

hea

Zeitschrift für Kulturwissenschaften

5

Hexerei

Willem de Blécourt

Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs »Die Benandanti«

I.

1966 erschien in Turin ein Buch mit dem Titel *I Benandanti: stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Dieses Buch stellte einen in dieser Zeit einzigartigen Versuch dar, die Zauberegedanken der Bauernbevölkerung Friauls, einer Gegend im Nordosten Italiens, zu ergründen und zwar in einem Stadium, in dem diese noch nicht durch kirchliche Erklärungen verbildet waren. Der Autor, der damals 27 Jahre alte Historiker Carlo Ginzburg, erschloß hiermit die faszinierende Welt der Benandanti (wörtlich: Wohlfahrende), die erzählten, daß sie in bestimmten Nächten ihren Körper verließen, um gruppenweise gegen Zauberinnen zu kämpfen, die es auf die Ernte abgesehen hatten.

Diese Arbeit bekam in Italien zunächst schlechte Kritiken und wurde im Ausland kaum bemerkt.¹ Erst als der amerikanische Historiker Monter Excerpte dieses Werk in einem Sammelband aufgriff und ihm eine umfassende Rezension widmete, wurde es von den Hexenforschern beachtet.² Damit beteiligte sich *I Benandanti* insbesondere an der Diskussion über die sogenannten Murraythesen; das Buch wurde hauptsächlich als eines der wenigen Beispiele betrachtet, wo der Zauberei ein Fruchtbarkeitskult zugrundegelegt wird, oder zumindest Geschichten, die davon erzählen. Es brauchte dabei nicht einmal gelesen zu werden.³ Auch war es nicht von großer Bedeutung, daß das von Ginzburg ausgegrabene Material aufzeigen würde, daß die Murraythese 'probably the exact reverse of the truth' war.⁴ Ginzburg hatte, wie Muchembled es darstellte, aus derselben Sicht wie Murray in Friaul Spuren eines 'véritable culte de fertilité' gefunden.⁵ Seine Arbeit wurde zu den 'more serious attempts to continue along the lines of Murray's research' gezählt.⁶

Obgleich die Brauchbarkeit dieses Rahmens schon von Cohn bestritten wurde - Ginzburgs Entdeckung 'has nothing to do with the "old religion" of fertility postulated by Margaret Murray and her followers'⁷ - dauerte es bis zum Erscheinen der Übersetzungen des *I Benandanti* (1980 ins Deutsche und 1983 ins Englische⁸) und bis zur Verbannung der Diskussion über die Murraythese in die Anmerkungen,⁹ daß der Platz, den das Buch innerhalb der Hexenforschung einnahm, mehr den Auffassungen des Autors entsprach. So schreibt er im Vorwort der deutschen Übersetzung, 'daß die Benandanti zu oft aus falschen Gründen in

die Diskussion um das Hexenwesen geraten sind.¹⁰ Ginzburg hob vor allem den Akkulturationsprozeß hervor, 'durch den das dämonische Hexenwesen über die Glaubensformen gelagert wurde, die sich auf die Benandanti stützten'.¹¹ In diesem Sinne wurde es auch von späteren Kompilatoren von Grundrissen der Hexenliteratur verstanden. 'The officials of the Inquisition, incapable of comprehending this body of peasant folk belief, and suspicious that the *benandanti* were in fact witches going to the sabbath,' schreibt Levack, 'gradually convinced these members of an old fertility cult that they were maleficent witches'.¹² Am Ende dieses Prozesses sollen die Benandanti sogar 'regularly' ihre Beteiligung am Sabbat gestanden haben.¹³

Auf der Grundlage einer detaillierten Analyse von Ginzburgs Buch möchte ich diese Interpretation der Friaulischen Inquisitionsverfahren anfechten, oder wenigstens korrigieren. Ginzburg, so werde ich darlegen, hat Recht, wenn er behauptet, daß örtliche Anschauungen auf diabolische Zauberei zurückgeführt wurden. Dieser Interpretationsprozeß ist ein Beispiel für Dämonisierung. Über die Wirkung dieser Dämonisierung sind unsere Meinungen allerdings unterschiedlich. Außerdem kann man die Rekonstruktion der dämonisierten Anschauungen, eines Bestandteils einer lokalen 'Volkskultur', in Frage stellen. Die Art und Weise wie Ginzburg sein Archivmaterial analysiert hat, ist ein typisches Beispiel für die in seinem späteren Artikel 'Spurensicherung' verteidigte Methodologie.¹⁴ Eine Kritik dieser Denk- und Arbeitsweise kann unter anderem durch eine Erörterung der Erzählung über die Benandanti konkretisiert werden.

II.

Wenn man alle Wanderungen, Abschweifungen und Beispiele außer Betracht läßt, tritt als grundsätzliches Element des langen Artikels 'Spurensicherung' hervor, daß es auch in den Kulturwissenschaften oder in der historischen Anthropologie möglich sein sollte, anhand eines Details entscheidende Aussagen über das Ganze zu machen, zu welchem das Detail gehört. In der Terminologie Ginzburgs: 'unendlich feine Spuren (erlauben es) eine tiefere, sonst nicht erreichbare Realität einzufangen'.¹⁵ Nun ist gerade diese Relation problematisch, wenn nicht vorher bekannt ist, worauf eine Spur hinweist. Ein Jäger - um bei einem der zahlreichen Beispiele Ginzburgs zu bleiben - kann einen Fußabdruck oder einen angenehmen Zweig erst dann richtig deuten, wenn er vorher einmal gesehen hat, wie ein Tier diese Spuren hinterließ. Ein Kulturhistoriker, der an so etwas wie 'Volkskultur' Interesse hat, wird diese immer anhand von hier und dort verstreuten Hinweisen rekonstruieren müssen. Das Ganze ist nie sichtbar und Ginzburg spricht daher auch zurecht von 'Vermutungen' oder 'Konjekturen': 'die Erkenntnis der Geschichte (ist) indirekt, durch Indizien vermittelt, konjunktural'.¹⁶

Die große Frage ist natürlich, ob 'Volkskultur' nicht eher eine wissenschaftliche Konstruktion als eine einheimische Kategorie darstellt. Oder genauer formuliert, kann man in allerlei verschiedenen Bräuchen und Motiven wohl 'mythologische' Zusammenhänge entdecken, die für die direkt Beteiligten eine Bedeutung hatten? Sollte man 'Kultur' nicht vielmehr verstehen als 'eine Reihe von Auseinandersetzungen zwischen Menschen über die gewöhnliche Dinge ihres Alltagslebens' und nicht als ein kompliziertes, aber letztendlich kohärentes System von Anschauungen? Und selbst wenn es existierte: Welche Erkenntnisse verschafft ein solches System dem Forscher und seinem Publikum in Bezug auf eine spezifische historische Praxis? Wie verdeutlicht es die Art und Weise, wie die Machtverhältnisse zum Ausdruck gebracht wurden? Gerade weil sie eine beständige Auseinandersetzung, ein Komplex von Austauschbeziehungen oder ein Versuch ist, Macht zu erringen oder zu bekämpfen, erfahren wir mehr über sie, wenn wir von den Beziehungen zwischen den Menschen einer gemeinsamen Kultur ausgehen, als wir erfahren würden, wenn wir Kultur mit einer Reihe von Werkzeugen oder Ideen einem einheitlichen Vorstellungsschatz eines Volkes in Zusammenhang bringen.¹⁷ Beide Kulturkonzepte, die man vielleicht als statisch und dynamisch bezeichnen kann, basieren natürlich auf Prämissen.¹⁸ Nur die Überzeugungskraft ihrer Anwendung ermöglicht noch eine Abwägung, die immer innerhalb des historischen Diskurses angesiedelt ist, und nicht mehr in der Vergangenheit selber.

Trotzdem kann man Ginzburg vorwerfen, daß er den spezifischen wissenschaftshistorischen Charakter seiner Rekonstruktionsversuche nicht berücksichtigt hat, gerade deshalb, weil sich zeigt, daß er durchaus imstande ist, seine Methode als Paradigma in die Geschichte einzuordnen. Er geht sogar so weit, daß er die Beziehung zwischen Forscher und Forschungsobjekt kurzschließt, indem er die Wurzel seiner Methode gerade in den Teil der Vergangenheit verlegt, der durch Quellenmangel nicht mehr unmittelbar zugänglich ist. 'Auf jeden Fall waren diese Formen von Wissen reicher als irgendeine schriftliche Kodifizierung; sie wurden nicht in Büchern, sondern der lebendigen Stimme, den Gesten und den Blicken entnommen; sie gründeten sich auf scharfsinnige Beobachtungen, die natürlich nicht formalisierbar und oft noch nicht einmal in Worte übersetzbar waren; sie konstituieren ein teils einheitliches, teils zerstreutes Bildungsgut von Männern und Frauen aller sozialen Klassen. Eine subtile Verwandtschaft vereinte sie; alle entstanden aus der Erfahrung, aus der Konkretheit der Erfahrung'.¹⁹ Mit dieser Legitimation entzieht Ginzburg sich der kulturwissenschaftlichen Forderung der Kontrollierbarkeit, oder banaler ausgedrückt: dem Quellenverzeichnis.²⁰ Denn nicht mehr die dokumentierbare Kenntnis der untersuchten Personen ist von ausschlaggebender Bedeutung, sondern die Präsentation des Historikers. Nicht ohne Grund zählt man Ginzburg zu den Epigonen der literarischen Wende der Geschichtswissenschaft. Wie seine Methode auf praktischer Ebene angewen-

det werden soll, braucht er daher auch nicht zu erklären: 'Bei diesem Wissenstyp spielen unwägbarere Elemente, spielen Imponderabilia eine Rolle: Spürsinn, Augenmaß und Intuition'.²¹ Der Lernprozeß, den der Jäger irgendwann durchgemacht haben muß, braucht für den Historiker nicht spezifiziert zu werden.²² Auf unnachahmliche Weise gelingt es Ginzburg sogar, diese Art praktischer Einwände zur Betonung der Vorstellung einer Totalität zu benutzen: 'die Existenz eines tiefen Zusammenhangs, der die Phänomene der Oberfläche erklärt, sollte man gerade dann betonen, wenn man behauptet, daß eine direkte Kenntnis dieses Zusammenhang unmöglich ist'.²³

Die konkreten Folgen eines solchen Standpunktes kann man verschiedenen Artikeln entnehmen. Das Schlüsselwort ist hierbei Kontinuität. Ginzburg ist überzeugt, einen 'mythischen Kern' entdeckt zu haben, 'der über Jahrhunderte - vielleicht sogar Jahrtausende - seine Lebenskraft unversehrt behalten hat'.²⁴ Wie er es in seiner Erzählung über die 'Charivari' ausdrückte: einmal muß es einen direkten Zusammenhang gegeben haben, eine 'absolute Kohärenz zwischen Mythos und Ritus', die sich sogar auf die 'Funktionen' des Brauches erstreckt.²⁵ Diese für einen Historiker etwas merkwürdige, im Grunde sogar paradoxe Postulierung einer unbestimmten mythischen Vergangenheit, teilt Ginzburg unter anderem mit denjenigen der Feministinnen, die selber keine Archivforschung betreiben.²⁶ In seiner Studie der Benandanti sind diese Prämissen noch nicht in ihrer ganzen Komplexität, aber dadurch vielleicht desto deutlicher sichtbar.

III.

In *Die Benandanti* werden die Texte der Protokolle betont und nicht die Kontexte. Die benutzte Methode kann als integrativ bezeichnet werden, im Gegensatz zum differenziellen Ansatz. Der Mangel an Kontexten erschwert besonders die Einordnung der Erzählungen der Benandanti und über die Benandanti innerhalb der Friauler Kulturen, der sozialen Verhältnisse oder Wirtschaft des 16. und 17. Jahrhunderts. Sogar eine Einführung in die juristischen Verfahrensweisen, denen die Archivalien *nota bene* ihre Existenz verdanken, fehlt.²⁷ Die Frage nach einem Überblick über die mehr als Tausend Dossiers des erzbischöflichen Archivs von Udine wird ebenfalls nicht beantwortet. Erst in seinem nächsten Buch, das auf einem Dossier aus dem gleichen Archivfonds basiert, hielt Ginzburg es für opportun, auf sehr summarische Weise etwas über die politischen Entwicklungen in Friaul mitzuteilen.²⁸

Die Integrationsmethode wirft wenigstens zwei Gesamtvorstellungen ab. Zum ersten eine Skizze der Hauptpersonen, der Benandanti, 'einer friaulischen Sekte von Männern und Frauen (...), die "mit dem Hemd geboren worden waren", wie der Autor sie später umschrieb'.²⁹ Und zum zweiten eine Darstellung eines 'größeren Komplex von Traditionen', einer 'ursprünglich undifferenzierten mythologischen

Sphäre', von welcher die Benandanti-Erzählung ein Teil sein soll.³⁰ Ginzburg hat diese Bilder konstruiert, indem er geschickt die Überschneidungen der Erzählungsmotive verwendete, die von verschiedenen Informanten oder aus verschiedenen Quellen stammten. Obwohl das Gesamtbild nirgendwo in den Aussagen der von den Inquisitoren verhörten Einwohner Friauls erscheint, setzt Ginzburg seine Zusammenstellung fast automatisch als sinnvoll voraus. Bedeutungen, geschweige denn die Bedeutungen für die unmittelbar Beteiligten, sind für ihn nicht interessant. Ich werde dies anhand eines Beispiels erläutern.

Es gab in der Friauler Gesellschaft - wie sie in den von Ginzburg präsentierten Stücken zutage tritt - einen deutlichen Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Heilern. Die Männer legitimierten ihre Bekanntschaft mit Zauberinnen, (die Verzauberungen verursachten), indem sie Geschichten von ihrem Kampf für die Pflanzen erzählten. Bei den Frauen führte man eine globalere Kenntnis verborgener Dinge auf deren Kontakt mit den Toten zurück. Dieser auch von anderen Lesern - und sogar von Ginzburg - bemerkte Unterschied weist auf eine Art Arbeitsteilung innerhalb der Friauler Gesellschaft hin.³¹ Aber anstatt den Unterschied in diesem Sinne zu interpretieren, hat Ginzburg seine gesamte Energie darauf konzentriert zu beweisen, daß die Wahrsagerinnen an dem mit den Benandanti verknüpften Komplex von Auffassungen beteiligt waren.³² 'Es soll damit nicht gesagt sein, daß Anna die Rote eine Benandantin sei, überdies fällt der Ausdruck nicht einmal,' wird anfangs von einer Wahrsagerin gesagt. Später wird sie ohne jede Zurückhaltung die 'benandante Anna la Rossa' genannt.³³ Auf den dazwischenliegenden Seiten wird diese Einverleibung durch eine Aneinanderreihung von Erzählungsmotiven motiviert. Die rote Anna hatte ebenso wie die (männlichen) Benandanti Trance-Erlebnisse. Eine andere Wahrsagerin hatte erzählt, daß jemand, der die Toten sehen konnte, mit der Glückshaube geboren sein mußte. Nach Meinung einer anderen Spezialistin waren Leute, die mit der Glückshaube geboren waren, Benandanti. Eine dritte behauptete, daß ihr verstorbener Ehemann ein Benandante war, 'der ging zur Prozession mit den Toten'. Ginzburg zieht daraus die Schlußfolgerung: 'Hier wird also ausdrücklich die Verbindung bestätigt, die als Hypothese vorgebracht worden ist: Wer die Toten sieht, d.h. mit ihnen geht, ist Benandante'.³⁴ Diese Konstruktion wird an einer späteren Stelle im Buch als ein feststehendes Faktum präsentiert. Wenn er danach noch einmal auf die Beziehung zwischen männlichen und weiblichen Spezialisten eingeht, heißt es, diese käme an erster Stelle in ihren gemeinsamen Namen zum Ausdruck.³⁵ Und das greifbare Element, das alle 'Benandanti' miteinander verbindet, ist ihre Glückshaube.³⁶

Auf überregionaler Ebene braucht Ginzburg das Integralbild der 'Benandanti', um Zusammenhänge mit einem sogenannten europäischen Vorstellungskomplex von der wilden Jagd und Figuren wie Holda und Perhta aufzeigen zu können. Dieser Komplex soll 'völlig abgekoppelt' sein 'von der Welt der gelehrten Kultur',³⁷ aber

er erwähnt dabei nicht, daß die Bruchstücke natürlich sehr wohl von Gelehrten aufgezeichnet wurden und Jahrhunderte später von Volkskundlern aneinandergelieimt wurden, als ob es sich um die Teile eines enormen Puzzlespiels handle. Diese assoziative Methode - von Ginzburg als 'typologischer Vergleich zwischen historisch unabhängigen Phänomenen' bezeichnet, die 'beunruhigende Analogien',³⁸ oder einen 'tiefgreifenden Isomorphismus' aufweisen³⁹ - wird in späteren Artikeln benutzt, um noch weitergehende Zusammenhänge zwischen 'den' Benandanti und anderen Phänomenen aufzuzeigen (unter anderem einen Traum eines Freud-Patienten). Der Umgang mit den Toten stellt hierbei in der Regel das entscheidende Verbindungselement dar.⁴⁰

Diese Arbeitsweise ist zu Recht als 'Potpourri-Forschung (nach Frazerschem Rezept)' charakterisiert worden.⁴¹ In diesem Zusammenhang kann man allerdings vor allem immer wieder die Kritik Daxelmüllers zitieren: 'Daß sich der Vergleich kultureller Phänomene aus zeitlich, räumlich, religiös, wirtschaftlich und sozial unterschiedlichen, ja oft völlig andersartigen Räumen dennoch bis heute hartnäckig hält, daß über oberflächlichen Ähnlichkeiten die Eigenart kultureller Dimensionen und Entwicklungen vergessen wird, erweckt den Verdacht, daß Dinge und Überzeugungen nicht in ihrem Wesen, sondern in ihrer Übereinstimmung mit dem Begriffs- und Bedeutungsrepertoire kollektiver Wissenschaftsmethodik und individueller Forschungsmentalität, also analog, analysiert werden.'⁴²

Aus den *Benandanti* geht unter anderem hervor, daß der Motivvergleich auf der Nicht-Beachtung regionaler Genderauffassungen basiert.⁴³ Außerdem muß es mehr Möglichkeiten geben, die Benandanti in eine Gesamtdarstellung der regionalen Heiler, Geistlichen, Hexenbeschwörer und Wahrsager einzuordnen.⁴⁴ Seit etwa 1580 (die Zeit, in der die ersten Erzählungen über die Benandanti in den Schriftstücken auftauchen) soll es sich nämlich bei fast der Hälfte der von der Inquisition angestregten Prozesse um diese Spezialisten gehandelt haben.⁴⁵ Da Ginzburg seine Untersuchung 'anhand von Zeugnissen aus etwa fünfzig Inquisitionsprozessen',⁴⁶ gemacht hat, und allein bis 1647 1000 Akten zusammengestellt worden sind, muß es, wenn die inquisitorischen Aktivitäten in Friaul auch nur annähernd mit denen in den angrenzenden Gebieten zu vergleichen sind, noch zahlreiche interessante Akten geben.⁴⁷

IV.

Obwohl in *Die Benandanti* keine Prozeßverzeichnisse aufgenommen wurden, kann mit Hilfe der Anmerkungen festgestellt werden, daß tatsächlich ungefähr fünfzig Prozeßakten benutzt worden sind. Die Beschreibung und die Argumentation basieren allerdings im großen und ganzen auf einem Dutzend Fälle. Nur viermal haben die Vernommenen das Sabbatmuster als Interpretation ihres Ge-

ständnisses übernommen. Selbst wenn man den Inhalt oder die Umstände der Aussagen noch unberücksichtigt läßt, ist der Wert der Beschreibung des Akkulturationsprozesses, der immerhin das Kernelement der gesamten Studie bildet, zweifelhaft. Der Vorwurf, den Muchembled gegenüber Ginzburg einmal erhoben hat, nämlich daß Menocchio niemals allein eine 'Volkskultur' vertreten könne,⁴⁸ scheint ebenso auf die Benandanti zuzutreffen, die das dämonologische Modell übernommen hatten.⁴⁹ Außerdem sind in und nach der Zeit, in der diese fundamentale Veränderung stattgefunden haben soll, auch eine Anzahl von Akten angefertigt worden, in denen offenbar von einer Dämonisierung der Benandanti nicht (mehr) die Rede ist.⁵⁰ Trotzdem glaubt Ginzburg nachgewiesen zu haben, daß die Benandanti, 'urged by the Inquisitors, lost their original character as protectors of the crops against the witches to become themselves diabolical witches going to the sabbat'.⁵¹ Welches inhaltliche Beweismaterial hat er hierfür herangezogen?

Seit ihrer ersten Auseinandersetzung mit einem Benandante hatten die Inquisitoren die Erzählung von den nächtlichen Kämpfen in diabolischen Begriffen interpretiert. Ende 1618 fanden sie eine weibliche Benandante (diese war schon in mehrfacher Hinsicht eine Ausnahme⁵²), die der kirchlichen Lehre entsprechend aussagte, daß sie ihre Macht, die Verzauberungen aufzuheben, vom Teufel bekommen hatte. Einem Inquisitor gegenüber war eine Benandanti schon einmal bereit, die offiziellen Geschichten zu erzählen: 'und er setzt mich immer mehr Erstaunen, wenn er von der vorgefallenen Dingen erzählt, denn ich sehe, daß er sie in Übereinstimmung mit den Büchern erzählt,' sagte ein Geistlicher über einen Benandante, der 1633 eingehend seine Erfahrungen auf dem Sabbat beschrieb, wo er seine Heilkunst erlernt haben soll.⁵³ Ein Benandante erklärte sogar, daß er mit Hilfe des Teufels auch Leute verzaubert habe. Die Inquisitoren waren in diesen Fall letztlich nicht davon überzeugt, aber für Ginzburg ist das der endgültige Beweis für die Transformation, deren 'Unbewußtes Offer' dieser Benandante wurde - er starb in der Gefangenschaft.⁵⁴ Ginzburg dreht sich auch bei dieser Argumentation im Kreis: aus einem einzigen Fall leitet er eine allgemeine Tendenz ab, woraufhin er diesen Fall als Beispiel für diese Tendenz präsentiert.

Das wichtigste Problem bei der Bewertung des Akkulturationsprozesses bleibt die Frage, inwieweit Einzelfälle als repräsentativ für eine generelle, sich auf die Benandanti beziehende Entwicklung betrachtet werden können. Das wird auch inhaltlich problematisch, wenn man bedenkt, daß die Benandanti ihre Aussagen immer den Inquisitoren gegenüber gemacht haben; 'das hindert nicht, daß es ohne den Stachel der Fragen des Inquisitors wahrscheinlich nie zu diesem Geständnis gekommen wäre,' gibt sogar Ginzburg zu.⁵⁵ Über einen der Vernommenen sagten selbst die Richter aus, 'das er alles, was ihm vorgesagt wurde, gestand'.⁵⁶ In der Beschreibung der Transformation des Benandante in einen den Sabbat besuchenden Zauberer fehlen externe Beispiele.

Ginzburg gibt auch einen unzureichenden Einblick in die Mechanismen des von ihm vorausgesetzten Akkulturationsprozesses; nicht nur, weil er keinen einzigen Kontext berücksichtigt hat, sondern auch, weil er - im Gegensatz zu seinem Ausgangspunkt - nicht systematisch die Auffassungen über Zauberei, und besonders die Praxis der Verzauberungen und Entzauberungen, untersucht hat. Indem er sich zur Beantwortung der Frage der Zaubereivorstellungen an der Geschichte der Benandanti orientierte, hat Ginzburg eigentlich eine kirchliche Kategorisierung als Selektionskriterium benutzt.⁵⁷

Die Benandanti waren in erster Linie Heiler und namentlich Entzauberungsspezialisten. Das bedeutete, daß sie diejenigen waren, die Vermutungen über die Verursacher von Verzauberungen bestätigten oder sogar aussprachen.⁵⁸ Die Geschichte ihrer nächtlichen Kämpfe gegen die Zauberinnen stellt an erster Stelle eine Deutung ihrer Fähigkeit dar, Zauberinnen als solche zu erkennen. Wie die örtlichen sozialen Verhältnisse auch immer vor einer solchen Identifikation waren, danach waren sie mit Sicherheit gestört. Dieses allgemeine Kennzeichen der Zauberei-Bezeichnungen hat Ginzburg (falsch) verstanden, und als spezifisches und wesentliches Element im Transformationsprozeß der Benandanti gedeutet. Diese sollen durch ihre Beschuldigungen für böses Blut gesorgt und auf diese Weise dazu beigetragen haben, daß sie selbst der Verzauberung bezichtigt wurden. Es gibt jedoch keinen einzigen Grund zu der Annahme, daß dies lediglich im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts vorgekommen ist, in der Zeit, in der die Beweise für die Selbstdämonisierung der Benandanti sich häufen sollen.

Nicht nur wurde den sozialen Mechanismen, die zu Zauberei-Bezeichnungen führten, zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, sondern auch die Verurteilung von Zauberinnen und die damit verbundene Propaganda blieben weitgehend unberücksichtigt. Nur aus beiläufigen Bemerkungen geht die Verfolgung und Verbrennung von Zauberinnen durch weltliche Gerichte hervor.⁵⁹ Bereits seit Ende des fünfzehnten Jahrhunderts fand eine Dämonisierung der Zauberinnen statt, die sogar in den *Benandanti* Spuren hinterlassen hat.⁶⁰ Aber Ginzburg hat diesen Dämonisierungsprozeß nicht analysiert, und er kann deshalb nicht dessen Beziehung zu den Antworten aufzeigen, die einzelne Benandanti den Inquisitoren gegeben haben.⁶¹

V.

Es gibt einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen der Vorstellung von 'deeply-rooted stratum of basically autonomous popular beliefs', wie Ginzburg die Auffassungen von den Benandanti und über die Benandanti charakterisiert hat,⁶² und der Idee kurzfristiger Veränderungsprozesse. Dieses Dilemma zeigt sich am deutlichsten an Ginzburgs Unfähigkeit, seinen Akkulturationsprozeß zu erklären. Letztendlich macht er nämlich die 'innere Schwäche' der Benandanti-

Erzählung, und den Umstand 'daß diesem Komplex von Glaubensformen nunmehr jede Verwurzelung und Eigenständigkeit fehlen', verantwortlich für die 'Transformation'.⁶³ Das statische Kulturkonzept, das er auch in seinem sonstigen Werk propagiert, läßt vermuten, daß es sich nur um ein Gelegenheitsargument handelt, wenn er im Vorwort der deutschen Edition von *I Benandanti* die Veränderungen betont. Er scheint sich definitiv für die unveränderlichen, 'mythischen' Elemente entschieden zu haben - oder mit den Worten eines Kritikers - für die Idee der 'absolute continuity and autonomy of peasant culture'.⁶⁴

Wie soll man nun dieses merkwürdige Buch beurteilen? (Dabei lasse ich den Nebenstand, daß es ein gute Übung für kritisches Lesen und logisches Denken bietet, außer Betracht). Zunächst einmal ist es im wissenschaftshistorischen Rahmen von Bedeutung, sogar dann, wenn man es nicht nur als einen Vorläufer der *Storia notturna* betrachtet.⁶⁵ Obwohl Ginzburg sich wenig um die Entwicklungen in der Kulturgeschichte, historischen Anthropologie oder Volkskunde kümmert und er die Kritiken häufig beiseite legt,⁶⁶ gehört seine Arbeit zum historischen Diskurs. Inhaltlich verweisen *Die Benandanti* auf das Problem der Dämonisierung, ein sehr zentristisches Modell, mit dem die unterschiedlichsten Subjekte, wie z.B. Bayerische Schatzgräber, Limburger Ziegenbockreiter und Finnische Zauberer, miteinander verbunden werden können.⁶⁷ Die Brauchbarkeit dieses Konzeptes für die vergleichende Hexenforschung liegt insbesondere auf der Ebene der damaligen theologischen Interpretation. Im Einzelfall sind gewiß örtliche Auffassungen damit verbunden, aber es dürfte kaum sinnvoll sein, diese miteinander zu vergleichen.⁶⁸ In allgemeinerem Sinne stellt die Dämonisierung das Problem der unterschiedlichen Bedeutungsschichten dar, sowohl historischer wie auch heutiger, welche den Einblick in die Auffassungen und Handlungen der Leute 'ohne Geschichte' behindern können - nicht zuletzt deshalb, weil diese Leute immer imstande waren, eine externe Interpretation ihrer Kultur zu internalisieren und wenn nötig, einzusetzen.

Ginzburg hat eine sehr reichhaltige Quelle gefunden und es wäre zu wünschen, daß diese noch einmal erschöpfend, wenn möglich zusammen mit anderen Quellen aus demselben oder über dasselbe Gebiet, benutzt wird.

Anmerkungen

- Birgit Meyer und besonders Gabrielle Stavenhagen sei für ihre Hilfe gedankt, mein Deutsch verständlich gemacht zu haben.
- 1 Els Naaijken, Skriptinterview: Carlo Ginzburg. In: *Skript* 8, nr. 2 (1986), S. 110-120. Vgl. Anne Jacobson Schutte, Carlo Ginzburg. In: *Journal of modern history* 48 (1976), S. 296-315, dort 304 (Anm. 35).
 - 2 E. William Monter (Hg.), *European witchcraft* (New York 1969), S. 158-164; Ders., *Trois historiens actuels de la sorcellerie*. In: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 31 (1969), S. 205-213, dort S. 205-207.
 - 3 Vgl. M.J. Kephart, Rationalists vs. romantics among scholars of witchcraft. In: Max Marwick (Hg.), *Witchcraft and sorcery: selected readings* (Harmondsworth 1982) 326-342, dort 328.
 - 4 E. William Monter, The historiography of European witchcraft: progress and prospects. In: *Journal of interdisciplinary history* 2 (1972) 435-451, dort 443.
 - 5 Robert Muchembled, Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes. In: Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff & Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans le Pays-Bas XVIe - XVIIIe siècle*. (Paris 1978), S. 13-39, dort 23.
 - 6 Gustav Henningsen, *The witches' advocate: Basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. (Reno 1975), S. 440. Vgl. Richard van Dülmen, Imagination des Teuflischen. Nächtliche Zusammenkünfte, Hexentänze, Teufelssabbate. In: Ders. (Hg.), *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.-20. Jahrhundert*. (Frankfurt am Main 1987), S. 94-130, 313-315, dort 95, 313.
 - 7 Norman Cohn, *Europe's inner demons* (Frogmore 1976), S. 223.
 - 8 Carlo Ginzburg, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*. (Frankfurt 1980); Ebd., *The night battles. Witchcraft & agrarian cults in the sixteenth & seventeenth centuries*. (London, etc. 1983). In beiden Fällen erschienen diese Übersetzungen, nachdem sich gezeigt hatte, daß die Übersetzung einer späteren Fallstudie über die ketzerischen Auffassungen eines friaulischen Müllers erfolgreich war, vgl. Carlo Ginzburg, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*. (Frankfurt 1979); Ebd., *The cheese and the worms. The cosmos of a sixteenth-century miller* (Baltimore/London 1980).
 - 9 J. Butler, Witchcraft, healing and historians' crazes. In: *Journal of social history* 18 (1984), S. 111-118.
 - 10 *Die Benandanti*, S. 8.
 - 11 *Die Benandanti*, S. 9.
 - 12 Brian P. Levack, *The witch-hunt in early modern Europe* (London/New York 1987), S. 53. Vgl. Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland*. (Göttingen 1981), S. 104-105, der die Benandanti zwar noch im Rahmen von Theorien über archaische Kulte behandelt, aber dabei auch auf Veränderungsprozesse hinweist: 'Die benandanti sollen den Hexensabbat besucht und mit Unwettermachen und andern Schadenzauber die Felder verwüstet haben' (105) - keine allzu genaue Wiedergabe.
 - 13 Joseph Klaitis, *Servants of Satan. The age of the witch hunts*. (Bloomington 1985), S. 64. Siehe auch: Gábor Klaniczay, Shamanistic elements in Central European witchcraft. In: Ders., *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in early modern Europe*. (Cambridge 1990), S. 128-150, dort 131-132.
 - 14 Carlo Ginzburg, Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli - die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. In: Ders., *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. (Berlin 1983), S. 61-96.
 - 15 Spurensicherung, S. 68.
 - 16 Spurensicherung, S. 74.
 - 17 David Warren Sabean, *Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*. (Berlin 1986), S. 114.
 - 18 Siehe auch die Diskussion zwischen Hildred Geertz und Keith Thomas, An anthropology of religion and magic, I, II. In: *Journal of interdisciplinary history* 6 (1975), S. 71-89; 91-109, sowie: E.P. Thompson, Eighteenth-century English society: class struggle without class? In: *Social history* 3 (1978), S. 133-165, dort 155-156.
 - 19 Spurensicherungen (wie Anm. 14), S. 82.
 - 20 Vgl. Helge Gerndt, Über die Kriterien kulturwissenschaftlicher Arbeit. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 82 (1986), S. 209-213.
 - 21 Spurensicherung (wie Anm. 14), S. 91.
 - 22 Vgl. Palle Ove Christiansen, Construction and consumption of the past. From "Montaillou" to "The Name of the Rose". In: *Ethnologia Europaea* 18 (1988), S. 5-24, dort 17: 'How one, through the study of revealing details, signs and traces (...) forms some picture of the whole, is however something he [i.e. Ginzburg] is - for good reasons - silent about.
 - 23 Spurensicherung (wie Anm. 14), S. 90.
 - 24 Carlo Ginzburg, Woord vooraf. In: Ders. *Omweg als methode. Essays over verborgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering*. (Nijmegen 1988), S. 7-15, dort 15 - Niederländische Übersetzung der neuen italienischen Ausgabe der *Miti emblematici. Morfologia e storia* (Turijn 1986). Siehe auch: Carlo Ginzburg, Preface to the Italian edition. In: Ders., *Myths, emblems, clues* (London [etc.] 1990), S. xii-xiii.
 - 25 Carlo Ginzburg, Charivari, Jugendbünde und Wilde Jagd. Über die Gegenwart der Toten. In: *Spurensicherungen* (wie Anm. 14), S. 47-60, dort 57.
 - 26 Vgl. Olwen Hufton, Women in history, I. Early modern Europe. In: *Past and present* 101 (1983), S. 125-141.
 - 27 Siehe jetzt: John Tedeschi, Inquisitorial law and the witch. In: Bengt Ankarloo & Gustav Henningsen (Hg.), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*. (Oxford 1990), S. 83-118; Ebd., *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy* (Binghamton 1991), speziell das 6. und 7. Kapitel; Ruth Martin, *Witchcraft and the inquisition in Venice 1550-1650*. (Oxford 1989), S. 9-79.
 - 28 *Die Käse und die Würmer* (wie Anm. 8), S. 38-41.
 - 29 Geschichte und Geschichten. Über Archive, Marlene Dietrich und die Lust an der Geschichte. Carlo Ginzburg im Gespräch mit Adriano Sofri. In: *Spurensicherungen* (wie Anm. 14), S. 7-24, dort S. 7. Wahrscheinlich hat der italienische Interviewer *camiciuola* (Hemd), anstatt *camisuola* (Glückshaube) verstanden, und der Übersetzer hat diesen Fehler nicht korrigiert.
 - 30 *Die Benandanti* (wie Anm. 8), S. 82, 85.
 - 31 Vgl. Natalie Zemon Davis, The harvest of sorcery. In: *Times Literary Supplement*, 24. Februar 1984, S. 179; Klaniczay (wie Anm. 13), S. 130; Christine Fauré, Absent from history. In: *Signs* 7 (1981), S. 71-80, dort 78-79.
 - 32 Die einzige Frau, die diese Männergeschichte erzählte, hatte einen Vater und einen Paten, die als Benandanti galten. Sie griff also auf eine männliche Tradition zurück. Für Ginzburg ist dieser Fall allerdings der entscheidende Beweis des 'grundlegend einheitliche Charakter dieses Komplexes von Glaubensformen', *Die Benandanti* (wie Anm. 8), S. 93. Siehe hierzu auch: Martin (wie Anm. 27), S. 211.
 - 33 *Die Benandanti*, S. 57. Das Epiteton fehlt allerdings in der deutschen Übersetzung, ist aber anwesend in dem italienischen Original sowie in der englischen Fassung, siehe: *Die Benandanti*, S. 100; *I Benandanti* (Turin 1972), S. 109; *The night battles*, S. 72.
 - 34 *Die Benandanti*, S. 61.
 - 35 *Die Benandanti*, S. 79.

- ³⁶ Die Benandanti, S. 79.
- ³⁷ Die Benandanti, S. 69.
- ³⁸ Voorwoord, *Omweg* (wie Anm. 24), S. 9; Preface, *Myths* (ibid.), S. viii.
- ³⁹ Carlo Ginzburg, Nächtliche Zusammenkünfte. Die lange Geschichte des Hexensabbat. In: *Freibeuter* 25 (1985), S. 20-36, dort 25.
- ⁴⁰ Siehe neben den in Anm. 25 und 39 genannten Aufsätzen: Carlo Ginzburg, The witches' sabbat: popular cult or inquisitorial stereotype? In: Steven L. Kaplan (Hg.), *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the nineteenth century*. (Berlin / New York / Amsterdam 1984), S. 39-51; Ebd. Deciphering the sabbath. In: Ankarloo & Henningsen (wie Anm. 27), S. 121-137.
- ⁴¹ Rudolf Schenda, Ein Benandante, ein Wolf oder Wer? In: *Zeitschrift für Volkskunde* 82 (1986), S. 200-202, dort 202.
- ⁴² Christoph Daxelmüller, Der Werwolf. Ein Paradigma zur Geschichte der kulturellen Wahrnehmung. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 82 (1986), S. 203-208, dort 204. Siehe auch die gleichlautende Kritik von Robert Muchembled, L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux xvie et xviii siècles. In: *Annales ESC* 40 (1985), S. 288-306, dort 290; als Satanic myths and cultural reality. In: Ankarloo & Henningsen (wie Anm. 27), S. 139-160.
- ⁴³ Siehe jetzt: Luisa Accati, The spirit of fornication: virtue of the soul and virtue of the body in Fruli, 1600 - 1800. In: Edward Muir & Guido Ruzziro (Hg.), *Sex and gender in historical perspective*. (Baltimore & London 1990), S. 110-140.
- ⁴⁴ Vgl. Mary R. O'Neil, Sacerdote ovvero strione: ecclesiastical and superstitious remedies in 16th century Italy. In: Kaplan (wie Anm. 40), S. 53-83; Ebd., Magical healing, love magic and the Inquisition in late sixteenth-century Modena. In: Stephen Haliczer (Hg.), *Inquisition and society in early modern Europe* (London/Sydney 1987), S. 88-114; Peter Burke, Rituals of healing in early modern Italy. In: Ders., *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*. (Cambridge etc. 1987), S. 207-220.
- ⁴⁵ Tedeschi, Inquisitorial law and the witch (wie Anm. 27), S.85; Martin (wie Anm. 27), S. 216-217.
- ⁴⁶ Carlo Ginzburg, Freud, der Wolfsman und die Werwölfe. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 82 (1986), S. 190.
- ⁴⁷ Vgl. William Monter, *Ritual, myth and magic in early modern Europe* (Brighton 1983), S. 67-68; Tedeschi, *The prosecution of heresy* (wie Anm. 27), S. 240-241.
- ⁴⁸ Die Herren debattierten am 24. Januar 1984 in Amsterdam, siehe: Herman Roodenburg, De kale en de gebaarde filosoof. Het debat Ginzburg-Muchembled. In: *Sociologisch tijdschrift* 11 (1984), S. 530-549. Der gleiche Vorwurf wurde Ginzburg öfter unter die Nase gerieben, siehe u.a.: Irene Cieraad, *De elitaire verbeelding van volk en massa: een studie over cultuur*. (Muidenberg 1988), S. 58-60.
- ⁴⁹ Vgl. die Anmerkung von Brian Levack in seiner Rezension der englischen Übersetzung von *Die Benandanti*, in: *The journal of interdisciplinary history* 16 (1986) 729-731, dort 731: '... only a small minority of the benandanti actually admitted that they had attended the sabbat'.
- ⁵⁰ *Die Benandanti* (wie Anm. 8), S. 176, 245 (Anm. 5); vgl. Monter, *Ritual, myth and magic in early modern Europe* (wie Anm. 47), S. 68.
- ⁵¹ The witches' sabbat (wie Anm. 40), S. 47-48.
- ⁵² Ihrer Geschichte entnahm Ginzburg auch den einzigen Hinweis auf die 'vielgestaltige weibliche Gottheit, die diesseits der Alpen an der Spitze des "wilden Heeres" anzutreffen ist'. Der Zusatz zu dieser Bemerkung, 'die in so vieler Hinsicht mit dem Mythos der Benandanti in Verbindung steht', ist wieder einmal ein Beispiel seiner merkwürdigen, sich im Kreis bewegenden Argumentationsweise, *Die Benandanti*, S. 129, siehe auch Anmerkung 32.
- ⁵³ *Die Benandanti*, S. 140.
- ⁵⁴ *Die Benandanti*, S. 162.
- ⁵⁵ *Die Benandanti*, S. 172.
- ⁵⁶ *Die Benandanti*, S. 174. Vgl. zu diesem Punkt die Kritik von Norman Cohn, Unwicked witches, *The new republic* # 3, 658 (25. Februar 1985), S. 39-42, gerade wie die Anmerkungen von H.C. Erik Midelfort in: *The catholic historical review* 72 (1986), S. 648 650.
- ⁵⁷ Vgl. Schutte, Carlo Ginzburg (wie Anm. 1), S. 306.
- ⁵⁸ Diesen Spezialisten wurde bisher innerhalb der Hexenforschung nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdient hätten. Siehe meine Einführung in die Spezialistenproblematik: Witchdoctors, soothsayers and priests. On cunning folk in European historiography and tradition (n.d.).
- ⁵⁹ Siehe bez. der Verfolgungen in den angrenzenden österreichischen Gebieten: Heide Dienst, Hexenprozesse auf den Gebiet der heutigen Bundesländer Voralberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes. In: Helfried Valentinitzsch (Hg.), *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung - ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. (Graz/Wien 1987), S. 265-289. 'Regionale magische "Kulte" wie der Benandanti (...) sind bis jetzt auf österreichischem Boden nicht festgestellt worden', S. 282.
- ⁶⁰ *Die Benandanti*, S. 120, 122, 170. Siehe auch: Carlo Ginzburg, Hexenwesen und Volksfrömmigkeit. Anmerkungen zu einem Prozeß in Modena im Jahre 1519. In: Ebd. *Spurensicherungen* (wie Anm. 14), S. 25-46; vgl. Tedeschi, *The prosecution of heresy* (wie Anm. 27), S. 242 (Anm. 75).
- ⁶¹ Es könnte sich daher auch herausstellen, daß - wie im benachbarten Venedig - auch Laien schon während des gesamten durch Ginzburg untersuchten Zeitabschnitts den Teufel kannten und sie diesen - wenn nötig - zur Bewältigung ihrer Welt benutzten, vgl. Martin (wie Anm. 27), S. 119, 160, 166-167, 225.
- ⁶² *Der Käse und die Würmer* (wie Anm. 8), S. xix.
- ⁶³ *Die Benandanti*, S. 106-107, 175.
- ⁶⁴ Paola Zambelli, From Menocchio to Piero della Francesca: the work of Carlo Ginzburg. In: *The historical journal* 28 (1985), S.983-999, dort 987. Vgl. Dominick LaCapra, *The cheese and the worms: The cosmos of a twentieth-century historian*. In: Ebd., *History and criticism* (Ithaca & London 1985), S. 45-69.
- ⁶⁵ Carlo Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte* (Berlin 1990). Obwohl dies durchaus möglich ist, habe ich davon abgesehen, die hier skizzierte Linien bis zu diesem Buch durchzuziehen.
- ⁶⁶ *Omweg* (wie Anm. 24), S. 11; Zambelli (wie Anm. 64), S. 998.
- ⁶⁷ Vgl. Wolfgang Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. (München 1987), S. 348-350; Anton Blok, *The Bokkerijders bands 1726-1776. Preliminary notes on brigandage in the southern Netherlands*. (Amsterdam 1976), S. 3-4; Antero Heikkinen & Timo Kervinen, Finland: the male domination. In: Ankarloo & Henningsen (wie Anm. 27), S. 319-338.
- ⁶⁸ Vgl. Andreas Blauert, Die Erforschung der Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. In: Ders. (Hg.), *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*. (Frankfurt am Main 1990), S. 11-42, dort 31-33.