

ANDREAS LENZ, Neue Hexen auf altem Besen? Antikerezeption im Wicca-Kult, in: Christine Walde/Christian Stoffel (Hrsgg.), *Caesar's Salad: Antikerezeption im 20. und 21. Jahrhundert* = *thersites* 1 (2015) 249–284.

KEYWORDS

Classical Reception Studies, Religious Studies, Subcultures, Neopaganism, Wicca, Gerald Gardner, Zsuzanna Budapest, Diana, Julius Caesar, Pliny the Elder, Apuleius

ABSTRACT (German)

Dieser Beitrag befasst sich mit der vielschichtigen Antikerezeption in der neopaganen, hoch synkretistischen Strömung des *Wicca*, dessen Anhängerinnen und Anhänger sich als ‚(neue) Hexen‘ (*witches*) verstehen. Es soll gezeigt werden, auf welche Weise (vor allem) textliche Zeugnisse zu den Lebens- und Glaubenswelten des Altertums dazu beitragen, die religiösen bzw. spirituellen sowie weltanschaulichen Überzeugungen und Identitäten dieser ‚Kongruenzreligion‘ zu bilden und zu festigen. Dabei weise ich anhand einiger exemplarischer Beobachtungen insbesondere auf zwei, allerdings ineinander verwobene Aspekte hin: Zum einen werden antike sowie nachantike, in deren Rezeptionswirkung stehende Zeugnisse argumentativ eingesetzt, um das postulierte hohe Alter der Hexenreligion und die ungebrochene Tradition bestimmter Glaubensvorstellungen des Wiccatus von archaischer bis in die heutige Zeit zu plausibilisieren; zum anderen dienen insbesondere lateinische Schriften des Altertums (u.a. Caesar, Plinius d.Ä.) als Basis für (Re-)Konstruktionen paganer *modi vivendi*, die als positiv konnotierte Gegenentwürfe einer kritisch betrachteten ‚Mainstream-Gegenwart‘ entgegengesetzt werden.

ABSTRACT (English)

This paper focuses on the manifold phenomena of reception of antiquity within the neo-pagan, highly syncretistic religion known as 'Wicca', whose (male as well as female) adherents regard themselves as 'witches'. I will attempt to show the means and ways by which, mainly on a textual basis, ancient culture and belief systems help to form and to maintain religious and ideological persuasions of Wicca. Grounded on some exemplary observations, I point out especially two, however entangled aspects of this post-modern activation of antiquity: first, the way in which ancient texts, or rather, their interpretation make a case to confirm the allegedly age-old tradition of 'witchcraft' and certain aspects within the Wiccan belief system; secondly, the usage of ancient reports on 'pagan' societies (inter alia by Caesar and Pliny the Elder) as a precept for (re-)constructing pagan *modi vivendi* which are affirmatively brought into opposition to modern lifestyles that are regarded as decadent and mainstream.

Neue Hexen auf altem Besen? Antikerezeption im Wicca-Kult

Andreas Lenz (Bochum)

Ad Hecaten Hymnus¹
Te Deam caelo tacito vagantem
canto quae mundo varie ministras
candidas luces inbiante nocte
trina virago
sive per campos virides apertos
cincta venaris leviter relictis
aureis nymphis nemorum tenebris
non sine risu
sive funestae fera dux catervae
concutis claves Erebo potentes
coge nocturnos vehementer Euros
scindere nubes
ecce iam plenis placidum papaver
et nuces dulces calathis ferentes
voce tu quaecumque vocaris alma
aspice ovantes
aspice ardentis vigilem sequi te
arduas duc nos oculis apricis
per vias mundi manibus severis
luciferisque

1 Dieser neuzeitliche Hekate-Hymnus stammt von der Wiener Altphilologin Karin Zeleny (Pseudonym: Chloris), der ich herzlich für die Erlaubnis zum Abdruck danke. Weitere neulateinische Gedichte aus ihrer Feder sind auf der Internet-Seite <http://www.poeticum.at/chloridiscarmina.htm> versammelt (auf alle im Folgenden aufgeführten Hyperlinks zuletzt zugegriffen am 04. August 2014).

I. Einleitung

Sozial marginalisierte Grenzgängerin zwischen Menschlichem und Dämonischem in Märchen und Sagen aller Kulturkreise,² Hebamme und Kräuterfrau als Opfer einer entnaturalisierten-klerikalen Inquisition oder einer hysterischen Volksmasse, weissagende Erbtöchter einer real existierenden, Jahrtausende alten Traditionslinie von magisch Begabten, toughe Kämpferin (para-) feministischer Prägung für die Überwindung patriarchalischer Verhältnisse³ oder „religiöses Versatzstück und Zugpferd einer ganzen Unterhaltungs- und Konsumgüterindustrie“⁴ – mit anderen Worten: Was ist eine Hexe? So sehr verschmelzen in diesem einen Begriff die unterschiedlichsten Assoziationen aus Sozialgeschichte, Fiktionalität,⁵ Esoterik und politischer Ideologie, dass eine Begriffsbestimmung vor jeder thematischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen dringend Not täte.⁶ Erst recht merkwürdig mutet es wohl für die Mehrheit sogar auf dem heutigen ‚Jahrmarkt der Religionen‘⁷ an, Personen zu begegnen, die sich selbst als Hexen⁸ bezeichnen, wie es die Anhänger des neopaganen Wiccatus zu tun pflegen – sei es dass der Bezeichnung ein diffuser Konnex zum ‚Unheimlichen‘, zum potentiell ‚Unchristlichen‘, somit moralisch wie spirituell ‚Verbotenen‘ anhaftet, dem in einer scheinbar reinlich geordneten, ‚aufgeklärten‘ Welt kein Raum im eigenen Wahrnehmen und Denken zugestanden werden soll, sei es dass man auf

-
- 2 Gerlach (1990) 963 zählt in einem 211 Märchentexte umfassenden Corpus 50 explizite Hexen sowie 20 weitere Frauenfiguren mit hexenähnlichen Zügen.
 - 3 Vgl. Wiedemann (2007) Kap. 4 passim.
 - 4 Gerlach (1990) 980.
 - 5 Neben der volkstümlichen oder romantisch geprägten Tradition seien für die Postmoderne Otfried Preußlers *Die Kleine Hexe* (1957), Elfie Donellys *Bibi Blocksberg* (seit 1980) und Joanne K. Rowlings *Harry Potter* (1997–2007) erwähnt wie ihre neueren Vertreter der Sorte *Buffy & Co.*
 - 6 Ähnliches dürfte für artverwandte (Reiz-)Begriffe und Konzepte wie ‚Magie‘ oder ‚Okkultismus‘ gelten, deren Diskussion ohne vorige definitorische Bemühungen kaum fruchtbar sein kann; zur Definition von ‚Hexe‘/‚Hexentum‘ im Rahmen dieses Artikels vgl. Kap. II (2).
 - 7 Leider konnte ich nicht in Erfahrung bringen, wo oder von wem dieses Bild, anscheinend ein sprachlicher Wanderzirkus, erstmals verwendet wurde.
 - 8 Mit dieser und den folgenden grammatikalisch maskulinen Formen sei stets das gesamte Geschlechter-Spektrum verstanden; zur Gender-Problematik der Bezeichnung ‚Hexe‘ vgl. die Bemerkungen in Kap. II (2).

einer stärker reflektierten Ebene hinterfragt, welche ‚deviante‘ Persönlichkeitsstruktur einer solchen Selbstzuschreibung zu Grunde liegen möge.⁹

Die Altertumswissenschaften stehen – auf professioneller Ebene – Phänomenen der Magie gemeinhin aufgeschlossen gegenüber, gehört doch die Auseinandersetzung mit entsprechenden Vorstellungen und Praktiken der Antike und somit auch ihren Aktanten, zumindest aus sicherem Abstand von zwei Jahrtausenden, quasi zum Alltagsgeschäft:¹⁰ Man untersucht bleierne Fluchtäfelchen,¹¹ die zur magischen Manipulation unliebsamer Mitmenschen dienten, beschäftigt sich mit tradierten Ernte- und Fruchtbarkeitsritualen und analysiert literarisch-fiktionale Texte, die ausführlich ‚magische‘ Unternehmungen wie Nekromantien oder Unterweltsfahrten beschreiben.¹² Auch Hexen, wie immer man den Begriff fassen möchte, und ihnen nahestehende Gottheiten sind der Klassischen Philologie wohlbekannt:¹³ Hekate etwa, Kirke und Medea,¹⁴ Horazens mal mehr (epist. 5; 17), mal weniger (sat. 1,8) furchteinflößende Canidia, Erichtho als Prototyp der thessalischen Hexe im *Bellum Civile* Lucans¹⁵ oder die apuleischen Vertreterinnen wie Meroe oder Pamphile zeigen, dass das Altertum sich mit derartigen Sujets auch auf einer literarischen, d.h. Metaebene auseinandergesetzt hat.¹⁶

Jedoch findet eine Rezeption von und Auseinandersetzung mit den entsprechenden Konzepten des Altertums nicht bloß in den Gelehrtenstuben statt, die – von fachlichem Interesse abgesehen – ihrem Untersuchungsge-

9 Zur öffentlichen Wahrnehmung des modernen Hexentums vgl. Rensing (2006) 95–99; Fischer (2007) 130–139.

10 Grundlegende Ideen meiner Ausführungen gehen zurück auf ein Hauptseminar mit dem Titel *Magier und Magierinnen in der römischen Literatur* (Johannes Gutenberg-Universität Mainz im SoSe 2008 unter Leitung von Univ.-Prof. Dr. Christine Walde).

11 Zu den *defixionum tabellae* des Heiligtums für Isis und Mater Magna in Mainz vgl. Blänsdorf (2012).

12 Ausführlich werden die Quellen zur antiken Magie bei Ogden (2009) dargestellt; zu den Unterwelten des Altertums und ihrer nachantiken Rezeption zuletzt Hamm/Robert (2014).

13 Siehe dazu Baertschi/Fögen (2006).

14 Zu Medea s. z.B. grundlegend Griffiths (2006) bes. 41–58; zu ihrer Rezeption Bartel/Simon (2010) und den Artikel von Eva Marie Noller in diesem Journal.

15 Zu Erichtho s. Finiello (2005); zu ihrer und Canidias Rezeption Walde (2015).

16 Inwieweit die jeweiligen Autoren oder ihr Rezipientenkreis von der ‚wirklichen‘ Existenz des Magischen bzw. einer Wirksamkeit der dargestellten magischen Praktiken ausgingen, ist nur für den Einzelfall zu entscheiden; zur magischen Praxis in Rom vgl. Dickie (2000); Wortley (2001).

genstand gewöhnlich *sine ira et studio* gegenüberstehen, sondern ebenso in neopaganen Strömungen der heutigen Zeit, für welche die Antike verheißungsvolle Quellen zur Annäherung an prächristliche Weltbilder und magische Praktiken zu bieten scheint. In der Altertumsforschung wurde, ob aus Unwissenheit oder aus Vorbehalten gegenüber dem scheinbar ‚Unwürdigen‘, diese ‚inoffizielle‘ Beschäftigung mit ‚ihren‘ Objekten durch neuheidnische Kreise bislang nur marginal zur Kenntnis genommen, obwohl diese – zugegebenermaßen ungewöhnliche – Fruchtbarmachung antiker Inhalte als eine spezifisch postmoderne Erscheinung Zeugnis ablegt für eine fortdauernde Aktualität des Altertums, die über „Cocktails vor dem Pantheon, Gladiator und Nächt[er] am Strand von Mykonos“¹⁷ hinausgeht und als Rezeptionsphänomen *sui generis* durchaus philologische und kulturwissenschaftliche Beachtung auch von ‚unserer‘ Seite verdient.

Daher versteht sich dieser Artikel als kleiner Wegweiser in die *Triviae lucos* und insbesondere zu den Kreuzungspunkten, an denen die Pfade scheinbar disparater Phänomene wie akademischer und para-akademischer Antikerezeption, praktizierender Magie und theoretischer Erforschung, postmoderner Sinnkonstruktion und historistischen Erkenntnisanspruchs zusammenreffen. Zunächst gebe ich einen allgemeinen Überblick über Ursprünge, zentrale Begriffe, Ideen und Aspekte des Neopaganismus im Allgemeinen und des Wicca im Besonderen. Anschließend möchte ich anhand eben jenes modernen Hexentums (‚Wicca‘) einige exemplarische Beobachtungen darüber anstellen, in welchen Formen und Facetten antike Inhalte in neopaganen Kontexten aufgenommen und für die eigenen Absichten funktionalisiert werden. An diese Überlegungen knüpft sich schließlich die Frage an, welche Rolle der Klassischen Philologie (bzw. ihren Nachbardisziplinen) in dieser Konfiguration zukommen kann.

II. Neuheidentum und Wicca als postmoderne Phänomene

(1) *Postmoderne und Neopaganismus*

Aus der Weberschen ‚Entzauberung der Welt‘, deren Ursachen vor allem in den intellektualisierenden und rationalisierenden Kräften der letzten Jahrhunderte begründet sein dürfte, resultierte ein anwachsendes Interesse an der Beschäftigung mit alternativen und individuell erschlossenen bzw. er-

17 Walde (2010) XVII.

schließbaren Sinnhorizonten. Jean-François Lyotards bekannter Rede nach zeichnet sich die Postmoderne durch das *Ende der großen Erzählungen*, d.h. kollektiv prägender und beherrschender Diskurse (etwa Christentum, Rationalismus, Kommunismus oder Kapitalismus) aus.¹⁸ Nicht zuletzt die zunehmende gesellschaftliche und politische Freiheit hat die Räume geöffnet für Pluralität und Diversität auch im Spirituellen. Daher war vermutlich niemals zuvor das Angebot an religiösen Deutungs- und Lebensentwürfen so groß und facettenreich wie in den vergangenen Jahrzehnten. Die Hinwendung zum Buddhismus und die Akzeptanz des Dalai Lama als ‚spirituellem Lehrer‘ gelten zuweilen als ‚kreuzbergesk‘-chic, die kabbalistische Lehren finden nicht erst seit der öffentlichen Anpreisung durch Madonna Anklang auch bei Menschen nicht-jüdischen Glaubens und in jeder Kleinstadt offerieren Buchläden dem Interessierten ein schier unüberschaubares Angebot an Ratgebern über Meditation, die korrekte Einrichtung der Wohnung nach den Prinzipien des Feng Shui oder die ‚Weisheiten der Kelten‘, die mal mehr, mal weniger unter Berücksichtigung wissenschaftlicher Standards zusammengetragen sind.¹⁹ Besonders die *Digital Community* des Internets bietet Sinnsuchenden eine grenzenlose Auswahl an virtuellen Orten, an denen sich über die unterschiedlichsten Weltbilder und Erklärungsmodelle austauschen lässt.²⁰

Der Neopaganismus²¹ als eine Erscheinungsform der umrissenen Tendenzen verortet dieses ‚Andere‘, den Gegenentwurf zu einer „als degeneriert empfundenen Gegenwart“²² in vor- oder parachristlichen Kulturen bzw. deren (Re-)Konstrukten. Auch wenn es Gruppierungen gibt, die ihrem eigenen Verständnis nach z.B. indianischen oder altrömischen Traditionslinien folgen,²³ erfreut sich in Europa und den USA besonders die Berufung auf

18 Vgl. Lyotard (1999).

19 Vgl. die Ausführungen Zsuzsanna Budapests zur uralten Verehrung der Diana (Kap. III [3]); für eine Darstellung des Phänomens ‚Esoterik‘ aus sozialpsychologischer Sicht s. Barth (2012).

20 Vgl. Rensing (2006) und Futterlieb (2008) bes. 40–46.

21 Für eine umfassende Diskussion des Terminus vgl. Futterlieb (2008) 46–51.

22 Ohanecian (2005) 43.

23 Exemplarisch verweise ich auf die *Julian Society*: “The Julian Society is a non-denominational religious order dedicated to the advancement of Pagan religion. Our membership shares many different traditions of Pagan worship while remaining united through the legacy and ideals championed by the Emperor Julian, the last Pagan Emperor of Rome. We continue the work which Julian began centuries ago; restoring Pa-

germanisches oder keltisches ‚Erbe‘ großer Beliebtheit – was vor allem damit zu tun haben dürfte, dass diese ‚Kulturen‘ (oder besser: die Vorstellung dieser Kulturen) eine günstige Projektionsfläche für die eigenen Ideale und Lebensentwürfe bieten. Um ein bekanntes Wort des Altphilologen Uvo Hölscher zu modifizieren: Die keltische und germanische Vergangenheit bzw. die Amalgamierung verschiedener spatiotemporaler Zustände erscheinen vielen als das „nächste [pagane] Fremde“,²⁴ das Sinn-Suchenden oder Sinn-KonstrukteurInnen die geographische und (subjektiv empfundene) erbkulturelle Textur bietet, in die das Eigene verwoben werden kann, welches in den zeitgenössischen Mainstream nicht zu passen scheint.

(2) *Wicca als Variante des Neopaganismus*

In Abgrenzung zu anderen Formen des Neuheidentums, die sich auf eine spezielle Traditionslinie (germanisch, keltisch, römisch u.a.) berufen, zeichnet sich der Wicca-Kult durch ein hohes Maß an Synkretismus aus.²⁵ Es sei betont, dass aufgrund der undogmatischen Heterogenität des Wiccatus weder eine einheitliche Eigendefinition noch eine klare Verortung innerhalb mono- vs. polytheistischer Konzepte existiert, weswegen Wicca nach Britta Rensing als „Kongruenzreligion“ zu betrachten ist.²⁶ Nach einer Eigendefinition handelt es sich bei Wicca um eine „Religion der Hexen- oder Weisenkunst, in der die Große Göttin und der Gehörnte Gott verehrt werden“.²⁷ Diese Dichotomie männlicher und weiblicher Divinität wird zum Teil als symbolhafte Darstellung fließend in einander übergehender, wenngleich im Kern gegensätzlicher Kräfte relativiert, die letztlich in pantheistischem Sinne als Eines zu erkennen seien:

„Es gibt keine Getrenntheit in der Natur. Alles, sowohl Belebtes wie auch Unbelebtes, ist miteinander verbunden. Alle scheinbar getrennten Dinge, ob Steine, Tiere, Menschen oder Ereignisse, sind mitei-

gan religion so that it may regain its rightful place as a major world religious system.” (<http://www.juliansociety.org>).

24 Vgl. Hölscher (1994) 278.

25 Für detaillierte Analysen des Wicca im Allgemeinen verweise ich auf die jüngeren Monographien von Hutton (2001), MacMorgan (2001), Rensing (2006), Fischer (2007), Wiedemann (2007) und Futterlieb (2008).

26 Dazu Rensing (2006) 124–128.

27 Crowley (1995) 19.

inander verbunden. Alle Dinge sind Teil eines großen Ganzen und stehen daher miteinander in Verbindung. Die scheinbare Getrenntheit von Dingen ist eine Illusion.”²⁸

Aus diesem Grund sind auch die Bezeichnungen der divinen Mächte nicht dogmatisch verankert, sondern es werden Namen von Göttern und Göttinnen aus verschiedensten Religionen, Kulturen und Zeiten verwendet, zuweilen sogar offensichtlich neu konstruiert, wie etwa das griechisch-lateinische Beispiel ‚Pandea‘ zeigt.²⁹ Im naturmythologischen Zentrum des Wicca stehen die ‚natürlichen‘ Abläufe des Lebens zwischen Reifung, Vergehen und Neuentstehen, innerhalb derer die Göttin oft in den drei Erscheinungsformen von Jungfrau, Mutter und alter Frau imaginiert wird, während ihr männliches Gegenstück in zweifacher Gestalt – als lichter Sommergott und als chthonischer Gott des Winters – erscheint. Dementsprechend manifestiert sich das liturgische Handeln des Wiccatums in Ritualen und Festen, die durch naturzyklisch-kalendarische Gegebenheiten wie Frühlingsbeginn oder Sommersonnenwende festgelegt sind und für die Aktanten integrativ wirken. So resümiert Felix Wiedemann:

„Als ‚dramaturgische Umsetzung mythischer und magischer Wahrheiten und Erkenntnisse‘ soll das Ritual als Ausdruck der innerpsychischen ... Welt der Teilnehmer fungieren und eine spirituelle Verbundenheit sowohl innerhalb der Gruppe als auch zu Natur und Kosmos herstellen.“³⁰

In der Verwendung von *Paraphernalien* sowie in den rituellen Abläufen steht das Wiccatum in guter okkulten Tradition,³¹ wobei der symbolische Charakter der einzelnen Elemente und somit deren Modifizierbarkeit gewöhnlich akzeptiert wird.³² Traditionell sind die Anhänger des Wicca in Kleingruppen

28 Crowley (1993) 230–231.

29 Vgl. Futterlieb (2008); für einen Überblick häufig verwendeter Namen s. Fischer (2007) 72–73.

30 Wiedemann (2007) 243; die Inzitate aus Anonymus (1987) 54; s. auch Fischer (2007) 77–85.

31 Dazu gehören u.a. initiale Reinigung, die Ausgrenzung des Profanen, Verwendung von Feuer und Räucherwerk, zum Teil auch die rituelle Funktionalisierung von Nacktheit und sexueller Handlungen; vgl. Fischer (2007) 91–96; zum Einfluss des Freimaurertums auf Gardner s. Hutton (2001) 66–83.

32 So wird bei Budapest (2006) 6 explizit darauf hingewiesen, dass man sich bei der Durchführung der magischen Rituale „nicht sklavisch an einer Vorlage halten, sondern

von bis zu 13 Mitgliedern („Covens“) organisiert,³³ die von einer meist gewählten Hohepriesterin und/oder einem Hohepriester geleitet werden und Neumitglieder im Rahmen eines Initiationsritus aufnehmen, dessen Ablauf meist auf Elemente des Freimaurertums und anderer Geheimbünde zurückgeht.³⁴ Die Ausübung magischer Praktiken, die über die Zelebration der Feste im Jahreskreislauf oder alltägliche Religiosität hinausgehen, dürfte im Wicca recht verbreitet sein. Dabei unterliegen die vertretenen Konzepte und die Formen der rituellen Inszenierung keinem normierten Dogma, doch scheinen mir besonders zwei, sich nicht notwendigerweise exkludierende Deutungsformen vorherrschend: Von einem eher symbolischen Verständnis des Magischen ausgehend dienen entsprechende Praktiken primär

„zur Klärung, Stabilisierung und Stärkung psychologischer Eigenschaften und Befindlichkeiten [und] als psychologische Befähigung zur Veränderung von Umständen im Rahmen der eigenen Lebensgeschichte und in der kommunikativen Beziehung zu anderen.“³⁵

Ob darüber hinaus geglaubt wird, man könne durch die Ausübung von Magie als „science of the control of the secret forces of nature“³⁶ tatsächlich bestimmte Gegebenheiten der eigenen Lebenswelt wie etwa das Wetter, die eigenen Befindlichkeiten, aber auch andere Personen – etwa durch Binde- oder Verfluchungszauber – beeinflussen, und ob entsprechende Praktiken ausgeübt werden, lässt sich nur individuell festhalten.

Diese kurze Darstellung des Wicca kann – dies als *caveat* – lediglich fragmentarischen Charakter haben. Zwar haben sich in der Nachfolge Gardners verschiedene „Schulen“ entwickelt, denen in einzelnen Glaubensaspekten oder weltanschaulich-politischen Ausrichtungen verschiedene Tendenzen zugeschrieben werden können. Doch macht die prinzipiell undogmatische Natur des Wicca eindeutige Aussagen über sein Wesen schwierig, man müsste also jede Subströmung, jeden Zirkel, sogar jede/n einzelne/n Wicca

selbst improvisieren soll[e]. Alle in Kapitel 1 erwähnten Zutaten können auch durch andere ersetzt werden.“

33 Darüber hinaus gibt es diverse Dachorganisationen wie die 1971 gegründete britische *Pagan Federation*.

34 Vgl. Wiedemann (2007) 244–245; Fischer (2007) 87–90; typischerweise erhalten Neophyten auch einen „Hexennamen“, der im Sinne einer magischen Onomastik zur Persönlichkeit seines Trägers oder seiner Trägerin passen soll.

35 Rensing (2006) 297.

36 Gardner (2005b) 83.

individuell auf ihre Konzepte, Überzeugungen und rituelle Aktivitäten hin untersuchen. Besonders das Internet hat in den beiden vergangenen Jahrzehnten eine zentrale Rolle in der Kommunikation unter Interessierten und Anhängern (und Kritikern) übernommen. Die dortige Fülle an Darstellungen und Diskussionen in Mailinglisten und Internetforen, an ideologischen wie künstlerischen Publikationen in Form von Webseiten und Blogs sowie an Kontaktierungsmöglichkeiten und Angeboten ist so unüberschaubar und heterogen, dass jeder Versuch scheitern würde, die verschiedenen biographischen, ideologischen und teleologischen Varianten innerhalb des Kults übergreifend zu erklären.³⁷

Dass eine ähnliche Diversität auch für den Bereich der literarischen ‚Prägungen‘ gilt, folgt daraus nur konsequent: Als einführende oder vertiefende Lektüre, als Inspirationsquelle oder Ritualgrundlage dienen belletristisches Material wie Marion Zimmer Bradleys *Die Nebel von Avalon* (1982), ‚Klassiker‘ des Wicca wie Gerald Gardners *The Meaning of Witchcraft* (1959), Songtexte einschlägiger Folk- oder Metalbands, privat publizierte und nur im eigenen Coven oder im Internet kursierende Insiderliteratur ohne Quellenverweise und ‚seriöse‘ akademische Studien zu Hexentum, Paganismus oder Magie gleichermaßen, ohne dass ein allgemein gültiger, in sich geschlossener Kanon erkennbar wäre.³⁸ Diese Vielfalt an Möglichkeiten bestätigt die Klassifikation des Wicca als einer postmodernen ‚Patchwork-Religion‘, welche eine Integration auch (scheinbar) disparater Literatur, Traditionen und Ansichten zulässt, sofern diese sich nur weitgehend unproblematisch in die individuell vertretenen weltanschaulichen Konzepte inkorporieren lassen.

Während sich das Wiccatum traditionellerweise in einer kontinuierlichen Nachfolge sieht, d.h. dass bis in die Gegenwart in kontinuierlicher Abfolge die ‚Göttin‘ und der ‚Gott‘ verehrt und der Glaube über unzählige Verfolgungen hinweg bewahrt worden sei,³⁹ lässt sich dagegen aus akademischer

37 Vgl. Fischer (2007) 234–235.

38 Eine Sammlung ‚typischer‘ paganer Texte – unter anderem Apuleius’ Isis-Monolog (met. 11,5,9–22) und ein Kapitel bei Plinius dem Älteren über die Mistel (nat. 16,95) – ist publiziert von Clifton/Harvey (2004), die systematisch zwischen ‚Classical texts‘, ‚Proto-revival texts‘ und ‚Revival and diversification texts‘ unterscheiden; bei Clifton (1998) 60 findet sich die kluge Beobachtung des Paradoxons, dass “the same people who insist that the Craft is beyond book learning typically buy, own, and read lots of books”; s. dazu auch Ohanecian (2005) 63–67.

39 Diesen Gedanken formulierten bereits zuvor Charles Leland (vgl. im Folgenden) sowie die englische Historikerin Margaret Alice Murray in ihrem vielbeachteten Buch *The*

Sicht der Ursprung des Neuen Hexentums ziemlich gut im England des 20. Jahrhunderts lokalisieren: Gerald Gardner (1884–1964), Kolonialbeamter, Autor und Okkultist, behauptete in seinem Buch *Witchcraft Today* (1954), im Jahre 1939 in einen englischen ‚Hexen‘-Coven initiiert worden zu sein und dadurch geheimes Wissen erworben zu haben. Diese Hexen hätten ihn gebeten, die Glaubensvorstellungen, rituellen Formen und Motive des Hexenwesens bekannt zu machen, obgleich er nicht alle ihre Geheimnisse preisgeben dürfe.⁴⁰ Gardner selbst verstand sich nach eigenem Bekunden nicht als Anführer, sondern nur als Sprachrohr und Erforscher des Hexentums.⁴¹ Bereits während seines Wirkens, insbesondere aber nach seinem Tod wurden die von Gardner vertretenen Ansichten unter dem Einfluss vielfältigster religiöser und esoterisch-okkulturer, aber auch soziologischer und politischer Konzepte weiterentwickelt.⁴² Auch der Begriff ‚Wicca‘ selbst taucht erstmals in der Form Wica in Gardners *Witchcraft Today* (102) auf und wird vom altenglischen ‚wiccian‘ (‚hexen, zaubern‘) abgeleitet, das sich im heutigen Wort ‚witch‘ erhalten hat.⁴³ Im Altenglischen sind hierzu das männliche Derivatium ‚wicca‘ und das weibliche ‚wicce‘ belegt, wobei heute in Nachfolge Gardners die Bezeichnung Wicca geschlechtsneutral verwendet wird.⁴⁴

Witch-Cult in Western Europe (1921), auf die Gardner seine Argumentation in großem Maße stützt; vgl. Murray (1921) 12: “The evidence proves that underlying the Christian religion was a cult practised by many classes of the community, chiefly, however, by the more ignorant or those in the less thickly inhabited parts of the country. It can be traced back to pre-Christian times, and appears to be the ancient religion of Western Europe”; dazu Fischer (2007) 62–63.

- 40 Gardner (2004) 13: “I have been told by witches in England: ‘Write and tell people we are not perverts. We are decent people ...’ [...] So after some argument as to exactly what I must not reveal, I am permitted to tell much that has never before been made public concerning their beliefs, their rituals and their reasons for what they do; also to emphasize that neither their present beliefs, rituals nor practices are harmful.”
- 41 Somit folgt Gardner, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, dem Topos des inspirierten oder auch nur instruierten Mittelsmanns, wie schon Hesiod seine *Theogonie* allein auf Anweisungen der Muse hin unternommen haben will (vgl. theog. 1–35).
- 42 Zur Aufspaltung des Wicca – auch bereits zu Lebzeiten Gardners – vgl. Hutton (2001).
- 43 Vgl. Fischer (2007) 54–56.
- 44 Gardner (2005a) 17: “Witches are as often men as women, but in English a witch is always called ‘she’, so I will use that word, and the reader must understand it to mean either male or female”; ähnlich verhält es sich mit den äquivalenten Formen *witch* und *Hexe*, das gewöhnlich als Kompositum aus ahd. *bag(a)* und *zussa* erklärt wird. Das Erstglied bezeichnet hierbei einen abgeschlossenen Weideplatz oder eine Einfriedung, der zweite Teil lässt sich je nach Theorie mit ‚Reiterin‘ oder ‚Geistwesen‘/‚Dämon‘ überset-

III. Die Rezeption der Antike im Wicca

Das Postulat, das Hexentum und seine Glaubensvorstellungen wiesen eine ungebrochene Kontinuität seit Jahrtausenden auf, lenkt natürlich den Blick auf die Textzeugnisse der Antike, als den ältesten greifbaren ‚Belegen‘ für diese Annahme, und daher ist es kaum verwunderlich, dass antikes oder aus der Antike hervorgegangenes Gedankengut unterschiedlichster Art sich in den Argumentations- und Konstruktionsstrategien des Wicca in verschiedenster Form prominent hervortun. Im Folgenden möchte ich daher anhand dreier Bereiche exemplarisch zeigen, auf welche Weise die antiken Texte für die Intentionen des Neuen Hexentums nutzbar gemacht werden. Dabei verstehen sich die herangezogenen Exempla in keiner Weise als empirisch-statistisch repräsentativer Querschnitt, sondern sollen jeweils nur Tendenzen der Antikerezeption im Wicca aufzeigen und quasi als *satura lanx* appetitanregend wirken.

(1) *Die Ubiquität der Großen Göttin*

Grundsätzlich gilt, wie gezeigt, im Wiccatum die Vorstellung, dass alle (polytheistischen) Vorstellungen von Göttinnen und Göttern letztlich als Repräsentantinnen einer einzigen, männlichen und weiblichen divinen Macht zurückgeführt werden können, wobei jedem Einzelnen überlassen bleibt, welche Erscheinungsform des Göttlichen ihn besonders anspricht. So weiß Zsuzsanna Budapest, die Begründerin des sogenannten Dianischen Wicca:

„Die Göttin hat zehntausend Namen, die Frauen überall auf der Welt mit ihr teilen. Sie heißt Diana, Heilige Mutter. Sie heißt Tiamat, sie heißt Hekate. Sie heißt Isis, Inanna, Belili. Sie heißt Sapasone, Belladonna, die Große Kornmutter. Sie heißt alaskische Bärenmutter, Artemis, Brigid, Io, Morrigan und Cerridwen [...] Alle Rufnamen von Frauen gehen letztendlich auf Göttinnennamen zurück, so wie alle

zen, weswegen man *bagazussa* als einen genuinen Naturgeist annimmt. Diese ursprünglich recht enge Semantik erfuhr im Laufe der Zeit dann eine Amalgamierung mit anderen mythologischen Wesenheiten „durch die Zusammenfassung der verschiedenen Zaubereierkmale und anderer Superstitionen mit den Lehren christlicher Dämonologie und den Straftatbeständen der Ketzerinquisition“ (Harmening [1991] 46); vgl. auch Fischer (2007) 23–27.

Frauen ohne Ausnahme Verkörperungen der Mutter sind – Manifestationen der Göttin auf der Erde.“⁴⁵

Diese Vorstellung ist keine Entwicklung der jüngsten Vergangenheit, sondern basiert auf der einige Zeit in der Wissenschaft stark befürworteten, mittlerweile wieder mehrheitlich abgelehnten These,⁴⁶ die vorherrschende Gesellschaftsform der Frühzeit sei eine gynokratische gewesen, in deren Zentrum eine weibliche Gottheit (Urmutter‘ oder *Magna mater*, Leukothea oder eben Große Göttin) gestanden habe, ihr zur Seite wiederum ein männlicher Gott oder Heros, den man sich dem jährlichen Zyklus des Vergehens und Neuentstehens unterworfen gedacht habe. Erst später hätten patriarchale Strukturen diese Konzepte abgelöst, diese seien jedoch noch in einigen Überlieferungsträgern der ‚historischen Zeit‘, d.h. der Antike greifbar. Zu den prominentesten akademischen Vertretern dieser – mittlerweile überkommenen – Annahme gehörte neben Johann Jakob Bachofen (1815–1887) vor allem der schottische Ethnologe und Klassische Philologie James George Frazer (1854–1941), der durch sein Monumentalwerk *The Golden Bough*⁴⁷ direkt wie indirekt großen Einfluss auf den Wicca-Kult ausübte.⁴⁸ Ebenfalls enorme Bedeutung gewann der englische Literaturwissenschaftler und Dichter Robert von Ranke-Graves (1895–1985) durch seinen ‚fiktionsdidaktischen‘⁴⁹ Prosahymnus *The White Goddess* (1948) und seine Studie zu *The Greek Myths* (1955), worin er das Bild der dreifachen Gottheit (Jungfrau, Mutter, alte Frau) mit dem des zu- und abnehmenden Mondes verband.⁵⁰

Den wohl einflussreichsten antiken Passus zur Stützung der „alle Göttinnen sind eins“-These stellt der Isis-Monolog aus den *Metamorphoses* des Apuleius dar, der daher als vermeintlicher “forerunner of the ‘thealogy’ of much contemporary paganism”⁵¹ betrachtet werden kann. Im 11. Buch des Romans lässt der Dichter die Göttin selbst zu Lucius die Worte sprechen (met. 11,5,9–22):

45 Budapest (2006) 559.

46 Zur Geschichte dieser kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Diskurse s. Lanwerd (1993).

47 Die Erstausgabe erschien 1890 in zwei Bänden; danach folgte eine zweite Auflage in sechs Bänden (1900) und schließlich eine zwölf Bücher umfassende dritte Auflage (1907–1915).

48 Vgl. dazu Hutton (2001) 112–131.

49 Vgl. hierzu Birkhan (2009) 571.

50 Vgl. hierzu Hutton (2001) 41–42; 188–194.

51 Clifton/Harvey (2004) 16.

en adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispense; cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiuigo totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Mineruam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynniam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii uetusti Actaeam Cererem, Inunem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhannusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus et occidentis inclinantibus inlustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimonius me propriis percolentes appellant uero nomine reginam Isidem.

Die Bedeutung des Abschnitts, der unter anderem in den *Paganism Reader* (Clifton/Harvey [2004]), eine Sammlung für das Wiccatum einschlägiger Texte, aufgenommen wurde, ist bereits bei Gerald Gardner, wenn auch nur indirekt, greifbar: Gardner nämlich beruft sich eben auf Apuleius als Autorität für die (seiner Meinung nach) anthropologische Konstante, dass die breite Masse okkulte Dinge stets nur teilweise verstehen werde, wobei er das Kapitel als Fiktionalisierung einer realen Initiation des Dichters Apuleius versteht:

“[He] wrote a long account of his own initiation into the mysteries in cryptic language, saying: ‘I have told you things of which, although you have heard them, you cannot know the meaning.’”⁵²

Wie stark darüber hinaus das Isis-Buch oder die *Metamorphoses* im Ganzen als poetisierter Initiationsbericht in Wicca-Kreisen rezipiert werden,⁵³ muss offenbleiben.⁵⁴ Es bedarf allerdings nicht unbedingt einer unmittelbaren Beschäftigung mit den römischen, griechischen oder ägyptischen Zeugnissen, um Isis, Aphrodite & Co. für das Wiccatum nutzbar zu machen. In der Subströmung des Dianischen Wicca etwa nimmt Isis – neben Diana – eine ganz prominente Stellung aus dem Grund ein, da dies Zsuzsanna Budapest zufolge der „Lieblingsname“ der Göttin sei.⁵⁵ Hierbei handelt es sich um

52 Gardner (2004) 13; er zitiert hier Apul. met. 11,23 (Lucius wird in die Mysterien der Isis eingeweiht): *Ecce tibi rettuli, quae, quamuis audita, ignores tamen necesse est.*

53 Vgl. Gollnick (1999) bes. 127–152.

54 Exemplarische Testimonien zur Isis-Verehrung bei Futterlieb (2008) 212–213; 266–267.

55 Vgl. Budapest (2006) 334.

eine Antikenverwertung der ‚n-ten‘ Stufe, bei der nicht mehr zu erkennen ist, ob der aufgestellte Lehrsatz sich auf unmittelbare Kenntnis der Apuleius-Stelle (met. 11,5,22: *Aegyptii ... me vero nomine appellant reginam Isidem*) stützt, nur ohne die Quelle zu benennen, oder ob Budapest ihre Informationen über die Vorlieben der Isis aus einer zwischengeschalteten Instanz (z.B. eines Buches oder mündlicher Unterrichtung) entnommen hat.

Aber auch ohne den unmittelbaren Einbezug primärer Textzeugnisse bietet die Antike Material für spirituelle Sinnhorizonte. Eine Suchanfrage der Form ‚Name einer antiken Göttin + Wicca‘ in einer einschlägigen Internet-Suchmaschine führt fast immer zu einer unüberschaubaren Zahl an Aufsätzen, Forenbeiträgen, Ritualanleitungen und ähnlichen Arten von Online-Veröffentlichungen, die einen variierenden Eindruck bezüglich des Bildungs- und Reflektionsgrades der VerfasserInnen auslösen, in jedem Fall aber die Vielfalt an Möglichkeiten aufzeigen, auf welche Weise antike Elemente für die (Re-)Konstruktion der neopagane/wiccaschen Identität nutzbar gemacht werden können. Die römischen, griechischen und ägyptischen, aber auch keltischen und germanischen Panthea bieten eine reiche Auswahl an ‚Apostasen‘, mit denen eine persönliche Identifizierung möglich ist. Dabei kann die Suche nach der geeigneten Gottheit verbunden sein mit der Überzeugung, diese werde sich dem oder der Suchenden offenbaren, wie das Fallbeispiel eines zufällig ausgewählten Forenbeitrags zeigt:

“I have been praying and attempting to meditate [...] in an attempt to open myself up to the God and Goddess, truly introduce myself, and find out who my Patron God and Goddess are. I believe my Patrons have always been watching out for me, but I'm not certain who they are. I have a love for Roman and Greek culture, and have had feelings lately that Aphrodite is my Patron Goddess.”⁵⁶

Woher die ‚Gefühle‘, Aphrodite sei die Schutzgöttin der Verfasserin (Pseudonym: *Waldhexe*) stammen, wird nicht erklärt. Auf dieser Stufe der Antikerezeption spielen klassische Texte vermutlich keine dezidierte Rolle für die Ausbildung dieser empfundenen Verbindung. Möglicherweise handelt es sich bei *Waldhexe* um eine warmherzige Person mit einer gewissen schulischen Bildung bezüglich der Antike, der aus den ihr bekannten römischen

56 <http://ecauldron.com/forum/showthread.php?5111-Patron-Goddess-Perhaps-Aphrodite>.

oder griechischen Gottheiten die Liebesgöttin am sympathischsten erscheint.

(2) *Die (Re-)Konstruktion des ‚Keltisch-Paganen‘
aus der antiken Literatur*⁵⁷

Einen großen Einfluss auf das Wiccatum übt sicherlich die Fasziniertheit von und Beschäftigung mit ‚keltischen‘ Elementen aus, über die, sofern es um antike Befunde geht, mangels keltischer Literatur stets die römischen (und z.T. auch griechischen) Schriftsteller bemüht werden müssen, weswegen auch bei der (Re-)Konstruktion des ‚Keltischen‘ im Rahmen des Neopaganismus/Wicca der Antikerezeption eine bedeutsame Rolle zukommt. Dabei stellt Keltophilie keineswegs ein rein postmodernes Phänomen dar. Seit dem 18. Jahrhundert wuchs, ursprünglich unter dem Einfluss der Aufklärung, das Interesse an vergangenen, nicht-christlichen Kulturen und Überlieferungen; später verstärkten Romantik und der aufkommende Nationalismus auf seiner Suche nach volkseigener Identität diese Entwicklung. James MacPhersons (1736–1796) epische Fälschungen des Ossian, einer Sammlung angeblich altgälischer Heldenlieder, werden etwa im deutschen Sprachraum unter anderem von Friedrich Gottlieb Klopstock und Johann Gottfried Herder, später auch Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Schiller, interessiert aufgegriffen.⁵⁸ Ebenfalls seit dem 18. Jahrhundert bildeten sich besonders auf den Britischen Inseln, später aber auch auf dem Kontinent und *ultra mare* eine Reihe von esoterischen bzw. okkulten Gemeinschaften heraus, die in unterschiedlicher Weise für sich reklamierten, ‚keltische‘ Religiosität (‚das‘ Druidentum), Dichtkunst oder Musik wiederzubeleben oder fortzuführen,⁵⁹ und insbesondere in Irland, Schottland und Wales trug der Rekurs auf keltische Wurzeln zur Ausbildung einer nationalen Identität

57 Für die (Re-)Konstruktion des ‚Germanischen‘ und seine Nutzbarmachung in neopaganen Kontexten, worauf ich hier nicht näher eingehe, gilt *mutatis mutandis* Ähnliches, obgleich die vorgenommenen Zuschreibungen nicht zuletzt auf Grund der verhängnisvollen national(sozial)istischen Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert insgesamt deutlich martialischere und z.T. ‚düsterere‘ Assoziationen hervorrufen und insbesondere zur Projektion pazifistischer Ideale weniger geeignet sein dürften; vgl. Birkhan (2009) 762–764; zum germanischen Neopaganismus s. Schnurrbein (1993); Siewert (2002); Gründer (2010).

58 Vgl. Birkhan (2009) 336–381.

59 Vgl. Birkhan (2009) 778–795.

bei.⁶⁰ In der Gegenwart wird unter dem Label ‚keltisch‘ eine kaum zu überschauende Zahl verschiedenartigster Produkte höchst erfolgreich vermarktet, von der ‚authentischen‘ Tribal-Tätowierung über Literatur zur ‚Weisheit der Kelten‘ bis hin zu ‚Celtic yoga‘. Auch im Kontext der „Open-Source-Spiritualität“⁶¹ des Wicca ragen, kaum verwundlich, keltische Elemente prominent hervor, unter anderem bei der Benennung der Feste im Jahreskreis (am bekanntesten wohl die Bezeichnung *Sambain* für die Halloween-Nacht), in der Bezeichnung diviner Mächte und in der Nutzbarmachung als ‚sakral‘ empfundener Texte gälischer oder walisischer Provenienz. In der großen Zahl an räumlich wie zeitlich höchst disparaten Literatur, die gemeinhin dem Keltischen zugerechnet und für das Wicca nutzbar gemacht wird, kommt der antiken Überlieferung immer dann eine relevante Funktion zu, wenn auf das hohe Alter ‚keltischer‘ Weisheit oder ähnlicher Wicca-relevanter Spiritualität hingewiesen werden soll.

Der Keltologe Helmut Birkhan unterscheidet in seiner Studie über nachantike Keltenrezeption sechs verarbeitete Topoi über ‚die Kelten‘:⁶² Demnach waren diese nonkonformistisch, standen in enger Verbindung mit der Natur (d.h. betrieben weder Raubbau noch Umweltzerstörung) und lebten in einem matriarchalischen, möglicherweise pazifistischen Gesellschaftssystem; weiterhin gelten sie als geschickte Handwerker, überhaupt von besonderem Gestaltungs- und Vorstellungsvermögen; auf der anderen Seite wisse man kaum etwas über dieses, so der raunende Titel eines populärwissenschaftlichen Bestsellers, „Volk, das aus dem Dunkel kam“.⁶³ Möglicherweise noch verstärkt durch den ‚exotischen‘ Charakter der keltischen Sprachen, pittoreske Urlaubserinnerungen aus Irland oder der Isle of Skye und das „*fascinans* des Großen Steines“ bzw. das „*fascinans* des Grabes“,⁶⁴ d.h. der imposanten Megalithbauten Westeuropas, gelangt man vom ‚Keltischen‘ auf assoziativem Weg leicht zum Mysteriösen, Geheimnisumwobenen, vielleicht sogar Magischen und ganz sicher zum Alternativen (also zum ‚Besseren?‘), woraus sich der große Erfolg etwa von Publikationen zu ‚Celtic wisdom‘ und Artverwandtem erklärt.

60 Vgl. Birkhan (2009) 621–677.

61 Futterlieb (2008) 60.

62 Vgl. Birkhan (2009) 31–32.

63 Herm (1975).

64 Birkhan (2009) 34–35.

Bereits Gerald Gardner stellt in seiner Kompilation von Zeugnissen für das seiner Meinung nach hohe Alter der Hexenkunst – das entsprechende Kapitel ist überschrieben mit: ‘There have been witches in all ages’ – Mutmaßungen über die Zusammenhänge zwischen Hexen- und Druidentum an. Dabei neigt er zur Annahme, dass die Hexerei als Relikt einer präkeltischen Religion allmählich mit keltischem Gedankengut durchsetzt worden sei, und verweist zur näheren Beschreibung der druidischen Gelehrtenkaste auf antike Gewährsleute. Zum Ursprung der Druiden schreibt er:

“The account of both Latin and Gaelic writers gives us a fair idea of the high estimation the natives had for the Druids, and [...] it was believed that the cult originated in Britain [...] Pliny the Elder tells us that Britan ‘might have taught magic to Persia.’”⁶⁵

Zitiert wird – hier wie auch in den nachfolgenden beiden Fällen ohne genauere Angabe der Textstelle – in Übersetzung Plin. nat. 30,13: *Britannia hodieque eam [artem] adtonita celebrat tantis caeremoniis, ut dedisse Persis videri possit*. Allerdings entging Gardner der Kontext des Plinius-Zitates (oder er verschwieg ihn, im Sinne seiner “fiktionalen Didaktik”,⁶⁶ absichtlich), der seine Interpretation der Stelle widerlegt: In Wirklichkeit geht Plinius Maior vom umgekehrten Weg der Magie aus (30,2: *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit*), nur seien die Briten so glühende Anhänger der Magie, dass man ihnen deren Entwicklung durchaus zutrauen könnte.⁶⁷

Nach der Wiedergabe der bekannten Passage aus Caesars *Bellum Gallicum* über den Reinkarnationsglauben der Druiden in Übersetzung⁶⁸ kommt Gardner auf die weibliche Druiden und ihre speziellen Fähigkeiten zu sprechen, über die Caesar angeblich ebenfalls berichtet:

“There was also a class of diviners called Druidesses [...] they were shape-changers and seem to have had all the characteristics of witches. They made rain by sprinkling water over or beside nude virgins. Christians accused them of ‘baptizing’ children into heathenism.

65 Gardner (2004) 37.

66 Birkhan (2009) 768.

67 Caesar berichtet immerhin über den Ursprung des Druidentums in Britannien (BG 6,13,11): *Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur*.

68 BG 6,14,5: *In primis hoc volunt [druides] persuadere non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atqua hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto*; vgl. dazu auch Gardner (2004b) 59.

Their association could only be entered by initiation, and learning and practising their secret lore. Their magic power was much feared by early Christians, who ascribed it to the Devil.”⁶⁹

In Wirklichkeit liegt hier eine – wiederum kann man fragen: absichtliche? – Fehlinformation vor: Tatsächlich berichtet nicht Caesar, sondern Pomponius Mela über ein Heiligtum auf der heutigen Île de Sein vor der bretonischen Küste (*De situ orbis* 3,48):

*Sena in Britannico mari [...] Gallici numinis oraculo insignis est, cuius antistites perpetua virginitate sanctae numero novem esse traduntur; Gallizenas vocant, putantque ingeniis singularibus praeditas maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere.*⁷⁰

Allerdings ist Pomponius Mela der einzige antike Gewährsmann,⁷¹ weshalb unklar bleibt, woher Gardner seine Informationen über Wetterzauber, Initiationsriten und Animositäten von Seiten der Christen bezieht.⁷² Jedenfalls stellen Gardners semikryptische bis fehlerhafte Quellennachweise und kreative Interpretation (leider) keinen Einzelfall in (besonders den älteren) Publikationen aus dem neopaganen Bereich dar. Diese Tendenz in der frühen Wicca-Literatur, von Zeugnissen des Altertums recht freien Gebrauch zu machen, verstärkt das Potential antiker Texte für mystifizierende und idealisierende Projektionen und setzt sich in späteren Publikationen häufig fort, wie ich exemplarisch am Phänomen des ‚druidischen Schlangeneis‘ aufzeigen möchte:

In seiner letzten Veröffentlichung *The Meaning of Witchcraft* führt Gardner seine Ansichten über die Druiden als *physiologi*, Astrologen, Wahrsager, und Anhänger eines Sonne- und Mondkults weiter aus.⁷³ Das Druidentum könnte, so meinte er, möglicherweise wie auch das Hexentum aus einem Zweig der ‚Alten Religion‘ hervorgegangen sein und habe sich aber zu einer männlich dominierten Priesterkaste entwickelt, die nach und nach die ursprüng-

69 Gardner (2004b) 37.

70 Vielleicht wirken Gardners fehlerhafte Ausführungen noch im aktuellen (Stand: 09/2014) französischsprachigen *Wikipedia*-Artikel über die Île de Sein nach, worin Gleiches behauptet wird: http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%8Eile_de_Sein.

71 Vgl. Silberman (1988) 282.

72 Birkhan (2009) 768 glaubt an einen „Mischmasch“ aus Übertragungen (die Regen erzeugende Zauberquelle im von Broncéliande aus der *matière de Bretagne*) und freier Erfindung.

73 Vgl. für das Folgende Gardner (2004b) 57–68.

lich matriarchalische Vorherrschaft zu ihren Gunsten gewendet habe. Auch ein besonderes ‚Accessoire‘ spricht Gardner den Druiden zu:

“According to Pliny the Druids had a mysterious round stone, about the size of a small apple, which they called ‘the serpent’s egg’, and which they wore in case hung round the neck. This may have been a show-stone, used like a crystal for scrying (a favourite device of witches).”⁷⁴

Bei der Stelle, die Gardner (erneut) nicht detailliert benennt, handelt es sich um einen Abschnitt aus der plinianischen *Naturalis historia* (nat. 29,52–54).⁷⁵ Plinius zufolge entsteht dieses ‚Ei‘ aus dem Speichel und anderen Absonderungen von Schlangen. Um es zu erwerben, müsse man es bei einem bestimmten Mondstand in einem Mantel auffangen und dann rasch vor den aufgebrachten Tieren fliehen, bis man sich über einen Fluss retten könne. Weiter führt Plinius Maior aus, er habe ein solches Ei in Form eines „mäßig großen, rundlichen Apfels“ (*mali orbiculati modici magnitudine*) selbst gesehen, und es diene den Druiden zur Stärkung ihrer rhetorischen Fähigkeiten in Streitreden und bei der Beratung der Herrschenden (*Druidis ad victorias litium ac regum aditus mire laudatur*) – was Plinius freilich für völligen Unsinn (*tantae vanitatis*) hält. Gardners Paraphrase der Stelle deckt sich nur mäßig mit dem lateinischen Wortlaut. Von einer Schatulle zur Aufbewahrung des Wundereis spricht Plinius nicht, sondern erwähnt lediglich den Fall eines Vocontischen Ritters, der von Kaiser Claudius zum Tode verurteilt worden sei, weil er ein solches Schlangenei vor Gericht *in sinu*, also in oder an seiner Kleidung mitgeführt haben soll. Gardner beruft sich aber nicht bloß ungenau auf den Wortlaut der antiken Überlieferung, sondern konstruiert auch aus einem zweifelhaften Fallbeispiel einen allgemeingültigen Usus ‚der‘ Druiden.

74 Gardner (2004b) 60.

75 Plin. nat. 29,52–54: *Praeterea est ovorum genus in magna fama Galliarum, omissum Graecis. Angues enim numerose convoluti salivis faucium corporum que spumis artificii complexu glomerant; urinum appellatur. Druidae sibilis id dicunt in sublime iactari sago que oportere intercipi, ne tellurem attingat; profugere raptorem equo, serpentes enim insequi, donec arceantur armis alicuius interventu; experimentum eius esse, si contra aquas fluat vel auro vinctum; atque, ut est Magorum sollertia occultandis fraudibus sagax, certa luna capiendum censent, tamquam congruere operationem eam serpentium humani sit arbitrii. Vidi equidem id ovum mali orbiculati modici magnitudine, crusta cartilagineis velut acetabulis brachiorum polyphi crebris insigne. Druidis ad victorias litium ac regum aditus mire laudatur, tantae vanitatis, ut habentem id in lite in sinu equitem R. e Vocontis a divo Claudio principe interemptum non ob aliud sciam.*

Schließlich fehlt, was seine Deutung des *urinum* als “show-stone, used like a crystal for scrying”⁷⁶ angeht, jegliche antike Textgrundlage.⁷⁷

Ob Gardner zu seinen Ergebnissen aus philologischer Unkenntnis oder wohlkalkulierter Freiheit im Umgang mit seinen Quellen gelangt, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls birgt seine Erwähnung des Schlangeneis das (assoziative) Potential, sowohl Schlange als auch Ei mit dem Druidentum an sich zu verbinden und in den individuell konstruierten Sinnhorizont des Wicca einzufügen. In wievielen späteren Gedankenwelten und Texten sich Gardners Ausführungen zum Wiccatum niedergeschlagen haben, ist nicht zu überblicken. Bezüglich des *urinum* beschränke ich mich daher auf ein Beispiel jüngeren Datums, das zeigen soll, dass antike Texte zu relevanten Themen innerhalb des Neuen Hexentum zwar durchaus eine Rolle spielen, jedoch nicht selten in einer Verwertung zweiter, dritter oder ‚n-ter‘ Instanz und somit in zum Teil kaum mehr zu erkennender Form rezipiert werden. In *The Wheel of the Wiccan Year* (2011), einem kontemporären Einführungswerk zur rituellen Gestaltung des Jahreskreislaufs nach Wicca-Art, wird zunächst auf die Bedeutung des Eis als Symbol der Fruchtbarkeit wie auch der Schöpfung im Allgemeinen hingewiesen. Anschließend werden einige Verwendungsformen von Eiern in rituellen Kontexten aufgelistet, bei denen auch ein Exkurs zu den Druiden nicht fehlen darf:

“The Druids revered the egg and wore, as badge of office, an egg-shaped red stone or fossil around their necks, which was called the ‘glain’ or sea serpent egg. Because of this, eggs did not feature in their diet.”⁷⁸

Verglichen mit dem Gardner-Text weist diese Darstellung einige Abweichungen auf, die zum Teil dessen angebotenen Sinnhorizonte zurücktreten lassen, zum Teil neue Verständnismöglichkeiten offerieren: Weder lässt sich aus Plinius’ noch aus Gardners Interpretation eine besondere Verehrung von Eiern im Allgemeinen durch die Druiden herauslesen, ebenso wenig seine prinzipiell rote Farbe (Assoziationen zur Fruchtbarkeit?) oder ein spezielles Speiseverbot (Herausstellung unter dem Topos ‚Sakralität und Tabu‘). Welche ‚Quellen‘ diesen kreativen Ausführungen zu Grunde liegen, ist nicht

76 Gardner (2004b) 60.

77 Die heutige Plinius-Forschung vermutet hinter dem ‚Schlangenei‘ einen versteinerten Seeigel, dessen symbolische Bedeutung als Abbild der Welt Plinius Maior entgangen sei; vgl. dazu König/Hopp (1991) 222–223.

78 Duff (2011) 100.

eindeutig zu klären. Denkbar sind sowohl eine unmittelbare Verwertung Gardners unter Hinzufügung weiterer symbolistischer Vorstellungen und Assoziationen zum (antiken) Druidentum durch die Verfasserin selbst als auch der Anschluss an eine Kette früherer Rezeptions- und Modifikationsvorgänge mit einem oder mehreren Zwischengliedern im Sinne von Duff: ‚...rezipiert x, der/die y rezipiert hat..., der/die Gardner rezipiert hat, der Plinius rezipiert hat‘.⁷⁹ Was sich aber an diesem Beispiel zeigt, ist die Flexibilität des Wicca im Umgang mit (vielleicht auch selbst nur noch indirekt rezipierten) antiken Quellen, die sich wiederum gerade bei überschaubarer Detailtiefe als ‚Container‘ für verschiedene Zuschreibungen – in diesem Fall hinsichtlich des keltischen Druidentums – eignen, sofern diese nur halbwegs widerspruchsfrei in ein stimmiges Gesamtbild zu fügen sind.

(3) *Der ‚Sonderfall‘ Diana*

Auch wenn im Wiccatum die Bezeichnungen der göttlichen Mächte variieren können und dürfen, finden sich einige Namen und die damit verbundenen Bilder, Riten und Vorstellungen häufiger. Zu den am häufigsten angerufenen Gottheiten gehört wohl die römische Diana, die ihre exponierte Stellung vermutlich den ‚schicksalhaften‘ Wegen ihrer vielschichtigen Rezeption verdankt: als angebliche ‚Wegbegleiterin‘ der Hexerei in Mittelalter und früher Neuzeit, als in Ehren gehaltene Gottheit gelehrter Beschäftigung mit der Antike und – sozusagen *by proxy* – durch ihre ‚Tochter‘ Aradia.

Etymologisch geht der Name Dianas auf eine indogermanische Wurzel *dī- mit der Bedeutung ‚Licht‘ oder ‚taghell‘/‚leuchtend‘ zurück, die sich auch in Wörtern wie *deus*, *dies* und *divum* findet.⁸⁰ Diana zählte zu den *Dionovensides* italischer Herkunft, wobei als ältester Kultort Aricia am Lacus Nemorensis angenommen wird.⁸¹ Zwar ist sie keine der ältesten stadtrömischen Gottheiten, doch wurde sie vermutlich im 6. vorchristlichen Jahrhun-

79 Natürlich ist auch denkbar, dass Duff (2011) auf eine Vielzahl an Sekundärliteratur zurückgegriffen hat, was das intertextuelle Gewebe noch komplexer machen würde.

80 Ähnlich schon Cic. nat. deor. 2,69: *Diana dicta quia noctu quasi diem efficeret*; vgl. Scheid (1997) 522; einen Überblick zu anderweitigen Forschungspositionen gibt Green (2007) 71–75.

81 Vgl. Green (2007) gegen Radke (1987) 160–172; von Beobachtungen zur rituellen Nachfolgeregelung hinsichtlich des *Rex Nemorensis*, des obersten Priesters eben jenes Heiligtums, ausgehend verfasste James Frazer *The Golden Bough* (dazu s. Fn. 42); vgl. dazu Hutton (2001) 112–131.

dert in das urbane Pantheon inkorporiert.⁸² Durch die Verschmelzung der Diana mit der im späten 5. Jh. v.Chr. nach Rom ‚importierten‘ Artemis steht die Forschung vor dem Problem, dass man auf Grund der „hellenisierenden Interpretationen [...] kaum mehr zur ursprünglichen Figur D[iana] vordringen“⁸³ kann. Gegen ältere Befunde⁸⁴ wollte zuletzt Caren Green nachweisen, dass Dianas Aspekt als Göttin des ‚Draußen‘, also der fruchtbaren, ungebändigten Natur, des Waldes, der Tiere und der Jagd der ursprüngliche sei. Um Diana/Artemis als Jägerin habe sich anschließend ein weites Netz an Zuschreibungen, innerhalb dessen ihr eine Vielzahl assoziativ oder diskursiv verknüpfter Bereiche attribuiert wurden: Als Luna wurde sie ebenso auf Grund der Bedeutung des Mondes für die Jagd verehrt⁸⁵ wie als Spenderin der τέχναι und als Trivia, Hüterin der Wegkreuzungen.⁸⁶ Die in diesen Aspekten angelegten Muster und Strukturen bewirkten Green zufolge wiederum eine Ausweitung ihres Zuständigkeitsbereichs auf Fruchtbarkeit und Geburt sowie zum Chthonischen hin, „because the moon’s monthly disappearance into the cosmic dark, and her less frequent but even more dramatic eclipses, were always a critical matter for ancient society“.⁸⁷ Besonders bedeutsam für die spätere Rezeption der Göttin im Wicca ist die zur Spätantike ausgebaute Vorstellung als Trinität von Luna, Diana und Proserpina/Hekate,⁸⁸ womit sie (nicht nur topographisch) die verschiedenen Ebenen der Welt umfasste.⁸⁹ Auch in späterer Zeit bleibt Diana – zumindest na-

82 Siehe Wissowa (1971) 247–249.

83 Scheid (1997) 522.

84 Wissowa (1971) 248 sah in Diana überwiegend eine „Schützerin und Helferin der Frauen in den Nöten ihres Geschlechts“, auf die erst durch artemisischen Einfluss Funktionen im Bereich der Natur und der Jagd übergegangen seien.

85 Ebenso entstanden, so Green (2007) 123, die Jagdmetaphern der Liebesdichtung aus Dianas „commitment to help her worshippers seize their prey, even when that prey is sexual“.

86 Vgl. Green (2007) 114–131.

87 Green (2007) 132.

88 Green (2007) 134: „It is unlikely that we shall ever know the real Latin name of Diana in the underworld – if indeed there was one“; zum Prozess der Identifikation Dianas mit Hekate, der „dämonische[n] Mittlerin par excellence zwischen Unten und Oben“ (Johnston [1998] 267), vgl. Green (2007) 61 Anm. 15.

89 Exemplarisch sei auf Verg. Aen. 4,511 (*tergeminamque Hecaten, tria uirginis ora Dianae*) verwiesen, zu vergleichen sind aber auch beispielweise Hor. carm. 3,22,1–4 (*montium custos nemorumque virgo ... diua triformis*), Prud. c. Symm. 1,363–365 (*denique cum luna est, sublustri splendet amictu, / cum succincta iacit calamos, Latonia virgo est, / cum subnixta sedet solio, Plutonia coniunx*) und Dracont. Rom. 10,188–192: *triviam te, Luna Diana, confiteor perstans,*

mentlich – präsent. Christliche Spätantike und Mittelalter, die in Verwendung unterschiedlicher Argumentationsstrategien die paganen Gottheiten entweder leugneten oder aber sie zu (delusiven) Dämonen herabstufen (vgl. etwa Prud. Symm 1,354–378), fokussierten vor allem auf die magisch-hekatesken Zuschreibungen Dianas. Dem *Canon Episcopi* zufolge, einem prominenten kirchenrechtlichen Text Burkhard von Worms aus dem frühen 12. Jahrhundert, hätten ‚heidnische‘ Vorstellungen trotz vordergründiger Christianisierung bis in die gegenwärtige Zeit überdauert; die adressierten Bischöfe sollten daher dafür sorgen, dass sämtliche magische Praktizierende aus ihren Amtsbereichen verbannt würden. Schließlich dürfe man nicht vergessen, dass

quedam sceleratae mulieres retro post sathanam conversae, demonum illusionibus et fantasmatibus seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum vel Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire velut dominae, et certis noctibus evocari ad eis servicium. Sed utinam he solae in perfidia sua perissent, et non multos secum ad infidelitatis interitum pertraxissent. Nam et innumera multitudo hac falsa opinione decepta hec vera esse credunt, et credendo a recta fide deviant, et errore paganorum involvuntur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum arbitrabantur.⁹⁰

Diana tritt hier – wie „außerordentlich oft in Sermonen, Beichtbüchern und Traktaten“⁹¹ – als Repräsentantin des ‚Anderen‘ auf, das dem Gottesbild christlicher Hochkultur entgegensteht.⁹² Carlo Ginzburg deutet die ebenfalls bezeugte Verknüpfung Dianas mit der wilden Jagd – hier reiht sich die antike Göttin neben mythologischen Gestalten wie Bensozia, Perchta oder Hulda ein – als Beleg eines „in der Volkstradition liegenden Kerns des Sab-

beres Proserpina mundi, / nam tria regna tenes: tu caelo Cynthia regnas, / venatrix terrena micas, capis atria Ditis, / tempora distribuens regnis et cursibus apta.

90 Zitiert nach Tschacher (1999) 226–227; der Text beruht auf einem älteren Sendschreiben des Regino von Prüm aus dem frühen 10. Jahrhundert (lib 2. cap. 371; vgl. Hartmann [2004] 420–422), wobei im Passus *cum Diana nocturnis horis dea paganorum vel Herodiade* erst Burkhard von Worms den Zusatz *vel Herodiade* ergänzt.

91 Naumann (2000) 196.

92 Vgl. Ginzburg (1990) 93–96 mit weiteren Zeugnissen für Dianas Rolle bei den *conventus strigarum* und als Anführerin der wilden Jagd; zu Ginzburgs Schlussfolgerungen über die schamanistische Tradition des Hexentums vgl. Wiedemann (2007) 224–225.

bat als einer Reise ins Jenseits“.⁹³ Zwar ist fraglich, inwieweit derartige Zeugnisse als Beweis für namentliche oder konzeptuelle Relikte bzw. Substrate einer paganen Diana-Tradition einzuordnen sind oder doch eher auf *interpretatio academica* volkstümlicher Elemente durch die Gelehrtenkultur beruhen⁹⁴ – zumal zu keinem Zeitpunkt die ‚hochkulturelle‘ Rezeption der Diana abbrach.⁹⁵

Vermutlich darf man kaum annehmen, dass alle mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Zeugnisse, die in irgendeiner Form den Namen Dianas im Kontext ‚unchristlicher‘ Praktiken erwähnen, eine ungebrochene, homogene Traditionslinie, noch dazu im gesamteuropäischen Raum bezeugen. Eben diese Kontinuität postulieren jedoch die Ausführungen des amerikanischen Journalisten und Okkultisten Charles Godfrey Leland (1824–1903) über den in Wicca-Kreisen quasi-kanonischen Aradia-Mythos.⁹⁶ Leland berichtet, wie er im Jahr 1886 Bekanntschaft mit einer Italienerin namens Maddalena gemacht und auf ihre Anregung hin sein Buch *Aradia or the Gospel of the Witches* (1899) verfasst habe.⁹⁷ In diesem Werk wird zunächst – in zeitgenössischem Italienisch – ein Pseudo-Mythos erzählt, nach dem Aradia durch Vereinigung von Diana mit ihrem Bruder Lucifer gezeugt und dann auf die Erde geschickt worden sei, um den Menschen eine Lehrerin des Hexenwesens zu sein.⁹⁸ Es folgen neben verschiedenen rituellen Anweisungen zur Heiligung von Speisen oder Steinen, für Liebes- und Glückszauber noch weitere pseudo-mythologische Einschübe, so etwa im 9. Kapitel eine Erzählung über

93 Ginzburg (1990) 102.

94 Vgl. Ginzburg (1990) 106.

95 Nach Hutton (2001) 32–33 nimmt Diana nach Venus vom 14. bis ins 19. Jahrhundert den zweiten Platz in der Liste der ‚beliebtesten‘ Göttinnen in der englischen Dichtung ein.

96 Der Name ‚Aradia‘ geht vermutlich auf eine Verbalhornung von Hera/Dia(na) zurück (vgl. Catull. 34,13–16 *tu Lucina dolentibus / Iuno dicta puerperis / tu potens Trivia et notbo es / dicta lumina Luna*), wobei eine Kontamination mit der biblischen Herodias (Mt 14,3–6; Mk 6,17–22; Lk 3,19) wahrscheinlich ist; vgl. dazu Ginzburg (1990) 106.

97 Vgl. Mathiesen (1998) 25–46; der motivatorische Topos in Gardners Einleitung für *Witchcraft today* steht in – möglicherweise beabsichtiger – Tradition Lelands; vgl. dazu Hutton (2001) 141–150; 225.

98 Leland (1998) 128: «E vero che tu sei uno spirito / ma tu sei nata per essere ancora / mortale, e tu devi andare / sulla terra e fare da maestra / a donne e a'uomini che avranno / volentà di inparare la tuo scuola / che sara composta di stregonerie.»

Selene-Diana und ihren Geliebten Endymion.⁹⁹ Maddalena erscheint bei Leland einerseits als *strega*, andererseits als Hüterin einer “secret tradition of magic and ‘counter-religion’ which had survived from Roman antiquity, and even from the Etruscans”.¹⁰⁰ Ein mehr oder weniger subtiler Verweis auf den durch Leland kolportierten Mythos findet sich in Gardners Roman *Highb Magic’s Aid* (1949), worin die Hexe Morven – eigentlich ein Königreich in James MacPherson’s *Ossian* (1760) – eine rituelle Anrufung beschreibt:

“We used to invoke Ardrea, the daughter of Artemis.’ – ‘How was that done?’ – ‘By sitting in a circle with a little drum we used for dancing. This was placed in the centre, and we laid our fingers lightly on the skin and asked questions of Ardrea. She answered Yes, or No, by tilting the drum. We had warnings of danger and much good advice that way.’”¹⁰¹

In Gardners Roman erscheint Ardrea/Aradia in eben jener Funktion als Beschützerin und Ratgeberin der Hexen, eben wozu sie Leland/Maddalena zufolge von Diana geschaffen und in die Welt gesandt wurde,¹⁰² die beschriebene Form der Kommunikation Ardreas mit ‚ihren‘ Hexen basiert auf dem gleichen ‚interaktiven‘ Prinzip wie etwa bei der Nutzung eines Ouija-Bretts, d.h. auf der Wahrnehmung von Zeichen, die (unbewusste?) subtil durch die Partizipierenden selbst hervorgerufen werden.

Unter unverhülltem Namen tritt Aradia später in verschiedenen rituellen Anleitungen in Gardners *Book of Shadow* auf, einer Sammlung verschiedener Anleitungen unter anderem zur Initiation, für rituelle und magische Handlungen.¹⁰³ Zu Beginn jeden Rituals etwa soll zunächst ein magischer Kreis

99 Der Erzählung voraus geht ein grammatikalisch zweifelhaftes ‚lateinisches‘ Zitat: *hic ultra Endymionem indormit neglegentiae*, dessen Übersetzung nur *ad sensum* gelingen will; auch sonst stehen einzelnen Kapiteln Zitate des ‚Bildungsbürgers‘ Leland voran, so etwa cap. 8 über einen Erntezauber einige Verse aus Édélestand Du Mérils *Poésies populaires latines du moyen age* und Lord Byrons *Don Juan*; immer wieder kommentiert Leland sein Material aus ‚aufgeklärter‘ Perspektive und verweist auf wissenschaftliche Literatur wie den *Dizionario storico mitologico* (1828).

100 Mathiesen (1998) 48.

101 Gardner (1949) 79.

102 Vgl. Leland (1998) 1–4.

103 Gardner o.J.; das *Book of Shadows*, das Texte aus den Jahren 1949–1961 umfasst, wurde nie regulär publiziert, sondern gehört zu Gardners Nachlass (‘the Toronto collection’); aus dem vorhandenen Material veröffentlichte Aidan Kelly in *Crafting the Art of Magic* (1991); zugänglich unter: <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/index.htm>.

gezogen und anschließend mit Salz und Wasser konsekriert und schließlich durch Kerzen erleuchtet werden, wobei jeder verwendete Bestandteil “in the names of Aradia and Cernunnos” geheiligt wird. Zu Beginn eines anderen Rituals, durch das der Göttin die eigenen Wünsche herangetragen werden sollen, ist zu sagen: “Hail, Aradia, from the Amalthean horn. Pour fourth thy store of Love.” An dieser Stelle wird Aradia mit der Nymphe Amalthea, Mutter des Pan und Spenderin des Füllhorns, in Verbindung gebracht, was vermutlich den gewünschten Effekt verstärken soll, die Wünsche des rituellen Aktanten zu erfüllen. Erneut zeigt sich die Tendenz, dass mit der zunehmenden Zahl an Zwischengliedern der Rezeptionskette die ursprünglichen Relationen (absichtlich?) verwischt bzw. modifiziert werden. Die Diana/Hekate zugeschriebenen Attribute wanderten durch Lelands Pseudo-Mythos beeinflusst in dieser Tradition auf ‚ihre‘ Tochter Aradia über.

Eine weitere Rezeptionslinie, das Dianischen Wicca, ist – vermutlich unter den Einfluss des Aradia-Mythos in Verbindung mit emanzipatorischen Assoziationen junfräulicher Kraft und Freiheit nach der Göttin benannt: Die Tradition des Dianischen Wicca geht zurück auf Zsuzanna E. Budapest (*1940 “during a big winter storm”¹⁰⁴ als Zsuzanna Emese Mokcsay in Budapest/Ungarn), die nach eigenen Angaben aus einer Familie von Heilern und magisch Begabten stammt.¹⁰⁵ Ende der 50er Jahre in die USA emigriert, gründete sie 1971 in Los Angeles den *Susan B. Anthony-Coven Number 1*,¹⁰⁶ der – so die Eigendarstellung – als erster (moderner) Hexenzirkel ausschließlich Frauen vorbehalten war und bis heute ist. Zentrale Bedeutung für die Entwicklung des Dianischen Wicca hatte ihr *Feminist Book of Lights and Shadows*,¹⁰⁷ in dem sich eigene mit Beiträgen anderer Coven-Mitglieder zu einer collageartigen Mischung aus Essays, Ritualanweisungen und lyrischen Texten verbinden.¹⁰⁸ Stärker als in früheren Formen des Wicca fließen bei Bu-

104 [Http://www.zbudapest.com/about-z-budapest.html](http://www.zbudapest.com/about-z-budapest.html).

105 Vgl. Budapest (2006) 515–528.

106 Benannt nach der gleichnamigen Frauenrechtlerin und Sozialreformerin (1820–1906), vielleicht auch wegen des gleichen Vornamens.

107 Erstveröffentlichung 1975, später im *Holy Book of Women's Mysteries* (1979) aufgegangen, ins Deutsche übersetzt als *Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts* (=Budapest [2006]).

108 In den vergangenen 40 Jahren folgte eine große Zahl weiterer Veröffentlichungen, Vorträge und Seminare. Auf ihrer Homepage (<http://www.zbudapest.com>) gibt Budapest unter anderem eine Einführung zu ihren zentralen Themen, betreibt den *Z Blog*

dapest emanzipatorische Ansätze ein.¹⁰⁹ Dem – aus heutiger Sicht sicher zu Recht – als latent oder offen patriarchalisch-misogyn wahrgenommenen Gesellschaftssystem ihrer Anfangszeit¹¹⁰ und den monotheistischen Religionen setzte Budapest das Bild einer starken und unabhängigen Frau entgegen, die sich ihres göttlich-paganen Erbes bewusst sein sollte:

„Die weibliche Spiritualität wurzelt im Heidentum, in dem weibliche Werte dominieren. Der Göttinnenkult, der Kern des Heidentums, war einst eine universale Erscheinung. Das Heidentum vertritt das Lustprinzip; es verkörpert Lebensfreude und Festlichkeit und feiert das Leben durch Tanz und den Liebesakt. Das Leben in Harmonie mit Mutter Natur läßt uns die All-Schöpferin entdecken und wiederfinden, die weibliche Kraft, ohne die nichts geboren werden oder glücklich sein kann.“¹¹¹

Nach Budapest steht das Dianische Wicca also in der Tradition einer uralten matriarchalischen Gesellschaft, in welcher die Suprematie bei den Frauen als den Trägerinnen der Geheimnisse des Lebens gelegen habe. Auf diese Weise errichtet Budapest eine „Projektionsfläche feministischer Hoffnungen und Wünsche, so dass die mythische Epoche des Mutterrechts zur rückwärts-gewandten feministischen Utopie avancierte“.¹¹² Auch Budapest argumentiert immer wieder (pseudo-)historisch, um das hohe Alter oder die große Verbreitung des Göttinnen-Kultes zu betonen:

„Die Verehrung Dianas geht bis auf die frühesten Anfänge des Steinzeitalters zurück.¹¹³ Ihre Namen erscheinen überall auf der Erde. Die Flüsse Donau und Don wurden nach ihr benannt.¹¹⁴ Die Themse

und das *Women's Spirituality Forum*. Darüber hinaus bietet sie ihre Publikationen in Buch-, CD- und DVD-Form sowie das Legen von Tarotkarten an.

109 Vgl. das Manifest des *Susan B. Anthony-Covens Number 1* bei Budapest (2006) 41–42.

110 Budapest (2006) 44: „Die männliche Energie erhebt Anspruch auf die Macht, indem sie die weibliche Kraft verleugnet. Heute ... identifizierten die Hexen der feministischen (dianischen) Tradition den wahren Feind als jene internalisierten und externalisierten politischen Strategien, die uns in Angst und psychischer Sklaverei halten.“

111 Budapest (2006) 44.

112 Wiedemann (2007) 289; Zeugnisse zur feministischen Sicht bei Fischer (2007) 201–209.

113 Diese wissenschaftlich natürlich nicht nachweisbare Traditionslinie – vermutlich werden Höhlenzeichnungen als Bestandteile von Ritualen zu Ehren der Großen Göttin gedeutet – von der Steinzeit an wird auch sonst gerne betont; vgl. Gardner (2004a) 31–39.

114 Leider fehlen hier Belege für verwandte Hydronyme aus Südamerika oder Australien.

wurde nach ihrer Mutter Themis, der Göttin des sozialen Instinkts, benannt. Alte Bezeichnungen für Anatolien sowie die heute überall auf der Welt gebräuchlichen Namen für Berge, Flüsse und Seen entpuppen sich, wenn man sie übersetzt, oft als Namen der Mondgöttin aus uralter Zeit. So bedeutet zum Beispiel Mount St. Helens Mondberg.^{115]} Die wunderbarsten Tempel, die je gebaut wurden, waren der Mondgöttin geweiht (Stonehenge ist ein solches Beispiel).¹¹⁶

In diesem Abschnitt werden Argumentationsstrukturen ersichtlich, wie sie in vergleichbaren semi- oder pseudowissenschaftlichen Ausführungen immer wieder anzutreffen sind: ‚Fakten‘, gerne auch aus unterschiedlichsten Kulturkreisen und (uralten) Zeiten, dafür aber umso schwammiger im Bezug auf Details, werden ohne lästige Quellennachweise aneinandergereiht und innerhalb eines als homogen konstruierten Systems verortet, was das Universalistische der Behauptungen betonen soll, zugleich aber die ‚seriöse‘ Nachvollziehbarkeit massiv erschwert. Woher im Einzelnen Budapest ihre Informationen nimmt, vermag ich nicht zu rekonstruieren, doch ist auf Grund der vielen sachlichen Fehler von einer Bildungsverwertung in stark indirekter Form auszugehen.

Das Konzept einer triadischen Amalgamierung Luna-Diana-Proserpina/Hecate, wie es sich zur Spätantike hin entwickelt hatte, ermöglicht im Dianischen Wicca leicht eine Vielzahl von analogen Konstruktionen: In erster Instanz repräsentiert diese aspektuelle Machtverteilung die drei Weltebenen (Himmel, Erde, Unterwelt), wie sie einem häufigen, vielleicht archetypischen Schema entsprechen. Darüber hinaus finden sich Anknüpfungspunkte für weitere psychologisch-spirituelle Assoziationen: die Unterwelt für das Un(ter)bewusst-Chthonische – der Mond als treuer Hüter von Schlaf oder nächtlicher Reise – die Fauna und Flora der Erde als Lebensraum, innerhalb dessen eine harmonische Integration angestrebt wird usw. In ihrem artemisischen Aspekt als ‚jungfräuliche Jägerin‘ beispielsweise verkör-

115 Dieser Vulkan im US-Bundesstaat Washington ist nach dem britischen Diplomaten Alleyne FitzHerbert, 1st Baron of St. Helens (1753–1839), benannt; die von Budapest behauptete Etymologie kann ich mir nur durch eine seltsame Ableitung von ‚Mount S(h)elene‘ oder Ähnliches erklären; über Deduktionen wie Themis > Themse (lat.-kelt. *Tamesis* zu proto-kelt. **temeslos* ‚schwarz‘/‚dunkel‘; vgl. Mallory/Adams [1997] 147) oder über die Sicherheit in der Funktionsbestimmung von Stonehenge ist zumindest aus linguistischer bzw. kulturwissenschaftlicher Sicht nichts weiter zu sagen.

116 Budapest (2006) 146.

pert Diana besonders gut den Typus der starken, freien und zugleich sinnlichen Frau, deren weibliche Göttlichkeit – oder göttliche Weiblichkeit? – zu erschauen oder der gleichzukommen den Männern verschlossen bleiben muss wie einem Aktaion (vgl. Ov. met. 3,131–252) oder P. Clodius Pulcher (vgl. Cic. har. 8,94: *sacra quae uiri oculis ne imprudentis quidem aspici fas est*). In Fokussierung auf den lunaren Aspekt Dianas stehen die Mondphasen sinnbildhaft sowohl für den weiblichen Zyklus und Fruchtbarkeit als auch für drei Lebensphasen, nach englischer Bezeichnung *Maiden, Mother, and Crone*.¹¹⁷ Daher sind derlei Assoziationen besonders in feministischen Varianten wie dem Dianischen Wicca verbreitet und werden verstanden als „stumme Aufforderung, die Impulse aus der Natur zu hören und sich selbst stärker in die natürlichen Abläufe einzubinden bzw. die Einbindung bewusster wahrzunehmen“.¹¹⁸

IV. Fazit

Was sollte nun die Altertumswissenschaft mit dieser doch sehr unkonventionellen Form von Bildungsverwertung anfangen? Darf oder sollte man sich als Latinist damit beschäftigen? Religionshistorisch unhaltbare (Glaubens-)Vorstellungen wie die von Aradia als römischer Göttin abzutun als naiv-kindliche *ineptiae* und so den gesamten Themenkomplex des Neopaganismus als unwissenschaftlich zu verwerfen, wäre vermessen, auch wenn möglicherweise ein Teil der *scientific community* gegenüber solchen zeitgenössischen Formen der Antikerezeption noch vielfach eine ähnlich apotropäische Haltung einnimmt, wie sie in der Einleitung dieses Artikels bezüglich des ‚Magischen‘ an sich diagnostiziert wurde. Die Lebenswelt vieler ‚traditionellen‘ Altertumswissenschaftler und –wissenschaftlerinnen dürfte jedenfalls mit alternativen, subkulturellen Bewegungen wie denen des Neuheidentums nicht viel gemeinsam haben, und wenn derartige Phänomene überhaupt zur

117 Siehe Kap. III (1).

118 Rensing (2006) 176; auf religionswissenschaftlicher Ebene ist die Dreiteilung des Weiblich-Göttlichen in Lebensphasen umstritten und basiert auf Theorien von Jane Allen Harrison (1850–1928) und Robert von Ranke-Graves, der in seiner *Griechischen Mythologie* (1960 [engl. Orig. *The Greek Myths*, 1955]) 13 ausführt: „Zunehmender Mond, Vollmond und abnehmender Mond erinnern an die drei Lebensabschnitte der ‚Matriarchin‘ [...] Diese mystischen Analogien führten zur Heiligkeit der Zahl drei. Die Mondgöttin konnte diese Zahl in sich zur neun potenzieren, da jeder der drei Gestalten [...] in Dreiheit erscheint, um ihrer Göttlichkeit zu zeigen.“ Vgl. Wiedemann (2007) 296–298.

Kenntnis genommen werden, dann womöglich eher mit Befremdung als mit fachlicher Neugier. Mehr noch mag der ein oder andere ähnlich Alkuin von einer Beschäftigung mit derlei paganen Dingen kategorisch abraten: *Sermones patrum, non carmina gentilium – quid philologus cum isto?*¹¹⁹

Doch denke ich, eine solche Haltung wäre vermessen und Zeugnis einer geistigen Engführung *sui generis*. Gerade in Zeiten, in denen Standortbestimmungen und Rechtfertigungen der eigenen fachlichen Existenz an der Tagesordnung stehen, bedarf es so vieler (qualitativer) Verknüpfungen des Disziplin-Spezifischen mit der Gegenwart wie nur möglich. Die letzten Grenzen der (philologisch relevanten) Welt dürfen nicht dort abgesteckt werden, wo Antikeverwertung auf den festen Fundamenten einer ‚humanistisch‘ gebildeten Kultur geschieht. Natürlich sollen nicht die Wichtigkeit der altphilologischen ‚Kernbereiche‘ oder von Rezeptionsphänomenen in der frühneuzeitlichen ‚Hochkultur‘ negiert werden. Doch scheint es mir sowohl aus pragmatischer Sicht wichtig als auch aus Sicht einer (diachronen) Transkulturalität gewinnbringend, zugleich Verbindungen zur Lebenswirklichkeit der Gegenwart zu wahren und zu verstärken – Verbindungen, die den Altertumswissenschaften im vergangenen Jahrhundert immer mehr abhanden gekommen sind. Umgekehrt dürfte eine stärkere Öffnung unserer Fachwissenschaften in diese Richtung bewirken, dass sie sich in der allgemeinen Wahrnehmung von ihrem ‚angestaubten‘ Image befreien, ihnen somit wieder mehr Aufmerksamkeit zuteil wird und ein inhaltlicher Austauschprozess in weiterem Rahmen einsetzen kann.

Ziel meines Artikels war es zu zeigen, dass sich im Wicca-Kult Antike-rezeption in sich überlagernden Verwertungsstufen vollzieht – unmittelbare Auseinandersetzung mit Primärtexten (Isis bei Apuleius und die Mistelzweige bei Plinius Maior) steht quasi gleichberechtigt neben der Rezeption von Rezeption (Diana als *dea paganorum* des Mittelalters) und Nachfolgestufen der Bezugnahme, deren Ableitungsgrad mitunter kaum mehr zu bestimmen ist und die in ihrer ‚wissenschaftlichen‘ Fundiertheit bzw. Nachvollziehbarkeit stark heterogen daher kommt (Lelands Aradia, Gardner, Beiträge in Internetforen). Ich will betonen, dass diese Aneignungsformen antiker Inhalte zwar

119 Wörtlich schreibt Alkuin in einem Brief aus dem Jahr 797 (MGH Epp. 4, Epist. 124, p. 183, lin. 21-6): *Verba Dei legantur in sacerdotali convivio. Ibi decet lectorem audiri, non citharistam; sermones patrum, non carmina gentilium. Quid Hinielus cum Christo? Angusta est domus: utrosque tenere non poterit. Non vult rex celestis cum paganis et perditis nominatenus regibus communionem habere; quia rex ille aeternus regnat in caelis, ille paganus perditus plangit in inferno. Voces legentium audire in domibus tuis, non ridentium turbam in plateis.*

Antikerezeption im Wicca-Kult

aus fachlicher Sicht vielfach Anlass zur Sachkritik geben, als Phänomen gegenwärtiger Diversität aber dennoch – oder gerade deswegen – von den Altertumswissenschaften zur Kenntnis genommen und als Teil der eigenen Forschungsdesiderate verstanden werden sollten – schließlich sind metamorphotische Vielfalt und Veränderung bereits dem Diana-Diskurs selbst eingeschrieben (Ov. met. 15,196–198):

*nec par aut eadem nocturnae forma Dianae
esse potest umquam semperque hodierna sequente,
si crescit, minor est, maior, si contrahit orbem.*

Literaturverzeichnis

- Anonymus (1987). – Anonymus, *Hexenbuch. Authentische Texte moderner Hexen zu Geschichte, Magie und Mythos des alten Weges* (München 1987).
- Baertschi/Fögen (2006) – Annette M. Baertschi/Thorsten Fögen, Zauberinnen und Hexen in der antiken Literatur, *Gymnasium* 113 (2006) 223–251.
- Bartel/Simon (2010). – Heike Bartel/Anne Simon (eds.), *Unbinding Medea: Interdisciplinary Approaches to a Classical Myth from Antiquity to the 21st Century* (London 2010).
- Barth (2012). – Claudia Barth, *Esoterik – die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität* (Bielefeld 2012) (= *Reflexive Sozialpsychologie* 7).
- Blänsdorf (2012). – Jürgen Blänsdorf, *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums* (Mainz 2012) (= *Mainzer Archäologische Schriften* 9).
- Budapest (2006). – Zsuzsanna E. Budapest, *Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts. Das praktische Anleitungsbuch für die neuen Hexen* (Darmstadt 2006 [engl. Orig. *The Holy Book of Women's Mysteries. Based on the Dianic Tradition Passed down through Masika Szilagi*, Oakland 1979]).
- Clifton (1998). – Chas S. Clifton, Leland and the Magical World of Aradia, in: Leland (1998) 81–103.
- Clifton/Harvey (2004). – Chas. S. Clifton/Graham Harvey (eds.), *The Paganism Reader* (New York 2004).
- Crowley (1993). – Vivianne Crowley, *Wicca. Die Alte Religion im Neuen Zeitalter* (Bad Ischl 1993 [engl. Orig. *Wicca. The Old Religion in the New Age*, Longmead 1989]).
- (1995). – Vivianne Crowley, *Phoenix aus der Flamme. Heidnische Spiritualität in der westlichen Welt* (Bad Ischl 1995 [engl. Orig. *Phoenix from the Flame. Pagan Spirituality in the Western World*, 1994]).
- Dickie (2000) – Matthew W. Dickie, Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?, *The Classical Quarterly* 50/2 (2000) 563–583.
- Dinzelbacher (1995). – Peter Dinzelbacher, *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit* (Zürich 1995).
- Duff (2011). – Gail Duff, *The Wheel of the Wiccan Year. A Magical Celebration of the Seasons* (London 2011).

- Eller (1995). – Cynthia Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future* (Boston 2000).
- Finiello (2005). – Concetta Finiello, Der Bürgerkrieg: Reine Männersache? Keine Männersache! Erichtho und die Frauengestalten im *Bellum Civile* Lucans, in: Christine Walde (Hrsg.), *Lucan im 21. Jahrhundert / Lucan in the 21st Century* (München/Leipzig 2005).
- Fischer (2007). – Kathrin Fischer, *Das Wiccatum. Volkskundliche Nachforschungen zu heidnischen Hexen im deutschsprachigen Raum* (Würzburg 2007) (=Grenzüberschreitungen 5).
- Futterlieb (2008). – Kristin Futterlieb, *Neopaganismus Online. Das World Wide Web als Kommunikationsplattform zur Konstruktion spiritueller Identität* (Diss. Göttingen 2008) (online zugänglich unter <http://ediss.uni-goettingen.de/handle/11858/00-1735-0000-000D-F246-0>).
- Gardner (1949) – Gerald Gardner, *High Magic's Aid* (New Bern 1949).
- (2004a). – Gerald Gardner, *Witchcraft Today* (New York 2004 [London 1954]).
- (2004b). – Gerald Gardner, *The Meaning of Witchcraft* (York Beach 2004 [London 1959]).
- Gerlach (1990). – Hildegard Gerlach, Hexe, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Bd. 6 (Berlin u.a. 1990) 960–992.
- Ginzburg (1990). – Carlo Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte* (Berlin 1990 [ital. Orig. *Storia notturna. Una decifrazione del sabbia*, Torino 1989]).
- Gollnick (1999). – James Gollnick, *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses. Recovering a Forgotten Hermeneutic* (Ottawa 1999) (=Editions SR 25).
- Green (1996). – Caren Green, Did the Romans Hunt?, *CA* 15 (1996) 222–260.
- (2007). – Caren Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia* (Cambridge 2007).
- Griffiths (2006). – Emma Griffiths, *Medea. Gods and Heroes of the Ancient World* (London/New York 2006).
- Gründer (2010). – René Gründer, *Blótgemeinschaften. Eine Religionsethnografie des 'germanischen Neubeidentums'* (Würzburg 2010) (=Grenzüberschreitungen 9).
- Hamm/Robert (2014). – Joachim Hamm/Jörg Robert (Hrsgg.), *Untermelten. Modelle und Transformationen* (Würzburg 2014) (=Würzburger Ringvorlesungen 9).

- Harmening (1991). – Dieter Harmening, *Superstitio. Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens* (Würzburg 1991) (= *Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie* 10).
- Hartmann (2004). – Wilfried Hartmann (Hrsg.), *Das Sendhandbuch des Regino von Priim* (Darmstadt 2004) (= *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 42).
- Helm (1955). – Rudolf Helm (Hrsg.), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. Metamorposoeon libri xi* (Leipzig 1955).
- Herm (1975) – Gerhard Herm, *Die Kelten. Das Volk, das aus dem Dunkel kam* (Düsseldorf 1975).
- Hölscher (1994). – Uvo Hölscher, *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, hrsg. von Joachim Latacz (München 1994).
- Hutton (2001). – Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft* (Oxford 2001).
- Johnston (1998). – Sarah Iles Johnston, Hekate, *DNP* 5 (1998) 267–270.
- König/Hopp (1991) – Roderich König (Hrsg., Übers.) in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, *C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch–deutsch. Bücher XXIX/XXX* (München/Zürich 1991).
- Krebs (2012) – Christopher B. Krebs, *A Most Dangerous Book. Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich* (New York 2012 [dt. Ausg. *Ein gefährliches Buch: die Germania des Tacitus und die Erfindung der Deutschen*, München 2012]).
- Kuhlmann/Schneider (2012). – Peter Kuhlmann/Helmuth Schneider (Hrsgg.), *Geschichte der Altertumswissenschaften* (Stuttgart 2012) (= *DNP Suppl.* 6).
- Lanwerd (1993). – Susanne Lanwerd, *Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe* (Berlin 1993).
- Leland (1998). – Charles Geoffrey Leland, *Aradia or the Gospel of the Witches. A New Translation by Mario Pazzaglini and Dina Pazzaglini* (Blaine, WA 1998 [London 1899]).
- Liotard (2005) – Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, hrsg. von Peter Engelmann (Wien 2005 [frz. Orig. *La condition postmoderne*, Paris 1979]).
- MacMorgan (2001). – Kaatryn MacMorgan, *All one Wicca. A Study in the Universal Eclectic Tradition of Wicca* (New York 2001).

- Mallory/Adams (1997). – James P. Mallory/Douglas Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture* (London/Chicago 1997).
- Mathiesen (1998). – Robert Mathiesen, Charles G. Leland and the Witches of Italy: The Origin of Aradia, in: Leland (1998) 25–57.
- Murray (2006). – Margaret Murray, *The Witch-cult in Western Europe* (Champaign, IL 2006 [Oxford 1921]).
- Naumann (2000). – Hans Naumann, Diana, in: Hans Bächtold-Stäubli/Eduard Hoffmann-Krayer (Hrsgg.). *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 3. unveränderte Auflage (Berlin/New York 2000 [Orig. 1930]) 196–197.
- Ogden (2009). – Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook* (New York 2009).
- O’Gormann (2012) – Ellen O’Gormann, No Place Like Rome: Identity and Difference in the *Germania* of Tacitus, in: Rhiannon Ash (ed.), *Oxford Readings in Tacitus* (Oxford 2012) 95–118.
- Radke (1987). – Gerhard Radke, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom* (Darmstadt 1987) (=Impulse der Forschung 50).
- Ranke-Graves (1960). – Robert von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung* (Reinbek 1960).
- Rensing (2006). – Britta Rensing, *Der Glaube an die Göttin und den Gott. Theologische, rituelle und ethische Merkmale der Wicca-Religion, unter besonderer Berücksichtigung der Lyrik englischsprachiger Wicca-Anhänger* (Diss. Magdeburg 2006).
- Scheid (1997). – John Scheid, Diana, *DNP* 3 (1997) 522–525.
- Schnurrbein (1993). – Stefanie von Schnurrbein, *Göttertröst in Wendezeiten. Neugermanisches Heidentum zwischen New Age und Rechtsradikalismus* (München 1993).
- Siewert (2002). – Sylvia Siewert, *Germanische Religion und neogermanisches Heidentum: zur Rezeptionsgeschichte germanischer Religion und zum Problem der Kontinuitätsfrage aus religionswissenschaftlicher Sicht* (Frankfurt am Main u.a. 2002) (=Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 741).
- Silberman (1988). – Alain Silberman (éd.), *Pomponius Mela: Chorographie. Texte établi, traduit et annoté* (Paris 1988).
- Tschacher (1999). – Werner Tschacher, Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. *Kanon Episcopi* und zum Hexenflug, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 116, Kan. Abt. 85 (1999) 225–276.

- Walde (2010). – Christine Walde, Vorbemerkungen, in: Christine Walde (Hrsg.) *Die Rezeption der antiken Literatur. Kulturhistorisches Werklexikon*. (Stuttgart/Weimar 2010) (=DNP *Supplemente* 7) VII–XVII.
- (2015). – Christine Walde, Canidia and Erichtho: Snapshots from their Postclassical Life, in: Filippo Carlà/Irene Berti (eds.), *Ancient Magic and the Supernatural in the Modern Visual and Performing Arts* (London 2015) 119–134.
- Wiedemann (2007). – Felix Wiedemann, *Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus* (Würzburg 2007) (=Epistemata, Reihe: *Literaturwissenschaft* 613).
- Wissowa (1971). – Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, unveränderter Nachdr. der 2. Aufl. (München 1971 [21912; 11902]).
- Wortley (2001) – John Wortley, Some Light on Magic and Magicians in Late Antiquity, *GRBS* 42 (2001) 289–307.

www.thersites.uni-mainz.de

