

Victoria Hegner

Hexen der Großstadt

Urbanität und neureligiöse Praxis
in Berlin



Aus:

Victoria Hegner

Hexen der Großstadt

Urbanität und neureligiöse Praxis in Berlin

Mai 2019, 330 S., kart., Klebebindung, 20 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4369-5

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4369-9

Die Religion der Hexen hat Konjunktur – und dies vor allem in Großstädten. Wer sind diese Hexen? Welche religiösen Vorstellungen vertreten sie? Und warum erweist sich der urbane Kontext als derart entscheidend für die Tradierung ihrer Religion? Diesen Fragen geht Victoria Hegner am Beispiel des Ortes nach, der die größte Hexendichte Mitteleuropas für sich deklariert: Berlin. Dabei wird deutlich, wie die Stadt zur diskurssetzenden Arena neuer Religionen avanciert und es ihnen ermöglicht, eine politische Öffentlichkeit für sich herzustellen und zugleich privatisiert zu bleiben. Die Hexenreligion ist für dieses Phänomen emblematisch – und gleichzeitig ein Sonderfall.

Victoria Hegner (Dr. phil.), geb. 1971, lehrt Kulturanthropologie an der Georg-August-Universität Göttingen und ist hauptamtliche Gleichstellungsbeauftragte der dortigen Philosophischen Fakultät. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Stadtethnologie an der Schnittstelle zur Religions- und Genderforschung sowie in der sinnlichen Ethnografie.

Weiteren Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-4369-5

Inhalt

Einleitung: Großstadthexen | 7

Die neuheidnische Hexenreligion und die (post-)moderne Stadt | 8

»Sowohl-als-Auch« – Religion und Spiritualität | 11

Tabu und Zäsur – Kulturanthropologische Forschung zu (neuheidnischen) Hexen | 17

Die Ethnografie religiöser Lebenswelten – »A mixing of head and heart« | 27

Unsichtbar bleiben – sichtbar werden: Analytischer Fahrplan der Arbeit | 38

1. Kapitel: Die Hexenreligion als Palimpsest | 41

Für und wider die säkulare, aufgeklärte Welt – »The Occult Revival« im Großbritannien des 19. Jahrhunderts | 44

Die »Wiederentdeckung« einer alten Religion – Die Proklamation der Hexenreligion | 60

»If you're going to San Francisco« – Die feministische Wendung der Hexenreligion in Kalifornien | 76

Feministisch-christliche Theologie und New Age – Rezeptionswege | 85

Zusammenfassung | 88

2. Kapitel: Die urban-kulturelle Patina der neuheidnischen Hexenreligion in Berlin | 91

Westberlin und das (Neu-)Heidentum – Zwischen spirituellem Boom und der Suche nach politischen Alternativen | 96

Westberlin und das Hexengeflüster der Frauenbewegung –

Zwischen politischem und spirituellem Feminismus | 111

Zusammenfassung | 122

3. Kapitel: Unsichtbar bleiben. Die privatisierte religiöse Praxis der Berliner neuheidnischen Hexen | 125

Berlin – Stadt der Hexen | 131

Das Refugium des Privaten: Die Hexen-Wohnungen und die unsichtbare Praxis einer Religion im Stadtkontext | 143

Zusammenfassung | 166

4. Kapitel: Liminal sein – Die Rituale der neuheidnischen Hexen in der großen Stadt | 169

Die Nacht in der Stadt und die (Un-)Sichtbarkeit der Hexen | 175

Der Tag in der Stadt und die (Un-)Sichtbarkeit der Hexen | 203

Wieder unsichtbar – Wieder zu Hause | 207

Zusammenfassung | 215

5. Kapitel: Öffentlich werden | 219

Passende Orte zur passenden Zeit – Die öffentliche religiöse Topografie der Hexen | 226

Entsprechen und Herausfordern – Das Bourdieu'sche Spiel der Hexen im Berliner religiösen Feld | 248

»So bunt wie das Leben selbst!« – Inszenierte Gemeinschaft(en) | 260

Zusammenfassung | 265

Resümee und Ausblicke: Ethnografie, Religion und Urbanität | 269

Vom privaten zum liminalen zum öffentlichen urbanen Raum | 272

Rituale als urban-ästhetische Praxis und als Spiel mit symbolischen wie konkreten Grenzziehungen der Stadt | 277

Danksagung | 281

Bibliografie | 285

Abbildungs- und Interviewnachweise | 325

Einleitung: Großstadthexen

»Komm zum Göttinnenbankett und werde eine Göttin Deiner Wahl«, hieß es in Xenias Rundmail. »Verkörpere sie und lass sie so lebendig werden [...] Deiner Phantasie sind keine Grenzen gesetzt!« Die »ekstatische Üppigkeit« der sommerlichen Natur, so schrieb Xenia, soll gefeiert werden. »Bereite auch eine Speise vor«, fuhr sie fort, »eine Speise, durch die sich die Göttin mitteilt. Tue dies mit reinem Herzen [...] Sei Dir gewiss, welche Qualität der Göttin Du Dir einverleiben willst und auch den Anderen anbietest«. [...] Das Ritual beginnt, wie es sich für neuheidnische Hexenrituale gehört, spät: Die Sonne ist längst untergegangen. Wir sind acht Frauen und stehen in Xenias Hinterhof, in ihrem Hexengarten, wie sie ihn auch nennt. Jede ist als eine andere Göttin gekommen. Xenia ist in schlichtes Weiß gekleidet und tritt als Hekate auf, die griechische Göttin der Magie, die auch als Vermittlerin zwischen der Welt der Menschen und der Gött*innen gesehen wird und den Zugang zum Reich der Toten bewacht. Xenia hat eine einfache und beliebte Speise mitgebracht; sie bietet Kirschen vom Obstbaum an, der hier wächst. Doris hat sich eine glitzernde, mit Rosen bestickte Bluse übergezogen. Doris' Duft ist durchdringend. Sie riecht danach, wer sie heute ist: die Rosengöttin, und als solche bewirbt sie uns mit Rosengelee. Flora – die römische Göttin der Blüten und der Lebenslust – ist ebenfalls anwesend. Magdalena erzählt, dass sie im Urlaub auf die Göttin gestoßen sei: »Ich kannte Flora vorher nicht,« erklärt sie, »bis sie mir in Florenz im Frühling überall begegnete und ich begriff, dass das ihre Stadt ist, in diesem prinzeßinnenhaften Pomp und dem Überfluss und der italienischen Sinnlichkeit: Natur, Essen, Kunst, Architektur, Flirten«. Sie habe einen sehr süßen Blütenkuchen kreiert, der geschmacklich all diese Eigenschaften Floras hoffentlich vermitteln könne. Monika wiederum hat sich für Lakshmi entschieden: die Göttin des Glücks, der Liebe und des Wohlstands im Hinduismus. Monika ist mit Ketten und Juwelen reich behängt. Alles an ihr funkelt und glitzert. Lakshmi ist sicher ein Leckermaul, meint Monika, deshalb habe sie Brownies gebacken. Es gesellt sich noch Hel, die nordische Göttin der Unterwelt hinzu. Hel – und damit Melany – erkenne ich erst gar nicht. Sie hat sich in ein schwarzsamtenes Kleid geschnürt, ihr Gesicht ist zur Hälfte schwarz geschminkt und sie hat eine Sonnenbrille auf, deren Rahmen an Fledermausflügel erinnern. Ihr Holundersaft, den sie uns einschenkt, ist köstlich und dabei auch ein wenig sauer und bitter. Ursula schließlich verkörpert heute Nacht die Göttin Meladi und hat

einen langen Rock an, auf den sie das Wort »Tanz« geschrieben hat. »Ich kenne sie überhaupt nicht«, bemerkt Ursula. »Zuerst gab es den Namen: Meladi, Meladi, Meladi, der ging mir nicht aus dem Kopf [...] Als Xenias Email kam, wusste ich: Meladi ist eine Göttin. Sie ist die Göttin des Tanzes, denn ich will heute Abend mit euch tanzen«.

Und was ist mit mir? Ich war verunsichert, ob ich mich auf dieses Ritual einlassen sollte. Einerseits hatte ich Angst, dass ich mit dem Auftritt als eine selbstgewählte Göttin meinen Status als Forscherin riskierte, die bei aller Teilnahme und Empathie doch auch immer die analytische Distanz finden sollte. Kam ich dem Feld damit nicht doch viel zu nahe? Andererseits packte mich die Lust, am Schauspiel teilzunehmen. Es würde schon ein gutes Ende nehmen. So entschied ich mich letztlich für eine Griechin, für Athene. Laut der Mythologie ist sie eine Kopfgeburt, das erschien mir mit Blick auf meine Selbstzweifel passend. Zudem gilt sie als Kämpferin, womit ich mich gern identifiziere. Ich trage eine blaubedruckte weite Tunika, habe eine Eulenkette umgelegt und Athenes ständige Begleiterinnen, die Oliven, mitgebracht. Sogar ein Gedicht habe ich verfasst. Wir beginnen uns gegenseitig als Göttinnen vorzustellen, indem Anrufungen und eigens verfasste Geschichten sowie Lyrik vorgetragen und die selbsterrichteten Altäre präsentiert werden. Bald reden sich alle nur noch mit den Göttinnennamen an. Es wird gesungen, zwischen den Altären flaniert, getanzt und gegessen. Mit allen Sinnen erlebe ich das, wovon neuheidnische Hexen immer reden – die Kraft, die all diese Göttinnen symbolisieren und zu vermitteln scheinen: Ich schmecke wie stark und bitter der Tod sein muss, ich meine in Doris' Rosenwasser die Fülle des Lebens zu riechen. [...] Weit nach Mitternacht findet das Ritual sein Ende. Der imaginäre Hexenkreis, den Xenia zu Beginn unseres Zusammentreffens gezogen hatte, ist wieder offen«.¹ (Feldnotizen: 15.06.2011)

DIE NEUHEIDNISCHE HEXENRELIGION UND DIE (POST-)MODERNE STADT

Dieses Buch beschäftigt sich mit neuheidnischen Hexen in Berlin und welche Rolle der großstädtische Kontext in der Formierung ihrer Religion – der Hexenreligion – spielt. Dabei gehe ich davon aus, dass die Besonderheit für die gepflegten und entwickelten religiösen Praktiken und Vorstellungen vor allem in der gebotenen Vielfalt von Bezugnahmen und Erfahrungen in der Stadt besteht. Wie der Religionswissenschaftler Robert Orsi bereits Ende der 1990er Jahre mit Blick auf das Wechselverhältnis von Stadt und Religion anmerkte und damit zugleich eine Forschungsrichtung vorschlug: »City peoples must contend with considerable discrepancies among dimensions of their experience, and it is one of the challenges of the study of urban religion to understand how practitioners live with such existential multiplicities« (Orsi 1999: 57/58).

1 | Auf die Bedeutsamkeit des Hexenkreises wird im ersten Kapitel eingegangen.

Dieser Überlegung folgend möchte ich aufzeigen, wie die urbane Kultur und die Imagination des Städtischen gerade in ihrer Pluralität die Rituale und andere religionsgebundene Handlungen und Ideen der neuheidnischen Hexen prägen. Auf welche Weise wird dabei urbaner Raum spezifisch konstituiert und womöglich sakralisiert? Und wie schreibt sich die Stadtkultur in die Lebenswelt der selbsternannten Hexen ein, wird Teil ihrer alltäglich gelebten Kosmologie?

Ziel meiner Analyse ist es, sowohl allgemeine Charakteristika des Wechselspiels von Stadt und Religion offenzulegen, als auch – dort wo es mir möglich ist – seine Einzigartigkeit herauszustellen, also zu zeigen, dass die Hexenreligion in Berlin eben ein Berlinisches Phänomen ist: eine spezifische religiöse Praxis, die es so nur in dieser Stadt geben kann. Dabei greife ich auf eine Idee zurück, wie sie momentan in der Stadtethnologie und -soziologie wieder viel diskutiert wird und sich in Konzepten wie »der Habitus der Stadt«, »city as context« sowie »der Stil der Stadt«, das »Urban Imaginäre«, und die »Eigenlogik der Stadt« ausdrückt (vgl. Wohl/Strauss 1958; Leeds 1968; Rollwagen 1975; Lee 1997; Lindner 1997a, 2003, 2006; Lindner/Moser 2006; Berking/Löw 2008; Löw 2008; Musner 2009; Schwab 2013). In der Religionsforschung entwickelte der Anthropologe Peter van der Veer kürzlich den Begriff der »urban aspirations« (Van der Veer 2013). All diese theoretischen Fassungen, mit einigen Nuancen, beruhen auf der Idee, dass jede Stadt über eine je einzigartige Mischung aus Geschichte, Wirtschafts- und Sozialstruktur verfügt, die ganz bestimmte symbolische Repräsentationen hervorbringen, die das urbane Setting als Ganzes durchziehen und ihm und seinen Stadtbewohner*innen ihr spezifisches Gepräge geben. Die Stadt, so bringt es der Ethnologe Rolf Lindner in diesem Zusammenhang auf den Punkt, ist kein »neutraler Container«, der beliebig gefüllt werden kann, sondern ein kulturell zutiefst kodierter Ort, der angereichert ist mit Bedeutungen und mentalen Bildern bzw. Images. Und es sind diese Bilder/Images, die darüber entscheiden, was in einer Stadt denkbar und undenkbar ist, passend und unpassend wird, möglich und unmöglich sein kann. (Lindner 2006: 210).

Welche mentalen Bilder/Images und Bedeutungen der Berliner Stadtkultur sind es also, die die praktizierte Hexenreligion vor Ort modellieren? Welche Formen religiöser Praxis der Hexen werden in Berlin denkbar und so möglich und umgesetzt, passen kurzum in die Stadt und zu ihr? Auf diese Fragestellungen Antwort zu geben, ist das zentrale Anliegen der vorliegenden Studie.

Momentan zeichnet sich ein wahrer Boom an Veröffentlichungen zum Thema »Stadt und Religion« ab (Livezey 2000; Beaumont 2008; Al Sayyad/Massoumi 2010; metroZones 2011, 2012; Pinxten/Dikomitis 2012; Desplat/Schulz 2012; David 2012; Becci/Burchardt/Casanova 2013; Garnett/Harris 2013; Gómez/van Herck 2013; Jackson 2013; Stringer 2013; Becker/Klingan/Lanz/Wildner 2014; Day 2014; Narayanan 2014; Lanwerd 2016; Nagel 2015a;

Hegner/Margry 2017).² In den Studien wird herausgestellt, wie sehr Städte – anders als lange diagnostiziert – zu zentralen Arenen für religiöse Praxen und Vorstellungen avancieren. Mit zunehmender Verdichtung von urbanen Ballungsgebieten in der Spät- bzw. Postmoderne, verstärken sich auch die hier zu findende religiöse Vielfalt und Innovationskraft. Um dies aufzuzeigen, konzentrieren sich die Untersuchungen auf die religiösen Großorganisationen – allen voran auf das Christentum, den Islam, das Judentum und – um dem Polytheismus Rechnung zu tragen – auf den Hinduismus. Diese Institutionen, so zeigt sich, gewinnen als Akteurinnen in der städtischen Zivilgesellschaft an Bedeutung, vor allem im Umgang mit sozialer Unterschiedlichkeit, Migration und Segregation. Religiöse Akteur*innen prägen städtischen Raum in entscheidender Weise, so wie auch der städtische Raum in seiner Materialität und mit den Imaginationen, die ihn modellieren, religiöse Akteur*innen in ihren Handlungen und Weltvorstellungen formt. In den Studien tritt anschaulich hervor, wie dabei religiöse Innovationen über den städtischen Kontext hinaus diffundieren und gesamtgesellschaftlich relevant werden.

So richtungsweisend die Untersuchungen sind, sogenannte neue Religionen bzw. neue religiöse Bewegungen, wie sie sich jenseits der dominanten Glaubenssysteme zeigen – und hierzu zählt die Hexenreligion –, blieben bisher nahezu unbeachtet, was im klaren Gegensatz zu ihrer wachsenden Bedeutung steht (Heelas/Woodhead 2005; Lüddeckens/Walther 2010). Gerade in der Stadt finden sie einen ihrer wichtigsten Aktionsräume. Hier etablieren sie sich mit größtmöglicher Vielfalt. Manche Theolog*innen bezeichnen neue Religionen demzufolge auch als »City-Religionen« per se. Sie spielen dabei auf den für neue Religionen typischen Anti-Institutionalismus, ihre Dogmenfeindlichkeit, den Synkretismus der religiösen Praktiken und die radikale Subjektorientierung an. Die Stadt stellt das kulturgeografische Pendant dazu dar (Höhn 1996: 119).

Doch bei aller Urbanität neuer Religionen – darauf machte Gisela Welz bereits vor mehr als 20 Jahren aufmerksam – bleibt die Haltung ihrer Protagonist*innen zur Stadt zwiespältig. Einerseits schätzen sie die Stadt für ihre soziale und kulturelle Liberalität und das Bereithalten ökonomischer Nischen.

2 | Ein besonderer Forschungsschwerpunkt ergibt sich an der Schnittstelle zu den Migrationsstudien. Dabei ist der urbane Kontext der zentrale Lokus der Untersuchungen. Das Zusammenspiel von Urbanität/Stadt und Migration sowie Religiosität wird konstatiert, konzeptionell spielt es allerdings eine untergeordnete Rolle. In erster Linie wird auf transnationale/globale Verflechtungen, auf den nationalstaatlichen Umgang mit dem Prozess der religiösen Pluralisierung, auf Ausformungen von der Idee der Zivilgesellschaft und/oder allgemein auf die Herausbildung lokaler Besonderheiten fokussiert. Saunders/Fiddian-Qasmiyeh/Snyder 2016; Sterkens/Vermeer 2015; Nagel 2012, 2015b; Bonifacio/Angeles 2010.

Sie sehen hierin die soziale wie kulturelle Existenzgrundlage ihrer religiösen Vorstellungen und Handlungen. Andererseits aber misstrauen sie der Stadt zutiefst und sehen in ihr den Ort von Anonymität und Vermassung, der Entfremdung von sich selbst und der Fragmentierung von Lebenswelten. Die Stadt widerspricht damit einem der grundlegenden Ideale neuer Religionen, nämlich einem ganzheitlich gelebten Leben (Welz 1990: 9).

In der Hexenreligion verdichtet sich dieser Widerspruch. Im Mittelpunkt ihrer Praxis steht die Verehrung der Natur, die als immanent göttlich betrachtet wird. Die Rückverbindung mit ihr verspricht die Erfahrung der Ganzheitlichkeit in besonderem Maße. Doch wie lässt sich die Natur verehren, an einem Ort wie der Stadt, der emblematisch doch für die Zerstörung von Natur steht? Die Vereinbarkeit der religiösen Praxis mit dem Leben in der Stadt, dem urbanen Kontext überhaupt, scheint auf den ersten Blick kaum möglich. Vermittlungsversuche gestalten sich dementsprechend intensiv, vielfältig und kontrovers. Die Konturen der Wechselbeziehung von Stadt und (neu-)religiöser Verortung treten mit besonderer Stärke, geradezu idealtypisch, hervor.

»SOWOHL-ALS-AUCH« – RELIGION UND SPIRITUALITÄT

Ich verwende mit Blick auf die Praktiken und die Vorstellungen der neuheidnischen Hexen übergreifend den Begriff der Religion, mitunter spreche ich auch von Spiritualität sowie von religiösen als auch spirituellen Praktiken. Um sprachliche Wiederholungen zu vermeiden, verwende ich für den Begriff »Hexenreligion« auch das Wort »Hexentum« – ein in der Literatur und auch unter Hexen geläufiges Synonym.

Mit der »Sowohl-als-Auch«-Haltung nehme ich dezidiert Bezug auf die gegenwärtige Fachdiskussion um die Entwicklung religiöser Vorstellungen und Praxen in der (Post-)Moderne, insbesondere auf die hier erfolgte analytische Unterscheidung zwischen Religion und Spiritualität. So plädiert eine Vielzahl von Forscher*innen dafür, die (verstärkt) seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges kreierte religiösen Formen, als Ausdruck einer neuen bzw. alternativen Spiritualität zu verstehen, und den Begriff der Religion in diesem Zusammenhang vorsichtig bzw. eher in Abgrenzung dazu zu verwenden (Knoblauch 2005, 2010a; Knoblauch 2009; Heelas/Woodhead 2005; Aupers/Houtman 2007, 2010; Mohrmann 2010, Schöne/Groschwitz 2014). Dabei wird in Teilen dem Verständnis und dem Sprachgebrauch von Praktizierenden gefolgt, die in Unterscheidung zu den sogenannten etablierten, monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – ihre spezifische Weltanschauung und die damit verbundene Praxis als spirituell ansehen (Sieggers 2012: 14). Postulierte Kennzeichen dieser spirituellen Praxis – der neuen/alternativen Spiritualität – sind dementsprechend, dass festverankerte Glaubensgrundsätze

und religiöse Autoritäten jenseits des eigenen Selbst verneint und soziale Hierarchisierungen unter Praktizierenden abgelehnt werden. Was zählt, ist nicht die kollektive, sondern die individuelle transzendente Erfahrung. Ein in sich schlüssiges religiöses Weltbild wird nicht geboten und auch nicht angestrebt. Stattdessen werden unterschiedlichste, sich auf den ersten Blick widersprechende religiöse Traditionen frei miteinander kombiniert, um situativ Antwort auf persönliche Belange und auf die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz zu erhalten. Diese Vorgehensweise, die meist als synkretistisch oder eklektisch gilt, führt zu einer religiösen Bricolage, durch die jedoch keine verpflichtende Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen, sozialen Gruppe hergestellt wird. Das Motto ist vielmehr »believing without belonging« (Davie 1990: 455-469).

Einige Wissenschaftler*innen konstatieren, dass das dauerhafte, meist durch die Familie weitergegebene, also »geerbte« Bekenntnis zu einer Religion allmählich durch die unverbindliche, selbst gewählte Praxis von Spiritualität verdrängt würde. Diskursmächtig und nicht unumstritten proklamieren die Religionswissenschaftler*innen Paul Heelas und Linda Woodhead in diesem Zusammenhang sogar eine »spirituelle Revolution«, die zumindest in der westlichen Hemisphäre der Welt im Gange sei (Heelas/Woodhead 2005). Andere sprechen auch vom »spiritual turn« (Aupers/Houtman 2010: 306-310).

Damit wird zwar in griffiger Weise auf die zu beobachtende Transformation von Religionen und religiösen Ordnungen verwiesen. Doch die Unterscheidung zwischen den zwei Polen – Religion versus Spiritualität – ist nicht so klar, wie sie oftmals formuliert wird. Die Religionswissenschaftlerinnen Anna Fedele und Kim Knibbe merkten hierzu pointiert an: »[T]he two sometimes overlap, at other times spirituality uses religion to play off against while reproducing some of the underlying interpretative frameworks« (Fedele/Knibbe 2013: keine Seitenzahl, Einführungsseite). So zeigt sich beispielsweise auf der Mikroebene, die vor allem in qualitativen Studien herausgearbeitet wurde, dass unter Praktizierenden, die sich selbst als Anhänger*innen einer alternativen Spiritualität sehen und so auch wissenschaftlich betrachtet werden – sei es etwa Umbanda, Channeling, verschiedene Einhornkulte, das mediumistische Heilen und auch neuheidnische Hexen – sehr wohl Hierarchisierungen entstehen und dass bei aller Verneinung (religiöse) äußere Autoritäten produziert und überaus entscheidend werden (Teisenhoffer 2013: 78-95; Trulsson 2013: 28-45; Hegner 2013: 126-141; Knibbe 2013: 179-194). Dabei bestätigt sich, was in den Sozial- und Kulturwissenschaften spätestens seit Foucault gilt, nämlich, dass machtfreie Verhältnisse und Umgangsformen, so sehr sie auch von Menschen angestrebt werden, nicht existieren und letztlich alles »durchmachtet« ist.

Der wiederum vor allem in der Religionswissenschaft und Religionssoziologie häufig konstatierte Synkretismus bzw. Eklektizismus ist ebenfalls kein Spezifikum. Religionsgeschichtlich und gegenwärtig lässt sich dies ebenso für die etablierten Religionen nachweisen und sogar von einem konstitutiven

Moment für jegliche religiöse Ausdrucksform sprechen (van der Leeuw, 1938: 603-609; Shaw/Stewart 1994; Chung 2001).³

Was die Zuschreibung synkretistischer Tendenzen als herausgehobenes Merkmal neuer bzw. alternativer Spiritualität zudem problematisch gestaltet, ist die kontroverse Historie des Terminus »Synkretismus«, durch die er teilweise die Botschaft des »Unauthentischen« und »Unreinen« trägt. Diese Form der Negativkonnotation schrieb sich insbesondere durch die missionarischen Expansionen im europäischen Kolonialzeitalter fest, als synkretistisch kritisierte Kirchenvertreter, hier vor allem christliche Gemeinden im Kolonialgebiet, die lokalen religiösen Vorstellungen und Zeremonien in die christlichen Praktiken integrierten (Stewart 1999).⁴ Synkretismus wurde dabei zunehmend und dann im 19. Jahrhundert verstärkt durch die sich institutionalisierenden

3 | Im deutschsprachigen Kontext wurde diese Auffassung gerade an der Universität Göttingen vergleichsweise früh vertreten und die Verengung des Synkretismus-Begriffs zur Beschreibung gegenwärtiger religiöser Phänomene bzw. Praxen jenseits des Christentums problematisiert. Hier ist vor allem auf den Religionswissenschaftler Ulrich Berner zu verweisen, der im Rahmen der Göttinger Forschung zu Synkretismen im Vorderen Orient bereits 1979 den Synkretismus pointiert als einen »religionsgeschichtlichen Prozess« beschrieb, der jegliche Ausdrucksformen und Systeme von Religion betrifft (Berner 1979: insb. 71). Der Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß nimmt Berners Überlegungen auf und differenziert die Typen von Synkretismen, um so die Vorstellungen und Konstruktionen vom »fremden« und »eigenen« Glauben analytisch zu durchdringen (Grünschloß 1999 und 2009).

4 | Wie sehr der Begriff »Synkretismus« in missionarischen Kontexten bis heute negativ belegt ist und als »Verwässerung« von christlichen Ideen betrachtet wird, zeigt der Eintrag im »Evangelical Dictionary of World Missions« von 2000. Synkretismus wird wie folgt erklärt: »the replacement or dilution of the essential truths of the gospel through the incorporation of non-Christian elements. Diese Definition verbindet sich mit der Ermahnung: »We are naïve to think that eliminating the negatives of syncretism is easily accomplished.« (Ebenda: 924). Hingegen bietet die Theologische Realenzyklopädie (TRE) von 2001 eine gehaltvolle historische Analyse des Synkretismus als konstituierende religiöse Praxis im Christentum, ebenda: Bd. 32: 527-559. Die Historikerin Rebekka Habermas zeigt in ihrem Aufsatz »Wissenstransfer und Mission« auf, dass Missionare, so sehr sie sich darum bemühten, die »reine« christliche Lehre in den (deutschen) Kolonialgebieten zu verbreiten, durch ihre veröffentlichten bzw. in Europa weitergetragenen akribischen Beschreibungen der vor Ort zu findenden »heidnischen Riten«, letztlich dazu beitrugen, dass sich im europäischen Kontext die Vorstellungen von Religion/Religiosität pluralisierten – mithin, so kann argumentiert werden, Synkretismen sich hier verstärkten. Dies, so spitzt sie argumentativ zu, war langfristig betrachtet für das Christentum womöglich bedrohlicher als jegliche Angriffe einer »gottlosen« selbstbewussten Arbeiterschaft bzw. Sozialdemokratie (Habermas 2010: insb. 284).

ethnologischen wie anthropologischen Wissenschaften bzw. Forschungen in ein evolutionäres Schema integriert, wonach er als Vorstufe des christlichen Monotheismus gefasst wurde (Shaw/Stewart 1994: 4). Sicherlich ist diese spezifische Semantik diskursiv längst überformt: Die Konstatierung von Synkretismen gerinnt heute eher zur Zuerkennung von Kreativität und ideenreicher Akkulturation, mithin zur symbolischen Ressource von Erfolg (Glazer/Moy-nihan 1963; Baumann 1996; Leopold/Jensen 2004); und doch bleibt gerade mit Blick auf Religionen die wertende Vorstellung vom Abweichenden, das in sich kein kohärentes Ganzes ergibt, in dem Begriff erhalten. Sie schreibt sich im Wort »Spiritualität« fort⁵ und erweist sich dabei einmal mehr, wie die Religionswissenschaftlerin Linda Woodhead analytisch scharf ausführt, als ein implizites Bekenntnis zu den historisch einflussreichen Formen eines in Kirchen institutionalisierten Christentums und ist »unable to accommodate spirituality as ›real‹ religion, and is forced to conclude that it is a ›fuzzy‹ pretender to the title« (Woodhead 2010: 31f.). So gilt denn auch in der wissenschaftlichen Debatte Spiritualität im Vergleich zu Religionen meist als »diffus« und »implizit« und kennzeichnet einen »eclectic – if not kleptomaniac – process [...] with no clear reference to an external or ›deeper‹ reality« (Possamai 2003: 40). Man setzt also einen Standard als gegeben voraus, welchem nicht entsprochen wird. Spiritualität bezeichnet folglich das Andere.

Wenn ich nun die Vorstellungen und Handlungen von neuheidnischen Hexen sowohl unter dem Begriff der Religion zusammenfasse, sie aber zugleich als Ausdruck einer neuen/alternativen Spiritualität verstehe, möchte ich vor allem die analytische Rangfolge, die sich hinter den Begrifflichkeiten verbirgt, problematisieren und ihr ein konzeptionelles Modell entgegensetzen, bei dem die Demarkationslinien zwischen Spiritualität und Religion situativ und beständig verhandelbar gedacht werden. Dabei wird, um einen empirisch-handhabbaren Ansatzpunkt zu setzen, die vorliegende Studie mit einer allgemeingefassten Arbeitsdefinition von Religion – und so simultan von Spiritualität – unterlegt, die den klassischen Überlegungen des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz folgt. Danach ist Religion und so Spiritualität als ein System von Symbolen – also Objektivationen gedeuteter Erfahrung – zu verstehen, »das Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert«.

5 | Dabei mehren sich mittlerweile Studien, die den religiösen Synkretismus als eine Strategie verschiedener religiöser Gruppierungen darstellen, um eine feine und doch konfliktbeladene Machtbalance untereinander herzustellen: siehe beispielsweise die instruktive Ethnografie von Lubanska 2015 sowie den Sammelband: Hayden et al. 2016. In neuesten Studien wird auch gezeigt, dass zwar gerade im missionarischen Kontext Synkretismus nach wie vor semantisch negativ belegt ist, in der alltäglichen Praxis Missionare beispielsweise im asiatischen Kontext dem aber tolerant gegenüberstehen: Lindenfeld/Richardson 2012.

Diese Vorstellungen werden in eine »Aura der Faktizität« gekleidet, die ihnen die Qualität des Realen verleiht (Geertz 1987: 44-95, hier 48). Die Erfahrungen, auf denen die Vorstellungen beruhen, werden auf eine nicht-alltägliche Wirklichkeit bezogen erfasst. Thomas Luckmann beschreibt dieses Erlebnis als »große Transzendenz«. Für Luckmann macht sie das aus, was als Religion bezeichnet werden kann. Die große Transzendenz, so ist zum Verständnis anzufügen, ist in Abgrenzung von den auf den Alltag bezogenen kleinen und mittleren Transendenzen zu sehen, wobei sich Luckmann bei dieser Fassung konzeptionell an Ausarbeitungen von Alfred Schütz orientiert (Luckmann 1985; zu Schütz' Transzendenzvorstellungen: Schütz 2003: 598-633. Siehe auch Knoblauch 1998: 147-186). Die kleine Transzendenz soll die zeitliche und räumliche Überschreitung einer unmittelbaren Erfahrung bezeichnen (zum Beispiel: Während man zu Hause in der Küche steht, erinnert man sich an den Geschmack eines Apfels im Garten der Großeltern). Erfahrungen, die grundsätzlich nur mittelbar gemacht werden können, werden als mittlere Transzendenz gefasst (zum Beispiel: Man kann die Trauer eines Menschen um dessen verstorbenen Angehörigen nachempfinden). Große Transendenzen sind nur in herausgehobenen Situationen wie Trancen bzw. Formen von Ekstase erfahrbar, wobei Trancen als Phänomen konturiert werden können, das sich grob in eine Form leichter Trance (zum Beispiel Tagträumen) und einer intensiven, tiefergehenden Trance unterscheiden lässt, in der sich die jeweilige Person vom eigenen Körper entfernt fühlt bzw. keine vollständige Kontrolle darüber hat. Dieser Zustand kann mit physischen Veränderungen einhergehen (siehe hierzu auch Tart 1971; Goodman 1988, 1988: 39; Newberg/D'Aquili 2001; Sturm 2000). Dabei existieren – wie sich auch bei den Hexen zeigen wird – spezifische, geschichtlich generierte (Körper-)Techniken, durch die Trancen/Ekstasen und somit die Erfahrung des Religiösen möglich bzw. herbeigeführt werden.

Neben dieser grundierenden konzeptionellen Fassung von Religion/Spiritualität schaue ich simultan darauf, was die Protagonist*innen selbst als religiös und/oder spirituell bezeichnen, kommunizieren und performativ herstellen. Damit komme ich der jüngst vom Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad stark gemachten diskursanalytischen Fassung von Religion/Spiritualität nahe, dernach man nicht schlicht darauf blickt, wie eine bestimmte Religion bzw. eine bestimmte Form von Spiritualität praktiziert wird, sondern wie eine bestimmte Praxis semantisch überhaupt erst als religiös bzw. spirituell verstanden, produziert und perpetuiert wird (von Stuckrad 2010, 2013, 2015; siehe auch die Vorläufer: Kippenberg 1983, 1992; Lincoln 1989).

Die diskursive Annäherung an das Verständnis von Religion/Spiritualität greift in entscheidender Weise die emische Perspektive – das Verstehen eines Phänomens und dessen Klassifizierung aus einer Art Innensicht heraus – mit auf; und gerade diese offenbart im Falle der Hexen, wie sehr sich die konsequente Scheidung zwischen Spiritualität und Religion immer mehr

enthierarchisiert und sich zu verflüchtigen beginnt. So reden Hexen einerseits von ihrer Spiritualität, wenn sie ihre neuheidnische Verortung thematisieren. Mit dem Begriff werden vor allem die Individualität, die Bejahung körperlicher und sexueller Erfahrung betont und das Fehlen religiöser Dogmen und verpflichtender Anbindungen thematisiert, denn »die haben wir mit der Kirche genug gehabt« (Interview mit Curtis Nike, 07.03.2012).

Andererseits aber nehmen Hexen für sich den Begriff der Religion in Anspruch. Damit fordern sie vor allem Anerkennung ein und stellen bei aller gewollten Disparität ihrer Auffassungen und Praxen auch deren Geschlossenheit heraus. Sie kritisieren damit vehement gerade den wissenschaftlich konstatierten Eklektizismus, wenn es um heutige Formen von Spiritualität in Abgrenzung zu Religion geht. Für Hexen transportiert sich mit der Bezeichnung eine klare Abwertung. So vermerkt Faye, eine der zentralen Personen unter den Berliner Hexen:

»In der Wissenschaft wird immer betont, dass das, was heute spiritueller erprobt und gemacht wird, also die heutige, gelebte Spiritualität der neuen Hexen, eklektisch sei. Das sind »eklektische Hexen« heißt es dann. [...] In der Kunst sind die Eklektizisten verschrien. So ein durchmischter »Stil« gilt eher als Stillosigkeit. Etwas als eklektisch zu bezeichnen ist also abwertend. Aber ich nehme mir das, was mir guttut, das ist mein Mittel für Reflexionen, praktische Anwendungen und magische Arbeiten, z.B. [...] keltische und germanische Überlieferungen (soweit vorhanden) [...] indianische (und) schamanische Sichtweisen [...], und ich nenne mich Hexe, weil das für mich auch viel mit dem Land, in dem ich lebe und geboren wurde, zu tun hat, dem Land meiner Ahnen, und mit den weisen Frauen der früheren Jahrhunderte.« (Telefonat, 04.06.2014, Interview, 11.05.2012)

Gerade die letzte Aussage – der Verweis auf die eigenen »Ahnen« und die »weisen Frauen der früheren Jahrhunderte« – kann als ein übergreifender Mythos bzw. eine vereinende historische Bezugnahme unter neuheidnischen Hexen weltweit gelten. Daraus formt sich in signifikanter Weise das Selbstbild von Hexen, eine Religion auszuüben – die lokalgebunden (»native«) und keineswegs neu, sondern alt und vor allem älter als das Christentum ist. Dies führt auch den Historiker Ronald Hutton dazu, die Elemente des New Age, wie er es noch nennt und was heute als alternative Spiritualität reüssiert, im Hexentum anzuerkennen und zugleich für den Begriff der Religion zu votieren: »It seems at least arguable, therefore, that pagan witchcraft qualifies as a full blown, independent religion«, und er fährt fort: »It is more than a shared set of stories, language, or images, and more than a common store of deities and texts. It has a common identity [...]« (Hutton 1999: 413). Analytisch geschärft spricht er von einer »revived religion« womit er ihr zentrales Charakteristikum an-

spricht, nämlich auf vorchristliche Vorstellungen zurückzugreifen, um damit auf gegenwärtige Bedürfnisse, Erfahrungen, Träume und Ängste zu reagieren.

TABU UND ZÄSUR – KULTURANTHROPOLOGISCHE FORSCHUNG ZU (NEUHEIDNISCHEN) HEXEN

Seit den 1950er Jahren sind neuheidnische Hexen in der westlichen Hemisphäre und hier vor allem in den Großstädten anzutreffen. Wie in den folgenden Kapiteln noch ausführlich dargelegt und eingeordnet wird, gilt als Religionsstifter der Brite und Hobbyanthropologe Gerald B. Gardner (1884-1964). In seinem 1954 veröffentlichten Buch »Witchcraft Today«, entwarf er das Glaubensgerüst einer Religion, die er als vorchristlich ansah (Gardner 1954, 1959; Rensing 2007; Neger 2009). Ihre Anhänger*innen – Hexen, die Gardner, so gab er vor, selbst getroffen habe – nannte er auch »Wica« bzw. »Wicca«, was »weise Menschen« bedeuten soll.⁶ Grundlegend für Wicca ist, dass man in Hexenzirkeln, sogenannten *coven* organisiert ist, in die man rituell initiiert werden kann. Es wird ein polytheistisches Pantheon verehrt. Zugleich ist das Konzept der Schöpfung mit der Idee von der Existenz von Göttin und Gott unterlegt. Dies resultiert aus der als natürlich betrachteten Grundlage von zwei Geschlechtern bzw. aus dem Prinzip der Befruchteten und des Befruchtenden. Es wird ein esoterisch geprägtes Weltbild vertreten. Danach ist jedes Ding, alles, was auf der Erde existiert, belebt. Alles steht mit allem in Verbindung und wird von einer universellen »Energie« durchdrungen. Die Erde selbst stellt sich als ein gewaltiger lebender Organismus dar (Rensing 2007).⁷ Von England aus verbreitete sich die Hexenreligion ab den 1960er Jahren durch einzelne Protagonist*innen und durch Publikationen vor allem in den USA. Sie wuchs von dort aus zu einer weltweiten Bewegung an und fasste auch im deutschen Kontext Fuß.

Erst Mitte der 1980er und vor allem zu Beginn der 1990er Jahre erlangte die neuheidnische Hexenreligion wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Bis dahin mangelte es dem Thema an akademischer Legitimität. Dies muss in Teilen vor dem Hintergrund der zeitgenössischen »Anti-Kult-Bewegung« gesehen werden (Shupe/Bromley 1994; Arweck 2006, 2010). In den von ihr ausgelösten Debatten gerinnen die damaligen neuen religiösen Bewegungen und neuen Religionen zu einer Ansammlung manipulativer »Sekten«, »Psychogruppen« und »Jugendreligionen«. Die Wirkmächtigkeit vom Bild der »Hexe/Witch« und des damit verbundenen Topos vom Aberglauben belegten die neuheidnische Religion geradezu mit einem Forschungstabu. Jene, die dazu arbeite-

6 | Siehe zur Bedeutsamkeit des Wortes wie auch der verschiedenen Schreibweisen und deren Implikationen das folgende Kapitel der vorliegenden Arbeit.

7 | Ausführlich zum esoterischen Weltbild: Faivre 2001.

ten, wurden in akademischen Diskussionen – ganz ähnlich wie die Gruppen, die sie beforsteten – wissenschaftlich wie sozial marginalisiert. Die amerikanische Forscherin Wendy Griffin beschäftigte sich als eine der ersten mit neuheidnischen Hexen – hier vor allem mit Vertreter*innen, die sich der sogenannten Göttinnenspiritualität verschrieben.⁸ Sie kolportiert die Situation innerhalb des sozialen Feldes der Wissenschaft wie folgt:

»[R]esearch in this area has been actively discouraged. One colleague was advised not to put an article she had published on Goddess spirituality into her tenure review file because the topic was ›questionable‹. Fundamentalist Christians picketed a presentation she gave on her research. [...] Funding for doing research into religious and spiritual groups in general is typically hard to come by, unless, of course, these groups are suspected of being dangerous cults threatening to kidnap children or kill themselves and others. Funding for research into Goddess spirituality is especially difficult to obtain«. (Griffin 1999: 14)

Als Anfangspunkt einer allmählichen Enttabuisierung kann die 1989 veröffentlichte Studie von der Ethnologin Tanya Luhrmann gelten (Luhrmann 1989). Basierend auf Feldforschung unter Hexen, vor allem Wiccas und Zereemonialmagier*innen in London, geht sie der Frage nach, warum Menschen im Zeitalter der Postmoderne, wo das Paradigma der Rationalität gilt, Magie praktizieren und an ihre Wirksamkeit glauben, obwohl Magie als »irrational« angesehen wird. In der dichten Beschreibung gelangt sie zu der These eines »interpretive drift«. Dies meint, dass der Glaube an Magie nicht plötzlich vorhanden oder per se gegeben ist, sondern durch das Involviert-Sein in neuheidnische, hexische Praxen erworben wird. Es kommt zu einer langsamen, oftmals vom Einzelnen unbemerkt stattfindenden Verlagerung der Weltsicht. Dabei erfolgt kein Bruch mit gesellschaftlichen (vermeintlich) rationalen Auffassungen und den darauf basierenden Lebensstilen. Vielmehr findet eine Kombination von auf den ersten Blick inkongruenten Überzeugungen und Praxen statt, wobei sich die Bewertungen von »rational« und »irrational« verschieben. Für Luhrmann stellen neuheidnische Hexen dabei eines der »farbenprächtigsten« Beispiele postmoderner Identitätsbildungen dar.

Die Idee eines »interpretive drift« im neuheidnischen Hexenglauben ist für folgende Ethnografien diskurssetzend. Sie entstehen größtenteils in den USA, wo auch die meisten neuheidnischen Hexen zu finden sind. Seit Beginn der 2000er Jahre erlebt die gegenwartsbezogene Hexenforschung dabei Hochkonjunktur und die Vielfalt der untersuchten Themen nimmt zu. So beschäftigen sich Forscher*innen mit Fragen zu Community-Bildung auf neuheid-

8 | Zur Göttinnenspiritualität siehe ausführlicher das folgende Kapitel der vorliegenden Arbeit.

nischen Festivals, beleuchten die Aushandlung von Geschlechteridentitäten, gehen auf die kulturelle Bedeutsamkeit des Internet ein, setzen sich mit der populärkulturellen Aneignung der neuheidnischen Hexenreligion auseinander, schauen auf das künstlerisch-religiöse Schaffen von Hexen und wenden sich deren Verständnis von Tradition zu und zeigen dessen Postmodernität und Selbstreflexivität auf (Pike 2001, 2004; Harvey 2006, 2011; Magliocco 2001; 2004; Lewis 1999; Greenwood 2000a/b; 2005; Rountree 2004, 2016; Coleman 2009). Zunehmend wird der geografische Fokus der Untersuchungen auch auf das östliche Europa gelenkt, wo im Zuge der Auflösung des sogenannten Ostblocks und damit des sozialistischen Nationalstaatengefüges, neuheidnische Religionen vermehrt rezipiert und kreiert werden. In den dazu entstandenen Ethnografien wird detailliert aufgezeigt, wie sehr sich diese Entwicklung in den nationalistischen Diskurs um die Wiederentdeckung bzw. Rückforderung »alter Traditionen« und eines »nationalen (religiösen) Erbes« einordnet: Traditionen und Erbschaften, die, so die Argumentation, im sozialistischen Regime keine Anerkennung fanden und massiver Repressionen ausgesetzt waren (Ivakhiv 2005a, 7-38; Ivakhiv 2005b, 209-239; Aitamurto 2006: 146-163; Lesiv 2013; Črnič 2013: 182-194; Shnirelman 2013: 62-71; Shnirelman 2017: 87-108). Zugleich aber gibt es unter den entstehenden Gruppen auch eine Gegenbewegung: Statt »alte Traditionen« rekonstruieren zu wollen, erfindet sie offensiv und dekonstruktivistisch informiert neue religiöse Praktiken, die sie dann neuheidnisch labelt und sich in diesem Kontext auch als Hexen benennt. Eines der bedeutsamsten Beispiele ist sicherlich der in Tschechien entwickelte Wolfskult, der von der Anthropologin Kamila Velkoborská über 10 Jahre hinweg intensiv mittels Feldforschung untersucht wurde. In den Gruppen, die den Wolfskult praktizieren, wird sich auf das nordische Pantheon bezogen und der mythologischen Figur des Fenriswolfes besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sein Schicksal wird in Beziehung zum Aussterben des Wolfes in Eurasien gesetzt und gilt als Spiegel für den menschlichen Verlust an Nähe zur Natur. In der religiösen Praxis wie auch im alltäglichen Leben (man lebt mit Wolfshunden zusammen⁹) sucht man nach der Rückverbindung mit der Natur und distanziert sich dabei dezidiert von jeglicher nationaler Identifikation: Der Wolfskult gilt als universell und kann von jedem und jeder ungeachtet der Herkunft ausgeübt werden (Velkoborská 2016: 86-109).

Hinter dieser international entwickelten Themenvielfalt, den Analysestandards und dem Repertoire an Feldforschungstechniken bleiben die im deut-

9 | Beim Wolfshund handelt es sich um eine Kreuzung zwischen dem Deutschen Schäferhund und dem Wolf. Diese Kreuzung wurde in Tschechien, damals noch Tschechoslowakei, entwickelt. Der erste erfolgreiche Kreuzungsversuch erfolgte 1958. Šebková/Jedlička/Hartl/Hrach 2008, online: www.selmy.cz/data/publications/47.pdf#page=42; letzter Zugriff: 01.07.2017.

schen Kontext erfolgten Untersuchungen zur neuheidnischen Hexenreligion und allgemein zum Neuheidentum gravierend zurück. Für die Religionswissenschaft lassen sich einige wenige, auf der Feldforschung basierende Studien ausmachen. Hier ist vor allem auf die Untersuchung von René Gründer zu neugermanischen Gruppierungen sowie Kirstin Futterliebs Schrift zu dem sich online herstellenden Netzwerk neuheidnischer Hexen zu verweisen (Futterlieb 2009; Gründer 2010). Mit Katrin Fischers 2007 veröffentlichten Dissertation nähert sich erstmals die deutsche Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie/Volkskunde dem Forschungsfeld der neuheidnischen Hexenreligion an (Fischer 2007). Zwei Jahre zuvor lieferte der Ethnologe Oliver Ohanecian mit seinem Buch »Wer Hexe ist, bestimme ich« einen ersten Einblick in Praxen und Glaubensvorstellungen von deutschen Wiccas (Ohanecian 2005). So sehr diesen Studien der Verdienst zukommt, die ersten ihrer Disziplin in Deutschland gewesen zu sein, so kritisch ist mit ihren wertenden dabei kaum reflektierten Analysekategorien umzugehen. Entsprechend des Diskurses um »Sekten« und »Psychogruppen«, werden Hexen als »manipulativ«, »egoistisch«, »machtorientiert« und wenig (selbst-)reflektiert beschrieben. Katrin Fischers Unterscheidung zwischen einer subjektiven Innensicht und einem objektivierenden wissenschaftlichen Urteil ist theoretisch problematisch und führt an aktuellen kulturwissenschaftlichen Debatten vorbei. Einen wertungsfreieren und konzeptionell differenzierteren Zugang bietet hier die kürzlich publizierte Magistraarbeit der Kulturanthropologin und Religionswissenschaftlerin Jennifer Kunstreich (Kunstreich 2011). Ein Jahr lang hat sie neuheidnische Hexen in ihrem Alltag und bei Ritualen begleitet. Ihr Zusammentreffen mit Hexen ethnografierte sie nicht nur schriftlich, sondern auch filmisch. Sie interessiert, was Menschen in der westlichen Welt dazu motiviert, sich der Hexenreligion anzuschließen. Die Autorin lässt Hexen ausführlich zu Wort kommen und beschreibt so, eng am Material bleibend, die Hexenreligion als ein alternatives Sinn- und Bezugssystem, womit deren Anhänger*innen den Herausforderungen der fortschreitenden Moderne begegnen. Die Studie von Jennifer Kunstreich ist analytisch ambitioniert und methodisch reflektiert, jedoch bleibt sie mit Blick auf die Erforschung neuheidnischer Religionsformen (sowie neuer religiöser Bewegungen insgesamt) eine Randerscheinung im Fach. Dies hat spezifische, disziplingeschichtliche Gründe, auf die näher eingegangen werden soll.

So ist festzuhalten, dass die kulturanthropologische bzw. volkskundliche Religionsforschung seit ihren Anfängen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert und bis weit in die 1950er Jahre größtenteils aus der »Dorfkirchenbewegung« bestand. Damit ist die Arbeit von ländlichen Geistlichen angesprochen, die das Religionsverständnis ihrer lokalen Gemeinden beforschten und darauf schauten, wie sich dies vor allem in der Alltagspraxis jenseits des Kirchengangs wiedergab. Auf Grundlage der dabei gewonnenen Erkenntnis-

se hofften sie eine »volksgerichtere« Vermittlung ihrer gelehrten Inhalte zu entwickeln. Das Ziel war letztlich »die innere Mission mit anderen Mitteln, die Verchristlichung der modernen Arbeitswelt«, wie der Volkskundler Wolfgang Brückner in einem fachgeschichtlichen Rückblick bereits 1986 anmerkt (Brückner 1986: 15). Pointiert fügt sein Kollege Martin Scharfe hinzu, dass damit die Religionsforschung – die als Religiöse Volkskunde gefasst wurde – zur »Magd der praktischen Theologie« wurde (Scharfe 1986: 78). Religion meinte dabei ausschließlich christliche Religion. Dieses Verständnis hat sich nachhaltig tradiert und ist bis heute maßgeblich.¹⁰ Es liegen zwar mittlerweile auch Studien zu »anderen« religiösen Vorstellungen und Praktiken vor, wobei man im Gefüge des Monotheismus bleibt und auf Gruppierungen innerhalb des Judentums und des Islams fokussiert. Diese Untersuchungen werden allerdings selten zum Bereich der disziplinären Erforschung von Religionen gezählt. Die Forscher*innen selbst bevorzugen es – in Teilen aus ihrem säkularisierten Selbstverständnis heraus – sich einem anderen (in gewisser Weise »lässigerem«) Oberthema wissenschaftlich und dabei sozial zuzuordnen: den Migrationsstudien, den Cultural Studies, der Stadtforschung oder den Geschlechterstudien (z.B.: Steinke 2011; Gromova 2013; Kanitz 2017).

Die disziplinäre Dominanz der Untersuchungen zum Christentum und die damit verbundene Marginalität des Blicks auf weitere (neue) religiöse Ausdrucksformen und Weltansichten, wie jene des Neuheidentums und der Hexen, sind allerdings nicht nur als eine wirkmächtige historische Sedimentierung der Religiösen Volkskunde, die ab zirka den 1960er Jahren auch als Frömmigkeitsforschung sprachlich gefasst wurde, zu verstehen. Im selben Moment hat sich hier die geschichtliche Zäsur eingeschrieben, die das Fach durch seine Rolle während des NS-Regimes und die Auseinandersetzung damit erlebt hat. Hierdurch hat sich gleichsam der Fokus auf das Christentum, wenngleich in seinen unterschiedlichsten alltagskulturellen Ausprägungen, ab den Nachkriegsjahren zu einem Status Quo entwickelt, hinter den schwer zurückzutreten ist.

Um dies zu verstehen, muss sich vor Augen geführt werden, dass unter der nationalsozialistischen Diktatur die Religiöse Volkskunde konzeptionell und personell zunehmend von der »germanenkundlichen Forschung« und

10 | Dies betrifft sowohl monografische, historisch- wie gegenwartsorientierte Einzelstudien als auch grundlegende Einführungswerke in die kulturanthropologische/volkskundliche Religionsforschung bis weit in die 2000er Jahre: z.B. Scheer 2006; Ponisch 2008; Reininghaus 2009; Kubin 2009; Scharfe 2004. Bei Scharfe, der einen disziplinären Rundumschlag zu Fragen von Religion und religiöser Entwicklung und deren Beforschung bietet, auf den bis heute nichts folgte, ist dies besonders augenfällig: Das Buch trägt den offenen Titel »Über die Religion«, doch im Fokus seiner Darlegungen steht einzig das Christentum.

der »germanischen Religionsforschung« ersetzt wurde (siehe hierzu ausführlich, insbesondere auch die Rolle der Erforschung von Hexen als Teil des »germanenkundlichen Forschung« und »germanischen Religionsforschung«: Leszczynska 2009). Der bis dahin negativ belegte Begriff des Aberglaubens, der eine präzientistische und längst überholte Auffassung vom Kosmos zum Ausdruck bringen sollte, sowie der damit eng korrelierende Terminus »heidnisch« als Gegensatzbeschreibung zum modernen Glauben des Christentums, erhielten eine positive Umdeutung (Brückner 1986: 12/13; Scharfe 1986: 79/80). Der von der Religiösen Volkskunde bis dahin eher als bekämpfenswert angesehene »heidnische Aberglaube« avancierte dabei zu einer zentralen Quelle für die Rekonstruktion germanischer Religion und Kultur (Scharfe 1986: 79/80). Wichtige Vertreter dieses Ansatzes waren unter anderem Otto Höfler, von 1938 bis 1945 Professor für Nordistik, deutsche Volkskunde und Germanistik in München, nach dem Krieg Professor in Wien, und Matthäus alias Matthes Ziegler, Philologe, Volkskundler und später Theologe. Ihnen ging es mit ihren Forschungen darum, den Nationalsozialismus als historische Kontinuität eines »unverfälschten« Germanentums zu porträtieren und Formen »nordischer Gläubigkeit aus Blut und Boden« zu institutionalisieren (Ziegler 1935). Wie eng hier die Verquickung mit dem NS-Regime war und wie sehr sich die Volkskunde damit dem Machtapparat andiente, zeigt sich daran, dass Personen wie Höfler und Ziegler in Institutionen wie dem SS-Ahnenerbe und dessen »Konkurrenzeinrichtung« Amt Rosenberg zentrale (Forschungs-) Positionen innehatten.

Als der Zweite Weltkrieg und das NS-Regime endeten, stand man vor einem disziplinären Scherbenhaufen. Die Volkskunde und mit ihr die volkskundliche Religionsforschung waren politisch diskreditiert, so sehr, dass einige Wissenschaftler wie der Soziologe Heinz Maus für deren Abschaffung plädierten (Maus 1946). Im Fach selbst erfolgte keine konsequente Entnazifizierung, weder von »innen« initiiert noch von »außen« herangetragen: Radikale Veränderungen fanden vorerst nicht statt.¹¹ Nur sehr vereinzelt gab es schmerzhaft Neuanfänge, wie in Göttingen, wo Will-Erich Peuckert – dem die Nationalsozialisten 1935 die Lehrbefugnis aufgrund, wie es hieß, »politischer

11 | Erst Mitte/Ende der 1960er Jahre begann eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Ideologie-befrachteten Theorien von Kontinuität/Sitte/Brauch/Volk, siehe beispielhaft Bausinger 1965. 1970 »verabschiedete« man sich programmatisch vom »Volksleben« (Geiger 1970) und plädierte dabei u. a. für die Aufarbeitung der volkskundlichen Vergangenheit. Eine detaillierte und zugleich generelle Auseinandersetzung mit der Volkskunde in der NS-Zeit erfolgte erst 1986 auf einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in München unter dem Titel: »Volkskunde und Nationalsozialismus« siehe Gerndt 1987. Siehe auch Dow/Lixfeld 1986; Dow/Lixfeld 1991: 117-153; Dow/Lixfeld 1994: 341-366.

Unzuverlässigkeit«, entzogen hatten – eine Volkskunde jenseits von »Deutschtümellei« und als eine vergleichende Wissenschaft aufbauen wollte.¹² Er wandte sich zwar erneut der Erforschung »abergläubischer«, heidnischer und okkulten Praktiken zu, doch es ging ihm nicht darum, vermeintliche Kontinuitäten bis in die Gegenwart zu konstruieren und damit nationalistischen Thesen Vorschub zu leisten, sondern er wollte den Wandel und die gesellschaftliche Kontextualität solcher Praktiken offenlegen. Doch dem Untersuchungsfeld wurde bedingt durch seine Popularität und seinen wissenschaftlich-ideologischen Missbrauch während des Nationalsozialismus im Fach eher mit Skepsis begegnet. Durch Peuckerts erfahrungsbasierten Zugang verstärkten sich die Vorbehalte.¹³ So hatte Peuckert in der Erforschung okkulten Ideen inklusive der Vorstellungen von Hexen beispielsweise Hexensalben auf Grundlage eines Rezeptes aus dem 16. Jahrhundert zusammengestellt und deren Wirkung an sich selbst getestet. Methodisch lief er damit den Entwicklungen der Volkskunde in den Nachkriegsjahren vollkommen entgegen, die sich eher auf statische und stark klassifizierende Analysen besann – nicht unähnlich jenen, die sich im Zuge der Professionalisierung der Volkskunde Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt hatten.¹⁴ Wie Bausinger schreibt:

»In den beiden Jahrzehnten nach dem Krieg war das Fach im großen und ganzen nicht durch einen Aufbruch zu neuen Ufern charakterisiert, sondern durch den Rückzug auf traditionelle Positionen und durch die eifrige Arbeit an den über einen langen Zeitraum hinweg zusammengetragenen Materialien. Man war offensichtlich froh, den bombastischen ideologischen Überbau der nationalsozialistischen Ära los zu sein [...]. In der nüchterner gewordenen volkskundlichen Arbeit lag so ein Stück Befreiung«. (Bausinger 1999: 298)

Die Bedenken, die man der Erforschung »abergläubischer« und heidnischer Praktiken – womit man konzeptionell endgültig und vereinfacht jegliche religiöse Vorstellungen und Handlungsweisen jenseits des Christentums bzw. des Monotheismus fasste¹⁵ – entgegenbrachte, entwickelte sich im Verlauf der

12 | Ab Ende der 1960er Jahre zählte hierzu auch das Tübinger Institut.

13 | Zur Rolle von Peuckert und zu seinem Wirken im Fach der Nachkriegsjahre siehe ausführlich: Jacobsen 2007: 59-245.

14 | Zu seinem sogenannten »Hexenexperiment«, das ihm den Spitznamen »Hexenprofessor« einbrachte, und wie dieses Experiment innerhalb des Faches vs. der außeruniversitären Öffentlichkeit wahrgenommen wurde siehe ausführlich: Jacobsen 2007: 199-245.

15 | Es ist anzumerken, dass die zwei weiteren großen Monotheismen – das Judentum und der Islam – weitestgehend von der disziplinären Religionsforschung ausgeklammert wurden und werden. Das religiöse Judentum ist vor dem Nationalsozialismus in erster

Jahre zu einer immer stärkeren Abkehr von deren Untersuchung. Man wendete sich in der Forschung durchaus neuen religiösen Entwicklungen und insbesondere dem aufkommenden New Age der 1970er und 1980er Jahre zu, aber vor allem deshalb, um aufzudecken, wie sehr sich dahinter »abergläubischer Mumpitz oder schizoider Blödsinn« verbarg (Wimmer 1975: 184). Viele der Praktiken wurden als Betrug entlarvt und ihre Protagonist*innen des Verbrechens überführt (Wimmer 1975: 181-201).

Als schließlich eine Neuauflage des »Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens« erschien, das in den politisch neuralgischen Jahren zwischen 1928 und 1942 erarbeitet worden war, versah es der Volkskundler Christoph Daxelmüller mit einer instruktiv-kritischen Einleitung, in der er den rassistischen und ideologischen Inhalt des Nachschlagewerks analysierte (Daxelmüller 1987b: 5-40). Die Betrachtung und Einordnung waren bedeutsam und erhellend. Im selben Moment jedoch führten sie dazu, dass jegliche Forschung zu »abergläubischen« Vorstellungen und Praxen von der Agenda des Faches gestrichen wurde. Die volkscundliche Religionsforschung zog sich nun vollständig auf das politisch unbelastete Terrain der christlichen Praxen zurück und versuchte damit zugleich an die Tradition der Religiösen Volkskunde anzuknüpfen.¹⁶ Man entkleidete sie des theologisch-praktischen Inhalts: Empi-

linie von der Gesellschaft für jüdische Volkskunde beforscht worden. Die Gesellschaft musste sich 1938 auflösen. Erst ab Ende der 1960er Jahre gibt es wieder erste, vereinzelte Studien zum Judentum. Allerdings geht es hier in erster Linie um Fragen des Umgangs mit der Erinnerung an den Holocaust bzw. die Konstituierung dieser Erinnerung. Ab den 2000er Jahren wird das (religiöse) Judentum im Kontext der fachlichen Migrationsstudien thematisiert (Jeggle 1969: 1997; Raphael 2001; Becker 2001; Körber 2005; Hegner 2008; Gromova 2013). Zur Geschichte der Forschung zum Judentum insbesondere vor der nationalsozialistischen Diktatur siehe Daxelmüller 1987a: 1-20. Studien zum Islam finden sich nur äußerst sporadisch und erst seit Mitte der 2010er Jahre in der fachlichen Religionsforschung. Hier ist auf die Studie von Andrea Kreuzer (2016) zu verweisen, in der die Vermittlung religiöser Kenntnisse im Rahmen des evangelischen Religionsunterrichtes betrachtet wird und wie dabei auch Vertreter*innen anderer Religionen, insbesondere des Islams miteinbezogen werden. Die Kulturanthropologin Christine Bischoff führt eine Forschung zu Konversionsprozessen durch, in der unter anderem Übertritte zum Islam bzw. Übertritte von Muslim*innen zu einer anderen Religion näher betrachtet werden. Veröffentlichungen liegen noch nicht vor.

16 | Im Zuge der kritischen Auseinandersetzungen mit den Kategorien, Begrifflichkeiten und Inhalten der Volkskunde in den 1970er Jahren als auch durch die fortschreitende Säkularisierung verlor allerdings das Themenfeld Religion insgesamt an fachlicher Attraktivität. Zu den Fachvertreter*innen, die sich beharrlich der Thematik (dabei dem Christentum) zuwendeten, zählten: Christel Köhle-Hezinger, Gottfried Korff, Lenz Kriss-Rettenbeck, Christoph Daxelmüller, Martin Scharfe und Wolfgang Brückner.

rie und Analyse folgten nicht dem Zweck, dem Christentum Kontinuität zu sichern. Vielmehr ging es darum, christliche Vorstellungen und Handlungen gerade auch in ihrer modernen Veränderbarkeit zu analysieren. Religion sollte als sozialer Prozess gekennzeichnet werden. Die außerkirchlichen Manifestationen von Religiosität standen dabei im Mittelpunkt, womit ihnen gleichsam größere gesellschaftliche Legitimität zuerkannt wurde. Wie die Fachvertreterin Christel Köhle-Hezinger in einem frühen programmatischen Artikel betonte, musste in den Untersuchungen der gesellschaftliche Bezugsrahmen des religiösen Pluralismus beachtet werden (Köhle-Hezinger 1975: 233). Dieser sprach die unterschiedlichen (konfessionellen) Ausprägungen des Christentums an: Andere Formen von Religion blieben unhinterfragt ausgeblendet (Köhle-Hezinger 1975: 221-236).

Diese inhaltliche und konzeptionelle Engführung dessen, was als Religion verstanden und beforscht wird, ist nur mühsam aufzuweichen. Die wissenschaftlichen Berührungspunkte mit religiösen Ausdrucksformen jenseits des Christentums und insbesondere mit dem Neuheidentum inklusive der Hexenreligion bleiben erhalten, wobei die tiefgreifende Erschütterung des Faches durch seine nationalsozialistische Vergangenheit hier deutlich nachklingt. Allzu schnell werden Neuheid*innen und Hexen in fachlichen Diskussionen in die Nähe völkischer und nationalistischer Gruppierungen gebracht und als Forschungsthema und die für Ethnografien sonst übliche verstehende Annäherung mit Fragwürdigkeit ausgestattet.¹⁷

Allerdings ist anzumerken, dass sich seit zirka den 2010er Jahren auch eine zaghafte Aufbruchbewegung in der fachlichen Religionsforschung abzeichnet (Mohrmann 2010; Schöne/Groschwitz 2014; Lossin/Ramming 2016). Im Zusammenhang mit den gegenwärtigen internationalen Migrationsprozessen werden allmählich Themen wie die verstärkten Konversionen innerhalb der

17 | So werden auf Kongressen und Kolloquien die wenigen Referent*innen zum Neuheidentum sowie zur Hexenreligion stets mit Fragen nach der Gemeinsamkeit mit völkischen und allgemein rassistischen Bewegungen konfrontiert sowie die Ähnlichkeit mit satanistischen, rechten Gruppierungen und die Fragwürdigkeit hergestellter historischer Kontinuitäten, die bereits in der NS-Zeit zur Anwendung kamen, diskutiert. Die Nachfragen und Debatten sind berechtigt, zeigen jedoch, gerade weil sie wenig darüber hinausgehen, die fest verankerten Vorannahmen auf. Gedächtnisprotokoll: 2. Tagung der Kommission »Religiosität und Spiritualität« in Telgte, 22-24.11.2012, Rückfragen zum Vortrag von Marion Näser-Lather: »Der große Pan ist nicht tot. Pan-Verehrung im Wicca« und Meret Fehlmanns Vortrag: »Das Internet als Heimat neuer Formen der Spiritualität – das Beispiel der feministischen Spiritualität«; eigene Vorträge am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie in Wien, Berlin und Göttingen im Mai und am 13.11.2013 sowie am 08.11.2017. Diese Beispiele sind nicht repräsentativ, aber signifikant.

großen monotheistischen Religionen diskutiert. Zudem steht die Rolle von Körperempfindungen und Emotionen in religiösen Praxen vermehrt im Mittelpunkt der Analysen. Die Popularisierung religiöser Weltansichten und vor allem ihre subkulturelle Vereinnahmung – wie sie sich beispielsweise in Genres wie der Splatter-/Zombifilme zeigt – ist ebenfalls ein Blickwinkel, der in der gegenwärtigen disziplinären Religionsforschung Zuspruch erfährt (Dinkl 2016). In diesen verschiedenen Perspektivierungen ringt man immanent mit neuen Konzepten davon, was als Religion verstanden werden kann. Um hier eine Öffnung voranzutreiben, plädierten jüngst die Kulturanthropologinnen Christine Bischoff und Karoline Oehme-Jüngling überzeugend dafür, dass es in der fachlichen Religionsforschung nicht so sehr um die »offiziellen Deutungen religiöser Institutionen oder theologischer Lehren« gehen kann, sondern »um die ›Rekonstruktion‹ von ›Glaubenswirklichkeiten‹, die der subjektiven Perspektive der Gläubigen gerecht wird« (Bischoff/Oehme-Jüngling 2016: 32). So ganz entkommen die Autorinnen in ihren Darlegungen der Norm etablierter Religionsmodelle und dabei jenen des Christentums (als Untersuchungsfokus) jedoch nach wie vor nicht. Dies zeigt sich vor allem dann, wenn sie sich für die Analyse eine Unterscheidung zwischen »Träger[n], also Verwalter[n] und Vermittler[n] religiösen Wissens und religiöser Macht« und den »Laien als Träger[n] der durch die ersteren vermittelten Weltbilder und Ethiken« stark machen (ebenda).¹⁸ Das Merkmal neuerer Formen von Religionen ist allerdings,

18 | Wie schwer man sich mit der Erweiterung des Fokus über das Christentum hinaus trotz aller Öffnungsversuche tut, zeigen die veröffentlichten Sammelbände: Mohrmann 2010; Schöne/Groschwitz 2014; Lossin/Ramming 2016 anschaulich. So wendet man sich in Mohrmanns herausgegeben Band unter dem programmatischen Titel »Alternative Spiritualität heute« zwar den Formen von Religion/Spiritualität jenseits des Christentums zu, nicht aber ohne die Einschätzung eines katholischen und evangelischen Theologen hierzu mit abzudrucken. Sie setzen damit eine spezifisch christliche Perspektivierung der Thematik des Buches, von der aus die anderen religiösen/spirituellen Praktiken und Vorstellungen betrachtet werden. Angesichts der religiösen Pluralisierung wird denn auch für eine »evangelische Frömmigkeit« geworben und davon ausgegangen, dass »Gott in der Welt gesucht und gefunden werden« muss (Mohrmann 2010, hier die Beiträge: Volmer, 55-58; Beese, 59-67). In den folgenden Sammelbänden finden sich in überwältigender Mehrheit Studien, die sich im christlichen Kontext bewegen. Andere Formen von Religion sind metaphorisch wie konkret marginal, im Schlussteil verortet (Schöne/Groschwitz 2014). Der Band von 2016 lässt den Versuch nach disziplinärer Öffnung am deutlichsten erkennen: Der Band kann als fachgeschichtlich entscheidend gelten, zugleich aber wird in Teilen an Debatten angeschlossen, die in der Religionswissenschaft bzw. den Religious Studies und Studies of Western Esotericism bereits geführt wurden (Lossin/Ramming 2016). Die Publikation von 2018 schließt an die versuchte fachliche und thematische Öffnung an. Der (historischgelagerte) Fokus auf das

dass die Rollen des »Verwalters« versus »Laien« kaum noch klar verteilt sind. Es gilt mehrheitlich das Prinzip, dass jede/r Experte/in der eigenen Religion bzw. religiösen Praxis ist. Statt die Generierung von Macht und religiösem Wissen entlang wenig zutreffender Rollenverteilungen zu untersuchen, muss vielmehr das komplexe wie situative Zusammenspiel von Geschlecht, Alter und Herkunft in den Mittelpunkt der Analyse gerückt werden. Die Hexenreligion ist hierfür ein besonders instruktives Beispiel, wobei an ihr die tiefgreifenden Veränderungen des Verständnisses von Religion und ihrer Praxis im 21. Jahrhundert paradigmatisch werden: Veränderungen, denen sich das Fach konzeptionell stellen muss, um weiter an international geführte Debatten anzuschließen und hier die besondere Ertragfähigkeit der kulturanthropologisch-ethnografischen Perspektive einzubringen.

Wenn ich die Hexenreligion in den Mittelpunkt der Untersuchung stelle, ist dies als eine Forcierung des fachlichen Aufbruchs zu werten. Doch zugleich ordne ich mich disziplingeschichtlichen Prägungen bzw. Ideen zu, die es in der Religionsforschung des Faches gegeben hat. Hier ist vor allem Will-Erich Peuckerts erfahrungsbasierter Forschungszugang zu nennen, bei dem der Körper der Forschenden als Erkenntnisinstrument ernst genommen wird. Lange negiert, erfährt dieser Zugang in den sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Fächern heutzutage Konjunktur, ein Moment, der bereits als »senso-ry turn« gefasst wird. Nur durch den erfahrungsbasierten – alle Sinne erfassenden – Zugang, so das Plädoyer der Arbeit, lässt sich der Hexenreligion als Untersuchungsgegenstand wissenschaftlich-ethnografisch gerecht werden. Darauf soll im Folgenden ausführlicher eingegangen werden.

DIE ETHNOGRAFIE RELIGIÖSER LEBENSWELTEN – »A MIXING OF HEAD AND HEART«

In den Studien, die zu neuheidnischen Hexen vorliegen, wird vor allem auf die Kreativität, auf die Vorstellungskraft und lustvolle Widerständigkeit verwiesen, die sich in ihrer religiösen Praxis ausdrücken. Um zu erkennen, wie sehr die gesamte Lebenswelt der Hexen von dieser Form religiösen Handelns und Verstehens durchzogen ist – also wie sie dem alltäglichen wie außeralltäglichen Leben der Hexen Struktur und Bedeutung verleiht¹⁹ – und um zu

Christentum bleibt dominant. Als neue Formen von Religion/Spiritualität werden Umbanda und der Gegenwartsschamanismus thematisiert (Aka/Hänel 2018, insbesondere: Scharf da Silva: 217-236; Uhlig: 237-248).

19 | Hier greife ich Alfred Schütz' Begrifflichkeit von der Lebenswelt auf. Siehe Schütz 2003 (19781). Einen guten Überblick, wie Schütz Lebenswelt konzeptionell fasste, bietet das Vorwort von Thomas Luckmann: 13-26; sowie das erste Kapitel »Die Lebenswelt

erfassen, wie sehr sich dabei das Zusammenspiel mit urbaner Kultur kundtut, ist die Ethnografie, so mein Argument, der ertragreichste Weg. Ihr Potential liegt darin, dass sie besonders nah an die Protagonist*innen, an ihr Leben, ihre Wünsche und Träume heranrückt und sie als Expert*innen ihrer eigenen Existenz ernst nimmt. In diesem Zusammenhang fokussieren Ethnografien zumeist auf marginale bzw. marginalisierte Gruppen und Menschen. Auch in dieser Studie wird auf eine bisher randständige und weitestgehend verschlossene religiöse Szenerie geschaut. Ethnografien buchstabieren auf diese Weise nicht allein die modernen Formen von Individualisierung aus, die der urbane Kontext in herausgehobener Weise erst ermöglicht, sondern sie fungieren als ein wichtiges analytisches Korrektiv gegenüber eher universalisierenden gesellschaftstheoretischen Annahmen. Zudem lassen sie durch ihren Fokus auf eher marginale Gruppen, Vorstellungen und Praktiken bisher nicht hinterfragte dominante Denk- und Machtstrukturen aufscheinen. Ethnografien schaffen hier ein notwendiges Gegengewicht zur Homogenisierung von Formen wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Wissens (Herzfeld 2001: 5-19).

Methodisch bedeutet die Ethnografie, so wie ich sie begreife, mehr als das Diktum der Feldforschung, bei dem es um das wohltemperierte Pendeln zwischen empathischer Nähe und analytischer Distanz geht. Sie ist viel stärker noch ein existentielles Erlebnis und meint, sich in ein Thema hineinzubegeben und auf Zeit zu leben, ihm mit allen Sinnen und in jedem Moment auf die Spur kommen zu wollen: es zu schmecken, zu riechen, zu sehen, zu hören und zu tasten.²⁰ Sie geht über »participant observation« hinaus und ist genauer – um mit Sarah Pink zu sprechen – »participant sensing« (Pink 2009: 67). Gerade die Sinnlichkeit von ethnografischer Forschung ist in den letzten zwei Jahrzehnten in den kultur- wie sozialwissenschaftlichen Disziplinen wieder vermehrt diskutiert worden. Dabei wird nicht allein die Bedeutsamkeit sinnlicher und damit leiblicher Erfahrungen für die Konstituierung kultureller Phänomene angesprochen und so die verbovisuelle Zentrierung und Einengung von Forschungsperspektiven aufgeweicht. Es wird hierin auch verhandelt und reflektiert, wie sehr der Körper und das sensorische Erleben der Forschenden selbst eine Quelle der Erkenntnis darstellt (Bendix 2005, 2006; Arantes/Rieger 2014). Das Descartes'sche Modell von der Trennung zwischen Körper und Geist, das für die Idee akademischen Arbeitens so lange maßgeblich war, ist aus diesem Blickwinkel heraus nicht mehr aufrechtzuerhalten. Vielmehr

des Alltags und die natürliche Einstellung«, 27-50. Schütz' »Strukturen der Lebenswelt« muss letztlich als ein Werk mit Co-Autorenschaft gelesen werden: Luckmann hat maßgeblich das Werk, das zu Lebzeiten von Schütz noch nicht veröffentlicht war, für die Publikation überarbeitet.

20 | Zur Ethnografie als existentielles Erlebnis siehe den instruktiven Überblick von Lindner 2003: 205-210.

muss es darum gehen, wie der Kulturanthropologe Paul Stoller in seinem Plädoyer für eine »sinnliche Wissenschaft« herausstellt: »(t)o eject the conceit of control in which mind and body, self and other are considered separate«, und er führt aus: »It is indeed a humbling experience to recognize [...] that we do not consume sorcery, history and knowledge, rather, it is history, sorcery, and knowledge that consume us. To accept sensuousness is [...] to lend one's body to the world and accept its complexities, tastes, structures, and smells« (Stoller 1997: 17). Metaphorisch beschreibt er den Einbezug von Sinnlichkeit in die Art, wie wissenschaftliche Forschung betrieben wird und wie Dinge und Erfahrungen betrachtet werden, auch als »a mixing of head and heart [...] an opening of one's being in the world«. Er stellt dabei ein lohnenswertes Ziel in Aussicht: »Such embodied hospitality is the secret of the great scholars, painters, poets, and filmmakers whose images and words resensualize us« (ebenda: 18).

Für solch einen sinnes- und dabei leibesbetonten methodischen Zugang ist das Feld der Hexenreligion in besonderer Weise geeignet. Er spiegelt gleichsam die Bedeutsamkeit, die Hexen dem sensorischen und körperlichen Erlebnis von Transzendenz in ihrer religiösen Praxis zuschreiben (Pike 2004: insb. 182-205). In diesem Zusammenhang muss man sich vor Augen führen, dass Hexen in überwältigender Mehrheit Frauen sind. Für sie ist das körperliche Erleben in der Ausübung ihrer Religion zugleich feministischer Ausdruck »sinnlicher Selbstbestimmung«, die, so ihr Argument, durch patriarchale Machtstrukturen gerade Frauen so lange entzogen wurde. Sie feiern ihren »einzigartigen Frauenleib als Aspekt der großen Göttin« (Feldnotizen, 24.05.2013) und setzen dies in Opposition zu den dominanten Monotheismen und zur westlichen Kultur überhaupt, in denen der weibliche Körper und Sakralität eher als gegensätzliche Pole gedacht und konzeptioniert wurden und werden (Long 2000: 935-936).²¹ Dabei steht in der Praxis ihrer Religion die Individualität von Erfahrungen im Mittelpunkt. Will man diese Erfahrungen verstehen und analytisch durchdringen, muss man sie, so die von Hexen herangetragene Erwartung, selbst – eben individuell – gemacht haben. Man muss sich also bei einer Trancereise auf eine Trance einlassen können, sich rituell in Ekstase bringen lassen oder über Symbole meditieren und mit allen Sinnen erkunden, bis sie »ihr esoterisches Wissen offenbaren« (Salomonsen 2002: 17, 21). Die Protagonist*innen im Feld haben dabei ein feines Gespür dafür entwickelt, inwiefern man bestimmte (körperliche) Empfindungen und Verhaltensweisen nur vorgibt oder sich »tatsächlich« darauf einlässt. Immer wieder wird man hier zur Reflexion aufgefordert. So höre ich oft die als Frage formulierte Forderung der Hexen: »Sag mal, du warst jetzt aber nicht nur wegen deiner Forschung hier?! Dich interessiert das auch so?« (Feldnotizen, 05.05.2012). Ak-

21 | Siehe hierzu auch die Bedeutsamkeit von Kleidung und Nacktheit während der Rituale: Magliocco 2001: 35-64.

tive Teilnahme ist oberstes Gebot. Eine forschende Perspektive aus der Distanz und von »außen«, ohne die Übernahme bestimmter neuheidnischer Vorstellungen, ist kaum möglich. Die norwegische Theologin Jone Salomonsen, die sich mit modernen Hexen in San Francisco – dem sogenannten *Reclaiming network* – beschäftigte und sich in diesen Kreis initiieren ließ, bringt es so auf den Punkt:

»[...] the main reason, why it is not enough to conduct fieldwork from [...] an ›outside‹ position is that in Witches' rituals, covens and classes, there is no outside where the observer can literally put herself. Regarding the practice of modern mystery religions, you are either in, or you are not there at all«. (Salomonsen 2002: 17)

So nahm ich während meiner Forschung an mehr als 50 Ritualen teil und organisierte sie teilweise mit. Dabei bewegte ich mich hauptsächlich in zwei Gruppen bzw. Zirkeln von Hexen in Berlin: den *Reclaimer*innen* und im Kreis der *Mondfrauen*. Auf ihre spezifischen religiösen Vorstellungen wie auch ihre Historie werde ich in späteren Kapiteln eingehen. Ich besuchte Tarot-Workshops, absolvierte Kurse zur Krafftiermagie und ließ mich auf ekstatische Momente ein. Mit den *Reclaimer*innen* ging ich auf Fahrt ins Hexencamp, um über sieben Tage hinweg den Nornenmythos in seinen »spirituellen Dimensionen« zu erkunden und in Ritualen zu feiern. Die Fahrt war ein signifikantes Moment meiner Feldforschung: Erst hier erschloss sich für mich – durch die Vielzahl von Zeremonien – die starke Performativität der Hexenreligion; und erst dann begann ich die besondere Lust der Hexen am eigenen Schauspiel zu begreifen und erfuhr selbst dessen verändernde Kraft im Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte, mit Trauer und Freude und ganz allgemein mit den Vorstellungen von sich und der Welt. Für die Hexen wiederum stellte meine Teilnahme einen Vertrauensbeweis dar: Ich war die Forscherin, aber hier wurde ich zu »ihrer« Forscherin, die sicherlich vieles noch nicht verstand und noch mehr vom »Kopf« denn vom »Herzen« dabei war, aber doch wurde ich fortan als Teil der Berliner Hexengruppe akzeptiert. Mit den meisten Frauen, die ich kennenlernte, habe ich mich auch privat getroffen: mit ihnen Geburtstage gefeiert, auf ihren Hochzeiten getanzt, Trauer geteilt oder abends im Schöneberger Café Vis-à-Vis »über Gott und die Welt« und Konzepte von Magie diskutiert. Mit einigen der Hexen führte ich narrative Interviews durch. Die Gesamtzahl der nicht allein mit ihnen, sondern auch weiteren religiösen Expert*innen Berlins wie vereinzelt der Bundesrepublik geführten Interviews beläuft sich auf 50, aus 46 von ihnen zitiere ich in dieser Arbeit. Die Mehrheit der Protagonist*innen dieser Studie tritt dabei mit ihrem Klarnamen in der Arbeit auf. Es handelt sich dabei meist um ihren Namen, den sie sich als Hexe gegeben haben und der sich von ihrem bürgerlichen Namen – jenem, der auf ihrer Geburtsurkunde steht und mit dem sie ihre staatsbürgerlichen Rechte

und Pflichten wahrnehmen – unterscheidet (aber nicht zwangsläufig). Manche lassen sich ihren selbstgewählten Hexen- oder Ritualnamen als Künstlernamen anerkennen, der im Ausweis verzeichnet wird.²² Dass Hexen mehrheitlich auf eine Anonymisierung verzichteten und identifizierbar werden, hängt zwar in Teilen mit dem Vertrauen, dass sie mir als Forscherin entgegenbringen, zusammen, vielmehr aber ist dies darauf zurückzuführen, dass Hexen selbstbewusst religiöse Legitimität für sich beanspruchen, die ihnen lange verweigert wurde und die ihnen gerade auch mit dieser Publikation zuerkannt wird. Einige Hexen wie auch weitere Personen der Studie werden allerdings entsprechend ihres Wunsches nur mit ihren Vornamen genannt oder sind anonymisiert (insbesondere die Frauen der autonomen Lesbenszene der 1970er Jahre sowie Personen, die im deutschsprachigen Wissenschaftsbetrieb tätig sind oder waren. Insbesondere Letztere fürchten um ihre Anerkennung als Akademikerin, falls sie sich als Hexen zu erkennen geben).

Mich in der beschriebenen, umfassenden und aktiven Weise auf eine Religion und religiös geprägte Lebenswelten einzulassen und zu öffnen, auch auf die Gefahr hin, von ihnen überwältigt zu werden, fiel mir keineswegs leicht, mehr noch, es lief der Geschichte meiner Person und meiner wissenschaftlichen Sozialisation vollkommen entgegen. Ich bin fern jeglicher Religion im damals noch sozialistischen Ostberlin, Hauptstadt der DDR, aufgewachsen. Atheismus war Ausdruck überzeugten Staatsbürgertums, gegen das ich wenig rebellierte: Besonders mutig war ich nicht. Kritischer Abstand zu religiösen Vorstellungen und Praktiken war mir, mithin seit Kindesbeinen, eingeschrieben: Er hat sich mir, um auf Bourdieu zu rekurrieren, in den Körper eingesenkt und ist als Teil meines Habitus' und meiner Hexis einverleibt. Dieser wirkmächtigen Prägung ist bekanntlich schwer zu entfliehen. In dem Fach, das ich wiederum studierte, in der Europäischen Ethnologie bzw. Kulturanthropologie, bekommt man von Anbeginn gelehrt, dass das Prinzip der Feldforschung zwar auf der Herstellung verständnisvoller Vertrautheit zu den Beforschten beruht, aber dass dies »kein Telos, sondern ein immer neu zu überwindender Durchgangspunkt« sei (Amann/Hirschauer 1997: 29). Es geht um ein sinnverstehendes Miterleben, für das man in die jeweilige »andere« Lebenswelt eintauchen soll, aber doch nie zu sehr (Beer 2008; Gerndt 2001; Hauser-Schäublin 2008; Knoblauch 2003: 97; Petersen 2007; Schmidt-Lauber 2007; Cohn 2014). Man muss sich in Betrachtungsweisen der Beforschten einfühlen können, aber sie keinesfalls kognitiv für sich selbst annehmen, was meint, dass sie Einzug in das eigene Denken und Weltverständnis halten. Wie der Soziologe Peter L. Berger bereits Ende der 1960er Jahre meinte, sei die »Strafe«, sich während der Forschung nicht ausreichend vom Feld zu distanzieren, ein *going native*. Dabei differenziert er: »To be sure cultural anthropologists like to do this behaviorally

22 | Zur Bedeutsamkeit von Hexen- und Ritualnamen siehe Magliocco 2004: 66-69.

(>participant observation<), and even emotionally (>empathy<). If they >go native< *cognitively*, however, they will no longer be able to do cultural anthropology« (1969: 12). In diesem Zusammenhang sind Studien, in denen offensichtlich »zu viel Nähe« riskiert wird und Forscher*innen in die Weltsicht der Beforschten »eintauchen« und als die eigene – eben kognitiv – übernehmen, und dies auch als Potential der Untersuchung deklarierten, längst als exotisierend und wissenschaftlich unhaltbar dekonstruiert worden: als eine Anmaßung ethnografischer Autorität, bei der man doch längst die »Seiten gewechselt« hätte und etwas aus einer derart beengten persönlichen Perspektive heraus beschreibt.²³

Mein Selbstverständnis als Kulturanthropologin und Wissenschaftlerin ist von dieser fachlichen Methodendiskussion und -definition zutiefst geformt. Und doch haben mich gerade Untersuchungen, in denen sich die Forscher*innen dem Gegenstand der Untersuchung vorbehaltlos und aktiv aussetzen und ein »Zuviel an Nähe« eingegangen sind, immer auch fasziniert. Studien, wie jene von Karen McCarthy Brown über den Voodoo-Glauben in New York, durch die sie selbst Teil der Glaubensgemeinschaft wurde, oder Loïc Wacquants Forschung zum Boxen im amerikanischen Getto, die ihn dazu verführte, selbst in den Ring zu steigen und als »French Hammer« Furore zu machen, sind fest in meinem (kulturanthropologischen) Gedächtnis verankert. So kritikwürdig die von ihnen gewählten Zugänge auch erscheinen und so sehr sie genau – oder beinahe²⁴ – das begehen, wovor jedwede Methodeneinführung warnt: den Tabubruch des *going native*, so sehr ermöglichen sie den Leser*innen ihrer Texte – eben durch die hier vermittelte Nähe ihrer Einsichten – einen geradezu holistischen Nachvollzug von sonst fremden Lebenswelten. Sie weihen sie quasi in deren Geheimnisse ein. Genau dies ist es, was beeindruckt. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass solche Studien in ihrem Zugang zwar problematisiert und für Qualifikationsarbeiten keinesfalls zur methodischen Nachahmung empfohlen werden, sie es aber doch in die grundständige Semi-

23 | Knoblauch spricht von der »Verkafferung«: »Die Beobachtenden werden Teil des Feldes, das sie untersuchen wollen« (2003: 97). »Verkafferung« gilt als deutsches begriffliches Pendant zum englischen *going native*. Das Wort ist allerdings aufgrund seiner kolonialistischen Geschichte und seines wertenden Charakters schwierig und sollte im sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs verstärkt problematisiert und als Begriff fallengelassen werden. Zur Geschichte der »kulturellen Überläufer« als einem wichtigen Teil der methodischen Entwicklung in der Ethnologie siehe Kohl 1987.

24 | Wacquant hat letztlich einen Ruf nach Harvard angenommen und die mögliche Karriere als Profiboxer aufgegeben. Wie er schreibt: »But only at the cost of a clinical depression and difficult self-work to rebuild my libido sociologica (and tame my libido pugilsitica)«. Er steht weiterhin intensiv im Kontakt mit den Protagonisten seiner Studie, unterstützt sie und ihre Verwandtschaft auch finanziell. Email an die Autorin, 07.09.2012.

narlektüre schaffen und sich großer Beliebtheit erfreuen. Ihre Erkenntnisse, ihre Geschichten und Figuren wie auch die – von den Autor*innen sehr detailliert reflektierte – Forschungssituation prägen sich ein und machen den (heimlichen) Reiz des Faches entscheidend aus.²⁵

In der vorliegenden Studie bin ich nun genau jenes Wagnis, von dem diese Untersuchungen berichten, selbst eingegangen: Ich habe mich dem Feld der Hexenreligion ausgesetzt und mich letztlich selbst aufs Spiel gesetzt: mit allen persönlichen und methodisch-fachlichen Ambivalenzen, die das bedeutet. Dies erfolgte nicht aus Selbstzweck, sondern stellt, wie bereits ausgeführt, eine von den Hexen herangetragene Erwartung dar. »You are either in, or you are not there at all«: Es war der einzig mögliche Weg ins Feld. Zugleich aber ist dieser Zugang von dem wesentlichen Prinzip ethnografischer Erkenntnis – der Angstlust – gekennzeichnet: dem Thrill der sozialen und kulturellen Verunsicherung, durch den man Furcht und Wonne zugleich empfindet und der sich mit der Hoffnung auf ein gutes Ende verbindet: auf Freundschaft, auf Erkenntnis und Anerkennung (Lindner 2003: 205). Meine Feldforschungserfahrungen und der entwickelte Zugang gehen eng mit der Einsicht zusammen, dass die Grenzen des gegenwärtig gelehrtten Methodenrepertoires weiter aufzuweichen sind. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich auch, dass mit der wiederholten Warnung vor einem »Zuviel an Nähe« und damit vor der Subjektivität des Feldforschungsprozesses, gleichsam durch die dekonstruktivistische Hintertür die Idee der Objektivität wieder hereinspaziert ist, jene Idee, die man doch berechtigterweise als unhaltbar herausgestellt hatte.

In wissenschaftlichen Diskussionen und Kongressen wurde ich denn auch häufig mit der Frage konfrontiert, inwiefern ich durch meinen Zugang noch eine »neutrale« Beobachterin der Hexenreligion sein könne oder womöglich schon eine »Insider-Position« eingenommen hätte – die unkritische, enthusiastische Perspektive einer religiösen Konvertitin: einer Hexe. Die Erkundigung nach dem sogenannten Bias einer Forschung ist berechtigt und dring-

25 | »Beliebtheit« übersetzt sich nicht nur darin, dass solche Studien – nach eigener Lehrererfahrung – vollständig gelesen und lebhaft diskutiert werden. Sie werden teilweise auch an Familienangehörige verschenkt, damit diese endlich verstehen, »was man da eigentlich studiert«. Andere methodische Einführungen eignen sich offensichtlich weit weniger als Außenrepräsentation. Zudem stehen Fachvertreter*innen den Zugängen dieser Studie zwar skeptisch gegenüber, dennoch sind die Studien entscheidend für das disziplinäre Selbstverständnis, was sich beispielsweise daran zeigt, dass Browns Studie 1991 mit dem American Academy of Religion Award for the Best First Book in the History of Religion ausgezeichnet wurde. 1992 erhielt Karen McCarthy Brown für »Mama Lola« von der American Anthropological Society den Victor-Turner-Prize in Ethnographic Writing. Wie diskurssetzend wiederum Loïc Wacquants »Leben für den Ring« ist, zeigt sich daran, dass das Buch mittlerweile in acht Sprachen übersetzt wurde.

lich. Aber dieses Bias zu reflektieren und sichtbar zu machen, kann kaum über die Kategorien von »In-« versus »Outsidertum«, »emisch« versus »etisch«, »native« versus »non-native«, »Nähe« versus »Distanz«, »neutral« versus »nicht neutral« erfolgen. Hierdurch werden die Kategorien, die man zu erhellen versucht, eher fixiert und essentialisiert, dabei muss man sie als zutiefst kontextuell bedingte Konstruktionen verstehen, die fortwährend verschoben und ausgehandelt werden (Magliocco 2004: 15; Narayan 1993). Die Unmöglichkeit, hier feste Demarkationslinien zu ziehen, bringt die Kulturanthropologin und Schriftstellerin Kirin Narayan in ihrer Auseinandersetzung mit den Zuschreibungen »native« und »non-native«, »closeness« und »distance« anschaulich auf den Punkt, indem sie anmerkt:

»Given the multiplex nature of identity, there will inevitably be certain facets of self that join us up with the people we study, other facets that emphasize our difference. In even the closest of relationships, disjunctures can swell into distance; ruptures in communication can occur that must be bridged«. (Narayan 1993: 680)

Diese Überlegungen bedenkend, kann es methodisch auch nicht darum gehen, bei aller Vertrautheit mit den Protagonist*innen ein »Zuviel an Nähe« und dabei vor allem auch ein kognitives Ernstnehmen zu vermeiden, um so die Subjektivität der Forschung gleichsam einzuhegen. Vielmehr muss man sich den Fluss und die Kontextualität der eigenen Positionierung im Feld beständig vergegenwärtigen. Die ethnografische Fertigkeit besteht nicht darin, empathische Nähe zu ermöglichen und sodann analytische Distanz herzustellen, sondern sie liegt genauer in einer Form soziokultureller Durchlässigkeit, wie ich es benennen möchte, womit die erworbene Fähigkeit angesprochen ist, mehrere Referenzrahmen, mit denen die Welt interpretiert werden kann, in sich – in geradezu körperlicher Weise – aufzunehmen und gleichberechtigt gelten zu lassen, emotional wie kognitiv anzuerkennen und zwischen ihnen – entsprechend des Kontextes – behände wechseln zu können.

Wenn ich mich für die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Hexen durchlässig werden ließ, vergaß ich nicht, dass ich Forscherin bin, so wie dies auch die Hexen während der Feldforschung nie taten, war doch gerade der Moment, dass ich eine wissenschaftliche Untersuchung durchführte, für sie bedeutsam: Er stellte für sie einen Ausdruck der wachsenden Legitimität ihrer Weltsicht dar, auf die sie seit Jahrzehnten drängen.²⁶ Das Buch, an dem ich schrieb, musste fertig werden, daran wurde ich fortwährend erinnert.

26 | Dass Beforschte bei aller Vertrautheit mit den Forscher*innen deren Untersuchungsanliegen nicht aus den Augen verlieren und dabei auch Sorge tragen, dass die Forscher*innen selbst dies nicht vergessen, wird in Wacquants Studie anschaulich. Er beschreibt zwar, wie sehr er Teil des Feldes wurde, das er beforstete: Er war einer von

Sicherlich: Ich bin keine »neutrale« Beobachterin. Das war ich von vornherein nicht, denn in den Forschungsprozess spielen stets Aspekte hinein – Geschlecht, Bildung, sexuelle Orientierung, Klasse, politisch-ideologische Überzeugung oder schlicht die Dauer der Forschung – wodurch man sich in besonderer und dabei individueller Weise den Beforschten annähert und zugleich auch entfernt. Hexen sind beispielsweise radikal frauenbewegt, was für mich aufgrund meiner feministischen Grundeinstellung und bei aller religiösen Ferne von Anbeginn der Forschung eine Form der Zugehörigkeit stiftete: In dieser Beziehung war ich sogleich »native to the field«. Hingegen erschließen sich mir die Wirkungsmechanismen von Magie kognitiv bis heute nur schwer und es bedarf hier immer wieder der Einübung von dieser spezifischen Denkweise: Soziokulturelle Durchlässigkeit ist eine Frage des Trainings.

Indem ich die Dynamiken der persönlichen Involviertheit im Forschungsprozess reflektiere, um sie so auch für die ethnografische Erkenntnis fruchtbar zu machen, sehe ich mich in einer Position, die nicht mit der »neutralen«, sondern eher mit der »verwundbaren« Beobachterin zu vergleichen ist. Die verwundbare Beobachterin ist eine Figur, die bereits Mitte der 1990er Jahre von der Anthropologin Ruth Behar in die fachliche Diskussion eingebracht wurde. Als Forscherin verwundbar zu sein bzw. sich verwundbar zu machen, meint, ein geschärftes Verständnis dafür zu entwickeln, wie sehr man sich selbst durch die ethnografische Erfahrung verändert und wie sehr diese Veränderungen wiederum die Untersuchung prägen – eine Forderung, die ja bereits der Ethnopschoanalytiker George Devereux Ende der 1960er Jahre aufgestellt hatte (1992 [1967]).²⁷ Diese Form der Selbstreflexion meint nicht, dass For-

»DeeDees' Boys« (Trainer im Boxing Gym, das Wacquant besuchte), wie er stolz sagt. Aber zugleich zeigt Wacquant, dass seine Mitstreiter im Boxing Gym – in erster Linie sein Trainer – darauf achteten, dass er dabei nicht sein Forschersein aufgab. Dies wird deutlich, nachdem er an dem jährlichen amerikanischen Amateurtournament Golden Gloves teilgenommen hatte und kurz darauf von seinen Boxkollegen im Gym empfangen wurde. Wacquant beschreibt die Situation wie folgt: »All diese Schmerzen verschwinden jedoch bei meiner triumphalen Ankunft im Gym [...] von allen Seiten Handschläge, Lächeln, Augenzwinkern, Schulterklopfen, Komplimente [...]. Ab jetzt bin ich voll und ganz in ihre Reihen aufgenommen: ›*Yep, Louie's a soul brother.*‹ Ashante erkundigt sich voll Begeisterung nach meinem nächsten Kampf, aber DeeDee unterbricht uns trocken: ›Es gibt kein nächstes Mal. Du hast deinen Kampf gehabt. Das reicht um dein verdammtes Buch zu schreiben. Du brauchst nicht in den Ring zu steigen, du nicht.« (2003: 265).

27 | Wie George Devereux schreibt: »Da die Existenz des Beobachters, seine Beobachtungstätigkeit und seine Ängste [...] Verzerrungen hervorbringen, die sich [...] unmöglich ausschließen lassen, [...] muss jede taugliche verhaltenswissenschaftliche Methodologie diese Störungen als die signifikantesten und charakteristischen Daten der Verhaltenswissenschaft behandeln und [...] sich die aller Beobachtung inhärente Subjektivität

schende mit ihrer Subjektivität zum Dreh- und Angelpunkt der Ethnografie werden und die Untersuchung sich als Therapieprojekt einer selbstverliebten Person generiert. Wie Behar schreibt: »Vulnerability doesn't mean that anything personal goes. The exposure of the self who is also a spectator has to take us somewhere we couldn't otherwise get to« (1996: 14). Dieser Zugang weist auf den ersten Blick Ähnlichkeiten mit autoethnografischen Methoden auf, ist jedoch nicht damit zu verwechseln. Bei Letzteren wird zwar ebenfalls zentral auf die eigenen Erfahrungen zurückgegriffen, um Erkenntnisse über das Feld zu generieren. Doch die autoethnografische Annäherung beschreibt entsprechend der gängigen Definitionen eine Situation, bei dem man ein Phänomen betrachtet, dessen Teil man vor der Forschung bereits ist und mit dem man sich seit langem identifiziert (Ellis/Adams/Bochner 2011; Pratt 1991; Wacquant 2005). Bezogen auf das Beispiel hieße dies, sich als Hexe zu verstehen und so dann und immanent zur Ethnografin zu werden. Dies ist hier nicht der Fall.²⁸

Verwundbar zu sein und durchlässig zu werden stellt eine Forschungsweise dar, die sich mit einer spezifischen Form der Textproduktion und Repräsentation verbindet. Statt hinter blutleerer, szientistischer Prosa die Menschen zur theoretischen Manövriermasse werden und so verschwinden zu lassen, geht es mir darum, dass die Protagonist*innen im Schreiben und durch die Schilderung des eigenen Ringens mit ethnografischer Erfahrung lebendig werden.²⁹ Ganz im Sinne einer »sinnlichen Wissenschaft« versuche ich, die Lebenswelt der Hexen umfassend und in seiner gesamten Sensorik einzufangen (was nie vollständig gelingen kann). Auf diese Weise soll der Leserin ein Nachvollzug dieser Lebenswelt ermöglicht werden, sie soll selbst darin eintauchen können und auf diese Weise die Analysen verstehen.

In diesem Zusammenhang habe ich mich für zwei Textformen entschieden. In ihrer Unterteilung kommen sie dem nahe, was die amerikanische Essayistin Vivian Gornick »Situation« und »Story« nennt (Gornick 2001). Es ist eine Struktur ethnografischer Repräsentation, die kürzlich auch Kirin Narayan vorgeschlagen hat. Indem sie Gornick zitiert, führt sie aus:

als den Königsweg zu einer authentischen als fiktiven Objektivität dienstbar machen, [...] die eher anhand der realen Möglichkeiten zu definieren ist, als anhand dessen, was ›sein sollte‹« (1992: 17).

28 | Siehe zur Stellung des autoethnografischen Zugangs in der deutschsprachigen Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie und Soziologie den instruktiven und dichtbeschriebenen Artikel von Ploder/Stadlbauer 2016.

29 | »Lebendig werden« ist eine gängige Metapher für eine Schreibweise, die im anglo-amerikanischen Bereich auch als »creative nonfiction« bezeichnet wird. Kirin Narayan spricht mit Blick auf Ethnografien auch von »ethnographic prose«: »accounts based on actual people, places, and events, and written as imaginatively engaging stories« (Narayan 2012).

»The situation is the context or circumstance, sometimes the plot; the story is the emotional experience that preoccupies the writer [...]. Adapting this distinction for ethnographers, the *situation* might include the site of fieldwork, various personal circumstances, the historical and social moment, and [...] prevailing theories about the subject of research. The *story*, though, follows the transformations – physical, emotional, intellectual – that an ethnographer experiences personally or witnesses in others«. (Narayan 2012: 13)

Diese Überlegung aufgreifend, werde ich Passagen, in denen ich von eher persönlichen oder beobachteten unmittelbaren Erfahrungen und Reaktionen im Zusammensein mit den Hexen berichte, kursiv halten. Diese Abschnitte kommen der Idee der »Story« nahe. Sie führen an die stärker interpretativ und analytisch gehaltenen (Haupt-)Texte – an die Situationen – heran und sind davon zugleich abgesetzt. Wissend, dass »Story« und »Situation« idealtypische Konstruktionen sind – empirisch sind die Kategorien schwer voneinander zu trennen, vielmehr bedingen und durchdringen sie einander – möchte ich durch das besondere Schriftbild den reflexiven Prozess der ethnografischen Untersuchung visuell hervorheben und so im Gedächtnis der Leserin präsent halten.³⁰ Es stellt eine physische Repräsentation der verwundbaren Beobachtung dar und soll zugleich die ethnografische Methode – den Prozess des soziokulturellen Durchlässigwerdens – nachzeichnen.

In diesem Zusammenhang bemühe ich mich mit Blick auf die feministische Grundeinstellung der Protagonist*innen dieser Studie um eine geschlechtersensible Schreibweise, deren Grundlage das Verständnis von der Konstruktionshaftigkeit/Performativität von Geschlecht bildet. Bei Wörtern wie beispielsweise »Anhängerschaft«, »Christen-«, »Juden-« und »Heidentum« behalte ich allerdings den maskulinen Wortstamm bei – hier folge ich den allgemeinen Sprachgewohnheiten, ohne die Kategorie »Geschlecht« essentialisieren zu wollen. Mitunter verwende ich wiederum ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form von Personalpronomen und Substantiven. Der Wechsel von (vergeschlechtlichten) Schreib- und Ausdrucksmöglichkeiten ist als eine Form des sprachlichen Spiels zu verstehen, die unsere eigenen Ausdrucksmöglichkeiten flexibel halten soll und in der keine Repräsentationsform dogmatisch wird und über andere obsiegt. Schließlich verwende ich – sowohl für Zitate als auch für die Kennzeichnung des konzeptionellen Charakters von Zuschreibungen – ausschließlich doppelte Anführungszeichen (zum Beispiel: »innen«, »außen«).

Insgesamt ist anzumerken, dass die Ethnografie religiöser Lebenswelten, die mit dem hier beschriebenen Zugang zu einem existentiellen Erlebnis wird,

30 | Siehe die Nutzung verschiedener Schriftbilder, um den Prozess der Feldforschung zu verdeutlichen: Magliocco 2004.

letztlich ein Versuch ist, dem Untersuchungsgegenstand in all seinen Verschachtelungen und seiner Vielfalt von Bezügen, kurzum: in seiner Komplexität, gerecht zu werden. Die »Feldarbeit« ist dabei das zentrale und entscheidende Element, und doch muss immer auch darüber hinausgegangen werden. Ein Thema auf Zeit zu leben, wie es einleitend hieß, meint, ihm »ständig auf der Fährte zu sein« und neben der Feldforschung auch gezielt Diskurse und Bereiche auszumachen, die für den Untersuchungsgegenstand ebenfalls von Belang sind (Lindner 2003: 177-188, insb. 186/187).

Entsprechend wird in dieser Arbeit die Datenerhebung über die Feldforschung hinausgehend geweitet. Um die Komplexität der religiösen Lebenswelt der Hexen zu verstehen, müssen auch die wissenschaftlichen Debatten um Mythen, Riten und die Entwicklung von Religion näher betrachtet werden – für das »Auftauchen« neuheidnischer Hexen Mitte des letzten Jahrhunderts spielen sie eine entscheidende Rolle und sind für das gegenwärtige Selbstverständnis als Hexe prägend. Zudem gilt es sich auch in die lokale Geschichte der Hexenreligion – konkret in ihre Geschichte in der Stadt Berlin – zu vertiefen. Nur in dieser historisch-anthropologischen Grundierung ist auch die Spezifik und Wirkmächtigkeit städtischer Kultur herauszuarbeiten. Schließlich gibt es Romane, Reportagen, Zeitschriften, die Hexen sehen bzw. lesen und/oder die Hexen thematisieren. Auch sie sind Teil der religiösen Lebenswelt der Hexen, machen sie aus und müssen in die ethnografische Untersuchung einbezogen werden. Erst die Gesamtschau all dieser verschiedenen Quellen formt die Ethnografie zu einer überzeugenden dichten Beschreibung und ermöglicht nicht allein exemplarisches, sondern auch systematisches Wissen über das Zusammenspiel von religiösen Lebenswelten und dem städtischen Alltag.

UNSIHTBAR BLEIBEN – SICHTBAR WERDEN: ANALYTISCHER FAHRPLAN DER ARBEIT

Die Hexenreligion zählt heute zu den neureligiösen Richtungen, die mit den stärksten Zulauf erfahren. Die religiöse Praxis ist dabei einerseits zutiefst privatisiert oder, um es mit Thomas Luckmann zu sagen, unsichtbar. Andererseits aber reklamieren ihre Protagonist*innen zunehmend Sichtbarkeit, was gesellschaftliche Öffentlichkeit für sich und ihre religiösen Überzeugungen meint. Genau dieses Spannungsverhältnis zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit machen sie für ihr eigenes Selbstverständnis fruchtbar und es ist die Stadt in ihren spezifischen kulturellen, sozialen und materialen Manifestationen, die es ihnen ermöglicht, dieses Spannungsverhältnis zu leben und weiterzuentwickeln.

Um zu durchdringen, worauf die Handlungen und Praktiken der Hexen in Berlin in diesem Zusammenhang genau rekurren und inwiefern Fragen

von (Un-)Sichtbarkeiten in der neuheidnischen Hexenreligion bereits historisch sedimentiert sind, ist es notwendig, bevor sich in die Ethnografie vertieft wird, in die Geschichte der Hexenreligion zu blicken. Mit deren Darstellung und Diskussion eröffnet diese Arbeit. Das erste Kapitel lässt nicht nur deutlich werden, wie sehr sich die Hexenreligion in die Linien der westlichen Esoterik und Vergangenheit einordnet, sondern wie sehr sie die Kunst »aus Altem Neues zu machen« beherrscht, die zu unterschiedlichen Zeiten und lokal verschiedenen sichtbar wurde und zugleich unsichtbar blieb. Städte wie London und San Francisco spielen dabei eine zentrale Rolle, wobei es den Gründen – warum genau dort – nachzugehen gilt. Statt Geschichte mit dem problematischen Begriff des Synkretismus zu klassifizieren, wird für die Analyse die Metapher des Palimpsests konzeptionell stark gemacht (Genette 1993): ein Sinnbild, das in seiner Bedeutung genau geklärt wird.

Im zweiten Kapitel stelle ich den Fokus schärfer auf die historische Wirkmächtigkeit des Berliner Kontextes. Meine Untersuchungen setzen dabei in den 1980er Jahren, in Westberlin, ein. In Anlehnung an die Idee, dass sich städtische Lokalkultur historisch spezifisch sedimentiert, geht es mir darum, die Geschichte der neuheidnischen Hexenreligion in Berlin hervortreten zu lassen – eine Art urban-kulturelle Patina, die sich auf die religiöse Praxis heutiger Hexen gelegt hat (siehe einem ähnlichen Verständnis von urbaner Geschichte als wirksame »urban-kulturelle Patina«: Suttles 1984).

Mit diesen historischen Betrachtungen und Einordnungen wird schließlich der Weg in die Gegenwart und damit zum »Herzstück« der Arbeit geebnet. In der Struktur der anschließenden drei Kapitel vollziehe ich den Prozess der gegenwärtigen Sichtbarwerdung bei gleichzeitiger Unsichtbarkeit der Hexenreligion idealtypisch nach und kennzeichne damit den Prozess zugleich als einen zutiefst städtischen.

So lenke ich zuerst den Fokus auf die privatisierte (unsichtbare) religiöse Praxis und begeben mich dafür in das Refugium des Privaten: in die Wohnungen der Hexen. Ihre Materialität und Ästhetik entfaltet eine Vitalität, die es ermöglicht, an einem Ort, der wie kaum ein anderer für das alltägliche, »profane« Einerlei steht, in spirituelle Welten einzutauchen. Es zeigt sich, wie sehr die »eigenen vier Wände« im urbanen Kontext den Charakter der Stadt als ein soziokulturelles Laboratorium spiegeln und Orte sind, an denen dicht gedrängt verschiedenste und neuartige (religiöse) Ausdrucksweisen modelliert und ausprobiert werden.

Von den Wohnungen folge ich den Hexen hinaus auf die Straßen und die Parks der Stadt. Der Fokus richtet sich darauf, wie sich Hexen den städtischen Raum als Ort ihrer religiösen Vorstellungen und Handlungen kollektiv – in ihrer gemeinschaftlichen Ritualpraxis – aneignen. Die zeremoniellen Plätze, die sich Hexen in der Stadt schaffen und damit die Imaginationen des Urbanen bzw. der städtischen Kultur verhandeln, sind liminal: *betwixt and between*:

sichtbar und doch unsichtbar, privat und öffentlich zugleich. Gerade im Zustand der Liminalität manifestiert sich (materiell und dabei soziokulturell wie religiös) ein zentraler Aspekt des Selbstverständnisses von Hexen. Geschult durch die Lektüre volkskundlicher Literatur, in der die Hexe etymologisch auf das Wort »hagazussa« zurückgeführt wird – die Zaunreiterin, die in der Hecke haust und ein grenzhütender Geist ist (Duerr 1978: 147f.; Petzoldt 2003: 98) – begreifen sich die meisten der heutigen Hexen auch als Grenzgängerin zwischen der Realität, die uns im Alltag umgibt und wahrnehmbar ist, und jener, die darüber hinausweist und meist nur in anderen Bewusstseinszuständen zugänglich wird. Dieses »Sitzen auf der Grenze« findet in den Ritualen und ihren geschaffenen Austragungsorten in der Stadt – verborgen und doch häufig vor unserer aller Augen – prägnant Ausdruck.

Schließlich begleite ich die Hexen auf ihren Wegen in die städtische Öffentlichkeit und stelle dar, wie sie diese offensiv kreieren und Mitspracherecht einfordern. Sie stiften damit Unruhe im bereits dynamischen religiösen Feld Berlins. Wie sie das tun, welche Aspekte Hexen von sich auf welche Weise öffentlich machen und zur Aufführung bringen, darum wird es in diesem Abschnitt gehen.

Mit der umfassenden Betrachtung der Sichtbarwerdung der neuheidnischen Hexenreligion im urbanen Kontext wird herausgestellt, wie sehr neureligiöse Bewegungen in den westlichen Gesellschaften diskursive Wirkmächtigkeit erlangen und dass in der Stadt ihre territorial-diskursive Arena liegt. Nicht nur tritt dabei die Kraft des Lokalen in globalen Zeiten hervor. Vor allem soll anhand der Hexenreligion im städtischen Kontext deutlich werden, dass die häufig entgegenstehenden Topoi von der Privatisierung versus Entprivatisierung des Religiösen zusammengedacht werden müssen. Es gilt die Gleichzeitigkeit solcher Prozesse zu betonen und konzeptionell zu fassen. Mehr noch: Neue Religionen, so zeigt sich anhand der Studie, beginnen sich zunehmend zu politisieren, dabei als Gemeinschaft zu etablieren und zu agieren, also Charakteristika anzunehmen, wie sie von José Casanova in seinem Konzept der *public religions* benannt und durch das Habermas'sche Diktum der Postsäkularität, auf das noch genauer eingegangen wird, weiter differenziert wurden (Casanova 1994; Habermas/Reemtsma 2001). Die Hexenreligion mit ihrem religiös-ökologischen wie religiös-feministischen Impetus übernimmt in diesem Zusammenhang eine Vorreiterrolle: Sie steht emblematisch für die gegenwärtige Entwicklung von Religionen und ist zugleich ein Sonderfall. Wie genau legen die folgenden Seiten, Geschichten und Figuren offen.