

Das Original ist hier zu finden

https://www.academia.edu/41206227/Ecstasies_Deciphering_the_Witches_Sabbath_The_folkloric_roots_of_the_European_witches_Sabbath_through_the_work_of_Carlo_Ginzburg

Autor Panagiotis Yfantis

PROLOG

Im Sommer 1959, während seines Studiums in der Bibliothek der *Scuola Normale* der Universität Pisa, traf der 20-jährige Geschichtsstudent Carlo Ginzburg plötzlich drei Entscheidungen: dass er Historiker werden wollte; dass er Hexenprozesse im frühneuzeitlichen Europa studieren würde; dass sein Studiengebiet nicht die Verfolgung der Hexerei sein würde, sondern ihre vergessenen Opfer – die Überzeugungen und Glaubensmeinungen der als Zauberer und Hexen Angeklagten¹. Nur wenige Augenblicke zuvor hatte er – ganz zufällig – die Spuren eines ungewöhnlichen landwirtschaftlichen Fruchtbarkeitskults in der nordostitalienischen Provinz Friaul² entdeckt. Seine Mitglieder, bekannt als die *benandanti*³, behaupteten, dass sie an bestimmten Tagen des Jahres in Ekstase fielen und im Geiste in ferne Länder reisten, auf Tieren aller Art ritten, um gegen Zauberer und Hexen zum Schutz der Ernte der Gemeinschaft zu kämpfen. Das Paradox der Geschichte weckte das Interesse des jungen Ginzburg; der Vorfall markierte den Beginn einer Reise, die etwa dreißig Jahre später zu seinem *opus magnum* führen sollte.

Biographie von Carlo Ginzburg

Der Sohn der Schriftstellerin Natalia Ginzburg und des Journalisten, Verlegers und politischen Aktivisten Leone Ginzburg (beide jüdischer Abstammung), Carlo Ginzburg, wurde 1939 in Turin, Italien, geboren. Er studierte Geschichte an der Universität Pisa, wo er 1961 promovierte. 1966 erschien *The Night Battles*, eine Studie über die ekstatische folkloristische Tradition der *Benandanti*. 1976 folgte sein beliebtestes und meistgelesenes Buch *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, ein lebendiges Porträt eines autodidaktischen Müllers und seiner eigentümlichen „Kosmologie“. Aber sein mit Abstand ehrgeizigstes Werk war *Storia Notturna: Una Decifrazione del Sabba*, 1989 (übersetzt ins Englische als *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*). In diesem grandiosen Unterfangen versucht er eine bahnbrechende Interpretation des Bildes des europäischen Hexensabbats. Carlo Ginzburg hat an vielen Universitäten auf der ganzen Welt gelehrt und ist Autor vieler Bücher über Hexerei, Populärkultur, Geschichte und Kunst. Politisch aktiv, unabhängig im Geiste, gilt er als einer der originellsten und meistgelesenen Historiker unserer Zeit.

Ginzburg, der Historiker

Als Angehöriger der Historikergeneration der 60er Jahre konnte Ginzburg nicht anders, als sich der „Kultur der Unterschicht“ zuzuwenden, den Marginalisierten und Gejagten der Geschichte⁴. Das Studium des „Unten“ war Mitte der 70er Jahre ein wesentliches Merkmal des Genres „Mikrogeschichte“, für das Ginzburg als Pionierfigur gilt. Er erkennt den „mutmaßlichen“ Charakter der Geschichtswissenschaften an und glaubt, dass sie mehr mit der Medizin als mit den Naturwissenschaften gemeinsam haben⁵. Einflüsse des russischen Formalisten Vladimir Propp und des Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss in seinem Werk sind offensichtlich, und Ginzburg betont nachdrücklich die Notwendigkeit, synchrone und diachrone historische Ansätze zu kombinieren, um ein tieferes Verständnis von Ereignissen zu erreichen. In einer Zeit, in der die Sozialgeschichte vorherrschend war und jede Äußerung des Strukturalismus angegriffen wurde, zeigte Ginzburg ungebrochenes Vertrauen in die Fähigkeit des Historikers, auf der Suche nach "erweiterten kulturellen Kontinuitäten"⁶ und dem Versuch, eine "achronische Morphologie in den Dienste der Geschichte“ zu stellen, versteckte Verbindungen aufzudecken.

Ginzburg, der Literat

Carlo Ginzburg interessiert sich sehr für die Qualität seiner Schriften und bedient sich dabei verschiedener literarischer Hilfsmittel. Seine erzählerischen Fähigkeiten sind in der italienischen akademischen Produktion seit langem unerreicht. Als Schriftsteller versucht er ständig, sich selbst aus der Ferne zu beobachten, und achtet darauf, dem Leser seine Methode, die Schwierigkeiten und die Komplexität seiner Forschungen vor Augen zu führen⁷. Mit kurzen nummerierten Absätzen – oft verbunden durch die leiseste Konnotation – kann seine

Erzählung manchmal skizzenhaft oder fragmentarisch erscheinen. Dies unterstreicht seiner Meinung nach nur die Fragmentarität des Wissens selbst 8. Geschichte und Literatur stehen, so Ginzburg, nicht im Gegensatz, sondern in einem schöpferischen dialektischen Verlauf.

EKSTASEN

Den Hexensabbat entziffern

EINLEITUNG

„Männliche und weibliche Hexen trafen sich, meist an einsamen Orten, nachts auf Feldern oder auf Bergen. Manchmal flogen sie, nachdem sie ihre Körper gesalbt hatten, und kamen rittlings auf Stangen oder Besenstielen an; manchmal kamen sie auf dem Rücken von Tieren an oder verwandelten sich selbst in Tiere. Diejenigen, die zum ersten Mal kamen, mussten dem christlichen Glauben entsagen, das Sakrament entweihen und dem Teufel huldigen, der in menschlicher oder (meistens) tierischer oder halbtierischer Form anwesend war. Es folgten Bankette, Tanz, sexuelle Orgien. Vor ihrer Heimkehr erhielten die weiblichen und männlichen Hexen böse Salben aus Kinderfett und anderen Zutaten“ 9.

Der Beschreibung eines typischen Sabbats folgen die Fragen der Forschung: Wie und warum kristallisierte sich das Bild des Sabbats so heraus? Welche Glaubenssätze könnten zu seiner Formulierung geführt haben? Ginzburg entfesselt dann eine Polemik gegen die Tradition, die wollte, dass Historiker ihre Forschungen auf die Ansichten der Elite und die Verfolgungsmechanismen der Hexenjagd, sehr zum Nachteil der Überzeugungen der Opfer der Verfolgung, konzentrieren. Historiker wie Keith Thomas, Hugh Trevor-Roper und Alan Macfarlane werden für ihre „Verachtung“ gegenüber den Verurteilungen der Angeklagten kritisiert. Im Fall der *Benandanti* sieht Ginzburg – anders als Margaret Murray 10 – keine organisierten Sekten, die tatsächlich *heidnische* Riten praktizieren, sondern *Mythen*, Überbleibsel einer fernen Vergangenheit 11. In diesen Mythen spürt er den „folklorischen Wurzeln des Sabbats“ nach; im Bild des Sabbats selbst sieht er eine „kulturelle Ausgleichsentstehung“ zwischen Elite und Populärkultur¹².

Die Heterogenität des Themas erklärt den Aufbau des Buches: Im ersten Teil wird die Entstehung des stereotypen Sabbatbildes skizziert; im Zweiten wird versucht, eine schwindelerregende Zahl von Mythen, Ritualen und Glaubenssätzen zu studieren, die darin eingeflossen sind; im Dritten werden mögliche Interpretationen für die Verbreitung dieser Phänomene und ihre Persistenz über Zeit und Raum untersucht 13.

Ginzburg stellt seinen methodischen Ansatz vor. Unter Berufung auf seine Einflüsse – allen voran Vladimir Propp, Ludwig Wittgenstein und die strukturalistische Theorie von Levi-Strauss – betont er die Notwendigkeit, auf bestimmte Eingeständnisse einer streng historischen Methode wie der linearen Zeit zu verzichten, da es unmöglich wäre, die zu untersuchenden Phänomene chronologisch oder geographisch zu verbinden. Stattdessen wird die Methode, der er folgen wird, morphologisch, „a-historisch“ sein; das Ergebnis, „morphologisch kompakt, sehr heterogen chronologisch, geographisch und kulturell 14“. Er räumt jedoch ein, dass die Morphologie allein ebenso wie die Geschichte keine adäquate Antwort liefern kann. In Umkehrung von Wittgensteins Theorie 15 wird Ginzburg Geschichte und Morphologie kombinieren; „nach Propps Beispiel wäre es also eine Morphologie, die, obwohl achronisch, eine Diachronie begründet“.

DIE HISTORISCHEN VORLÄUFER DER HEXEN

Aussätzige, Juden, Muslime

Ginzburgs historische Darstellung beginnt mit einem dramatischen Ereignis: dem grundlosen, gnadenlosen Angriff von 1321 auf die Lepragemeinden Frankreichs. Die Ursache war eine angebliche Verschwörung der Aussätzigen, die Wasservorräte zu vergiften, mit der Absicht, ihre schreckliche Krankheit auf die gesunde Bevölkerung Frankreichs (und das Christentum im Allgemeinen) zu übertragen. Mit dem Edikt von Poitiers vom 21. Juni 1321 ordnete König Philipp V., der Lange, die Verhaftung und Inhaftierung von Aussätzigen im ganzen Land an, die Verbrennung der Schuldigen auf dem Scheiterhaufen, die Absonderung und Trennung von Männern

und Frauen, um ihre Vermehrung zu verhindern und die Beschlagnahme aller ihrer Güter 16. Ein Jahr später ließ sein Nachfolger Karl der Schöne sie lebenslang einsperren. „Dies ist das erste Mal in der Geschichte Europas, dass ein so großes Segregationsprogramm durchgeführt wurde“, sagt Ginzburg¹⁷.

Nach und nach wurde die Verschwörung noch weiter angereichert. In den verschiedenen Chroniken und anderen Quellen dienen die Juden als Komplizen oder Förderer der Aussätzigen; in anderen Fällen tritt der muslimische König von Granada als Anstifter auf 18. Die Feinde des Christentums, die sich in einer direkten Konfrontation nicht durchsetzen konnten, nutzten den Neid der Aussätzigen um die Gesunden aus, indem sie sie zum ausführenden Instrument ihrer Verschwörung machten. Der Zusammenhang zwischen Leprakranken und Juden war nicht schwer herzustellen: Beide waren Parias, stigmatisiert 19. Entsetzlich entstellt, aber auch Empfänger der Zuneigung vieler Kirchenväter; eine gottesmörderische Rasse, doch das „auserwählte Volk Gottes“; Leprakranke und Juden befanden sich „gleichzeitig innerhalb und außerhalb der christlichen Gesellschaft“, in einem marginalen, mehrdeutigen Zustand 20.

Ginzburg erzählt die Ereignisse von 1321 in schmerzhaften Details. Die ersten anonymen Gerüchte über die Vergiftung des Wassers begannen am Gründonnerstag (16. April 1321) im Périgord, die schnell auf landesweites Ausmaß anwuchsen und über die üblichen mündlichen und schriftlichen Kommunikationswege verbreitet wurden. Die Nachricht ließ auch die kirchlichen Behörden nicht unberührt: Am 4. Juni wird Guillaume Agassa, Leiter des Leprakrankenhauses von Lestang in der Provence, vor Gericht gestellt und bezieht sich – unter ständiger Folter – schließlich auf das Verschwörungsbild seiner Vernehmer. Im abschließenden Verfahren vor dem Bischof Jacques Fournier berichtet der Aussätzige Agassa ausführlich über die Nationalversammlung der Anführer der Aussätzigen, an der Vertreter der muslimischen Könige von Granada und Babylon teilnahmen 21.

Agassas Version ließ die Juden aus der Verschwörung heraus – ebenso das gewalttätige Edikt von Poitiers, das nur wenige Tage später folgte 22. Als sich die Anschuldigungen gegen die Juden häuften, wuchs der Handlungsdruck auf König Philipp. Am 27. Juni 1321 wurde mit dem Edikt von Poitiers schließlich die Judenverfolgung entfesselt. Ihr wirtschaftlicher Aderlass hatte sie nur vorübergehend gerettet; eine neue Welle mörderischer Pogrome und Hinrichtungen fegte bis 1322 durch das Königreich. Im Sommer 1323 vertrieb Karl IV. alle Juden aus Frankreich 23.

Die Geschwindigkeit, mit der sich die Gerüchte verbreiten, lässt keinen Raum für Fehlinterpretationen: Es gab eine systematische, zentral gesteuerte Kampagne, begründet durch den gleichzeitigen Aufstieg des Nationalstaates, zur Verbreitung der Vorwürfe. Die Aussätzigen wurden jedenfalls relativ schnell von der Liste der Feinde des Christentums gestrichen. Ihre Unschuld wurde bereits von vielen christlichen Denkern verteidigt 24.

Juden, Ketzer, Hexen

Für die Juden würde die Verfolgung hier nicht enden. Im Jahr 1347 erreicht die Schwarze Pest den Hafen von Messina, Sizilien. Von dort aus verbreitete sie sich schnell über den gesamten europäischen Kontinent aus. Die Juden sterben, ebenso wie die Christen, zu Hunderten, aber das wendet nicht ab, dass sie erneut der Verbreitung der Krankheit angeklagt werden.

„Wie üblich“ – bemerkt Ginzburg ironisch – brachen in der Karwoche die Ausschreitungen erneut aus: 40 Juden werden in der Nacht zum 13. April im Ghetto von Toulon in ihren Betten abgeschlachtet 25. Ähnliche Vorfälle von Gewalt ereignen sich auf beiden Seiten der Pyrenäen, in Frankreich, Deutschland und Spanien. Angeklagt sind aber zunächst nicht die Juden, sondern die Armen und Bettler. Im Juni 1348 greift die Verfolgung auf das Gebiet von Dauphiné 26 über, wo die Anschuldigungen von 1321 mit den neuen in einer brisanten Mischung kombiniert werden. Den Juden wird vorgeworfen, die Krankheit verbreitet zu haben, indem sie giftige Pulver ins Wasser gestreut haben. In einigen Fällen werden sie des Ritualmordes angeklagt. Vergeblich versuchen die Behörden und Papst Clemens VI., sie zu schützen; 2.000 Juden werden ausgerottet 27.

Die Anschuldigungen gegen die Juden hatten ihren Ursprung im Gebiet der Westalpen – genau dort, wo ein halbes Jahrhundert später die Hexenjagd beginnen sollte. Am 4. September 1409 richtet Papst Alexander V. eine päpstliche Bulle an den Franziskaner Ponce Fougeryon, den Generalinquisitor über ein riesiges Gebiet im

westlichen Alpenraum 28. Im Text war neben den „üblichen Verdächtigen“ (Ketzer, Krypto-Juden) auch von einigen „neuen Sekten“ die Rede, die der christlichen Religion zuwider handeln. Alte und neue Anschuldigungen wurden in der Bulle kombiniert, aber die nicht näher bezeichneten neuen Sekten sind zweifellos männliche und weibliche Hexen. Der neue Feind ist bereits aufgetaucht.

Ausgehend vom *Formicarius* (1435–1437), dem Werk des dominikanischen Theologen Johannes Nider, versucht Carlo Ginzburg, den Nebel zu zerstreuen, bis hin zur Kristallisierung des Bildes der Hexensekten von 1409, der die verschwommene historische Landschaft verdunkelt. In Buch Fünf, das sich ausschließlich der Hexerei widmete, nutzte Nider Material aus seinen Gesprächen mit zwei Hexenjägern, die bereits Dutzende auf den Scheiterhaufen geschickt hatten 29. Der Beitrag der beiden Männer wird in den Erwähnungen des *Formicarius* zu organisierten Zauberer- und Hexengruppen in den Regionen Bern und Lausanne deutlich. Diese Sekten, „eher wie Wölfe als Menschen“, verschlangen Säuglinge, brauten Tränke aus ihrem Fleisch, entweihten christliche Symbole und beteten den Teufel in ihren verborgenen Zeremonien an. Einige der Schlüsselemente des Sabbats sind bereits da, während andere fehlen 30. Aber der entscheidende Schritt – die ominösen Hexensekten – ist getan 31.

In Anlehnung an den *Formicarius* zeichnet Ginzburg ihre ersten Erscheinungen um 1375 auf. Daher, so folgert er, beginnt das neue Hexenbild in den Westalpen kurz nach der Mitte des 14. Jahrhunderts vage Gestalt anzunehmen. Ausgehend von dieser Schlussfolgerung rekonstruiert er eine mutmaßliche historische Route. Chronologisch: 1321–1348–1375–1409–1435/1437. Geographisch: von Südwest-/Nordwestfrankreich (Aussätzige und Juden, 1321) in Richtung der Alpenregionen (Juden und Hexen, 1348). Das gemeinsame Thema ist „das zwanghafte Bild einer gegen die Gesellschaft gerichteten Verschwörung“ 32. Auf jeden Fall ist das böse Stereotyp bis 1438 vollständig ausgebildet.

Beim Vergleich der Prozesse gegen Zauberer und Hexen mit denen von 1321 und 1348 entdeckt Ginzburg einen Unterschied: In den „Festvorbereitungen“ des Sabbats, unter Androhung von Folter reproduzieren die Angeklagten fügsam die Ansichten ihrer Richter; in den Hexenprozessen ist das Bild jedoch komplizierter 33. In den Westalpen kämpfte die Inquisition in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts darum, die Ketzerei der Waldenser auszurotten 34. Durch ihre Bekenntnisse entsteht eine ideologische Affinität zur Häresie der Katharer 35 sowie der Kontakt zu den Bogomilen. Als wahrer Kreuzungspunkt von Völkern und Ideen vereinten die Alpen des 14. Jahrhunderts höchst seltsame religiöse Ansichten, die zu einer Art von „häretischem Synkretismus“ zwischen den verschiedenen heterodoxen Doktrinen führten. Uralte antiketzerische Anschuldigungen wie ritueller Kannibalismus und sexuelle Orgien, die früher den Manichäern und Katharern zugeschrieben wurden, werden in den Bekenntnissen der Waldenser wiedergekaut, gefiltert und als folkloristischer Glaube präsentiert. Gleichzeitig geht aus den inquisitorischen Berichten aus den Alpen die Existenz einer mystischen Sekte dualistischer Auffassungen hervor, die die Inquisitoren mit den Waldensern identifizieren³⁶. Innerhalb weniger Jahrzehnte inquisitorischer Tätigkeit wurden die verschiedenen ketzerischen Gruppen der Alpen zu einer einzigen Kategorie von Teilnehmern an satanischen Ritualen zusammengeführt 37.

Basierend auf den bisher vorgelegten Beweisen hat Ginzburg zwei seiner Forschungsfragen beantwortet. Auf die Frage „Warum erschien damals der Sabbat“ geben die europäische Krise, die Hungersnöte, die Schwarze Pest, die umgebende phobische Atmosphäre und die nachfolgenden Verfolgungen von Häretikern und Randgruppen die Antwort. Die geographische Fügung des Gebietes, in dem die Hexenjagd begann und wo die Verfolgung der Hexen historische Vorläufer stattfand, liefert die Antwort auf das „Warum dort“. Aber die Frage „warum hat sich das Bild des Sabbats so herauskristallisiert“, beantwortet die Identifizierung von Ketzern und Hexen durch die Handlungen der Inquisition nur teilweise. Transformationen und magische Flüge fehlen in diesem Muster gänzlich. In diesen Motiven, glaubt Ginzburg, lässt sich eine viel tiefere kulturelle Schicht erkennen.

DER GÖTTIN FOLGEN

Die nächtliche Göttin

Der zweite Teil des Buches beginnt mit dem Zitat von drei Zeugnissen über die nächtliche Anbetung einer Gottheit. Die Zeugnisse sind chronologisch und geographisch heterogen: 1319 bekennt der Mesner eines kleinen Dorfes in den Pyrenäen, dass er ein *Heermann* ist, der in der Lage ist, mit den Seelen der Toten zu kommunizieren, die nachts die Häuser der Lebenden überfallen und aus ihren Kellern trinken; 1428 im Wallis bekennen die als Zauberer Angeklagten, dass sie nach der Rückkehr von ihrem nächtlichen Streifzug in die Keller eingedrungen sind, um dort Wein zu trinken und sich zu entleeren; 1575 berichtet auch ein *Benandante* aus Friaul von ähnlichen Nachtwanderungen und Weintrinken 38.

Ginzburg spürt ähnlichen Berichten in einer Vielzahl mittelalterlicher Kirchentexte nach: In einer Vorschriftensammlung für Bischöfe aus dem Jahr 909 von Regino von Prüm ist von nächtlichen Frauenkavalkaden, die der heidnischen Göttin *Diana* folgen, die Rede, während 1006 im *Decretum*³⁹ dem Namen von *Diana* der von *Herodias* hinzugefügt wird. Im 19. Buch der Sammlung wird der genaue Inhalt eines ekstatischen Kultes anschaulich beschrieben: Es handelt sich um eine Schar von Dämonen in Form von „bösen Frauen“ (im Volksmund *Holda*), die in bestimmten Nächten des Jahres, durch vergitterte Türen gehen und in der Dunkelheit der Nacht weite Strecken zurücklegen, Menschen töten und verschlingen, nur um sie wiederzubeleben, indem sie ihre Leichen mit Stroh ausstopfen. Nächtliche Flüge und Luftkämpfe, erotische Zaubersprüche und Wandlungen vervollständigen das alptraumhafte Bild der imaginären Gefolgschaft der mysteriösen Göttin 40.

Der Name der Göttin

Die Göttin dieser nächtlichen Kulte tritt unter verschiedenen Namen auf: *Bensozia* (eine Verfälschung von *Bona Socia* = guter Partner), *Herodiana*, *Diana* (die heidnische Göttin), *Perchta*, *Holda* 41, *Herodias* (die bekannte Herodias der Heiligen Schrift). Ähnliche Traditionen tauchen an verschiedenen Stellen auf: entweder unterschiedliche Überzeugungen, die von der Kirche in bereits existierende Formeln verschmolzen wurden, oder vielleicht eine *Interpretatio romana*, also eine allmähliche Transformation eines alten Kultes⁴².

Oriente

In ihren Geständnissen vor der Inquisition in Mailand (1384 und 1390) gestanden Sibilia und Pierina, dass sie jeden Donnerstagabend *Oriente* (oder *Madona Horiente*) und ihrer „Gesellschaft“ folgten 43. In Gegenwart von Tieren aller Art machte die Göttin Vorhersagen, zauberte und heilte Krankheiten. Im Jahr 1390 lieferte Pierina weitere Hinweise. Auch die Toten waren anwesend; die Gesellschaft organisierte Bankette und Nachtwanderungen zu den Häusern der Reichen, die Oriente segnen würde, wenn sie sauber waren. Die Göttin konnte auch tote Tiere (aber keine Menschen) wiederbeleben, indem sie ihre Knochen in ihrer Haut zusammenfügte 44.

Richella oder Bona Domina

Im Jahr 1457 bekennen sich in einem Prozess in Brixen drei ältere Frauen aus dem Fassatal zur Verehrung der *Bona Domina* während der vier „Quatember-Wochen“, die nächtliche Tänze und die Abkehr vom christlichen Glauben beinhalteten. Der Prozess ist ein repräsentativer Fall von kulturellem Chaos zwischen dem Richter und dem Angeklagten. In einer Predigt, die die Ereignisse des Prozesses reproduziert, identifiziert Nikolaus von Kues *Bona Domina* mit der Diana des *Canon Episcopi*: „Diese Diana, von der sie sagen, sie sei Fortune, in der italienischen Sprache *Richella*, das heißt, die Mutter des Reichtums und des Glücks“ ist keine andere als Abundia oder Satia 45. Die Geständnisse der Frauen werden als teuflische Phantasien abgetan, sie selbst werden für halbwahnsinnig erklärt und kommen mit milden Strafen davon.

Analoge Kulte

In verschiedenen Chroniken und anderen Texten sind ähnliche Kulte in ganz Europa bezeugt. 1662 berichten in Schottland als Hexen beschuldigte Frauen von Besuchen bei den Feen, den „guten Nachbarn“ und ihrer Königin (*Qwein of Fearrie*)⁴⁶. 1597 gesteht Andrew Mann in Aberdeen, der Königin der Elfen und dem Teufel begegnet zu sein 47. Die Liste geht weiter und weiter: Diana oder Herodias und die *bonae res* (Beauvais); die *bonnes dames*, Anhänger von *Habonde*; „die guten Frauen, die nachts umhergehen“ neben Dämonen durch Berge und

Täler (Ariège, Frankreich). Das Folgen (*bona gens*) von Madonna Oriente und Richella oder „Gute Fräulein“; „die Frau des guten Spiels“ (Val di Fiemme); die „guten Nachbarn“ (Feen) von Irland und Schottland. In allen Fällen trägt der wiederholte Beiname „gut“ einen zweideutigen Ton versöhnender Natur. Solche Beinamen wie *bona dea* oder *placida* wurden mit Hekate, einer mit Artemis verbundenen Gottheit, in Verbindung gebracht 48.

Die ekstatische Natur des Kultes

„Hinter den Frauen (und den wenigen Männern), die mit den „guten“ nächtlichen Göttinnen verbunden sind“, schließt Ginzburg, „sieht man flüchtig einen Kult ekstatischer Natur“ 49. Die Nachfolge von Richella findet während der vier Quatember-Wochen statt, zur gleichen Zeit, in der die *benandanti*-Frauen in Trance verfallen; die schottischen Hexen verlassen ihren Körper in Geist- oder Tierform auf; die Anhänger von Habonde verfallen in Katalapsie und reisen im Geiste, gehen durch verschlossene Türen und feste Wände. Hinter Richella und Oriente ist sogar ein implizites ekstatisches Erlebnis zu erkennen. „Durch einen vorübergehenden Tod tritt man in die Welt der wohltätigen Frauenfiguren ein, die Wohlstand, Reichtum, Wissen schenken. Ihre Welt ist das Reich der Toten“, sagt Ginzburg 50. Die nächtlichen Flüge der Anhänger der Gottheiten zu ihren geheimen Zusammenkünften spiegeln daher – in verzerrter Weise – die ekstatische Reise der Lebenden ins Land der Toten wider.

Die Armee der Toten

Ginzburg verbindet die Prozessionen der nächtlichen Göttinnen mit einem anderen ähnlichen Glauben: Seit dem 11. Jahrhundert enthält eine Serie von Texten quer über Europa (Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, England, Skandinavien) Bezüge zur „stürmischen Armee“ (*exercitus antiquus*, *Mesnie Hellequin*) oder „wilden Jagd“ (*Wilde Jagd*, *Chasse Arthur*). Es ist die Armee der Toten, die oft von einer mythischen männlichen Figur (Wotan, Odin, Arthur) angeführt wird. In seinem Werk mit dem Titel *Sermones* (1418) identifiziert Johannes Herolt die Gefolgschaft von Diana mit dem Heer der Toten. Diese Identifikation – ob real oder nicht – bestätigt laut Ginzburg das gemeinsame Substrat der beiden Glaubensmeinungen und ihre Interpretation als Reise in die Welt der Toten 51. Der ekstatische Kult wird jedoch in einem viel engeren geografischen Gebiet verfolgt.

Geografische Zuordnung des ekstatischen Kults

Ginzburg verortet den ekstatischen Kult im Rheinland, Kontinentalfrankreich, den Alpen, der Poebene und Schottland. Diese Bereiche erscheinen nur *prima vista* unverbunden; tatsächlich wurden sie alle von Kelten bewohnt. Ein tausendjähriges keltisches Substrat ist daher in der Lage, die erstaunlichen Analogien zwischen den Traditionen ansonsten unverbundener Regionen zu erklären; eine keltische Tradition, die jahrhundertlang heimlich überlebt hat.

Argumente für das keltische Substrat

Der ekstatische Kult fehlt in der germanischen Welt gänzlich. Insbesondere im Fall von *Diana* scheint es, dass die römische Göttin Diana 52 einer früheren keltischen Göttin (vielleicht *Hera*, Vorbotin des Überflusses) darübersetzt wurde; „*Hera Diana*“ wurde als „*Herodiana*“ fehlinterpretiert 53. Als wahrscheinlicher wird jedoch ein Einfluss der keltischen Grabgottheit *Epona* angesehen, die mit einem Füllhorn dargestellt und mit Pferden in Verbindung gebracht wird 54. Eine *interpretatio romana* von Epona als Diana hätte dazu führen können, dass lokale Kulte als Kulte von Diana fehlinterpretiert wurden.

Auch andere keltische Grabgottheiten, wie die *Matronae* (oder *Matres*) oder die *Fatae*, sind mit Epona verbunden. Als analoges „ekstatisches Erlebnis“ könnte man sogar die keltische Legende von den „Seelenführern“ der Insel Brittanien (vielleicht Britannia?), bezeugt durch Prokop von Caesaria 552/553 interpretieren 55. Aus der schriftlichen literarischen Tradition beruft sich Ginzburg auf die Legende von König Artus, eine einzigartige Mischung aus keltischen Traditionen und christlichen Themen. Arthur wird oft als König der Toten oder auf einem Widder reitend, sogar als Anführer der „wilden Jagd“ dargestellt. Die Wanderungen seiner Ritter zu geheimnisvollen Burgen, ohne Zeit, durch Brücken oder Wiesen von der Welt der Menschen abgeschnitten, sind nichts anderes als eine allegorische Reise in die Welt der Toten. Morgan le Fay, *fata Morgana*, Arthurs Schwester selbst, ist eine Verkörperung der irischen Morrigan und der walisischen Modron. Die Vielzahl der Beweise spricht für die Erhebung des keltischen Substrats zu einem konstituierenden Element des Sabbats 56.

Anomalien

Die sizilianische Anomalie

Der Anerkennung eines Nachkommens keltischer Gottheiten im Angesicht der nächtlichen Göttin scheint die Existenz ähnlicher Phänomene in Gebieten außerhalb der keltischen Sphäre zu widersprechen: Die mysteriösen 'Frauen von draußen' 57 Siziliens weisen außergewöhnliche Ähnlichkeiten mit der nächtlichen Göttin auf, aber in Sizilien gibt es keine keltische Grundlage. Der Fall bleibt problematisch 58. Auch in Sizilien gibt es viele Überlieferungen über Morgana, die mit der keltischen Morrigan in Verbindung gebracht wird: Beide müssen auf eine vorhellenische Mittelmeergöttin zurückgeführt werden, die den Zauberinnen Circe und Medea als Urbild diente.

Der öffentliche Kult der *Mütter* in Engyon auf Sizilien (3. Jahrhundert v. Chr.) stellt ein weiteren „anormalen“ Fall dar. Die Manifestationen der drei Mütter verursachen Ohnmachtsanfälle und religiöse Exaltation durch Ekstase 59. Aufgrund einer Reihe von Ähnlichkeiten kommt Ginzburg zu dem Schluss, dass sie mit der „Großen Mutter“ Kybele verwandt sind, die auf Kreta als Rhea, Mutter des Zeus, verehrt wird; die Mütter tragen auch eine starke Affinität zu den keltischen *Matronae*.

Die mediterrane Ammengöttin

Ginzburg folgt der Krümelspur zu den Ursprüngen der Mütter von Sizilien, die ihn auf die Insel Kreta geführt hat. Die Verbindung der Mütter mit Rhea führt nun zu den beiden Bärenammen (oder Nymphen) des kretischen Gottes Zeus, Helike und Kynosoura 60. In anderen Mythen dient Amaltheia als Amme des Zeus 61. Der Mythos der Ammen tritt in verschiedenen Formen auf; in seiner arkadischen Version wurde er mit dem Mythos von Callisto vermischt, der Anhängerin der Artemis, den die Göttin (**Hera, der Übersetzer**) in einen Bären verwandelte und tötete (**?! , der Übersetzer**). Die Verwandlung von Callisto (die Anhängerin soll nur eine weitere Hypostase von Artemis selbst sein) weist auf die uralte Ursinnennatur von Artemis hin, die später anthropomorphisiert wurde 62. In all dem ist ein archaischer, vorhellenischer Kult zu erkennen: eine Ammengöttin in Form eines Bären, eine entfernte Vorfahrin der Mütter von Sizilien.

Ammen-Göttin und Artemis

Der Name der Ammengöttin muss uns entgehen. Diese Gottheit war jedoch tatsächlich mit Artemis verbunden. Die Griechen neigten dazu, fremde Gottheiten, wie die thrako-phrygische Adrasteia und die thrakische Bendis, in ihre eigene Artemis einzuverleiben. Artemis war schließlich die *potnia theron* von Homer. „Auf diesen archaischen vorgriechischen Kern“, glaubt Ginzburg, „wurden Kulte und Eigenschaften aufgepfropft, die auf ein gemeinsames Motiv zurückgeführt wurden: die Beziehung zu marginalen, intermediären, vergänglichen Realitäten“ 63. Die jungfräuliche Göttin, die zwischen dem zivilisierten, menschlichen und dem primitiven, tierischen Zustand pendelt, ist auch *kourotrophos*, Amme und Beschützerin junger Mädchen. Artemis, eine Amme und Jungfrau, ist auch mit dem Bären verbunden, einem Tier, das seine Nachkommen übermäßig beschützt, ist aber auch als Sohlengänger ein geeignetes Symbol für „intermediäre“-Situationen.

Artio

Eine Ähnlichkeit, sowohl mit der Ammengöttin als auch mit Artemis, wird durch die keltische Göttin *Artio* – ursprünglich ein Bär, später eine Göttin, als eine der Matronen geteilt. Das Geheimnis ihrer Herkunft bleibt ungelöst. Ginzburg hebt jedoch die Sequenz hervor: Sizilianische „Frauen von außen“ – keltische Matronen – Mütter von Engyon – Göttinnen/Bärenammen – Artemis als Bär – Artio als Bär/Matrona – Artemis als *potnia theron*. Ein abgründiges kulturelles Substrat erscheint, in dem keltische, griechische und mediterrane Elemente untrennbar miteinander verwoben sind 64.

Die Verbreitung des Glaubensmeinungen

„Nur eine tägliche, verbale Vermittlung könnte eine Religion ohne institutionelle Strukturen [...] so lange verewigen“, erklärt Ginzburg 65. Die Hypothese der mündlichen Übertragung ist in der Lage, die vielen Ähnlichkeiten sowie die leichten Abweichungen zwischen den Mythen zu erklären; aber welche Version war zuerst da? Ginzburg neigt der Hypothese eines noch älteren und breiteren Kultursubstrats als das bisher entdeckte vorchristliche keltische zu. Zwei Anhaltspunkte führen ihn zu dieser Position: (a) die breite Verbreitung von Mythen über die Auferstehung von Tieren durch das Sammeln ihrer Gebeine sowohl innerhalb und außerhalb Europas und (b) die Analogien zwischen dem ekstatischen Kult und dem Schamanismus 66.

(a) Auferstehung von Tieren durch das Sammeln ihrer Knochen

Das Motiv, geschlachtete Tiere durch das Sammeln ihrer Knochen – in möglichst unversehrtem Zustand – wiederzubeleben, taucht in Mythen und Ritualen über einen weiten geografischen Raum auf. Oriente in Italien, St. Germanus d’Auxerre in Großbritannien, die Heiligen Irlands, der germanische Thor, der Jagdgott der kaukasischen Abchasen. In all diesen Mythen werden Tiere nach dem sorgfältigen Sammeln ihrer Knochen auf magische Weise zum Leben erweckt. Das gleiche Thema – inspiriert von der entscheidenden Notwendigkeit, das Gleichgewicht des Ökosystems zu erhalten und die Verfügbarkeit von Wild zu gewährleisten – taucht in verschiedenen Ritualen auf, die aus geografischer Sicht gleichermaßen zufällig sind: die Jäger der subarktischen Zone, die lappländischen Schamanen, die Yukagir von Sibirien und den Ainu des japanischen Archipels. Alle Versionen scheinen von demselben, vorsintflutlichen eurasischen Mythos abzustammen; eine Gottheit – meistens weiblich – die Tiere erschafft und wiederbelebt. Das Vorhandensein eines entsprechenden Rituals in Europa und Asien sowie dessen Fehlen im keltischen und germanischen Milieu bestätigen die Hypothese des eurasischen Substrats 67.

(b) Ekstatischer Kult und Schamanismus

Indem Ginzburg den Zusammenhang zwischen der Verehrung der Nachtgöttin und schamanistischen Phänomenen untersucht, findet Ginzburg beeindruckende Analogien. In beiden Fällen fliegt der Geist oder die Seele, vom Körper getrennt, in Tiergestalt oder auf dem Rücken von Tieren ins Totenreich. Sogar der Stab des Schamanen hat eine starke Ähnlichkeit mit dem Besen der Hexe. Das dominierende Element ist jedoch die Ekstase, die sowohl den Anhängern der weiblichen Gottheiten als auch den Schamanen gemeinsam ist. „Der folkloristische Kern des Sabbats – Zauberflüge und Metamorphose – scheint aus einem fernen eurasischen Substrat zu stammen“, sagt Ginzburg 68.

ZUM KÄMPFEN IN EKSTASE

Der livländische Werwolf

Durch Zeit und Raum reist Ginzburg nun mühelos an die Ostseeküste, um ein weiteres Phänomen zu erforschen. 1692 gestand der 80-jährige Thiess in der Region Livland 69 seinen Richtern, dass er ein Werwolf war. Dreimal im Jahr stiegen die Werwölfe von Livland in die Hölle hinab, um mit dem Teufel und den Zaubern rittlings auf Besen zu kämpfen; der Ausgang der Schlacht würde die Ernte des Jahres bestimmen. Werwölfe waren nicht immer von negativen Konnotationen begleitet; ursprünglich wurden sie als eher wohlwollende Gestalten, als unschuldige Opfer irgendeines Unglücks angesehen. Im 15. Jahrhundert jedoch wurde ihr Bild mit dem Aufkommen des feindlichen Hexenstereotyps negativ aufgeladen, da sie schnell mit Hexen in Verbindung gebracht wurden 70. Der Fall Thiess stellt daher einen „anormalen“ Fall dar, der einen Blick in ein darunterliegendes Substrat erlaubt.

Werwolf-Eigenschaften

Der Verwandlung des Werwolfs gehen immer spezifische rituelle Bewegungen voraus, in denen eine Art „Übergangsritus“ erkennbar ist. Jede Initiationszeremonie kommt jedoch einem symbolischen, vorübergehenden Tod gleich 71. Die Verbindung des Wolfes mit der Unterwelt war in der Antike keine Seltenheit 72. In den zwölf Tagen zwischen Weihnachten und Epiphanie (die mit den Tagen der Wanderungen der Toten zusammenfallen) streifen Werwölfe umher. Ihre Verwandlung – immer eine vorübergehende – ist eine Quasi-Ekstase, eine vorübergehende Trennung der Seele vom Körper 73.

Werwölfe und Benandanti

Das Element der Ekstase drängt Ginzburg zu einem Vergleich der Werwölfe mit dem von ihm entdeckten ekstatischen Kult, den *benandanti* des Friaul. Die gemeinsamen Elemente sind beträchtlich: (a) Kämpfe gegen Hexen oder die Toten, die darauf abzielen, die Fruchtbarkeit der Ernte zu sichern, (b) mit der Glückshaut geboren zu werden⁷⁴, (c) die periodische Natur der Kämpfe (an bestimmten Terminen innerhalb eines Jahres), (d) entspricht die Ekstase oder die Seele, die den Körper der *benandanti* verlässt, der Verklärung der Werwölfe.

Ginzburg erkennt daher in den Werwölfen eine „männliche Version“ des (weiblichen) ekstatischen Kults. Im Friaul werden diese beiden Versionen verschmolzen: Die weiblichen *benandanti* bilden das keltische Element, die männlichen *benandanti* das slawische. Diese Hypothese wird laut Ginzburg durch die historisch belegte Präsenz einer slawischen Komponente im Friaul bestätigt 75.

Slawische Mythen

Ausgehend von seiner Hypothese über ein slawisches Substrat untersucht Ginzburg analoge Glaubensvorstellungen in der slawischen Welt: die Kresniki oder Chresnichi (Istrien, Slowenien, Kroatien, Dalmatien, Bosnien, Montenegro)⁷⁶, die ungarischen Táltos⁷⁷, die Burkudzauta und die Kurysdzauta (Ossetien, Nordkaukasus)⁷⁸, die 'Nacht der Kara-Kondjolos (Vampire)' in Tscherkessien⁷⁹: allen gemeinsam ist die periodische Ekstase ihrer Untertanen.

Benandanti, Werwölfe, *Kresniki*, *Táltos* und *Burkudzauta* haben erstaunliche Gemeinsamkeiten: der periodische Charakter der Ekstasen, die Schlachten um die Ernte oder die Fruchtbarkeit der Felder, eine Eigentümlichkeit bei der Geburt, die fast ausschließliche Teilnahme der Menschen, der Austritt der Seele (oder Verwandlung), das Reiten von Tieren oder Gegenständen. Ihre Feinde sind normalerweise böse Zauberer, andere Gegner derselben „Ordnung“ oder die Toten. Obwohl sie sich selbst als wohlwollende Gestalten sehen, werden sie von ihrer Gemeinschaft bestenfalls als ambivalent betrachtet, da sie sich genauso gut dagegen wenden können ⁸⁰.

Ekstatische Schlachten und Schamanismus

Auch die männliche Version des ekstatischen Kultes weist Ähnlichkeiten mit schamanistischen Phänomenen auf: das Element der Ekstase; die Kämpfe um die Ernte der Gemeinde oder die Fülle an Wild ⁸¹; Vererbung oder Geburt mit einer Sonderbarkeit; der „Ruf“ in einem bestimmten Alter; die Metamorphose in ein Tier, ein Phänomen, das dem Austritt der Seele des Schamanen in Tiergestalt analog ist. Ginzburg betont jedoch, dass „in einer entscheidenden Hinsicht sich diese Analogien als unvollkommen erweisen“: Die Ekstasen des Schamanen sind immer öffentlich, während sie in den übrigen Fällen der Privatsphäre zuzuordnen sind ⁸². All dies ist im Sabbat-Stereotyp anzutreffen, aber eines: Das Motiv der Kämpfe um Fruchtbarkeit verschwindet fast vollständig ⁸³.

ALS TIERE VERKLEIDET

Ritualzoomorphismus

Abgesehen vom Mythenstudium erforscht Ginzburg dann, meist aus der keltisch-germanischen Welt, bestimmte Rituale, in denen tierische Verwandlungen vorherrschen, in einer festlichen Atmosphäre der Beliebtheit, meist beim Übergang vom alten zum neuen Jahr. In seinem Vertrag *De Exercitu Furioso* (1688) beschreibt der lutherische Pastor P.C. Hilscher einen zeitgenössischen Brauch in Frankfurt, bei dem Gruppen von Kindern von Tür zu Tür gingen, sangen und Vorhersagen machten und dabei Eckhards Armee imitierten ⁸⁴. Im 5. Jahrhundert nach Christus sammelten in den Saturnalien von Kappadokien während der Januar-Calenden Gruppen wandernder Kinder Obolus aus der Umgebung und wünschten langes Leben, während als Frauen verkleidete Soldaten einen gewählten falschen König herumtrugen und verspotteten ⁸⁵. Moderne Überbleibsel dieser Bräuche sind die heutigen Weihnachtslieder, die von Kindern in vielen Teilen Europas und Asiens gesungen werden ⁸⁶.

Rituale der Verkleidung, die Kalenden und der ekstatische Kult

„In den Horden maskierter Kinder [...] hat man eine Darstellung der Kohorten der Toten erkannt, die traditionell besonders häufig während der zwölf Tage auftauchten ⁸⁷“, sagt Ginzburg ⁸⁸. Während der Feier der Kalenden war es in der keltisch-germanischen Welt üblich, den *Parcae* mit Opfergaben gefüllte Tische zu decken; die Ähnlichkeit der nächtlichen Opfergaben mit den Gottheiten des ekstatischen Kultes ist offensichtlich. Darüber hinaus sieht Ginzburg in den zoomorphen Verkleidungen das rituelle Äquivalent zu Tiermetamorphosen (Werwölfe, *Benandanti* usw.). Sie alle sind nur unterschiedliche Wege, um in der Übergangszeit zwischen dem alten und dem neuen Jahr, als das Übernatürliche in das Reich des Menschen übergehen konnte, mit den Toten, diesen „zweideutigen Wohlstandsspendern“, in Verbindung zu treten ⁸⁹.

Saisonale Rituale Mittel- und Osteuropas

Ginzburg erweitert seine Forschungen auf analoge Bräuche außerhalb der keltisch-germanischen Welt und untersucht saisonale Rituale in Mittel- und Osteuropa (vom Balkan bis zur Ukraine), die um Neujahr oder im Frühjahr stattfinden. Die *karkantzaroi* von Thessalien (Kinder, die die mythischen *kallikantzaroi* imitieren), die rumänischen *rusaliile* (Frauen, die zu Pfingsten durch Versinken in Ekstase Kontakt mit den Toten herstellen), die öffentlichen Ekstasen der Frauen in Duboka in Serbien, die die Toten anrufen sollen, die *Calusari* der Rumänen (Männer unter dem Schutz von *Irodeasa* oder *Arada* ⁹⁰); in all diesen Fällen dienen die Personifikationen der Toten oder die Vermittler mit dem Jenseits dazu, in der Sprache des Rituals die Mythen über Reisen in die Welt der Toten wiederzubeleben ⁹¹.

Saisonale Rituale und Kämpfe in Ekstase

Ginzburg vergleicht die jahreszeitlichen Rituale mit den Kämpfen, die in Ekstase ausgetragen werden: Fast ausschließlich sind bei den Kalenden-Riten die Teilnehmer männlich, während man beim ekstatischen Kult entweder die weibliche Gefolgschaft der Göttin oder Männer um die Fruchtbarkeit kämpfen sieht. Die rumänischen *Calusari* und die friaulischen *Benandanti* sterben vorübergehend, um mit ihren Feinden in Beziehung zu sein; die *Stopfer* oder *Punschiadurs* der Alpen inszenieren rituelle Darstellungen von Schlachten, in Entsprechung zu den *benandanti*, den *kresniki* und den *táltos* der Mythen, zur Sicherung der Fruchtbarkeit. Hinter diesen Geschichten erkennt Ginzburg einen in Mythen und Ritualen üblichen Inhalt: „die symbolische Identifikation mit den Toten, in der Unbeweglichkeit der Ekstase oder der Raserei des Rituals“ 92.

Saisonale Rituale und Schamanismus

Das Vorhandensein von Ritualen analog zu den Mythen über Ekstase in einem eurasischen Milieu ist daher ein Beweis dafür, dass saisonale Rituale von sehr weit entfernten schamanistischen Ritualen abstammen. Ist es möglich, dass am Beginn saisonaler Rituale ein prähistorischer Brauch liegt, die Ordnung der Welt und das Chaos vor der saisonalen Wiedergeburt rituell umzukehren? Oder handelt es sich um ein neueres Phänomen, das im Kontext der Getreide produzierenden Gesellschaften entstanden ist? Um eine Antwort zu geben, muss Ginzburg nach möglichen historischen Verbindungen suchen 93.

Eurasische Vermutungen

Die Skythen

Im 8. Jahrhundert vor Christus wandern die Skythen nach langer Koexistenz mit den Nomaden Zentralasiens in das Hochland des Iran aus; von dort drängen die Meder sie in Richtung Kaukasus und zum Schwarzen Meer, wo sie Kontakt zu den Griechen aufnehmen. Die schamanistischen Elemente, die in der skythischen Religion aufgrund ihrer Koexistenz mit den Nomadenvölkern enthalten sind (Ekstase, Metamorphose, Zauberflüge) werden auf die griechischen Kolonien am Schwarzen Meer übertragen 94. Im 6. Jahrhundert vor Christus wandern Gruppen von Skythen nach Westen, in Richtung Donau, wo sie auf die Thraker treffen. Im 4. Jahrhundert bevölkern keltische Stämme das Gebiet, von denen einige schließlich die galatischen Kolonien Kleinasiens gründen 95.

Die schamanistische Natur der nächtlichen Göttin

Der historisch und archäologisch belegte Verlauf eröffnet nun die Möglichkeit, die morphologische Abfolge in einen historischen Rahmen einzufügen: Nomaden Zentralasiens – Skythen – Griechen – Thraker – Kelten. Die Physiognomie der Nachtgöttin wird nun klarer: Hinter Diana oder Herodias der mittelalterlichen Kirchentexte verbergen sich verschiedene lokale Kulte, entfernte Anklänge an keltische Gottheiten; hinter der keltischen Göttin Epona tauchen die thrakischen Bendis, Adrasteia, Artemis und *potnia theon* der Ilias auf, die eurasischer Herkunft, ähnlich der sibirischen „Mutter der Tiere“, der Ahnherrin der Schamanen ist. Die schamanistischen Elemente wurden von den Skythen und den Thrakern an die Kelten weitergegeben. Die von Tieren begleitete Nachtgöttin, Oberhaupt eines von schamanistischen Einflüssen durchsetzten ekstatischen Kultes, ist ein entfernter Nachkomme der eurasischen Jagdgottheiten 96.

Mögliche Interpretationen

Ginzburg glaubt, dass es drei mögliche Erklärungen für die Existenz kultureller Uniformitäten dieses Ausmaßes gibt: (a) Verbreitung, (b) Ursprung aus einer gemeinsamen Quelle, (c) Existenz struktureller Merkmale des menschlichen Geistes. Die historische Erklärung, die er oben gegeben hat, fällt in die Kategorie der Verbreitung.

Ginzburg erforscht alle drei Möglichkeiten. In der ersten Kategorie würde das gemeinsame sprachliche Substrat der indo-uralischen Sprachen die Verbreitung von Mythen ermöglichen: Neben der Sprache reisen auch Waren und auch Geschichten 97; aber bestehende historische Beziehungen bedeuten nicht unbedingt auch die Verbreitung von Mythen. Die Theorie der gemeinsamen Quelle birgt ein noch größeres Risiko: Ausgehend von einem gemeinsamen sprachlichen Substrat könnte man bis auf eine hypothetische anfängliche Koexistenz von Völkern zurückgehen, birgt aber in solchen Fällen immer die Gefahr, zu ganz hypothetischen Proto-Situationen zu gelangen. Die ersten beiden Erklärungen sind daher problematisch; nur eine strukturalistische Interpretation ist in der Lage, die Persistenz in der Zeit und die Verbreitung dieser Überzeugungen im Raum zu erklären 98.

KNOCHEN UND HAUT

Ein wiederkehrendes mythisches Motiv

Im umfangreichsten und bei weitem „experimentellsten“ Kapitel des Buches sucht Carlo Ginzburg nach einer weiteren möglichen Erklärung für das weit verbreitete Vorhandensein von „Isomorphismen“ in Mythen, indem er seine Studie auf das wiederholte mythische Motiv der „wandernden Asymmetrie“ konzentriert, zu dem Lahmheit nur eine Variante ist; das verletzte oder entstellte Bein, der durchbohrte Fuß, die verletzte Ferse und Monosandalismus sind ebenfalls enthalten. Er untersucht die griechische Mythologie eingehend und führt eine Reihe von Beispielen an: Ödipus, Melampus, Jason, Perseus, Pelops, Kronus, Telephos, Zeus, Theseus, Achilleus, Philoktetes, Hephaistos, Pythagoras, Empedokles, Demophon; alle diese Helden zeigen die eine oder andere Art von Asymmetrie gegenüber dem Gang, **Art des Gehens**.

In diesem eigentümlichsten Muster erkennt Ginzburg eine Initiations-Ritual-Physiognomie. „Der Ephebe Jason, der mit bloßem linken Fuß aus den Gewässern des Anaurus-Flusses zum Vorschein kommt, lässt einen simulierten Tod hinter sich“ 99. „Liminal“-Wesen sind im Grenzzustand auch durch Asymmetrie gekennzeichnet 100. Die symbolische Bedeutung der „wandernden Asymmetrie“ ist nach Ginzburg einmal mehr die Kommunikation mit der Welt der Toten 101.

Die psychologischen Wurzeln der „Asymmetrie“

Den Schlüssel zum Rätsel der wandelnden Asymmetrie verfolgt der Historiker in der elementaren Wahrnehmung des Menschen über sein Körperbild. Symmetrie ist ein wesentliches Merkmal eines Menschen; alles, was es modifiziert (wörtlich oder metaphorisch), wird als angemessen erachtet, um außermenschliche Erfahrungen, wie zum Beispiel die Reise ins Jenseits, auszudrücken. Das gemeinsame, universelle Element ist unser Körperbild, nicht irgendein Archetyp oder Symbol. Angesichts des globalen Charakters des Körperbildes der Menschheit ist die Möglichkeit, dass verschiedene Kulturen körperliche Erfahrungen in ähnlicher Weise repräsentieren, von Bedeutung. Da der Tod die körperliche Erfahrung „Grad Null“ konstituiert, ist es nach Ginzburg keineswegs zufällig, dass der elementare Kern aller Märchen die Reise in die Unterwelt ist; derselbe Kern, der in der nächtlichen Göttin, den ekstatischen Schlachten und dem Sabbat selbst verfolgt wurde 102.

Die schamanistische Physiognomie der „Asymmetrie“

Ausgehend von dem weit verbreiteten Märchen von Aschenputtel – insbesondere den Versionen einschließlich der Auferstehung des magischen Tierhelfers durch das Sammeln seiner Knochen 103 – sieht Ginzburg in den verwandten Mythen, Märchen und Ritualen auf der ganzen Welt „den qualvollen inneren Weg, über den der Schamane seine Berufung erkennt: die Erfahrung, in Stücke zerlegt zu werden, sein eigenes Skelett zu betrachten, zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden 104“. Die Asymmetrie des Zurückgekehrten aus dem Jenseits ist daher schamanistischen Ursprungs; von den Nomaden Zentralasiens ging es an die Skythen und dann an die Griechen weiter 105.

Ginzburgs Hypothese wird durch die Analyse verschiedener griechischer Mythen weiter bestärkt, in denen er Elemente schamanistischer Natur entdeckt: den Mythos des Pelops (Zerteilung, Kochen und Darbringen an die Götter, Revitalisierung und 'Asymmetrie' 106), des Prometheus (der Analogien zur kaukasischen Legende von *Amirani* aufzeigt), dem orphischen Mythos über die Ermordung des Dionysos Zagreus durch die Titanen (Zerteilung, Kochen, Auferstehung) 107.

Interpretation des Rituals der Wiederbelebung durch Knochen

„Wer auch immer die Jäger waren, die zuerst die Knochen eines toten Tieres sammelten, damit es wiedergeboren würde, scheint der Sinn ihrer Tat klar: beherrscht von Knappheit die Verbindung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren herzustellen, zwischen der Welt der sinnlichen Erfahrung, und der Welt jenseits des Horizonts, bevölkert mit Tieren. Die Verewigung der Spezies über das einzelne Individuum (die einzelne Beute) hinaus bewies die Wirksamkeit des magischen Rituals [...]. Jedes Tier, das am Horizont auftauchte, war ein auferstandenes Tier 108. Hier liegt laut Ginzburg der Schlüssel zur Deutung der mysteriösen Verbindung von Tieren und Toten: Beides sind Ausdrucksformen des „Andersseins“. Tiergottheiten sind daher Totengottheiten; sie sind einfach unterschiedliche Ausdrücke desselben Themas 109.

Die „Logik“ hinter Mythen

Basierend auf der Universalität der menschlichen Körpererfahrung entschlüsselt Ginzburg verschiedene Überzeugungen und Motive, die sich in kleineren oder größeren Variationen in den heterogensten Gesellschaften wiederholen. Kochmythen 110, dualistische Gesellschaften 111, der „halbe Mensch“, die Verbindung von Fruchtblase, Tierhaut, Maske und Tod 112; auf der Grundlage all dessen erkennt Ginzburg eine primäre somatische Erfahrung – universell, gerade weil sie „elementar menschlich“ ist.

Dies ist der Schlüssel zur Deutung der erstaunlichen Verbreitung von Mythen. Indem er sowohl ihre streng soziale Dimension (Diffusion über historische Kontakte) als auch die strukturalistische Theorie des kollektiven Unbewussten ablehnt, steht Ginzburg irgendwo in der Mitte: Isomorphismen werden zwar durch historische Beziehungen geschaffen, aber die geografische Verbreitung und die Persistenz in der Zeit erfordern ein logisches Modell, das die Konkretheit der Mythen garantiert. Es ist eine einzigartige Kombination aus Geschichte und Morphologie. Der Erfindungsreichtum der Mythenschöpfer beschränkt sich auf die Grenzen ihrer inneren „Logik“; Mythen werden wie die Sprache fast unfreiwillig weitergegeben, allerdings unter Einhaltung der Regeln, die alle symbolischen Aktivitäten regeln 113.

„Unser kulturelles Patrimonium stammt [...] von den sibirischen Jägern, den Schamanen Nord- und Zentralasiens und den Nomaden der Steppe 114“, fasst Ginzburg zusammen. Die Bestandteile der explosiven Mischung, die zum tödlichen Hexenwahn führte, waren die Verschwörung der Elite, die antiketznerischen Stereotypen und die schamanistischen Elemente der Volkskultur. Das gemeinsame Element sowohl der Erzählung der Elite als auch der Populärkultur war die unvollständige soziale Integration der „Anderen“ (Aussätzige, Juden, Tote, Hexen). Dies ist der Grund, warum die Sabbatbilder die Herzen der Bevölkerung eroberten; in seinem Innersten lag ein uraltes, aber vertrautes Motiv: der Neid der Toten um die Lebenden. Alle Mythen, die in das Sabbat-Stereotyp einfließen, teilten, wie Ginzburgs plädiert, ein gemeinsames Thema: den Übergang ins Jenseits und die Rückkehr aus dem Jenseits. Die Erklärung für das Überleben dieses „elementaren Erzählkerns“ durch Jagd-, Weide- und Landwirtschaftsgesellschaften, schließt er, ist ganz einfach: Die Reise in die Welt der Toten ist nicht nur „eine Erzählung unter vielen, sondern die Matrix der alle möglichen Erzählungen“ 115. In den Kesseln der Hexen wirbeln die Zutaten aller menschlichen Geschichten.

KRITIK AN GINZBURG

Ecstasies wurde mit gemischten Rezensionen aufgenommen; es wurde alles von „bravura“ 116 bis „neo-Frazer'sche Fantasie“ 117 bezeichnet. Fast einstimmig lobte die akademische Gemeinschaft das Unternehmen für seine Innovation und seinen Wagemut und Ginzburg selbst für seine akademische Belesenheit, seine erstaunliche Vertrautheit mit dem enormen Material, das er sammelte, und sein seltenes literarisches Talent 118. Viele Historiker haben jedoch ernsthafte Einwände sowohl gegen die von Ginzburg verfolgte Methode als auch gegen die Schlussfolgerungen seiner Forschungen vorgebracht.

Die Methode

Ginzburgs eigenwillige Kombination von Geschichte und Morphologie – beeinflusst von Wittgenstein und Rodney Needhams „polythetischer Kategorisierung“ – wurde von einem großen Teil der Historiker heftig angegriffen, die sie für unsicher und voller Widersprüche hielten und das Risiko betonten, Phänomene anhand morphologischer Kriterien zu vergleichen. Der niederländische Anthropologe Willem de Blécourt beschrieb es als „vage strukturell, zutiefst phänomenologisch, nur dem Namen nach morphologisch und kaum historisch“ und warf Ginzburg vor, dass er durch die Konstruktion von Sequenzen auf der Grundlage von „Isomorphismen“ jede strukturalistische Analyse weit überschreitet 119. Ginzburgs „Familienähnlichkeiten“ wurden als oberflächlich 120, seine Kategorisierung auf dieser Grundlage als zu flexibel abgetan 121. In einer Gesprächsrunde mit Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza und Carlo Ginzburg selbst äußerte der Mediävist Gábor Klaniczay seine Einwände gegen den Ansatz: „Eurasische Distanzen annehmen und durch die Zusammenführung sehr weit entfernter, vielleicht unvereinbarer Motive kann man als Ersatz für eine wirklich aufmerksame Analyse dessen, was in Europa passiert ist betrachten.“ 122 123.

Die Hypothese der schamanistischen Grundlage

Das Muster eines einheitlichen animistischen „eurasischen Kontinuums“ stieß in Kreisen der Historiker auf nicht weniger Widerstand. „Carlo Ginzburg [...] probiert immer wieder neue intellektuelle Herausforderungen aus und überlässt es anderen, die Scherben aufzusammeln“, schreibt Willem de Blécourt 124, der weder eine so starke Verbindung zwischen traditioneller Hexerei und Schamanismus noch die Notwendigkeit sieht, auf ein solches Schema zurückgreifen, um den Ursprüngen der Hexerei nachzuspüren 125 126. Er wirft Ginzburg weit hergeholt Schlussfolgerungen und – im Fall der Verbindung der *Matronae* mit einer vorgriechischen Mittelmeergöttin – einen „beispiellosen Geistessprung“ vor. 127.

Auch Gustav Henningsen widerspricht Ginzburgs schamanistischer Theorie und weist auf die Unterschiede zwischen schamanistischen Phänomenen und ihren europäischen Gegenstücken hin: Der Schamane übt die Kontrolle über die Geister aus. Er ist ihnen nicht hilflos ausgeliefert. Seine Ekstasen sind ein öffentlicher Anblick, während die spirituellen Wanderungen der Protagonisten der europäischen Mythen zum privaten Bereich gehören 128. Henningsen sieht darin nicht die Erfahrung der Ekstase, sondern bloße Träume. Er unterscheidet zwischen Schamanismus, Ekstase und Traumkult und betrachtet europäische Traumkulte nicht als schamanistische Überbleibsel, sondern als eigenständigen Fall und schlägt sogar vor, die schamanistische Ursprungstheorie ganz aufzugeben 129. Die Ethnologin Éva Pócs, obwohl sie Ginzburgs Schema im Allgemeinen zustimmt, stellt fest, dass die weibliche Version des ekstatischen Kults eher an Besessenheit als an Schamanismus erinnert; der Sabbat selbst hat daher mehr mit Besessenheit als mit Schamanismus zu tun 130.

Das von Ginzburg bei Schamanen, Hexen, Werwölfen und rituellen Verkleidungen entdeckte „gemeinsame ekstatische Erlebnis“ wurde oft mit dem Argument kritisiert, dass ein authentisches ekstatisches Erlebnis durch schriftliche Quellen schwer nachzuweisen sei. Insbesondere im Hinblick auf den rituellen Zoomorphismus haben ethnographische Studien den Unterschied zwischen einem veränderten psychosomatischen Zustand und schamanistischer Ekstase hervorgehoben 131. Der Ethnologe Alessandro Testa wirft ein funktionalistisches Argument ein: Warum sollten schamanistische Praktiken jagdbasierter Gesellschaften in landwirtschaftlichen Gesellschaften so lange überleben, wo sie nicht mehr dieselbe primäre gesellschaftspolitische Rolle spielten? 132

Das Bild des Sabbats

Willem de Blécourt wirft Ginzburg bei der Rekonstruktion des Bildes des Sabbats Verallgemeinerungen und Ungenauigkeiten vor. „Jeder Versuch, ein allgemeines Bild des Sabbats darzustellen, muss daher scheitern, da er regionale Unterschiede und die historische Entwicklung ignoriert“ 133. Für de Blécourt haben viele Elemente – die rituelle Auferstehung der Knochen, die Fruchtbarkeitskämpfe, die Wilde Jagd, die *benandanti* – entweder keinen Bezug zum Sabbat oder ihre Bedeutung ist minimal; Ginzburg verband sie jedoch immer noch durch unbedeutende Ähnlichkeiten 134. „Wenn der Sabbat [...] ein populäres Element enthielt, kann es in weiblichen Versammlungen gefunden werden“, fügt er hinzu und schließt sich dabei Ginzburg an; gegenüber der Idee eines einzigen gesamteuropäischen Kults bleibt er jedoch zurückhaltend und erinnert an die Bedeutung lokaler Differenzierungen 135. Ähnliche Einwände werden von Gábor Klaniczay erhoben, der glaubt, Ginzburg habe sich bei seinem Versuch, universelle Zusammenhänge aufzudecken, zu Ungunsten der Mikrogeschichte und der isolierten Beschreibungen des Sabbats, die er ignoriert, nicht mehr bremsen können 136.

Ginzburgs Einflüsse

Carlo Ginzburg wurde von Willem de Blécourt wegen seiner Einflüsse heftig angegriffen. „Als junger Student ließ sich Ginzburg von deutschsprachigen Folkloristen der Zwischenkriegszeit inspirieren“, legt er nahe. Zu seinen Einflüssen zählen der österreichische Nazi Otto Höfler und der faschistische Historiker Mircea Eliade, und er wirft Ginzburg vor, erfolglos versucht zu haben, die Einflüsse einer politisch unreifen Jugend auszutreiben. Er sieht in Ginzburgs Werk eine „starke nationalistische Präsenz“, insbesondere in seiner „Besessenheit“ von den Toten, die er auf jugendliche Lesarten nationalistischer Volkskundler zurückführt. Auch das schamanistische Paradigma entgeht den Angriffen de Blécourts nicht; die Verstrickung faschistischer und nationalsozialistischer Gelehrter in den Schamanismus ist in der Tat ziemlich bekannt. Ginzburg hat sich jedoch von solchen Ansichten distanziert: „Die Themen, die wir diskutieren [...] sind voller verräterischer, beunruhigender Implikationen. Politische Korrektheit wird uns nicht schützen“ 137.

Noch stärker ist de Blécourts Widerstand gegen die versuchte Entdeckung kultureller „Kontinuitäten“ seitens Ginzburgs, die er als „eine der wichtigsten Artikulationen nationalistischer Neigungen“ betrachtet 138. Für den linken Ginzburg erscheint der Angriff fast persönlich, wenn nicht gar ungerecht, aber de Blécourts Ziel ist es, die Gefahr solcher Konzeptionen als paneurasisches Kultursubstrat aufzuzeigen, die seiner Meinung nach auf gefährliche Pfade führen könnten. Tatsächlich hatten sich deutsche Volkskundler und faschistische Ethnographen nicht viel früher auf ähnliche Konzepte verlassen, um bei der Suche nach angeblichen Vorfahren von „historischen Missionen“ der Nationen zu sprechen oder auf imaginäre mythische Vergangenheiten zurückzugreifen 139.

Zusammenhang

Ecstasies wurde für seinen Mangel an Zusammenhang kritisiert; zugegeben, es deckt eine enorme Vielfalt von Themen ab. „Obwohl das Buch als Suche nach den populären Wurzeln des Sabbat präsentiert wird, geht es in dem Buch nicht so sehr um den Sabbat“, kommentiert Willem de Blécourt 140. John Martin gibt zu, dass „Ginzburg möglicherweise versucht hat, zu viel zu erklären“. Tatsächlich führt das Kapitel „Knochen und Haut“ den Leser in immer weiter entfernte Mythen und Gesellschaften und läuft Gefahr, dass sich „das Thema schamanistischer Überzeugungen selbst im immer breiter werdenden Fokus von Ginzburgs Linse auflöst“ 141.

Schlussfolgerungen

Die großen Fragen, die Ginzburg aufgeworfen hat, werden bleiben; ebenso das bedeutende Material, das er studiert und ans Licht gebracht hat. „Nur die Verknüpfung der Elemente und ihre schamanischen Interpretationen können bestritten werden“ 142. Nach Beendigung von *Ecstasies* bleibt dem Leser der Eindruck, dass „wir immer noch zu wenig über die Erschaffung der fantastischen frühneuzeitlichen Hexen-Sabbate“ 143 wissen. Der methodische Ansatz und seine Schlussfolgerungen sind in der Tat manchmal problematisch; vielleicht wurde „viel Energie darauf verschwendet, Argumente vorzubringen, die wenig oder nichts mit Hexerei und dem Sabbat zu tun hatten“ 144.

Ginzburgs Sicht auf die Verschränkung von Eliten- und Populärkultur im Sabbat-Stereotyp sowie die Einbindung latenter, vorchristlicher Folkloregelauben in dieses bleibt unbestritten. Seine Hypothese von einem einzigen zugrunde liegenden schamanistischen Substrat wird von einem großen Teil der historischen Gemeinschaft akzeptiert. Die Forschung hat Ginzburgs Schema bestätigt und zeigt, dass populäre magische Praktiken in Europa mehr mit Schamanismus als mit Hexen gemein haben. 145 Inquisitionsarchive bezeugen den Volksglauben des „Knochenwunders“, während das Vorhandensein eines entsprechenden Rituals durch archäologische Funde nachgewiesen wurde. Obwohl stark, bleibt die schamanistische Substrattheorie jedoch eine weitere Hypothese, die für historische Kritik und Diskussionen offen ist.

Selbst Ginzburgs leidenschaftlichste Kritiker geben zu, dass sein Ansatz „der Zeit voraus“ 146 war; indem er die historische Forschung von der Verfolgung der Hexerei abkoppelte, lenkte er ihr Interesse auf die Überzeugungen der Volksschichten und zeigte ihre relative Autonomie vom Einfluss der Gelehrten. Fast dreißig Jahre nach seiner Erstveröffentlichung ist schwer zu entscheiden, ob *Ecstasies* – wie Ginzburg selbst es formulierte – ein großer Misserfolg oder eher ein kleiner Erfolg war 147. Innovativ und kontrovers in seinen Ideen, grandios und labyrinthisch in seiner Komplexität bleibt es eines der wichtigsten Werke zum Sabbat der europäischen Hexen der frühen Neuzeit.

1 Carlo Ginzburg, „Einige Fragen an mich selbst“, Cromohs 18 (2013)

2 „Alles begann zufällig [...]. Ich glaube, dass man sich an entscheidenden Stellen im Forschungsprozess erlauben muss, dumm zu sein – einfach im Zustand des Nichtverstehens zu verweilen“ (Carlo Ginzburg, Trygve Riiser Gundersen, ‘On the dark side of history’, *Samtiden* 2 (2003), S. 8)

3 Wörtliche Übersetzung: „jene, die zum Guten gehen“ oder „Gute Wanderer“

4 Erst viel später erkannte er, dass seine emotionale Identifikation mit den Opfern der Verfolgung eine unbewusste Projektion seiner eigenen jüdischen Identität war (Carlo Ginzburg, „Some Queries Addressed to Myself“, S. 91)

5 John Martin, „Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg“, *Journal of Social History* 25/3 (1992), S. 623

- 6 John Martin, op. cit. S. 623
- 7 Lina Bolzoni, „On Coherence and Heterogeneity in the Work of Carlo Ginzburg“, *Cromohs* 18 (2013), S. 116
- 8 „Historisches Schreiben sollte danach streben *demokratisch* zu sein“ (Carlo Ginzburg, Trygve Riiser Gundersen, „On the dark side of history“, *Samtiden* 2 (2003), S. 14)
- 9 Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Pantheon Books, New York, 1991, S.1
- 10 In *The Witch-Cult in Western Europe* hatte Murray die Existenz eines geheimen, aber vollständig organisierten, in ganz Europa aktiven vorchristlichen Fruchtbarkeitskults befürwortet, dessen Mitglieder als Hexen verfolgt wurden – eine Theorie, die fast einstimmig als substanzlos und dilettantisch abgelehnt wurde (*Ecstasies*, S. 8)
- 11 „Die physische Realität der Hexenversammlungen erhält keinerlei Bestätigung, auch nicht durch Analogie, aus den Prozessen der *Benandanti*“ (*Ecstasies*, S. 10)
- 12 Ebd., S. 11
- 13 Ebd., S. 12
- 14 *Ecstasies*, S. 14-15
- 15 Wittgenstein zur Morphologie: „Die historische Erklärung [...] ist nur *eine* Möglichkeit, Daten zu sammeln [...]. Ebenso ist es möglich, die Daten in ihren gegenseitigen Beziehungen zu sehen und zu einem Gesamtbild zusammenzufassen, das nicht die Form einer chronologischen Entwicklung hat“ (ebd. S. 15).
- 16 Dies war möglich mit der Begründung, dass die Aussätzigen *lèse-majesté*, die Majestätsbeleidigung begangen hätten, die höchste Straftat gegen den Staat (ebd., S. 34)
- 17 Ebd., S. 34
- 18 Ebd., S. 35
- 19 Das vierte Laterankonzil (1215) verlangte von Juden berüchtigt ein besonderes Zeichen zu tragen, während Leprakranke auch eine besondere Kleidung tragen mussten (*Ecstasies*, S. 38)
- 20 *Ecstasies*, S. 39
- 21 Ebd., S. 41-43
- 22 Möglicherweise, weil die Juden am 14./15. Juni zur Zahlung der exorbitanten Summe von 150.000 *Livres* an den König wegen des Verbrechens des Wuchers (ebd., S. 44) verurteilt worden waren
- 23 Ebd., S. 48-49
- 24 Im Jahr 1338 wurde Papst Benedikt XII. (derselbe Jacques Fournier, der im Prozess gegen Agassa anwesend war) gewährt ihnen offiziell rückwirkende Absolution (ebd., S. 53)
- 25 Eine Stadt in der Provence
- 26 Im Nordosten Frankreichs gelegen
- 27 Genau wie 1321 traten die Juden in der zweiten Phase der Verfolgung auf. In den Ereignissen von 1348 gab es jedoch eine viel größere und spontanere Beteiligung „von unten“ – als ob „die Obsession“ mit Verschwörung in der Volksmentalität ein dickes Sediment gebildet hatte“ (*Ecstasies*, S. 66-68)
- 28 Das Gebiet umfasste die Diözesen Genf, Aosta, Tarantasia, Dauphiné, Venaissin und Avignon.
- 29 Es sind Richter Peter von Greyzer aus der Schweiz und der dominikanische Inquisitor von Evian (*Ecstasies*, S. 69)
- 30 Transformationen, magische Flüge und nächtliche orgiastische Zusammenkünfte werden nicht erwähnt.
- 31 *Ecstasies*, S. 71
- 32 *Ecstasies*, S. 71
- 33 In diesen Ausnahmefällen, plädiert Carlo Ginzburg, kann man Zeuge eines echten Dialogs werden; erst dann durchbrechen die unterdrückten subalternen Stimmen den inquisitorischen Schleier (Carlo Ginzburg, „The Inquisitor as Anthropologist“, *Clues, Myths and the Historical Method*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1989)
- 34 Nachfolger von Peter Waldo (oder Valdo), der zwei Jahrhunderte zuvor gelebt hatte. Sie sprachen sich gegen die Korruption der kirchlichen Autoritäten aus und lehnten die Mysterien und die Anbetung der Heiligen ab (*Ecstasies*, S. 76)
- 35 Katharer: vielleicht von *cattus* = Katze, die Gestalt, die der Teufel bei ihren Zeremonien angenommen haben soll (ebd., S. 78)
- 36 Ginzburg hält diese namenlose Sekte, die im *Errores haereticorum Waldensium* (spätes 14. Jh.) erwähnt wird, für dieselbe wie die im *Formicarius* erwähnte (ebd., S. 78).
- 37 Ginzburg riskiert die Hypothese, dass das Bild des Sabbats auf dem Dualismus der Katharer beruhen könnte, macht aber deutlich, dass diese Ansicht allgemein abgelehnt wird (ebd., S. 79).
- 38 *Ecstasies*, S. 89
- 39 Eine Sammlung von 20 Büchern zum Kirchenrecht von Burchard, Bischof von Worms.
- 40 *Ecstasies*, S. 90

- 41 Dieser Name im *Correktor* identifiziert die Gefolgschaft der Göttin, nicht die Göttin selbst.
- 42 Die Erwähnung der heidnischen Diana führt zu diesem Schluss (*Ecstasies*, S. 91)
- 43 Oder *bona gens* (ebd., S. 93)
- 44 Die Bekenntnisse weisen Ähnlichkeiten mit dem *Canon Episcopi* auf. Der Name der Göttin ist anders und Flügel rittlings auf Tieren fehlen, was die Zuerkennung vorgefertigter Schemata ausschließt (ebd., S. 94).
- 45 Ebd., S. 94
- 46 Ebd., S. 96
- 47 Ebd., S. 47 97
- 48 *Ecstasies*, p. 100
- 49 Ebenda, S. 100
- 50 Andere Analogien: Der Brauch, den Toten Wasser ausserhalb der Häuser stehen zu lassen, erinnert an die Opfergaben an die *bonae res* und *Abundia*. Ebenso wie die Göttin haben auch die Toten eine Vorliebe für saubere, aufgeräumte Häuser (ebd., S. 100)
- 51 Ginzburg stellt gewisse Unterschiede fest: Die Armee der Toten manifestiert sich fast ausschließlich bei Männern, während die Gesellschaft der Göttin fast ausnahmslos Frauen umfasst. Die Terminologie wird entsprechend differenziert („Armee“ oder „Jagd“ – „Gesellschaft“ bzw. „Spiel“) (ebd., S. 102)
- 52 Entspricht Artemis der griechischen Mythologie.
- 53 *Herodiana* wurde später zu *Herodias* modifiziert (*Ecstasies*, S. 104)
- 54 Bestimmte nachtaktive Göttinnen treten auch mit ähnlichen Merkmalen auf (*Richella*, *Abundia*, *Satia*) (ebd., S. 104)
- 55 Die Seelenführer folgten periodisch einem mystischen Ruf an ihre Berufung: die Überfahrt der toten Seelen an das gegenüberliegenden Ufer, zur legendären Insel Brittia, zu gewährleisten. Analogien mit den *benandanti* gibt es im Überfluss (ebd., S. 106-107)
- 56 Ebd., S. 109-110
- 57 *Donni di fuora* (oder *Donni di locu/Donni di notti/Donni di casa*) (ebd., S. 122)
- 58 Ginzburg erwähnt eine mögliche – aber unbewiesene – Deutung für die Überlieferung der Artussage durch bretonische Ritter, die im 11. Jahrhundert auf der Insel ankamen (ebd., S. 123)
- 59 Plutarch beschreibt im *Leben des Marcellus* den „Wahnsinn“ von Nicias, nachdem er öffentlich schlecht über die Mütter gesprochen hatte (*Ecstasies*, S. 124)
- 60 Als Zeichen der Dankbarkeit verwandelte Zeus sie in die Sternbilder großer und kleiner Bär.
- 61 Dieser vorhellenische Zeus ist eine ganz andere Gottheit als der himmlische indoeuropäische Donnergott.
- 62 Die Göttin wurde in einem athenischen Heiligtum als Artemis ‚Kalliste‘ verehrt; ihre jungen weiblichen Anhänger in Brauron wurden „Bären“ genannt (*Ecstasies*, S. 127)
- 63 Ebd., S. 128
- 64 *Ecstasies*, S. 128-129
- 65 Ebd., S. 130
- 66 Ebd., S. 134
- 67 Ebd., S. 135
- 68 Ebd., S. 136
- 69 Eine historische Region am Ostufer der Ostsee.
- 70 Im Formicarius verwandeln sich männliche und weibliche Hexen in Wölfe (*Ecstasies*, S. 154)
- 71 „Die sterblichen Aspekte des „Initiationsparadigmas“ wurden oft in Frage gestellt, und viele Wissenschaftler würden dem widersprechen...“ (Davide Ermacora, „Invariant Cultural Forms in Carlo Ginzburg’s *Ecstasies*: A Thirty-Year Retrospective“, *Historia Religionum* 9 (2017), S. 90
- 72 Hades wurde oft in Wolfsgestalt dargestellt (*Ecstasies*, S. 158)
- 73 Ebd., S. 158
- 74 Dieses Element kommt nur bei den slawischen Werwölfen vor, nicht z.B. in Livland (*Ecstasies*, S. 155)
- 75 Ebd., S. 160
- 76 Ebd., S. 160
- 77 Die *táltos* sind außerhalb des indoeuropäischen Milieus anzutreffen (ebd., S. 161)
- 78 Ebd., S. 162
- 79 Ebd., S. 163
- 80 Ebd., S. 163-166
- 81 Das gleiche mythische Motiv wurde nach seiner Übernahme durch eine landwirtschaftliche Gesellschaft neu angepasst.
- 82 *Ecstasies*, S. 171
- 83 Ebd., S. 172

- 84 Dies ist, angeführt von der mythischen Figur Eckhard, die Armee der Toten (ebd., S. 182)
- 85 Der Brauch wird in einer Predigt des Ortsbischofs im Jahr 400 bezeugt (ebd., S. 183)
- 86 Ebd., S. 184
- 87 Zwischen Weihnachten und Dreikönigstag
- 88 Er sieht auch eine unterschwellige Feindseligkeit in den Wünschen oder Flüchen, die die Kinder gegen diejenigen aussprachen, die sich weigerten, was bei den Empfängern zwangsläufig zweideutige Gefühle hervorrufen musste; ähnlich zweideutig war die Natur der Toten (*Ecstasies*, S. 184)
- 89 Ebd., S. 186
- 90 Alter Egos der Totengöttin Herodias oder Diana (*Ecstasies*, S. 189)
- 91 Ebd., S. 187
- 92 Ebd., S. 190-194
- 93 Ebd., S. 195-197
- 94 Den Beweis dafür liefern die berichteten Ekstasen des Aristeas von Proconnesus (*Ecstasies*, S. 209)
- 95 Ebd., S. 208-211
- 96 Ebd., S. 211-212
- 97 Produkte im „Tierstil“ (Steppenkunst), von China bis Skandinavien (1000 vor Christus bis 1000 nach Christus) bestätigen die Existenz von Kontakten und den Kreislauf von Waren
- 98 *Ecstasies*, p. 217
- 99 Jason, der Held der argonautischen Expedition, war ein berühmter Held mit einer Sandale (ebd., S. 234)
- 100 z.B. der sterbende Philoktet oder die Kinder-*Kallikantzaroï* von Chios
- 101 *Ecstasies*, S. 239
- 102 Ebd., S. 242
- 103 Die Auferstehung des von der bösen Stiefmutter erschlagenen Tieres ist nur in drei Versionen überliefert, doch gerade deshalb hält Ginzburg sie für die vollständigste (*Ecstasies*, S. 246)
- 104 Ebd., S. 249
- 105 Das Fehlen von „Asymmetrie“ in Gebieten ohne schamanistische Phänomene im engeren Sinne (z. B. Kontinentalafrika) stärkt die schamanistische Ursprungshypothese (ebd., S. 249)
- 106 Die Götter erwecken Pelops gnädig zum Leben, aber seine Schulter fehlt (ebd., S. 250)
- 107 Ebd., S. 250-256
- 108 Ebd., S. 262
- 109 Ebd., S. 262
- 110 *Ecstasies*, p. 262
- 111 Ebd., S. 258-260
- 112 Ebd., S. 263-265
- 113 Bedeutend unter ihnen ist die Metapher, die das „vernünftige Element“ im Mythos untergräbt (ebd., S. 266-267)
- 114 Ebd., S. 296
- 115 Ebd., S. 301
- 116 Perry Anderson, „Witchcraft“, *London Review of Books*, 12/21. (1990)
- 117 I. M. Lewis, Vorwort zur dritten Auflage in *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Routledge, London-New York, 2003, p. xix
- 118 „Ginzburgs Rekonstruktion [...] ist nicht weniger als blendend“ (John Martin, „Reisen in die Welt der Toten“, S. 620)
- 119 Willem de Blécourt, „The return of the Sabbat: Mental Archaeologies, Conjectural Histories or Political Mythologies?“, *Witchcraft Historiography*, Palgrave/MacMillan, 2007, p. 128
- 120 Davide Ermacora, ‘Invariant Cultural Forms in Carlo Ginzburg’s *Ecstasies*...’, S. 75
- 121 Perry Anderson, „Letters“, *London Review of Books*, 13/3 (1991)
- 122 Auf der anderen Seite billigt Éva Pócs Ginzburgs Methode: „Ihre Ergebnisse werden immer diskutiert, aber nicht widerlegt“ („Round-Table-Diskussion mit Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza und Gábor Klaniczay“, in Gábor Klaniczay - Éva Pócs (Hrsg.), *Demons, Spirits, Witches/3: Witchcraft, Mythologies and Persecutions*, CEU Press, Budapest, 2008, S. 46)
- 123 Dies war jedoch eine bewusste methodische Entscheidung von Ginzburg, die durch den experimentellen Charakter seiner Forschung und den Mangel an verfügbaren Quellen gerechtfertigt war (Davide Ermacora, op.cit., S. 75).
- 124 Er nennt Ginzburg „das *Enfant Terrible*“ des Handwerks der Historiker“ (Willem de Blécourt, „Return of the Sabbat...“ S. 126)
- 125 Ebd. 137

- 126 Als Ursache für Ginzburgs „Faszination“ für den Schamanismus sieht er seine Erhebung zu einer „spirituellen Kraft in der westlichen Gesellschaft“; die Schamanen galten als „Mittler zwischen den Lebenden und den Toten, sie waren die ultimativen Historiker“ (ebd., S. 139)
- 127 Ebd., S. 128, 133
- 128 „Round-Table-Discussion mit Carlo Ginzburg...“, S. 35
- 129 Ebd., S. 37
- 130 Ebd., S. 40-41
- 131 Alessandro Testa, 'Ritual Zoomorphism in Medieval and Modern European Folklore: Some Skeptical Remarks on a Possible Connection with a Hypothetical Eurasian Shamanism', Academia.edu, https://www.academia.edu/31177509/Ritual_zoomorphism_in_medieval_and_modern_European_folklore_Some_mark_sk_folklore_Some (2019), S. 19-20
- 132 Ebd., S. 20-21 133 Willem de Blécourt, „The return of the Sabbat...“ S. 131
- 134 Ebd., S. 132
- 135 Ebd., S. 132
- 136 „Round-Table-Discussion with Carlo Ginzburg...“, S. 46-47
- 137 Carlo Ginzburg, 'Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia', in Jackson, P. (Hrsg.), Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques, Stockholm University Press, Stockholm, 2016, S. 48
- 138 Willem de Blécourt, op. cit. S. 138-139
- 139 Willem de Blécourt, a. cit. S. 138-139
- 140 Ebd. 127
- 141 John Martin, „Reisen in die Welt der Toten...“, S. 619
- 142 Davide Ermacora, op. cit. S. 85
- 143 Ebd., S. 91
- 144 Ebd., S. 94
- 145 Ebd., S. 86
- 146 Willem de Blécourt, op. cit. S. 129
- 147 Pallares-Burke, Maria, The New History: Confessions and Conversations, Polity, Cambridge, 2002, S. 199

Literaturverzeichnis im Original