Vorstellung zugrunde, dass „Frauen aufgrund ihrer biologischen Nähe zur Natur eine stärkere Bindung zu

50 Gabriele Meixner: „Wir dachten alles neu". Die Feministin Erika Wisselinck und ihre Zeit, Rüsselsheim 2019, S. 223 f.

51 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Ausstellung ‚Hexen – gibt's die?', gez. dpa, 27. 1. 1982, o. S., sowie FFBIZ-Archiv, A Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Demnächst „hexen" die Frauen wieder durch die Walpurgisnacht, gez. o. A., 7. 4. 1984, o.S.

52 Judith Jannberg: Ich bin eine Hexe. Erfahrungen und Gedanken, Bonn 1984, S. 28.

den höheren Mächten hätten".[53] Als Zeichen wurde beispielsweise die Tatsache interpretiert, dass „der Mondzyklus und der weibliche Zyklus [...] gleichermaßen 28 Tage [beträgt]".[54] Für die „moderne Hexe" Margaretha von Blocksberg resultierte aus der engen Verbindung zwischen Körper und Natur, dass sie „nicht vor der alleinigen Entscheidung [stehe], die Prozesse in [ihrem] Körper und [ihren] Sinnen entweder [der] Universitätsklinik oder dem alternativen Ärztezentrum zu überantworten. Stattdessen könne sie jene Prozesse „mit den Kräften des Mondes und den Kräutern der Erde und [ihrer] eigenen Lust und Energie selbst steuern".[55]

Besonderes Interesse für die biologische Nähe zur Natur als Fokus von Hexendarstellungen brachten dabei Akteurinnen auf, die aus dieser Art von „Hexenwissen" vermeintliche Kenntnisse für den medizinischen Bereich zogen und häufig zum Spektrum der medizinischen Frauengesundheitsbewegung zählten. Hexen wurden hierbei zu Hüterinnen einer alternativen, „sanften" Medizin stilisiert, die von den spirituellen Feministinnen gegen die männlich dominierte gängige Medizin in Stellung gebracht wurden, da sie diese als hegemonial und beherrschend empfanden.[56]

Die Stilisierung ihrer Vorfahrinnen zu Hexen mit medizinischem Heilwissen ließ sich mit den körperpolitischen Kämpfen der Zweiten Frauenbewegung verknüpfen. Auf Basis spiritueller Auffassungen ging es um den selbst bestimmten Umgang mit weiblicher Sexualität. Das durch Männer unterdrückte Wissen sollte hierbei zurückerobert werden, da die Frauen in den ersten Selbsthilfegruppen „kaum Kenntnisse von [eigenen] Geschlechtsorganen hatten, und [sie sich] dadurch der männlichen Medizin und Sexualität ausgeliefert"[57] sahen. Diese reduzierten Frauen und ihre Körper lediglich auf ihre Gebärfähigkeit und Fruchtbarkeit. Die Hexenverfolgung in einen Deutungsrahmen einzubetten, der mit Rückgriff auf einen biologisierenden Weiblichkeitsbegriff die Hexe als Hebamme imaginierte, erfüllte im Kontext der Frauengesundheitsbewegung zwar keine erinnerungspolitische, aber zumindest eine emanzipatorische Funktion.

53 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Ausstellung, dpa, o. S., sowie Rainer Decker: Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit, Darmstadt 2004, S. 6.

54 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Ausstellung, dpa, o. S.

55 FFBIZ, A. Rep. 400 BRD 18a Hexen 1976–1985, „Ich bin so eine!", Blocksberg, S. 73 f.

56 FFBIZ, A. Rep. 400, Berlin 20.21.18, 20.21.22, 20.21.22a, Flugblatt „Kongress der Frauengesundheitsprojekte Berlin", gez. Heidi Haug, o. D., o. S., sowie Wiedemann, Weise Frauen, S. 269.

57 Frauenselbstverlag (Hrsg.): Hexengeflüster. Frauen greifen zur Selbsthilfe, Berlin 1975, S. 2.

Im Zuge der Etablierung einer selbst organisierten Wissensstruktur sollten Kompetenzen weitergegeben werden, was schließlich die Selbstbestimmung über den weiblichen Körper zum Kern der politischen Agenda machte. Bereiche der Gynäkologie sollten nicht an den Kriterien der medizinischen Effizienz und kapitalistischen Verwertungslogik ausgerichtet sein, sondern an den Wünschen der Mütter und Kinder.[58]

In diesen Zusammenhang lassen sich auch die feministischen Kämpfe um Abtreibung einordnen. Abtreibung galt jenen Protagonistinnen als entscheidendes Motiv für die Hexenverfolgung und wurde in den 1970er-Jahren im feministischen Kampf um den Paragrafen 218 zentral, der das Recht der Frau, kein Kind zu bekommen, in den Fokus rückte. Für die Frauenbewegung war an dieser Interpretation des „Hexenmusters" ausschlaggebend, dass sich Feministinnen mit der historischen Hexe in ihrer Rolle als Hebamme identifizieren konnten. Die Vorstellung von der Hebammenhexe hatte für die Akteurinnen somit Aktualitätsbezug und Vorbildfunktion, um die Selbstbestimmung über den eigenen Körper zu erlangen.[59]

„Mit symbolischem Aktivismus zur feministischen Emanzipation" – Widerstand und Rebellion als Wesenszüge

Die Rolle, die die Hexe in einschlägigen Schriften der Zweiten Frauenbewegung erfüllte, war eine doppelte: Neben der politisch-praktischen Bedeutung als Hebamme fungierte sie auch als Rebellin für den feministischen Kampf des 20. Jahrhunderts. Dies lässt sich im Vergleich mit anderen feministischen Deutungsmustern bereits in der Frühphase der Zweiten Frauenbewegung feststellen.[60]

Die seit 1978 jährlich stattfindenden Walpurgisnachtdemonstrationen stellen ein zentrales Ereignis für diese Form der Hexenrezeption dar. „Courage" und „Pardon" berichteten regelmäßig von den Demonstrationen, auf denen sich die Forderungen der Akteurinnen nach Emanzipation und Gleichberechtigung manifestierten. Mit Parolen wie „Zittert, zittert, die Hexen sind wieder da!" oder „Die Nacht gehört den Frauen!" demonstrierten Tausende Frauen in

58 Andrea Trumann/Lilly Lent: Kritik des Staatsfeminismus. Oder: Kinder, Küche, Kapitalismus, Berlin 2015, S. 17.

59 Ebenda, S. 15; Wiedemann, Weise Frauen, S. 268 f., sowie Decker, Hexen, S. 6.

60 Wiedemann, Weise Frauen, S. 267 f.

Hexenkostümen.[61] Hexensymboliken der Walpurgisnachtdemonstrationen tauchten auch in Kombination mit anderen sozialen Kämpfen, wie z. B. dem Kampf um Wohnraum, auf, was mit Blick auf die Entstehungsgeschichte der Zweiten Frauenbewegung und ihrer Nähe zu anderen sozialen Bewegungen durchaus naheliegt. Laut Berichten besetzten Aktivistinnen „Hexenhäuser", und „Courage" titelte 1981: „Ganz Bielefeld ist wie verhext. Die Frauen haben instandbesetzt."[62] Bei jenen feministischen Aktivistinnen drückt sich die Deutung von Hexenverfolgung hauptsächlich in der Vorstellung von der historischen Hexe als Widerständlerin aus.

Die historische Hexenverfolgung erfüllte in kämpferischen Aktionen eine Funktion, auf die auch die selbst ernannte Hexe J. Jannberg zu sprechen kam, „nämlich dem Bedürfnis, andere Hexenfrauen zu erreichen und [sich] mit ihnen zu verbünden".[63] Ging es J. Jannberg in dem Moment der Verschwesterung in erster Linie um Spiritualität, strebten die Protagonistinnen, von denen „Courage" berichtete, in ihren Aktionen nach Vernetzung im Sinne solidarischer Rebellion. Die Frauen organisierten sich als „Schwestern" in sogenannten Hexenbünden und wollten eine breite Vernetzung organisieren, indem sie Flugblätter entwarfen, zu Aktionen und Hexenfesten aufriefen. Im Zuge dessen informierte „Courage" auch über Aktionen im Ausland mit Referenzen zum Hexenthema. Das belgische „Putzfrauenkollektiv" mit dem Namen „Der Befreite Besen" organisierte einen Streik, der sich verschiedener Hexensymbole bediente. Die streikenden Hexen hatten es „natürlich [zuerst] schwer: ohne Geld, ohne Besen, ohne Eimer, ohne Maschine", doch „[s]ie kündigten dem Arbeitgeber, er bekam seine Besen zurück", und, seitdem sie sich selbst organisierten, „fühl[t]en sie sich viel freier".[64]

Die Geschichte der Hexenverfolgung lieferte für die angeführten Protagonistinnen den Nährboden zum Aufbegehren. Auch dieser feministischen Interpretation geht rezeptionsgeschichtlich eine Deutung aus dem 19. Jahrhundert voraus. Sie hat ihren Ursprung in der Hexendarstellung Michelets, der sich nicht nur mit der Hexe als „weiser Frau", sondern auch mit ihrer Rolle als widerständiges Subjekt und ihrer praktischen politischen Bedeutung beschäftigte.[65] Im Kontext

61 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Pardon, 1979, H. 7, S. 61; Ingrid Strobl: Was hinter der Hexenjagd stand, in: Emma 1977, H. 10, S. 15–21, zit. nach: https://www.emma.de/artikel/wer-waren-die-hexen-316909 [4. 11. 2021].

62 Courage 6, 1981, H. 2, S. 49; Courage 6, 1981, H. 8, S. 51.

63 Jannberg, Ich bin eine Hexe, S. 10.

64 O. A., o. T., Courage 3, 1978, H. 4, S. 40.

65 Wiedemann, Weise Frauen, S. 264 f.

der seit 1977 regelmäßig stattfindenden Walpurgisnachtdemonstrationen fungierten die Hexen weniger als konkrete historische Identifikationsfiguren. Es schien nicht darum zu gehen, historische Erinnerungen zu wecken und eine historische Aufarbeitung zum Thema Hexenverfolgung zu leisten, sondern die Hexe als kämpferisches Symbol zu gebrauchen. Das historische Wissen wurde mit der Zeit jedoch insofern immer wichtiger, als sich Frauen in ihren Emanzipationsbestrebungen auf den rebellischen Charakter der Hexe bezogen. Ein vermeintlicher Objektstatus sollte zu einem Subjektstatus mit Handlungsmacht verändert werden. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass innerhalb der politischen Linken der 1970er- und 1980er-Jahre ein Geschichtsverständnis vorherrschte, das historisch politische Entwicklungen in einen klaren Zusammenhang zu gegenwärtiger politischer Bewusstseinsbildung setzte. Hexen galten als Teil einer „Frauenbewegung des Mittelalters", aus deren Fehlern man nun lernen und gegen das Patriarchat, auch im Sinne einer männlichen Geschichtsschreibung, ankämpfen wollte.[66]

Kritische Erweiterungsperspektiven zur Untersuchung feministischer Hexendeutungen: Polare Geschlechterrollen

Dass feministische Berichte und Stellungnahmen die symbolischen Verknüpfungen von Weiblichkeit mit Sinnlichkeit, Erde und Fruchtbarkeit reproduzieren, indem sie von einer ursprünglichen weiblichen Tradition und dem matriarchalen Zeitalter sprechen, ist problematisch. Zu hinterfragen ist daran nicht nur die Fortsetzung der vermeintlich natürlichen Analogie von Frau und Natur, sondern auch die differenzfeministischen Annahmen, die damit einhergehen. Sie fassen die Hexenfigur als Verkörperung der jeder „weiblichen Psyche" inhärenten Dispositionen des Weiblichen auf.[67] Wenn Männer als „Antipoden mit kaputtem Y Chromosom" bezeichnet werden oder die Rede vom „männlichen Sonnengott Neunmalklug" ist, kann dies zwar als Entrüstung und Wut über Patriarchat und misogyne Verhältnisse bewertet werden. Gegen die Auffassung, weibliche Eigenschaften seien auf Wurzeln des Frauseins zurückzuführen, gibt

66 „Moderne Hexerei", gez. Ferdinand Wenzel, in: Pardon, 1979, H. 7, S. 63; FFBIZ, A Rep 400, Berlin 20.21.18, 20.21.22, 21.21.22a, ufaFabrik-Zeitung 4, 1980, H. 2, S. 16; FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Pardon, 1979, H. 7, S. 61; sowie Wiedemann, Weise Frauen, S. 265 f.

67 Wiedemann, Weise Frauen, S. 387; Decker, Hexen, S. 119.

es jedoch berechtigte Einwände.[68] Jene romantische Naturverbundenheit, die für spirituelle Feministinnen so attraktiv und identitätsstiftend war und auf der ihre Auseinandersetzung mit der Hexenverfolgung beruhte, führt Honegger auf die gleiche Denkstruktur zurück, aus der die Hexenverfolgung selbst resultierte, und kritisiert damit zeitgenössische Aktivistinnen der sozialen Frauenbewegung. In beiden Fällen werden Frauen aufgrund ihrer vermeintlich biologischen Nähe zur Natur eine stärkere Bindung zu höheren Mächten zugeschrieben. Ob der Glaube an Hexerei in einem Kult oder in vernichtender Verfolgung mündet, liegt ihrer Kritik nach lediglich im Auge des Betrachters.[69]

Vormals abgewertete Weiblichkeit positiv zu besetzen, war allerdings für Feministinnen angesichts der gesellschaftspolitischen Stellung der Frau in der Bundesrepublik in den 1970er- und 1980er-Jahren notwendig. Die spiritualistisch geprägten Strömungen der damaligen Frauenbewegung betteten dies jedoch in der Regel nicht in eine Kritik der kapitalistischen Verwertungslogik ein. Laut aktueller Forschung ist der hohe Frauenanteil unter den der Hexerei Angeklagten nicht – wie in romantischen Hexeninterpretationen behauptet – auf die klerikale Frauenfeindlichkeit oder die Ausschaltung weiblicher Konkurrenz, bei der Ärzte gegen Hebammen oder Apotheker gegen Kräuterfrauen ausgespielt wurden, zurückzuführen. Stattdessen standen die Verfolgungen mit der Stellung der Frau im Haushalt und ihrer Zurückdrängung ins Private im Zusammenhang.[70] Während Honegger bereits die klare Trennung der Produktions- und Reproduktionssphären mit der Entstehung des Kapitalismus in eine enge Verbindung mit der Verfolgung der Frauen brachte, liefen „moderne Hexen" und spirituelle Feministinnen Gefahr, wesentliche Erklärungszusammenhänge mit ihren essenzialistischen Weiblichkeitsentwürfen nicht mitzudenken und Frauen auf die Rolle der Fruchtbarkeit und Mütterlichkeit zu reduzieren. Dabei sollte dennoch nicht unerwähnt bleiben, dass differenzfeministische Ideen auch die Grundlage für Diskussionen um unbezahlte Care-Arbeit bildeten und deren Wertschätzung in den Fokus gesellschaftlicher Debatten rückten.[71]

68 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Moderne Hexerei, gez. Ferdinand Wenzel, S. 62 f.

69 Honegger, Hexen der Neuzeit, S. 10, 32.

70 Decker, Hexen, S. 119; Federici, Caliban, S. 20.

71 Brigitte Theißl: Differenzfeminismus. Gleichberechtigt, aber nicht gleich, https://www.derstandard.de/story/2000115600915/differenzfeminismus-gleichberechtigt-aber-nicht-gleich [2. 5. 2021]; sowie Kristina Biene Holme: B2 – von Beauvoir zu Butler. Eine kurze

Überaus fraglich war die an jene Vorstellungen geknüpfte Imagination von weiblicher Magie. Gilt, wie in einigen feministischen Kreisen, die reale Existenz okkulter Kräfte als Ursache für die europäische Hexenverfolgung, bedeutet dies in der Konsequenz, dass die Vernichtung der Gruppe der Indikator für die eigentliche Macht und Stärke der Opfer war. Diese Annahme kann als verschwörungsideologisch eingestuft werden, und vermeintliche magische Praktiken, die den Frauen vorgeworfen wurden, sollten statt als Indiz für weibliche Macht viel eher als Erscheinung historisch und sozial bedingter Macht*losigkeit* eingestuft werden.[72]

Völkische Naturvorstellungen und antichristlicher Antisemitismus

Mit der Attraktivität der historischen Hexe aufgrund ihrer symbolischen Verknüpfung zur Natur drückt sich neben der Verfestigung von Geschlechterrollen außerdem eine moderne romantische Naturauffassung und -sehnsucht aus, die auch einen Kern völkischen Gedankenguts darstellt. Die Hexe erscheint als Beschützerin einer bedrohten heimatlichen Landschaft.[73] In der Auseinandersetzung mit Studien, die die Rezeption moderner Hexenbilder auch zu anderen Zeiten des 19. und 20. Jahrhunderts analysieren, zeigt sich Folgendes: Das Hexenwesen und die Hexenverfolgung waren bereits in der völkischen Bewegung präsent, die als ideologischer Wegbereiter des Nationalsozialismus gelten kann. Rassenideologische Einbettung, Antiklerikalismus und antichristlicher Antisemitismus stellten dabei die konstitutiven Elemente der völkischen Hexenrekurse dar. Den Nationalsozialist:innen diente das Hexenthema seit 1930 als weltanschauliche Waffe gegen die Kirchen.[74]

Auch wenn Feministinnen der 1970er- und 1980er-Jahre völkisch-rechte Vorstellungen nicht teilten, kam es zum einen zu Überschneidungspunkten

Geschichte der feministischen Philosophie, https://www.outside-mag.de/issues/1/posts/49 [11. 10. 2021].

72 Gerlach, Hexenforschung, S. 286.

73 Wiedemann, Weise Frauen, S. 386.

74 Behringer, Hexen, S. 617. Die Aneignung des Hexenthemas fand zu Zeiten des Nationalsozialismus unter der Leitung des Reichsführers SS Heinrich Himmler statt und im Kontext der Neuheidnischen Bewegung mit dem Namen „Deutsche Frauenbewegung im Lichte des Rassengedankens“ unter der Führerin Mathilde Ludendorff. Siehe Decker, Hexen, S. 108–110, sowie Wiedemann, Weise Frauen, S. 159–184.

hinsichtlich der naturverbundenen und antichristlichen, antiklerikalen Ausrichtung. Zum anderen gab es keine Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hexenforschung und möglichen Parallelen. Stattdessen wurden die völkischen und pseudofeministischen Hexenrekurse bewusst ausgespart oder beiseitegeschoben, wenn holocaustrelativierende oder -vergleichende Aussagen innerhalb der Frauenbewegung getroffen wurden. In der Zeitschrift „Jasmin" lassen sich Textstellen finden, in denen davon gesprochen wird, es seien „mit Sicherheit ähnliche Typen" gewesen, „die in den Hexenhäusern und die in den Konzentrationslagern Hitlers" gefoltert hätten.[75] Die Hexen galten in der Zweiten Frauenbewegung teilweise als „die ‚Juden' dieser Epoche".[76] So werden die Opferzahlen der Hexenverbrennungen mit den Opfern des Holocaust verglichen, und bezüglich der Shoah ist die Rede vom „letzten europäischen Holocaust", ohne die historische Einmaligkeit der nationalsozialistischen Massenvernichtung zu reflektieren.[77]

Der zweifelhafte Hang zu Holocaust-Analogien lässt sich nicht nur in der Zweiten Frauenbewegung, sondern auch innerhalb der damaligen und heutigen Linken beobachten.[78] Dabei ging und geht es den Akteur:innen um das Skandalisieren weiterer Verbrechen und Unterdrückungsverhältnisse. Es ist jedoch fraglich, ob diese Analogien wirklich notwendig sind, um dezidiert zu skandalisieren, und den inhaltlichen Kern der Kritik treffen, denn sie sind anschlussfähig an rechte und geschichtsrevisionistische Diskurse.

Da Hexenrekurse häufig mit der Ablehnung des Christentums einhergingen und bis heute Naturfeindschaft und Patriarchat auf alttestamentliche und somit jüdische Ursprünge geschoben werden, birgt dies auch in der feministischen Esoterik und Spiritualität die Gefahr, in einen antichristlichen Antisemitismus umzuschlagen. Matriarchatskonzepte verbreiteten mit ihrer kirchen- und geschichtskritischen Spiritualität die Ansicht, die patriarchale jüdisch-christliche Tradition habe das „Zeitalter der großen Göttin" zerstört. Trotz berechtigter Kritik am Christentum und seiner Involviertheit in die Verbrechen der Hexenverfolgung hätten die heiklen Tendenzen zum Antijudaismus und

75 FFBIZ, o. A., Bericht über Hexen, 1969, S. 83.

76 Strobl, Hexenjagd, https://www.emma.de/artikel/wer-waren-die-hexen-316909 [11. 10. 2021].

77 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Feminia – die weniger Glauben hat. Neue Forschungsergebnisse über die Ursachen der Hexenverfolgung, gez. o. A., 22. 10. 1984, S. 117.

78 Beispielsweise Teile der gegenwärtigen Tierrechtsbewegung. https://www.bpb.de/apuz/75822/kontrovers-und-sexy-kampagnen-der-tierrechtsorganisation-peta [27. 10. 2021].

Analogien zur NS-Zeit von den feministischen Akteurinnen mitgedacht und einbezogen werden müssen.[79]

Reaktionäre und utopische Züge der Esoterik

Ein weiterer Punkt, den es kritisch einzuordnen gilt, steht im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die Hexe als Figur eines vorchristlichen Heidentums angesehen wird. Die damit einhergehende Esoterik ist grundsätzlich zwischen Religion und Wissenschaft verortet und propagiert sich als Alternative zur modernen Wissenschaft und zum Christentum. Ihre Anhängerinnen haben ihren eigenen Angaben nach keinen *Glauben*, sondern das vermeintliche *Wissen*, für das es in dieser Welt jedoch keine messbaren Beweise gibt. Statt Vernunft ist demnach spirituelles Denken erforderlich, bei dem es nicht darauf ankommt, was Menschen demokratisch entscheiden, sondern was eine höhere Macht mit ihnen vorhat. Der Hexenkult kann demzufolge nicht – wie von seinen Anhängerinnen proklamiert – als progressiv oder emanzipatorisch gelten. Das sogenannte Wissen der „Eingeweihten" – im Falle der Hexenverfolgung das der „modernen Hexen" – steht über allen Entscheidungen. Altbekannte Hierarchien wurden nicht zwangsläufig aufgelöst, sondern die selbst ernannten Hexen erklärten sich zu Führungsfiguren und wurden als solche verehrt.[80] Mit den Vorstellungen eines matriarchalen goldenen Zeitalters der Vergangenheit gehen allerdings Hemmungen für die Gestaltung einer befreiten Zukunft einher. Für einen realistischen und zukunftsgewandten Kampf, der sich der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse annimmt, ist diese Glorifizierung der Vergangenheit eher hinderlich als fortschrittlich. Denn hinter dem esoterischen und dabei oftmals reaktionären Zelebrieren von Weiblichkeit verbirgt sich häufig eine antimoderne und aufklärungsfeindliche Attitüde.

Reaktionäre Hexen und Versäumnisse im Elfenbeinturm

Eine Reminiszenz an die Hexenverfolgung mittels spiritueller und okkulter Vorstellungen und Praktiken lässt sich in den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen

79 Schäfer-Bossert, Matriarchat (feministische Debatte), in: HKWM 9/1, 2018, S. 355.
80 Rheinz, In den Kreis gerufen, S. 24.

von Honegger und Becker et al. nicht finden, weshalb die vorangegangenen Aspekte für jenen Teil der Zweiten Frauenbewegung nicht geltend gemacht werden können.

Die Frauenforschung beabsichtigt nicht, die Politik einer sozialen Bewegung zu bestimmen, sie kann jedoch als ihr kulturelles Gedächtnis verstanden werden, Einfluss auf soziale Kämpfe ausüben und den Nährboden für zukünftige feministische Forderungen und Bewegungen liefern.[81] Allerdings wurden Aktivistinnen aus der sozialen Bewegung mit ihren Anliegen von den meisten männlichen Vertretern der Hexenforschung nicht ernst genommen und ihnen in Anbetracht unzureichender Wissenschaftlichkeit meist keine Beachtung geschenkt. Die Frage, wer was für wen aufbereitet, analysiert, diskutiert und erklärbar macht, ist nicht nur bei männlichen Wissenschaftlern, sondern auch bei emanzipatorisch denkenden Frauen wie Honegger zu diskutieren. Die akademischen Analysen sind für viele Interessierte unzugänglich und ausschließend. Es bleibt zu fragen, inwieweit wissenschaftliche Perspektiven (und ihre Funktion für das kulturelle Gedächtnis) sinnvoll sind, wenn sie wesentliche Punkte der Gesellschaftsanalyse nicht miteinbeziehen und sie ihre eigene Position und Unzulänglichkeit für andere nicht imstande sind zu reflektieren. Dabei wäre es überaus plausibel, im Zuge emanzipatorischer Bestrebungen mehr auf soziale Bewegungen einzuwirken. Der stetige Anstieg von Demonstrationsteilnehmerinnen und Hexen-assoziierten politischen Aktionen war Zeugnis davon, dass die soziale Frauenbewegung eine große Mobilisierungsfähigkeit besaß.[82] Denn auch ihre Variante der Wirkmächtigkeit ist neben der wissenschaftlichen Aufarbeitung der historischen Hexenverfolgung Ausdruck von erinnerungspolitischen Entwicklungsprozessen in der BRD.

Die „Renaissance" des Themas Hexenverfolgung während der 1970er- und 1980er-Jahre speist sich aus sehr unterschiedlich gelagerten Darstellungen. Pionierinnen der frauenhistorischen Hexenforschung analysierten die Hexenverfolgung, die von Faktoren wie der Entstehung des modernen kapitalistischen Staates, der bürgerlichen Gesellschaft sowie ihren Folgen abhing. Die Narrative um Hexenverfolgung sind hierbei nicht vom Zelebrieren essenzialistischer Weiblichkeit und der Reproduktion vermeintlich natürlicher Analogien bestimmt. Stattdessen beruhen sie auf rationalistischen Annahmen,

81 Gerhard, Frauenbewegung, S. 117.

82 FFBIZ, A. Rep. 400, BRD 18a Hexen 1976–1985, Pardon 1979, H. 7, S. 61 und z. B. Courage 6, 1981, H. 2, S. 4 und Courage 6, 1981, H. 11, S. 46.

welche die Hexenverfolgung in einen sozioökonomischen Kausalzusammenhang einbetten.

Bewegungsfeministinnen und „moderne Hexen“ hatten eine historische Rekonstruktion wie Akademiker:innen um Honegger meist nicht im Blick. Stattdessen kam es zu einer Umdeutung, bei der das Hexenwesen im Vordergrund stand. Die Interpretationsweisen spiritueller Feministinnen besaßen einen romantischen Charakter und waren tradierte Bilder, deren rezeptionsgeschichtlicher Hintergrund ursprünglich aus den Texten Grimms, Michelets und Bachofens kamen.

Die Relevanz der „Renaissance“ sahen alle behandelten Feministinnen aufs Äußerste gegeben – sei es im Kontext sozialer Kämpfe oder in der Debatte um Frauenforschung im damaligen Wissenschaftsbetrieb. Die europäische Hexenverfolgung der Frühen Neuzeit wurde interpretiert, um sie für aktuelle Emanzipationsbestrebungen dienlich zu machen. Dabei ging es nicht nur um ein historisches Erinnern und um die Gestaltung der deutschen Geschichtsschreibung, sondern auch um Widerstand gegen misogyne und sexistische Strukturen in der gesamten Gesellschaft. Allerdings lassen sich unter den Bewegungsfeministinnen auch reaktionäre Implikationen bei den esoterischen Weltanschauungen und utopischen Auffassungen von Hexen feststellen, die als unemanzipatorisch anzusehen sind. Die Ambivalenzen der feministischen Wissenschaftlerinnen können an ihrem Versäumnis festgemacht werden, ihre spirituellen Verbündeten in einen wissenschaftlichen Diskurs zu integrieren. Akteurinnen und Autor:innen befanden sich auf einer Gratwanderung, die neben den zu verzeichnenden Erfolgen nur bedingt zur Befreiung von hegemonialen und patriarchalen Geschlechterverhältnissen führte.