

**Zeitschrift:** Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires  
**Herausgeber:** Empirische Kulturwissenschaft Schweiz  
**Band:** 81 (1985)  
**Heft:** 1-2

**Artikel:** Hexen und ihre Bücher  
**Autor:** Meili, David  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-117522>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Kleine Beiträge und Kommentare

### Hexen und ihre Bücher

Von *David Meili*

Volkskundler und Kulturhistoriker, die sich mit dem Hexenwesen früherer Epochen befassen, begegnen spätestens bei der Publikation ihrer Arbeiten Vertreterinnen einer aktuellen Hexenbewegung. Auch wenn Anfragen nach Rezepten für Zaubersalben und Flugsalben nicht allzu ernst zu nehmen sind, irritiert das Interesse einer offensichtlich aktiven Subkultur, die ihre historischen Wurzeln im Hexenwesen der frühen Neuzeit sucht. Bekenntnisse, wie «Ich bin eine Hexe» oder «Die Hexen sind wieder da», machen neugierig. Vorweggenommen sei, dass der intellektuelle und kulturelle Hintergrund von Hexenbewegungen unserer Tage, wo erfassbar, eher dürftig ist. Es handelt sich in Mitteleuropa – im Gegensatz zu England, wo das Hexenwesen mit einer langen Tradition des Okkultismus zusammenfließt – um Kulte aus der Retorte, oft sogar um die direkte Umsetzung von dürrem Bücherwissen. Die folgende Darstellung verfolgt skizzenhaft vier Ziele. Vorerst sollen einige bibliographische Hinweise das Spannungsfeld zwischen Hexenverfolgung und Bücherwissen im 16. und 17. Jahrhundert aufzeigen. Dann gilt es, auf jene neuern «wissenschaftlichen» Werke hinzuweisen, die historische Daten und ihre Interpretation in die aktuelle Hexenbewegung transportiert haben. Ein kurzer Kommentar ist der vielleicht aufschlussreichsten deutschsprachigen Selbstdarstellung dieser Subkultur gewidmet. Abschliessend folgt der erst unvollständige Versuch, das Phänomen im Rahmen einer Theorie zu fassen, die zwischen Literaturkritik und Kulturanthropologie steht.

#### *Hexen aus der Schreibstube*

In seiner 1682 erschienenen «Magiologia» fordert der Thurgauer Landpfarrer *Bartholomäus Anhorn* ein Verbot von Büchern über das Hexenwesen<sup>1</sup>. Jene Werke, die aus theologischer Sicht aufklärerisch wirken sollten, würden in der Bevölkerung als eigentliche Zauberbücher verwendet. Auch andere Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts weisen auf die negative Beeinflussung des Volksglaubens durch jene theologischen und juristischen Schriften hin, die Exempel enthalten und daher zur Nachahmung verleiten. Versucht man die Entwicklung von Inquisitionsprozess und Hexenglauben im Zeitraum zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert zu überblicken, so stellt man eine auffällige Korrelation zwischen Buchproduktion und Häufigkeit von Delikten aus dem Themenkreis der schwarzen Magie fest. Hexen gab es nicht nur in «Zeiten der Verzweiflung»<sup>2</sup>, des Hungers und Elends, sondern auch in der Epoche einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Bücherwissen. Die Hexenverfolgung ist nicht ein Kind des nahezu schriftlosen Mittelalters – sie lässt sich nur im Umfeld der frühen Massenkommunikation verstehen. In den meisten Teilen Mitteleuropas ist die Hexerei (als theologisches und juristisches Thema) dem sozialen Mittelstand erst durch populäre Bücher und der breiten Bevölkerung durch Flugschriften vertraut geworden. Neuere Untersuchungen zum ländlichen Hexenwesen, wie jene von *William Monter* über «Witchcraft in France and Switzerland», gehen denn auch von zwei histo-

risch unterschiedlichen Elementen des Phänomens aus<sup>3</sup>. Der Hexenglaube und die daraus resultierende Hexenverfolgung sind Innovationen der frühneuzeitlichen Theologie und Rechtssprechung. Die These von Hexe, Teufelsbund und Malefizium findet sich zuerst in intellektuell hochstehenden, gelehrten Abhandlungen und «sinkt» erst durch pragmatisch orientierte Werke und den Inquisitionsprozess ins Bewusstsein unterer sozialer Schichten ab.

*Robert Muchembled* hat in seinem Werk «Kultur des Volks – Kultur der Eliten» diesen Prozess der «Akkulturation» etwas anders akzentuiert und auf die generelle Verdrängung autochthoner Traditionen durch eine dominierende Oberschichtliche Kultur hingewiesen<sup>4</sup>. *Carlo Ginzburg* hat in «I Benandanti» an einem verblüffenden Beispiel belegt, wie eine Bruderschaft von Hexenjägern durch einen Prozess der Perversion ihrer Ideologie in den Augen der Obrigkeit selbst zu Satansdienern wird<sup>5</sup>. In meiner Dissertation «Hexen in Wasterkingen» habe ich einen der letzten europäischen Hexenprozesse dargestellt und aufzuzeigen versucht, welche Bewusstseinskrise der Entzug eines im Laufe von zwei Jahrhunderten selbst zur Tradition gewordenen Denkmodells durch die obrigkeitliche Autorität führt<sup>6</sup>. Die Wechselbeziehung zwischen Hexenverfolgung und Buch hat *Colin Wilson* mit einer eher philosophischen Bemerkung ausgeweitet<sup>7</sup>. Er setzt das endgültige Verschwinden des Hexenglaubens auf das Jahr 1740, das Datum des Erscheinens von *Samuel Richardsons* «Pamela» an. Nach seiner Auffassung sind Hexenglauben und Hexenverfolgung nur in einer Gesellschaft möglich, die menschliche Phantasie und Vorstellungskraft unterdrückt. Erst der populär gewordene Roman erlaubt es, geheime Sehnsüchte und Wünsche zu sublimieren.

### *Wissenschaft im Grenzbereich*

Die letzte aufgrund eines Inquisitionsprozesses verurteilte Hexe soll in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Mexiko verbrannt worden sein. Um diese Zeit hatte sich in der mitteleuropäischen Kultur längst ein neues Hexenbild gebildet. Die Literatur der Romantik verklärte die Hexe als «Göttin der Nacht», als Symbol für dunkle Mächte der Sexualität und weibliche Lebenskraft. Kennzeichnend für das Hexenbild der «schwarzen Romantik» ist eine weitgehende Verdrängung des theologischen Systems, das die Hexenverfolgung erst möglich machte<sup>8</sup>. Im Werk von *Jules Michelet* hebt sich die Hexe immer wieder aus der «mittelalterlichen» Barbarei ab, um zur Symbolfigur einer neuen Mythologie und zum Objekt versteckter Begierden zu werden<sup>9</sup>.

Zeitgleich oder nur wenig später zu dieser «historischen Mythologie» entstehen Geschichtsbücher über die Hexenverfolgung, die einem antiklerikalen Rationalismus verpflichtet sind. In minutiösen Studien werden die Folgen der Inquisition empirisch erfasst. Das Quellenwerk von *Joseph Hansen* interpretiert den Hexenglauben als theologische und juristische Verirrung<sup>10</sup>. Die Hexe selbst ist nur Opfer.

Diese widersprüchliche Aufarbeitung eines historischen Themas gewinnt auch durch die Beschäftigung der europäischen Geisteswelt mit dem Okkultismus nicht an Konturen. Neben dem Medium und dem «Meister» vermittelt die Hexe als Wahrsagerin und Zauberin Kontakte zu höheren Sphären. In

ihren Mythos fließen Elemente des osteuropäischen und mediterranen Volksglaubens ein. Wo Hexenmythen in Rituale und Kulte umgesetzt werden, dienen volkskundliche Darstellungen und Quellenwerke als Leitfaden. Die komplexe Beziehung zwischen der Volkskunde und einer von ihr alimentierten Subkultur gewinnt durch das Erscheinen von *Margaret Murrays* «The Witch-Cult in Western Europe» völlig neue Dimensionen<sup>11</sup>. Die erste Auflage des Werkes erscheint 1921, unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg. Die englische Ethnologin versucht, den Beweis zu erbringen, dass sich im Hexenwesen der Neuzeit nichts anderes als die Reste von heidnischen Religionen widerspiegeln. Sie skizziert Kult und Glauben rund um die Figur des «gehörnten Bockes», den sie nochmals 1948 in «The God of the Witches» mit viel Liebe zum Detail beschreibt<sup>12</sup>. Zwischen den Erscheinungsjahren dieser beiden Werke gewinnt die anfänglich zögernd und nicht ohne Ironie vorgebrachte These derart an Überzeugungskraft, dass sie selbst in Lexika und philologischen Handbüchern zur einzig verbindlichen Erklärung des Hexenwesens wird. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg werden die meisten angelsächsischen Darstellungen der Hexenverfolgung M. Murrays These angepasst.

Die ursprünglich eher als ethnologische Spielerei aufgebaute Theorie verleitet zur Umsetzung in die Praxis. Die wirkungsvollsten Sequenzen und Bilder der beiden Werke beflügelten nicht nur die Phantasie von Okkultisten, sondern dürften heute noch zur Inszenierung von «schwarzen Messen» dienen. Aus ihnen hat auch jene Rockmusik, die schwarzer Magie und Satanskulten verpflichtet sein möchte, ihre Inspiration geschöpft. Bis zur Mitte der sechziger Jahre erscheinen in deutscher Sprache nur einige wenige Bücher, die sich mit Hexen- und Satanskulten befassen. Mit unwesentlichen Ausnahmen wird das Hexenwesen als ein «Wahn» dargestellt, der die Zeit vor der Aufklärung heimgesucht habe. Von dieser These abweichende Auffassungen, wie sie beispielsweise 1960 von *Will-Erich Peuckert* vertreten werden, führen zu lebhaften Kontroversen<sup>13</sup>. Erst mit der deutschsprachigen Übersetzung *Julio Caro Barojas* «Die Hexen und ihre Welt» wird 1967 der Weg für eine ethnologische Betrachtung des Phänomens geebnet<sup>14</sup>. In der Folge erscheinen zahlreiche populärwissenschaftliche und literarische Werke, die der Existenz «realer» frühneuzeitlicher Hexen nachspüren.

Die aktuelle mitteleuropäische Hexenbewegung hat mit einer letztlich romantischen Vorliebe der (männlichen) Intellektuellen für die historische Hexe nur formale Gemeinsamkeiten. Sie ist aus dem legitimen Wunsch der Frauenbewegung nach einer eigenen Geschichte und geschichtlichen Abstützung ihrer Identität entstanden. Bis um 1970 ist die Hexenverfolgung in der engagiert feministischen Geschichtsschreibung ein Beispiel für die Unterdrückung der Frau in der frühen Neuzeit. Die Hexen selbst sind arme, unschuldige Frauen, die den sozial schwächsten Teil einer noch nicht aufgeklärten Gesellschaft bilden.

Wann die Hexe vom Opfer zur Märtyrerin und Vorkämpferin feministischer Prinzipien wird, lässt sich hier nicht im Detail belegen. Um 1975 finden in einigen Grossstädten Demonstrationen von Frauen statt, die sich als «Hexen» verkleidet haben und Parolen, wie beispielsweise «tremate, tremate, le streghe son tornate», skandieren<sup>15</sup>. Feministische Gruppen und Zirkel beginnen, sich mit Hexennamen und Hexensymbolen zu bezeichnen.

Der Wandel vom spielerischen Umgang mit dem Mythos zu seiner Umsetzung in einen Kult ist nur noch graduell. Er wird durch eine Reihe von Publikationen unterstützt und begleitet. Ein repräsentatives Beispiel liegt mit dem 1975 erstmals ins Deutsche übersetzten Taschenbuch von *Barbara Ehrenreich* und *Deindre English* vor, das den Titel trägt «Hexen, Hebammen und Krankenschwestern»<sup>16</sup>. Es besteht aus zwei getrennten Aufsätzen, die einen grossen geschichtlichen Bogen zwischen der Hexenverfolgung im 16. Jahrhundert und der Emanzipation der Ärztin im 19. Jahrhundert schlagen. Anhand von Zitaten aus dem Werk von J. Michelet stellen die beiden Autorinnen die Hexen als Heilkundige, als Vorkämpferinnen einer feministischen Medizin dar.

### *Aufzeichnungen einer Hexe*

Der Zugang zur aktuellen Hexenbewegung wird durch zwei Faktoren erschwert. Vorerst sind Männer, aber auch Frauen, die sich nicht mit den neuen Kulturen identifizieren können, im engeren Kreis der Hexen unerwünscht. Die Hexenbewegung ist – obwohl sie sich auf Bücher abstützt – eine schriftlose Subkultur, die aus der Inspiration, aus der persönlichen Erfahrung heraus leben möchte. Eines der wenigen aufschlussreichen Bücher stammt von *Gerlinde Schilcher*, die sich seit einigen Jahren unter dem Namen *Judith Jamberg* in feministischen Zirkeln als aktive Hexe vorstellt<sup>17</sup>. Gerlinde Schilcher schreibt nicht, sie gibt ihre Weisheiten als «oral tradition» wieder. Mit den Methoden der «oral history» hat die feministische Verlegerin *Gisela Meussling* ihre Gedanken aufgeschrieben und redigiert.

Gerlinde Schilcher weist auf das Hexenwesen des 16. und 17. Jahrhunderts hin und legt dar: «Ich bekenne mich zu diesem Glauben, um dessentwillen Millionen von Frauen ihr Leben lassen mussten. Ich bekenne mich zu diesem Glauben, der unser alter Glaube war und heute wieder unser neuer Glaube ist»<sup>18</sup>. Die Autorin lässt es nicht bei einem Rückgriff auf die Geschichte bleiben. Nach ihrer Auffassung sind Hexen unsterblich und werden immer wieder in anderen Körpern geboren. Bereits Theodosius I. habe 391/392 n. Chr. feststellen müssen, dass sowohl Heilige als auch Hexen nach ihrer Hinrichtung wieder kämen.

Diese Reinkarnationstheorie steht im Mittelpunkt einer Art Heilslehre. Seit 1980 hat Gerlinde Schilcher einen Kreis von Gleichgesinnten um sich geschart. Ihre Sensitivität lässt sie erkennen, wer eine wiedergeborene Hexe sein könnte. In einer Seance wird Novizinnen eine frühere Existenz bewusst. So gerät die Psychologiestudentin Katja bei einem Selbsterfahrungswochenende in Trance, steht mit gekreuzten Händen auf und will sich von imaginären Ketten befreien. Sie erwähnt einen Scheiterhaufen. «Sie hustet, keucht und hört nicht mehr auf. Ihr Gesicht läuft blaurot an. Einen kurzen Moment denke ich, sie erstickt ja, und plötzlich schießt mir ins Hirn, natürlich, sie stirbt ja nicht am Verbrennen, sie stirbt an der Rauchgasentwicklung. Ich hätte es wissen müssen und sehe jetzt, wie Katja vor uns einen grässlichen Erstickungstod stirbt»<sup>19</sup>.

Der weitere Verlauf der Seance arbeitet das frühere Leben der Hexe Katja auf. Sie soll durch ihre langen roten Haare zur Aussenseiterin im Dorf geworden sein. Offensichtlich in einem anderen Leben sei sie ihren Häschern durch

Freitod, durch einen Sprung in Abgründe entgangen. Der Trance folgen intensive Gespräche und historische Erörterungen, bis die junge Frau eine neue/alte Identität gefunden hat.

Hin und wieder kann Gerlinde Schilcher bei ihren Referaten in feministischen Zirkeln spontane «Hexenregressionen» auslösen. Während sie von Folter und Hinrichtung spricht, können sensible Frauen in «Hexentrance» transponiert werden. Sie beginnen heftig zu atmen, weisen rotgefärbte Wundmale auf und sind kaum ansprechbar.

Durch diese stets auch physisch starke Erregung wird das Alltagskleid abgeworfen. Das neue Bewusstsein wird durch zahlreiche Grundregeln des Verhaltens gestärkt. Neben den gängigen Klischees neuer Sekten, wie dem «Einssein» mit dem Kosmos, werden radikale feministische Forderungen mit dem Hexenwesen in Verbindung gebracht. Über diesen Kodex hinaus muss jede Hexe aus ihrer jahrhundertalten, persönlichen Erfahrung entscheiden können, wie sie sich zu Fragen der Gegenwart verhält.

### *Ein Kult als «Midcult»*

Barbara Ehrenreich und Deindre English haben ihr schmales Bändchen durch eine kritische Bibliographie ergänzt<sup>20</sup>. Sie führen etwas mehr als ein Dutzend jener Werke auf, die ihnen für eine Diskussion des Themenkreises «Hexen als Hebammen» von Bedeutung erscheinen. Es handelt sich mehrheitlich um verbreitete Darstellungen des Hexenwesens, von *Montague Summers* Ausgabe des «Malleus Maleficarum» bis hin zum Werk von Jules Michelet, das als «lebensnahes Buch über das Mittelalter» beurteilt wird. Über Margaret Murray heisst es, sie «war die erste, die den anthropologischen Standpunkt einbrachte, der jetzt weithin vertreten wird, dass die Hexenkunst zu einem Teil ein Überbleibsel einer im Volk fortlebenden vorchristlichen Religion war».

Einen besonderen Stellenwert nimmt das 1974 erschienene Werk «Die Fabrikation des Wahnsinns» von *Thomas Szasz* ein. Die komplexe Auseinandersetzung mit der Psychiatrie wird auf die Aussage reduziert: «Szasz vertritt die Meinung, dass die institutionelle Psychiatrie die moderne Version der Hexenjagden sind, mit dem Patienten in der Rolle als Hexe». Abgesehen vom steten Ringen von Übersetzerinnen und Autorinnen mit Terminologie und Grammatik lassen diese Zitate eine eher oberflächliche Auseinandersetzung mit Primär- und Sekundärquellen vermuten.

Hemmungslos vergreift sich auch Gerlinde Schilcher am einschlägigen Schrifttum. Die meisten von ihr geschilderten und von ihren «Hexen» aufgearbeiteten Szenen stammen aus bekannten Quellenwerken, wie jenem von Joseph Hansen. Sie sind dem Bild eines «Mittelalters» verhaftet, wie es die Historiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts als Umfeld der Hexenprozesse beschrieben haben. Über die Kulturgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts verfügen die Autorin und ihre «regredierte» Hexen ein höchst mangelhaftes, auf einige wenige Klischees reduziertes Wissen.

Schon bei einer spontanen Inhaltsanalyse offenbart sich die aktuelle Hexenbewegung als ein Flickwerk aus allerhand Theorien und Stoffen, die sich in Büchern finden lassen. Die angeblich zeitlose Ideologie ist nichts anderes als «gesunkenes» Kulturgut des wissenschaftlichen Diskurses unseres

Jahrhunderts. Doch die Qualität dieser Botschaft ist nicht wesentlich schlechter als die intellektuelle Substanz anderer zeitgenössischer Bewegungen im Grenzbereich des Rationalismus.

Die Kulturkritik – und mit ihr auch die Volkskunde – tut sich mit diesen neuen Kulturen schwer. Dem Hauptkriterium eines «gesunkenen Kulturgutes» entsprechen sie nicht: Sie sind nicht Gemeingut, sondern werden nur von einer kleinen und elitären Subkultur ausgeübt. Durch ihren intellektuellen Anspruch sind diese Bewegungen auch nicht der Massenkultur zuzuordnen. Der Literaturkritiker *Umberto Eco* hat für diese Art der Umsetzung von «hochstehenden» Formen und Inhalten den Begriff des «Midcults» gewählt<sup>21</sup>. Im Gegensatz zum «Masscult», zur Massenkultur des unteren Niveaus, «korrumpiert der Midcult die Hochkultur». Er unterliegt jedoch, ebenso wie der «Masscult», den Wünschen des Konsumenten, «setzt jedoch die Adressanten einer privilegierten und schwierigen Erfahrung aus.»

Weit interessanter als die kultursoziologische Einstufung dieser feministischen Bewegung ist die Frage, weshalb die Geschichte zum «Steinbruch» für ihr Lehrgebäude erhalten muss. Die intensive Beschäftigung mit der Vergangenheit hat verschiedene Motive, deren Übergänge zum Teil verschwommen sind. Vorerst ist Geschichte ein Versuch, die eigene Identität abzustützen und zu rechtfertigen. Dann dient sie zur Motivation der Gruppenmitglieder. Die Schandtaten, die an ideologischen Vorkämpferinnen oder gar in einem früheren Leben begangen worden sind, sollen gerächt oder zumindest für die Zukunft verhindert werden. Klärend bietet sich hier eine Beobachtung von *Rolf Schörken* an: «Sich in der Geschichte einer gemeinsamen Zugehörigkeit versichern zu wollen, ist ein vorwissenschaftliches Grundmotiv bei der Beschäftigung mit der Geschichte, es ist ein Beleg für die These, dass sich Geschichte als Wissenschaft auf lebensweltliche Bedürfnisse und Erfahrungen stützt und dass deren Strukturen als Moment in den wissenschaftlichen Strukturen auffindbar sind»<sup>22</sup>.

*Anmerkungen*

- <sup>1</sup> Bartholomäus Anhorn: *Magiologia*. Basel 1682.
- <sup>2</sup> Gabriele Becker, Silvia Bovenschen u.a.: *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*. Frankfurt am Main 1977, 7.
- <sup>3</sup> William E. Monter: *Witchcraft in France and Switzerland; the Boderlands during the Reformation*. Ithaca 1976.
- <sup>4</sup> Robert Muchembled: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten*. Stuttgart 1982, 232–276.
- <sup>5</sup> Carlo Ginzburg: *I Benandanti*. Torino 1966.
- <sup>6</sup> David Meili: *Hexen in Wasterkingen. Magie und Lebensform in einem Dorf des frühen 18. Jahrhunderts*. Basel 1980.
- <sup>7</sup> Colin Wilson: *Das Okkulte*. Berlin 1982, 626.
- <sup>8</sup> Mario Praz: *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. München 1970, 66–95.
- <sup>9</sup> Claudia Honegger: *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main 1978, 21–33.
- <sup>10</sup> Claudia Honegger (wie Anm. 9), 152.
- <sup>11</sup> Margaret Murray: *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. London 1921.
- <sup>12</sup> Margaret Murray: *The God of the Witches*. London 1952.
- <sup>13</sup> Will-Erich Peuckert: *Hexen- und Weiberbünde*. In: *Kairos* 2 (1960), 105–109.
- <sup>14</sup> Julio Caro Baroja: *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart 1967.
- <sup>15</sup> Gabriele Becker, Silvia Bovenschen u.a. (wie Anm. 2), 259.
- <sup>16</sup> Barbara Ehrenreich und Deindre English: *Hexen, Hebammen und Krankenschwestern*. München 1975.
- <sup>17</sup> Judith Jannberg: *Ich bin eine Hexe. Erfahrungen und Gedanken*. Hg. v. Gisela Meussling. Bonn 1983.
- <sup>18</sup> Judith Jannberg (wie Anm. 17), 23.
- <sup>19</sup> Judith Jannberg (wie Anm. 17), 44.
- <sup>20</sup> Barbara Ehrenreich und Deindre English (wie Anm. 16), 78–80.
- <sup>21</sup> Umberto Eco: *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*. Frankfurt am Main 1984, 37–58.
- <sup>22</sup> Rolf Schörken: *Geschichte in der Alltagswelt*. Stuttgart 1981, 180–183.