

Lina Wilhelms (Bielefeld)

## **Dämonisches Zwielficht in der Epochenschwelle um 1500. Literarische Verhandlungen frühneuzeitlicher Imaginationen von Hexerei bei François Rabelais und Pierre de Ronsard**

### **Abstract**

This paper analyses the representation of witches in literature at the cusp of the Middle Ages and the Early Modern period. It argues that literary texts such as Rabelais's *Tiers Livre* and Ronsard's *Contre Denise sorcière* engage with contemporary demonological discourse on witchcraft, negotiating and complicating its premises rather than merely reproducing them. The study explores the entanglement of demonological discourse with theological, legal, medical, and mythological-literary frameworks, and examines how these intersect in the literary construction of witch figures. It demonstrates how such figures are portrayed as agents of transgression who disrupt established norms, and how literature provides a critical space in which the fictional status and internal contradictions of demonological thinking can be interrogated.

### **1 Einleitung**

Zu den zwielfichtigen Gestalten an der Schwelle zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit zählt zweifelsohne die Hexe, deren dämonologische Konstruktion auch in Frankreich Verfolgungswellen nach sich zog<sup>1</sup> und die darüber hinaus auch literarisch figuriert wurde. An ihr manifestieren sich nicht nur geschlechtliche Fragestellungen um 1500, sondern auch verschiedene Wissensdiskurse, die in der Epochenschwelle entstehen oder im Umbruch sind. Nicht nur generiert der Hexereidiskurs spezielles Wissen, auch steigert die Assoziation der Hexe mit einem bestimmten, geheimen Wissen ihre Bedrohlichkeit. Dies soll exemplarisch anhand eines narrativen und eines lyrischen Textes diskutiert werden, die zeigen, wie der in der Epochenschwelle etablierte Hexereidiskurs literarisch verhandelt werden konnte. Rabelais' *Tiers Livre* (1546) und Ronsards *Contre Denise sorcière* (1550) kreieren zwielfichtige Hexengestalten, die zentrale Elemente zeitgenössischer Hexeivorstellungen reproduzieren, ihre Komplexität und Ambivalenz jedoch derart steigern, dass sie literarisch die Fiktionalität des dämonologischen Diskurses greifbar machen.

### **2 Dämonologische Figurationen der Hexe**

Obwohl die Hexenprozesse in der Frühen Neuzeit zu verorten sind, wurden ihre Grundlagen bereits im Spätmittelalter gelegt, so dass sich die Etablierung des ent-

---

<sup>1</sup> Im Rahmen der europäischen Hexenverfolgungen im Zeitraum von ca. 1430 bis 1780, die ihren Höhepunkt zwischen 1560 und 1630 erreichten, lässt sich auch in Frankreich ab 1560 ein signifikanter Anstieg von Hexenprozessen verzeichnen, der in den 1580er Jahren kulminierte (Behringer 2020: 36, 50). Während sich etwa die Hälfte der insgesamt ca. 90.000 Prozesse und 45.000 Hinrichtungen im Heiligen Römischen Reich ereignete, dürfte die Zahl der in Frankreich Angeklagten 3.000 jedoch nicht überschritten haben (Levack 2016: 20f.). Dies ist insbesondere auf die moderatere Linie des Parlement de Paris zurückzuführen, in dessen Wirkungsbereich dämonologische Schriften wie die Jean Bodins kaum direkten Einfluss auf die Rechtsprechung hatten (Pearl 1999: 6; Behringer 2020: 79). Das Parlement de Rouen ermöglichte hingegen größere Hexenjagden, etwa in der Normandie (Pearl 1999: 17; Levack 2016: 180). Auch kam es in Grenzgebieten wie dem geografisch teils im französischen Sprachraum gelegenen und als 'Schnittstelle' zum Heiligen Römischen Reich fungierenden Lothringen zu höheren Opferzahlen, die teils auf bis zu 2.700 geschätzt werden (Behringer 2020: 52f.). Mit den vergleichsweise niedrigen Verfolgungszahlen im französischen Raum kontrastiert die Produktion dämonologischer Traktate und literarischer Texte, deren Hexenfigurationen hier von Interesse sind.

sprechenden Hexereidiskurses in der Epochenschwelle zwischen 1450 und 1550 verorten lässt. Zu den multiplen Faktoren zählen neben der weitverbreiteten – aber auch in früheren Epochen virulenten – Misogynie, sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Krisen auch zentrale Umbrüche wie die beginnende Kapitalisierung und Rationalisierung, die Institutionalisierung des Gerichtswesens im Zuge der Entstehung moderner Staatlichkeit, die zunehmende Assoziation der Häresie mit 'schwarzer' Magie sowie die Domestizierung von Frauen im Rahmen der sich wandelnden Geschlechterordnung (Müller 1989; Blauert 1990). Eine zentrale Rolle spielte dabei die ab dem 15. Jahrhundert stark an Bedeutung gewinnende Dämonologie,<sup>2</sup> indem gelehrte Autoren unter Rückgriff auf religiöse, juristische, philosophische, medizinische sowie mythologisch-literarische Diskurse das Bild der Hexe in ihrer frühneuzeitlichen Version prägten und die bereits in antiker Mythologie und mittelalterlichem Volksglauben virulente Magierin als Hexe neu figurierten.

Die frühneuzeitliche Dämonologie definiert Hexerei als aus mehreren Teilelementen bestehendes Verbrechen, das Teufelspakt, Hexenflug, Hexensabbat, Teufelsbuhlschaft und Schadzauber – *maleficia* wie beispielsweise Nekromantie oder Wetterzauber – umfasst (Dillinger 2007: 20), wodurch die Charakterkonzeption der Hexe eine ihre Bedrohlichkeit steigernde sexuelle und konspirative Komponente<sup>3</sup> erhält. Der geschlechtlich vollzogene Teufelspakt wurde als eine Art 'Anti-Ehe' dennoch patriarchal und heteronormativ imaginiert, indem der Teufel zum Herrn der Hexe wurde und dieser die Fähigkeit, Schadzauber auszuführen, nur durch den Pakt mit Teufel und Dämonen zugestanden wurde (Opitz-Belakhal 2017: 79ff.; Dillinger 2007: 21, 45; Bergengruen 2021: 105ff.). Die meist weiblich imaginierte Hexe fungiert dabei als multiple Sprengerin der frühneuzeitlichen – und auch der sich ankündigenden modernen bürgerlichen – Ordnung: Gegen die moralische Ordnung verstößt die Hexe als Verkörperung von Wollust und Sünde, gegen die göttliche Ordnung als Verbündete des Teufels in seinem Plan, diese umzustürzen (Muchembled 1993: 63). Hexerei stellt einen Bruch mit der rechtlichen Ordnung dar und wird zum Kapitalverbrechen erhoben, das rechtliche Ausnahmeregelungen legitimiert (Dillinger 2007: 85). In geschlechtlicher Hinsicht lässt sich feststellen, dass die Hexe – etwa durch den nächtlichen Hexenflug, der ihr eine Frauen nicht zugestandene Mobilität verleiht – mit der weiblichen Rolle bricht, die zudem in der Frühen Neuzeit weitere Beschränkungen, etwa ökonomischer oder juristischer Natur, erfährt. Darüber gilt Hexerei durch Apostasie und Schadzauber als *crimen mixtum*, als geistliches wie weltliches Verbrechen (ebd.: 21). Das Feld der dämonologischen Traktatliteratur war somit nicht isoliert, sondern stand in enger Verbindung mit breiteren intellektuellen und kulturellen Rahmenbedingungen der Zeit. Sie lässt sich daher weniger als monodisziplinärer Ausdruck, sondern vielmehr als Schnittstelle verschiedener frühneuzeitlicher Diskurse und damit als hybrides Genre begreifen (Opitz-Belakhal 2017). Stuart Clark akzentuiert die starke Verschmelzung

---

<sup>2</sup> Die Dämonologie lässt sich als Wissensfeld definieren, das sich mit Formen des Dämonismus befasst und weit vor Mittelalter und Früher Neuzeit einsetzt. Im engeren Sinne verweist der Begriff auf ein spezifisches frühneuzeitliches Schrifttum (15.–18. Jh.), in dem dämonische Kräfte systematisch mit Hexen und Magiern verknüpft werden. Diese dämonologischen Traktate, verfasst von Autoren aus Recht, Theologie oder Medizin, zielen nicht nur auf die theoretische Erfassung dämonischer Wirkmächte, sondern auch auf deren praktische Bekämpfung ab. Im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit manifestiert sich dabei erstmals der Versuch, Hexen als tatsächliche oder vermeintliche Komplizinnen des Teufels zu konstruieren (Furrer/Robert 2023: 368f.)

<sup>3</sup> Letztere lässt, zusammen mit Vorwürfen wie Kindsmord oder (Brunnen-)Vergiftung Parallelen zum Antijudaismus erkennen. Ginzburg (1993) zeigt, wie antijüdische Haltungen und Verschwörungsgedanken während der Pest im Spätmittelalter populärer wurden und die Akzeptanz der Idee einer Hexensekte vorbereiteten.

der Dämonologie mit anderen Debatten sowie die Tatsache, dass ihre Verfasser hauptsächlich Theologen, Juristen, Philosophen oder Gelehrte anderer Fachrichtungen waren, die sich im Rahmen breiterer Interessen mit dem Wirken von Dämonen befassten, weswegen er gar die Auflösung des Dämonologen suggeriert (1999: viii). Dabei sieht er die dämonologische Argumentationsstruktur stark von dualistischen Denkmustern durchzogen, die das frühneuzeitliche Weltverständnis insgesamt grundlegend prägten und Denken und Sprache in binären Oppositionen strukturieren, wobei das Dämonische in negativer Abgrenzung vom Göttlichen als dessen invertierte, gefallene Gegenseite konzipiert wurde und sich dieses dualistische symbolische Klassifikationsschema auch in rhetorischen Formen wie Antithese und Contentio niederschlug (ebd.: 96f.).

Zunächst ist die enge Verbindung zu Religion und Theologie offensichtlich, aus deren Perspektive dämonisches Wirken als Gefahr für die göttliche Ordnung diskutiert und Hexerei als Form der Ketzerei definiert wird,<sup>4</sup> wobei viele dämonologische Texte auf der theologischen Orthodoxie basieren, direkt aus Predigten stammen oder katechetischen Handbüchern ähneln (ebd.: 438). Zentrale dämonologisch relevante theologische Konzepte wie die Grenzen dämonischer Macht und der Rückgriff des Teufels auf Illusionen gehen dabei auf die Tradition der Kirchenväter wie Augustinus und Kirchenlehrer wie Thomas von Aquin zurück (ebd.: 527), wobei auch Rückgriffe auf das Alte Testament, insbesondere die Gesetzestexte Mose, zentral für die theologische, aber auch rechtliche Argumentation der frühneuzeitlichen Dämonologie waren, indem sie dazu beitrugen, Hexerei als schwerwiegendes Verbrechen gegen Gott zu definieren. Alttestamentliche Passagen wie Exodus 22:18 ("Eine Hexe sollst du nicht leben lassen") dienten als Eckpfeiler dämonologischer Argumentation für eine rigide Verfolgungspraxis, indem Verfasser dämonologischer Traktate daraus die theologische und rechtliche Notwendigkeit ableiteten, Hexerei mit dem Tod zu bestrafen (ebd.: 568). Hexerei wurde als schlimmste Form der Idolatrie und Verstoß gegen das erste Gebot definiert und das fünfte Buch Mose (Deuteronomium 18,10–11) diente als alttestamentarische Grundlage für Verbot und Verfolgung von Wahrsagerei, Zauberei und Nekromantie (ebd.: 523f.).

Auch stellen die sich als wissenschaftliche Traktate verstehenden dämonologischen Schriften naturphilosophische Überlegungen an und studieren eine natürliche Ordnung, in der das generelle Wirken dämonischer Kräfte zwar als gesetzt galt, die Frage nach den konkreten Bedingungen der Möglichkeit von Hexerei als realem Phänomen in der physischen Welt die Gelehrten dennoch zu Diskussionen anregte:

Could devils and witches really achieve all the effects that were commonly attributed to them? Could witches, for example, be transported, with or without their bodies, to sabbats? Were their alleged sexual exploits with devils true or false and, if true, could they lead to the birth of offspring? Could witches transform themselves, or others, into animals? More mundanely, could they cause storms by incantations and rites, or bring illnesses merely by looking at their victims or cursing them? (ebd.: 152)

Zentral war in diesem Zusammenhang auch die unter Dämonologen ausgefochtene Debatte darüber, ob es sich bei den von Angeklagten gestandenen Hexereidelikten nicht vielmehr um Illusionen handelte, indem Teufel und Dämonen ihre Opfer lediglich glauben machten, magisch-dämonische Taten begangen zu haben.<sup>5</sup> Die

<sup>4</sup> Im 16. und 17. Jahrhundert lässt sich im Kontext von Staatsbildung und Konfessionalisierung eine Fokusverschiebung hin zu politischen und sozialen Gefahren der Hexerei beobachten, etwa im Werk Jean Bodins (Lindholm 2024: 93ff.).

<sup>5</sup> Schon der *Canon Episcopi* (um 906) hatte die Realität der Nachtfahrt als eine vom Teufel ausgelöste Illusion abgelehnt und auch Johann Nider wies den Flug der Nachtfahrenden im frühen 15. Jahrhundert als Trugbild zurück (Dillinger 2007: 137, 68). Heinrich Kramer sah sich vom

theoretische Auseinandersetzung mit der Möglichkeit teuflischer Illusionen und Hexerei als realem Vorkommnis in der physischen Welt warf praktische Fragen für das Gerichtswesen auf. Juristen debattierten unter anderem, was vor Gericht als Indiz für Hexerei gelten könne und wie diese zu ahnden sei, sodass der dämonologische Diskurs eng mit dem juristischen verschränkt war, zumal die Dämonologen, allen voran Jean Bodin, häufig selbst Juristen waren, die in ihren Traktaten konkrete eigene Erfahrungen aus Hexereiprozessen einfließen ließen; gleichzeitig konnte deren Legalität schon im zeitgenössischen Verständnis als problematisch erachtet werden (Dillinger 2007: 49, 84). Die Intervention des Inquisitors Heinrich Kramer setzte im ausgehenden 15. Jahrhundert zentrale Marker für die nachfolgende dämonologische Debatte und charakterisierte Hexerei nicht nur als 'Frauenverbrechen', sondern auch als Kapitalverbrechen, das die Anwendung der Folter 'legitimierte' und die rechtliche Bedeutung der Besagung durch Zeug:innen aufwertete, sowie als Verstoß gegen die geistliche wie weltliche Ordnung, woraus er – auch da die kirchliche Gerichtsbarkeit keine Folter vorsah – den Aufruf an die weltlichen Obrigkeiten ableitete, Hexerei rigide zu verfolgen (Behringer/Jerouschek 2000: 70, 75ff.; Dillinger 2007: 49, 85f.). Im Sinne der scholastischen Tradition, dass zu jedem Argument auch die Gegenargumente zu prüfen und gegebenenfalls zu verwerfen sind (Opitz-Belakhal 2017: 45f.), führt Kramers *Hexenhammer* auch eine Reihe 'frauenfreundlicher' Zitate aus Bibel und gelehrten Schriften an, die Frauen bestimmte Vorzüge und Tugenden attribuieren, um diese anschließend zurückzuweisen, da "unter Frau immer Fleischeslust verstanden" (Kramer 2000: 229) werde. Juristisch beeinflusste die Dämonologie auch die Konzeption der Rolle des Richters, dessen Autorität trotz seines weltlichen Wirkungsbereichs als göttlich erachtet wurde, woraus seine "natural and total enmity to things demonic" (Clark 1999: 563) resultierte. Aus der Diskussion zentraler Grundannahmen über die Existenz des Dämonischen und seiner Wirkmächte, der theologischen Rechtfertigung der Hexenverfolgung sowie der Katalogisierung konkreter Hexenpraktiken mittels *Exempla* und eventueller Apologetik erwuchs folgerichtig ein Aufruf zum juristischen Handeln. Die dämonologische Argumentation schlug sich damit in konkreten Empfehlungen für Anklage, Beweisführung und Urteilsfindung nieder, wodurch das theoretische Wissen in die Praxis gerichtlicher Verfolgung überführt wurde (und sich zugleich aus ihr speiste).

Neben der engen Verschränkung dämonologischer mit juristischer Theorie und Praxis lässt sich eine Verflechtung von dämonologischem und medizinischem Diskurs beobachten, indem sich die gelehrte Medizin mit 'dämonischen' Pathologien wie Melancholie und der humoralpathologischen Idee dämonischer Körpersäfte beschäftigte (Opitz-Belakhal 2017: 108f.). Auch spezialisierte Forschungsbereiche wie die Gynäkologie wurden in die Debatte einbezogen und einflussreiche medizinische Gelehrte wie Jean Fernel, Jacques Fontaine oder Jourdain Guibelet vertraten die Annahme, dass verschiedene physiologische Faktoren sowie Unterschiede in Alter und Geschlecht die Anfälligkeit für dämonischen Einfluss beeinflussen konnten (Clark 1999: 131, 189f.). Derlei medizinische Annahmen trugen zur Essentialisierung und Hierarchisierung des binären Geschlechtersystems bei, indem sie die Vorstellung von Frauen als schwachen, leicht vom Teufel verführbaren Wesen

---

*Canon Episcopi* zu einem ganzen Kapitel seines *Hexenhammers* (1486) über den Hexenflug veranlasst und konstatierte, er könne sowohl körperlich als auch – vom Teufel ausgelöst – im Traum erfolgen, wobei die Ausfahrenden unabhängig von Realität oder Illusion schuldig seien (ebd.: 58). Verfolgungsgegner Johann Weyer erklärte in *De Praestigiis Daemonum* (1563) schließlich jegliches Hexenwerk zur reinen Illusion (ebd.: 137). Vgl. zu weiteren diesbezüglichen Meinungsverschiedenheiten im frühen 16. Jahrhundert Clark (1999: 539).

bekräftigten und den weiblichen Körper als schädlich definierten (ebd.: 113). Dabei konnte die medizinische wie dämonologische Argumentation auf ältere gynäkologische – und stark misogynen – Schriften wie *De secretis mulierum* zurückgreifen, die den weiblichen Körper als gefährlich und giftig beschreibt und Parallelen zur späteren Vorstellung des Schadzaubers erkennen lässt.<sup>6</sup> Im Rahmen eines wachsenden anatomischen Interesses wird der weibliche (Hexen-)Körper auch in dämonologischen Texten 'seziert', indem als besonders gefährlich erachtete Körperteile wie die verfluchende Zunge (Kramer 2000: 229f.), schädlicher Atem (ebd.: 463) oder böser Blick (ebd.: 168ff.) in ihrer dämonischen Funktion besprochen werden.<sup>7</sup>

Die Assoziation des Weiblichen mit dem Gefährlichen und Unbekannten geht dabei auf eine lange Tradition mythologisch-literarischer Vorstellungswelten zurück, die unter anderem in den Mythographien der Frühen Neuzeit zirkulierten (Häfner 2016) und auch für den dämonologischen Diskurs fruchtbar gemacht wurden. Zauberinnen aus der antiken Mythologie, allen voran Medea, wurden im Rahmen frühneuzeitlicher Strukturierung und Systematisierung der Welt als Trägerinnen einer reichen moralischen Symbolik herangezogen, kontrastierten als Verkörperungen von Leidenschaft und Irrationalität mit Vernunft, Tugend und Ordnung (Clark 1999: 650) und konnten sich in der lebensweltlichen Dimension künstlerischer Verarbeitungen mit der frühneuzeitlichen Hexenvorstellung überlagern (Wörsdörfer 2024: 217ff., 240ff.). In diesem Zusammenhang spielten antike weibliche Figuren aus Literatur und Mythologie auch im auf dualistischen Klassifikationen und Oppositionsbeziehungen basierenden Konzept der verkehrten Welt (*mundus inversus*) als fundamentalem Organisationsprinzip frühneuzeitlichen Denkens eine zentrale Rolle, indem sie als prominente Verkörperungen des negativen Pols den Sieg der etablierten Ordnung über das chaotische und dämonische Gegenteil symbolisch bekräftigten (Clark 1999: 652). Dabei fungiert das Motiv der Metamorphose als frühneuzeitliche Metapher für moralische und politische Verkehrungen der gestaltwandlerischen Hexe. Im Rahmen dämonologischer Imagination fungiert insbesondere der Hexensabbat als zentraler Ort der Verkehrung und Parodie christlicher Riten und Ordnungen (Kraus 1998; Clark 1999).

Der dämonologische Diskurs war also nicht nur eng mit zeitgenössischen theologischen, juristischen und medizinischen Annahmen und Debatten verflochten, sondern griff auch auf ein breites kulturelles Repertoire zurück, das literarisch-mythologische Motive einschloss, um Wesen und Gefahren der Hexerei zu definieren und zu repräsentieren. Dabei führt die eklektische Konstruktion der Hexe im dämonologischen Diskurs aufgrund der misogynen Prägung aller verflochtenen Wissensdiskurse in Verbindung mit weiteren Faktoren, etwa der Assoziation weiblich konnotierter Bereiche und Praktiken mit Magie (Opitz-Belakhal 2017: 37f.) dazu, dass die Opfer der Hexenverfolgung überwiegend weiblich waren, wengleich der Anteil regional stark variierte (Ginzburg 1993: 304). Obwohl in der juristischen Theorie und Praxis auch Männer der Hexerei angeklagt werden konnten (und wurden),

---

<sup>6</sup> Die teils Albertus Magnus zugeschriebene spätmittelalterliche Schrift behandelt den weiblichen Körper, insbesondere während der Menstruation, als giftig, korrupt und gefährlich (Lemay 1992).

<sup>7</sup> Siehe zur Fragmentierung des weiblichen Körpers in frühneuzeitlichen dämonologischen Traktaten Rosner (2009). Rosner zeigt anhand zentraler Quellen wie dem *Malleus Maleficarum* und auf ihn Bezug nehmender späterer Schriften von Jean Bodin (1580), Nicolas Rémy (1595), Henri Boguet (1602) und Pierre de Lancre (1613), wie der weibliche Körper der Hexe als Projektionsfläche für religiöse, sexuelle und politische Ängste diente. Die Besprechung körperlicher Teilaspekte – etwa Zunge, Mund oder Genitalien – verdeutlicht die dämonologische Vorstellung des weiblichen Körpers als Ort der Sünde und seiner Organe als Kanäle dämonischer Mächte, wobei die Fragmentierung die angenommene Pluralität des Bösen (gegenüber der Einheit des Göttlichen) und die Notwendigkeit seiner Ausrottung symbolisierte.

verweiblichen viele dämonologische Texte vor allem in Frankreich und den deutschen Gebieten das bis dato eher geschlechtsneutrale Delikt des Teufelspakts und konstruieren Hexerei unter Verweis auf eine angeblich höhere Anfälligkeit des weiblichen Geschlechts für Verführungen durch Teufel und Dämonen als genuin weibliches Verbrechen (Opitz-Belakhal 2017; Dillinger 2007: 49). Paradigmatisch lässt sich dies im Werk Kramers beobachten, der Hexerei als dezidiert weibliche, da körperlich vollzogene Form der Häresie – in Abgrenzung zur männlichen, da geistigen, schriftkundigen Ketzerei – und damit einhergehend eine geschlechtlich hierarchisierte dämonische Arbeitsteilung im teuflischen Umsturzplan postuliert (Broedel 2002; Herzig 2010). Gesamtgesellschaftlich bedeutet dies für Kramer, dass insbesondere Frauen Hexerei praktizieren, der jedoch überwiegend Männer zum Opfer fallen (2000: 537). Neben einer Bedrohung männlicher Potenz, etwa durch Impotenzauber oder Penisraub (ebd.: 417, 420ff), erscheint die häufig als Hebamme imaginierte Hexe als Urheberin reproduktiver 'Verbrechen' wie Verhütung, Abtreibung oder Kindsmord als Gesellschaft und Staat gefährdende Kraft.<sup>8</sup> Claudia Opitz-Belakhal betont zudem die Benachteiligung von Frauen im frühneuzeitlichen Gerichts- und Rechtssystem, die nur als Angeklagte, bestenfalls als Zeuginnen, in Gerichten präsent waren, wobei es selbst bei Hexenprozessen sehr viel weniger weibliche als männliche Zeugen gab und diese in einem gewaltsamen Sprachraum stattfanden (2017: 32).

Die Vorstellung genuin weiblicher Schwächen wie Wollust oder geistiger Manipulierbarkeit, verbunden mit einer patriarchal-heteronormativen Imagination der Teufelsbuhlschaft, macht hinter jeder Frau eine Hexe denkbar, die sich zudem als Gestaltwandlerin auch unerkannt, etwa in Tierform bewegen kann. Auch ist die Hexe eine uneindeutige Figur, da sie in der ländlichen Alltagspraxis als Heilerin und 'gute Magierin' wichtige soziale Funktionen übernimmt (ebd.: 36), während sie die Dämonologie unter Rekurs auf diverse Diskurselemente als rein destruktive Kraft definiert. Bezeichnenderweise sind es ihre bedrohliche Zwielfichtigkeit sowie ihr uneindeutiges Erscheinungsbild, das die Dämonologie befeuert, so dass diese, im Versuch, die Hexe theoretisch zu fassen und juristisch zu verfolgen, das Phänomen, das sie zu bekämpfen sucht, erst diskursiv hervorbringt. Die in der Epochenschwelle angestoßene Konstruktion der Hexe wirkt dabei nicht nur – etwa hinsichtlich frühneuzeitlicher Prozesspraxis – auf fatale Weise produktiv, sondern regt auch zu künstlerischer Produktion an, die das Bild der Hexe vertieft und erweitert, wobei der literarische Text potenziell in der Lage ist, ein komplexeres und möglicherweise differenzierteres Bild zu zeichnen.

### **3 François Rabelais' Sibylle de Panzoult (*Tiers Livre*, 1546)**

Während sich die dämonologische Figuration der Hexe ebenfalls als fiktional definieren lässt, lassen sich literarische Texte im engeren Sinn finden, die ihre gelehrte Konstruktion in der Epochenschwelle kreativ und kritisch behandeln und den dämonologischen Diskurs bereits früh parodieren und entlarven. Eindrücklich geschieht dies in den einer vermeintlichen Sibylle gewidmeten Kapiteln aus Rabelais' *Tiers Livre*, die Panurge während seiner im Kontext der *Querelle des femmes* zu verortenden Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob er heiraten solle, erleuchten soll. Wenngleich das *Tiers Livre* bereits umfangreich untersucht wurde, beschäftigen sich vergleichsweise wenige Studien dezidiert mit Rabelais' Sibylle als früh-

---

<sup>8</sup> Die Behauptung einer "surreprésentation notable des sages-femmes" (Kupert-Tsur 2021: 292) unter den Opfern hält sich beharrlich, ist historisch jedoch widerlegt (Goodare 2016: 277). Dennoch nehmen sie in den dämonologischen Traktaten eine prominente Rolle ein – u.a. widmet Kramer ihnen ein eigenes Kapitel.

neuzeitlicher Hexe.<sup>9</sup> Panurge befragt nicht nur Vertreter etablierter Wissenschaften wie Theologie, Medizin, Philosophie oder Justiz, sondern auch soziale Randfiguren, denen besonderes Wissen attribuiert wird (Duval 1982). Als satirische Darstellung verschiedener frühneuzeitlicher Wissensfelder partizipiert das *Tiers Livre* an der intellektuellen Bewegung des Autorität(en) in Frage stellenden Renaissance-Humanismus und inszeniert eine experimentelle Wahrheitssuche, in der zwielichtigen Instanzen eine epistemologische Funktion zukommt (Kuperty-Tsur 2021: 293f.). Dabei zeigt Sibylle als einzige im *Tiers Livre* relativ ausführlich behandelte weibliche Figur trotz ihrer grotesken Darstellung "mental, intuitive, spiritual, and inspired powers" (Weinberg 1990: 709) und gibt ein neues Paradigma der Suche vor: Nachdem Oneiromantie und *Sortes Vergilianae* nicht den erwünschten Erfolg erzielen, eröffnet sie als erste konsultierte 'externe' Autorität eine ganze Reihe weiterer Besuche personifizierter Wissensfiguren (ebd.: 710f.).

Entscheidend für die literarische Verhandlung frühneuzeitlicher Hexereivorstellungen ist dabei bereits das hinführende Kapitel XVI, in dem Pantagruel, Panurge und Epistemon die Sibylle noch vor ihrem tatsächlichen Erscheinen als hochgradig ambivalente Hexengestalt präfigurieren:

*On m'a dict que à Panzoust, prés le Croulay, est une Sibylle tresinsigne, laquelle predict toutes choses futures : prenez Epistemon de compaignie, et vous transportez devers elle, et oyez ce que vous dira. – C'est, dist Epistemon, par adventure, une Canidie, une Sagane, une Pithonisse et sorcière. Ce que me le faict penser, est que celluy lieu est en ce nom diffamé qu'il abonde en sorcières plus que ne feist oncques Thessalie. Je ne iray pas volontiers. La chose est illicite et défendue en la loy de Moses [Herv. d. Verf.]. (Rabelais 1956: 352)*

Existenz und Wesen der Sibylle kommen Pantagruel – im Einklang mit dem Bedeutungszuwachs der Besagung einer Hexe durch Zeug:innen – lediglich durch ein Gerücht zu Ohren, das Epistemon als Vertreter frühneuzeitlicher Gelehrtenkultur gleich zu gewagten Hypothesen anregt. In Rekurs auf antike Texttraditionen beschwört er das Schreckensbild der Hexe und ruft gleich eine ganze Reihe divergierender weiblicher, mit Magie und Prophetie assoziierter Gestalten verschiedener kultureller Kontexte auf. Bereits diese erste Assoziationskette attribuiert der Sibylle starke Ambivalenz, indem sie Elemente der römischen Satire, die Hexen als groteske und bösertige Figuren darstellt, der antiken griechischen Kultur, in der die Pythia als ehrwürdige und göttlich inspirierte Figur gilt, sowie spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Vorstellungen der Hexe vereint (Weinberg 1990: 711). Der Verweis auf das dämonologisch relevante Gesetz Mose hebt eine weitere Bedeutungsebene hervor, indem es ihre Konsultation als Übertretung alttestamentarischen Rechts erscheinen lässt und als biblisches Verbot im frühneuzeitlichen Kontext Assoziationen mit dämonischen Kräften weckt (ebd.: 712; Kuperty-Tsur 2021: 296). Pantagruel bleibt in humanistischer Manier skeptisch – "n'est chose confessée ne avérée qu'elle soit sorcière" – und offen für jede potenzielle Wissensquelle: "Que sçavons nous si c'est une unzieme Sibylle, une seconde Cassandre?" (Rabelais 1956: 352). Somit unterscheidet er anders als Epistemon zwischen frühneuzeitli-

<sup>9</sup> Seit den 1990er Jahren ist Rabelais' Sibylle in das Interesse feministischer Literaturwissenschaft gerückt – in diesem Sinne plädiert Florence Weinberg (1990) für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dieser Figur und ihrem häufig als groteske Farce abgetanem Auftritt. Dené Scoggins (2003) wiederum kritisiert, Weinberg verfehle den Kern der Episode, indem sie die groteske Körperlichkeit der Sybille als zentrales Element Rabelais'scher Parodie frühneuzeitlicher Wissenssuche verkenne. Während viele Beiträge Sibylles prophetische Rolle behandeln, scheint bislang allein Nadine Kuperty-Tsur (2021) ihre Rolle als Hexe und damit Rabelais' Verhandlung des frühneuzeitlichen gelehrten Hexenbilds genauer untersucht zu haben, allerdings ohne genauer auf den dämonologischen Diskurs einzugehen.

cher Hexe und antiker Prophetin, ruft aber mit der Kategorisierung als elfte Sibylle ihre vielschichtige, synkretistische Figuration als Prophetin seit der Antike auf, die nicht nur religiöse wie raumzeitliche Grenzen überschreitet, sondern auch die zwischen Menschlichem und Göttlichem sowie, als mit Wissen und Autorität ausgestattete weibliche Figur, auch etablierte Grenzen der Geschlechterordnung. Die in asyndetischer Reihung angeschlossene Hypothese einer zweiten Cassandra bestärkt die Annahme einer göttlich inspirierten Seherin, evoziert jedoch gleichzeitig das Motiv tragischen, da unbeachteten Wissens (Weinberg 1990: 712). Indem Pantagruel ihre endgültige Kategorisierung erst nach ihrer Konsultation vornehmen will – "Remettons à vostre retour le grabeau et belutement de ces matières" (Rabelais 1956: 352) –, spricht er sich gegen leichtfertige Vorverurteilungen vermeintlicher Hexen ohne gründliche Prüfung aus. Eine solche vertritt hingegen Epistemon in seiner vehementen Weigerung, den Rat "d'une femme, et d'une telle femme" (ebd.: 353) zu suchen, mit der er Weiblichkeit als grundsätzlich problematisch und wissende Frauen als besonders gefährlich markiert. Das *Tiers Livre* verweist somit vermittelt Rabelais'scher Polyphonie und Dialogizität (Bachtin 1995) auf den auch in der Frühen Neuzeit stark umstrittenen Charakter der Dämonologie und fungiert als kritischer Metakommentar zum dämonologischen Diskurs und der gelehrten Konstruktion der Hexe.

Panurge holt zur Gegenrede aus und verteidigt weibliches Wissen, 'selbst' das der Alten: "A leur conseil, je foye tousjours une selle ou deux extraordinaires. Mon amy, ce sont vrais chiens de monstres, vrayes rubricques de droict" (Rabelais 1956: 354). Die postulierte unmittelbar körperliche Wirkung weiblichen Rats liest Kuperty-Tsur (2021: 299) als Umschlagen gelehrter Referenzen ins Grotteske. Über die generelle Fokussierung auf Körperfunktionen im Werk von Rabelais hinaus lässt sie sich im Kontext frühneuzeitlicher medizinischer Sorge um das Gleichgewicht der Körpersäfte jedoch durchaus als positiv, da heilsam lesen, womit Panurge der auch den Hexereidiskurs prägenden humoralpathologischen Assoziation von (insbesondere älteren) Frauen mit Feuchtigkeit, Instabilität und einem gefährlichen Einfluss auf den Körper widerspricht. Weitere Ambivalenz generiert Panurge mit der anaphorischen Parallelisierung von Tier- und Rechtsmotivik, die die diffamierende Animalisierung von Frauen als wild und monströs mit einer Vergegenständlichung als Gesetzestexten und damit einem wandelnden gelehrten, männlich konnotierten Wissen kombiniert. Beides präsentiert ältere, weise und mit Hexerei assoziierte Frauen als multiple Ordnungssprengerinnen, die neben der Mensch-Tier-Grenze etablierte Geschlechtergrenzen herausfordern, indem sie das männliche Wissensmonopol – vertreten durch Epistemon – bedrohen.

Als Widerrede zum dämonologischen Diskurs lässt sich zudem das in Form eines Wortspiels präsentierte Lob der dämonologisch diffamierten Hebammen begreifen, in denen Panurge als "Sages femmes" nicht nur weise Hüterinnen eines besonderen Wissens sieht, sondern ihnen als "Présages femmes" verlässliche hellseherische Fähigkeiten attribuiert, "car divinement elles prevoyent et prédisent certainement toutes choses advenir" (Rabelais 1956: 354). Die rhetorische Aufwertung der Hebammen zu geradezu göttlichen Wissensfiguren wird durch ein weiteres Wortbeziehungswise Klangspiel fortgeführt: "Aucunesfois je les appelle non Maunettes, mais Monettes, comme la Juno des Romains. Car de elles tousjours nous viennent admonitions salutaires et profitables" (ebd.). Die Korrektur von *Maunettes* durch *Monettes* verschiebt die Bedeutung von 'unsauber' (*malnettes*), da mit Blut bespritzten Hebammen (Kuperty-Tsur 2021: 299), hin zu einer gelehrten Referenz auf die antike Göttin Juno Moneta, die nicht nur warnt und berät, sondern auch als Schutzpatronin von Schwangeren und Wöchnerinnen fungiert (Weinberg 1990: 715). Die

Paronomasie stellt so nicht nur der Dämonisierung der Hebammen als unreinen Gehilfinnen des Teufels ihre nützlichen Eigenschaften gegenüber, sondern verschiebt ihre Assoziation mit dem niederen Körperlichen hin zu erhabener, göttlicher Weisheit und heilsamen Fähigkeiten. Trotz satirischer Überhöhung weiblichen Alltagswissens wirft die Passage die kritische Frage nach der Diskurshoheit über legitimes und delegitimiertes Wissen auf. (Vermeintliches) Wissen *über* die Sibylle und (potenzielles) Wissen *der* Sibylle dienen der Konstruktion einer hochgradig komplexen Figur, die Elemente von Wissen und Weisheit, Macht, Gefahr und Bösartigkeit vereint und deren Ambivalenz sich stark epistemologisch manifestiert. Dabei ist insbesondere die Rede Epistemons als Parodie fiktionaler Vermischung heterogener Elemente aus antiker Mythologie, biblischen Geboten und Wissenschaft im dämonologischen Diskurs lesbar, der die Existenz von Hexen und ihre Schadzauber als beunruhigende Realität setzt.

Nach dreitätiger Reise finden Panurge und Epistemon tatsächlich eine beunruhigende, da elende Realität vor, ohne sie zu erkennen. Nicht nur die Hütte, auch ihre Bewohnerin sieht gebrechlich und miserabel aus und kontrastiert sowohl mit dem zuvor heraufbeschworenen Schreckensbild der Hexe als auch dem der berühmten Sibyllen, während die Besucher auf einer mythologisch inspirierten Lesart beharren. Kapitel XVII zeichnet sich somit zusätzlich durch eine im *discours* generierte Ambivalenz in Form extra- und intradiegetisch divergierender Perspektiven aus, indem die Beschreibung der alten Frau als "mal en point, mal vestue, mal nourrie, edentée, chassieuse, courbassée, roupieuse, langoureuse" (Rabelais 1956: 355) durch die Erzählinstanz eklatante Widersprüche zur Figurenrede produziert (Kuperty-Tsur 2021: 300). Epistemon bleibt der vorgefundenen Realität zum Trotz bei seiner gelehrten Lesart der verarmten alten Frau als "vraye Sibylle" sowie "vray portraict" der *Cendreuse* Homers (Rabelais 1956: 355; Weinberg 1990: 718). Um noch die sich aufdrängende elende Realität in seine mythologisch-literarische Lesart zu integrieren, rekurriert Epistemon auf immer weitere antike Motive – die trotz ihrer Unvereinbarkeit in anaphorischer Reihung verknüpft und in ihrem Wahrheitsgehalt akzentuiert werden –, die die Ambivalenz der Sibylle stetig steigern.

Epistemon bereut trotz anfänglicher Weigerung, die Schwelle zum Haus der Prophetin respektive Hexe zu übertreten, nun, keinen goldenen Zweig mitgebracht zu haben, um ihren Rat zu erhalten. Obwohl in der *Aeneis* als Opfergabe an Proserpina und Mittel zum Betreten und Verlassen des Hades bestimmt (Weinberg 1990: 719), dient der goldene Zweig Epistemon zur Assoziation der Sibylle von Panzoult mit der Unterwelt – ungeachtet der Tatsache, dass Vergils Sibylle von Cumae Aeneas den Weg zum goldenen Zweig zeigt und damit seine Reise durch das Reich des Hades absichert. Kuperty-Tsur liest Epistemons Vorstellungswelt und seine irrtümliche Auslegung der Episode als "description presque historique de l'imaginaire de certains érudits de la Renaissance qui s'obstinent à déchiffrer l'inconnu à l'aide de clés littéraires et fictives" (2021: 302). Dass Proserpina als antike Grenzgängerin zwischen Ober- und Unterwelt im Kontext frühneuzeitlicher christlich-moralischer Vorstellungswelten auch als Sprengerin der göttlichen Ordnung gelesen werden kann, verweist erneut auf die Zwielfichtigkeit der mit ihr assoziierten Sibylle. Panurge, der einen goldenen Zweig bereit hält, wirkt aktiv auf die Konstruktion der verarmten Frau als diffuse magisch-mythologische Figur hin, die wahlweise als antike Göttin, Prophetin, Seherin, Hebamme oder frühneuzeitliche Hexe gedacht wird und stetig zwischen sublimer Weisheit, grotesker Körperlichkeit und bedrohlicher Macht oszilliert. Ihre zunächst rein imaginäre Konstruktion erhält materiellen und praktischen Charakter, wenn ihr Panurge einen mit Krötenstein verzierten Ring ansteckt und weitere Gaben – insbesondere Nahrung und Münzen –

überreicht, wobei ihre gezielte Verknüpfung mit der seit der Antike mit Zauberei und der Unterwelt assoziierten Kröte die Verlagerung von göttlichen, prophetischen Gestalten hin zur von antiken Zauberinnen inspirierten frühneuzeitlichen Hexe unterstreicht (Weinberg 1990: 719; Kuperty-Tsur 2021: 302).<sup>10</sup> Somit geradezu zur Annahme der ihr zugeschriebenen Rolle gezwungen, schlüpft die alte Frau in ihrer Not in die Rolle der wahrsagenden Hexe und führt ein improvisiertes, gleichsam performatives magisches Spektakel auf (Rabelais 1956: 355ff.).

Die Szene zeigt zum einen auf parodistische Weise, wie die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche diskursive Konstruktion der Hexe konkrete Verdachtsmomente und in der Folge 'reale' Hexen hervorbringt – wenngleich nicht durch Folter gezwungen, bleibt der alten Frau aufgrund ihrer materiellen Not keine andere Wahl als ein Bekenntnis als Hexe. Im Einklang mit volksmagischen Vorstellungen kombiniert sie zunächst weiblich konnotierte Alltagsgegenstände wie Spindel und Haspel, die so eine übernatürliche Funktion und doppeldeutigen Charakter erhalten, mit Zahlenmagie, bevor sie Holzpantoffel und Schürze so zweckentfremdet, dass die explizite Assoziation mit "les presbtres [...] quand ils veulent messe chanter" (Rabelais 1956: 356) entsteht.<sup>11</sup> Ihre groteske Verkleidung, in der sie weitere rituell anmutende Handlungen ausführt, ruft deutlich dämonologische Imaginationen des Hexensabbats als Verkehrung der christlichen Messe hervor und verleiht der Inszenierung nicht nur komisch-parodistischen, sondern auch subversiv-karnevalesken Charakter. Interessanterweise manifestiert sich an genau dieser Stelle der Erzähler zum ersten und einzigen Mal in den Sibyllen-Kapiteln explizit und bezeugt die Vorkommnisse – "je veids qu'elle deschaussa un de ses esclos" (ebd.) –, was eine narrative Parodie frühneuzeitlicher Hexenprozesse nahelegt, bei denen eine der zentralen zu klärenden Fragen diejenige des Hexensabbats war und die Angeklagten aufgefordert waren, seine genauen Abläufe zu beschreiben und weitere Teilnehmer:innen zu denunzieren.<sup>12</sup>

Das groteske Schauspiel verfehlt nicht seinen Effekt, die Besucher glauben sich von einer plötzlich überdimensionierten Hexe verzaubert und wollen die Flucht ergreifen, der die Sibylle mit einem mysteriösen Orakelspruch zuvorkommt. Zum Abschied hebt die alte Frau den Rock und zeigt das "trou de la Sibylle" (ebd.: 357), womit die Episode endgültig zwischen mythologisch-spirituellen Beschwörungen und der grotesk-obszönen (sowie misogynen) Körperlichkeit der alten Frau bei Rabelais oszilliert, die die bedrohliche weibliche Macht durch karnevaleskes Verlachen im Sinne Bachtins banalisiert. Nicht nur ihr Orakelspruch wird als hochgradig ambivalent präsentiert, auch die uneindeutige Sibylle selbst ist schwer zu greifen und ihre Wahrnehmung schwankt zwischen antiker Prophetin, frühneuzeitlicher Hexe und einer verarmten alten Frau am Rande der Gesellschaft, die auf die vielen realen Opfer der Hexenprozesse verweist. Deutlich und kritisch verweist ihre Darstellung im *Tiers Livre* jedoch insbesondere auf gelehrte, dämonologische Konstruktionen der Hexe, die als Fiktionen dennoch stark – und oftmals tödlich – in die Realität hineinwirkten.

<sup>10</sup> Beispielsweise erwähnt Kramer die Kröte im Zusammenhang mit Schadzaubern (2000: 415f.).

<sup>11</sup> Kuperty-Tsur (2021: 303ff.) analysiert diese Szene ausführlich, jedoch ohne direkten Bezug zur Dämonologie, indem sie das Ritual eher als direkte Parodie der christlichen Messe denn Parodie dämonologischer Vorstellungen des Hexensabbats als Verkehrung der christlichen Messe liest.

<sup>12</sup> Der Hexensabbat steigt zwar erst im Laufe des 17. Jahrhunderts, v.a. im Werk Pierre de Lancre, "zur zentralen schuldhaften Komponente des Kumulativdelikts auf" (Wörsdörfer 2024: 107; vgl. auch Becker-Cantarino 2014), klingt aber in Rabelais' Darstellung schon unverkennbar an.

#### 4 Pierre de Ronsards Denise (*Contre Denise sorcière*, 1550)

Neben narrativen Verhandlungen gelehrter Hexenkonstruktionen finden sich gegen Ende der Epochenschwelle auch lyrische Texte, die dämonologische Postulate künstlerisch verarbeiten, wie in den drei Denise gewidmeten Oden Ronsards. Den Auftakt bildet *Contre Denise Sorcière*,<sup>13</sup> worin eine "vieille sorcière" (V. 4) angesprochen wird, die gerade öffentlich körperlich gestraft worden ist. Das lyrische Ich lässt sich inmitten der Verfolger und Schaulustigen verorten, prangert in den folgenden Strophen die vermeintlichen Taten der 'Hexe' an und plädiert abschließend für eine Korrektur ihrer als zu mild erachteten Strafe. Die Ode wird so von der Gewaltausübung beziehungsweise -fantasie gegen eine Frau gerahmt, die die zeitgenössische Vorstellung einer Dorfhexe verkörpert. Das lyrische Ich attribuiert ihr durch eine literarisch-mythologische Lesart jedoch auch Elemente einer antiken Zauberin. Betrachtet man die drei Denise gewidmeten Gedichte in ihrer Gesamtheit, wird deutlich, dass sie inhaltlich und formal Horaz' Auseinandersetzungen mit Canidia ähneln (Vigliano 2020), deren frühneuzeitlicher Nachhall auch Epistemons Angst begründet. Die Uneindeutigkeit Denises ermöglicht divergierende Lesarten als poetische Verarbeitung lokaler Ereignisse (Silver 2005) oder intertextuelles Spiel mit Horaz' Epoden und Satiren (Vigliano 2020). Es scheint daher sinnvoll, Denise als komplexe und ambivalente Figur zu lesen, die als poetische Konstruktion in der Epochenschwelle weder eine rein historische, frühneuzeitliche Figur, noch eine direkte und ausschließliche Übernahme antiker Modellierungen ist.

Pragmatisch korreliert *Contre Denise Sorcière* jedenfalls mit der extratextuellen historischen Realität der Hexenprozesse, indem der Text den gewaltsamen Sprachraum der Gerichtssituation reproduziert: Ähnlich wie bei Rabelais dominiert das (vermeintliche) Wissen männlicher Sprecher über die der Hexerei Verdächtige, die diskursiv vom männlichen Subjekt als Hexe hergestellt wird. Das lyrische Ich bekennt sich gleich in der ersten Strophe als Intimfeind der Angesprochenen (V. 1: "L'inimitié que je te porte") und präsentiert seine Feindschaft gegenüber der Hexe in Form eines hyperbolischen Vergleichs mit dem Tierreich als geradezu natürliche (V. 2f.: "Passe celle, tant elle est forte / Des agneaux et des loups"), was das fehlende Mitleid angesichts ihrer grausamen körperlichen Bestrafung<sup>14</sup> erklärt. Die Beziehung zwischen Sprecher und Angesprochener lässt sich im Kontext frühneuzeitlicher Hexenverfolgung als die von Richter und Hexe lesen,<sup>15</sup> indem das lyrische Ich, wie zuvor mit Clark herausgestellt, seine Feindschaft zum Dämonischen als natürlich und total präsentiert, zumal Denise, in die Nähe eines Raubtiers gerückt, als Gefahr für die gesamte (Dorf-)Gesellschaft präsentiert wird. Einer Interpretation Denises als reines Opfer, als "wounded animal" und somit "not a powerful, fearsome witch" (Evelyn 2023: 393) widersprechen nicht nur die folgenden Strophen, sondern auch die beiden nachfolgenden Gedichte *Palinodie à Denise* und *Epipalinodie*, in denen sich Denise fulminant an den diffamierenden Worten rächt. Vielmehr lässt sich Denise als zwielichtige Figur lesen, die nicht nur zwischen Mensch und Tier, sondern auch zwischen Täterin und Opfer und damit zwischen Macht und Ohnmacht schwankt. Insbesondere die durch die adversative Konjunktion "mais" (V. 13) eingeleitete Hinwendung zu Denises Taten in der dritten

<sup>13</sup> Die folgenden Zitate entstammen den *Œuvres complètes* (1857: 157ff.).

<sup>14</sup> Vgl. V. 9ff.: "Tu monstros nud le flanc / Et monstros nud parmy la rue / L'estomach et l'espaule nue / Rougissante de sang." Evelyn verweist hier auf die Parallele zur poetischen Sezierung weiblicher Körper in frühneuzeitlichen Contreblasons (2023: 393). Rosner deutet die Folter im Rahmen von Hexereiprozessen als "embodied practice of corporeal division" und "gruesome attempt to contain, disempower, and ultimately destroy the female body" (2009: 375).

<sup>15</sup> Ähnlich konstatiert Evelyn: "the speaker-poet symbolically adopts the role of witch-hunter, judge, and jury" (2023: 284).

Strophe relativiert ihr zuvor beschriebenes Leid und markiert einen argumentativen Wendepunkt. Nachdem metonymisch Gott als richtender Instanz eine härtere Bestrafung nahegelegt wird,<sup>16</sup> werden, weiterhin in direkter Ansprache Denises, ihre dämonischen Taten aufgezählt, wodurch die Ode Parallelen zur Hexereianklage vor Gericht aufweist. Denises Wesen und Handlungen erscheinen in Übereinstimmung mit dämonologischen Traktaten als Angriff auf die göttliche Ordnung, während göttliche und weltliche Gerichtsbarkeit in Konkurrenz zu treten scheinen, indem das als juristische Instanz auftretende lyrische Ich eine härtere Strafe einfordert.

Bevor sich das lyrische Ich den konkreten Schadzaubern Denises zuwendet, führt es ihre Existenz unter Rekurs auf die Gigantomachie auf einen mythologischen Ursprung zurück: "La Terre, mere encor' pleurante / Des geans la mort violante, / Bruslez du feu des cieux / (Te laschant de son ventre à peine), / T'engendra vieille, pour la haine / Qu'elle portoit aux dieux" (V. 19ff.). Denises Geburt aus der noch um die vernichteten Riesen trauernden Erde präsentiert sie als direktes Ergebnis deren tiefen Hasses auf die Götter und rückt sie in die Nähe der von Gaia geborenen Echidna, Ungeheuer und Mutter von Monstern, was ihre Interpretation als geradezu urzeitliches Wesen und möglicherweise Mutter weiterer Hexen nahelegt.<sup>17</sup> Der Verweis auf das himmlische Feuer schließt an die vorige Anrufung des Himmels zwecks härterer Bestrafung der Hexerei an und unterstreicht im Sinne einer biblisch-moralischen Deutung antiker Mythologie die Verteidigung göttlicher Ordnung und Gerechtigkeit im Kampf gegen das Chaos, das Ungezähmte und Monströse, das in der Frühen Neuzeit die Figur der Hexe verkörpert.

Den Ruf nach härterer Strafe sucht das lyrische Ich durch eine Aufzählung ihrer dämonischen Zauber zu legitimieren, die an die Verlesung einer Anklageschrift erinnert. Während bisherige Studien diese Taten meist in wenigen Sätzen zusammenfassen (Evelyn 2023: 392; Silver 2005: 32), lohnt sich eine detailliertere Analyse, da sie zur Konstruktion der Hexe als zwielichtige Gestalt beitragen und ihre Funktion als Ordnungssprengerin sowie als komplexe Wissensfigur der Frühen Neuzeit aufzeigen, die ihr weitere Ambivalenz verleiht. Ab der fünften Strophe<sup>18</sup> wird Denise explizit als wissende Figur angesprochen ("Tu sçais"), deren als geheim und gefährlich erachtete Kenntnisse ihr eine Macht verleihen, die mit der geschundenen und hilflos wirkenden Gestalt der ersten Strophen bricht. Denises Wissen über die Wirkung bestimmter Substanzen ("drogue") und ihrer Kombination ("mixture") legt nicht nur die Herstellung von Zaubertränken nahe, sondern attribuiert ihr ein besonderes, alchemistisches und pharmakologisches, Wissen. Während Denise so in der Tradition antiker Zauberinnen und Giftmischerinnen, allen voran Medea, steht, ruft der Verweis auf ihre Kenntnis und Verwendung 'exotischer' Substanzen der "pais chaleureux" den kolonialen Kontext der Frühen Neuzeit auf. Die Betonung des Zeitpunkts der Herstellung magischer Elixiere lässt sich nicht nur als

<sup>16</sup> Vgl. V. 15ff.: "Le Ciel ne devoit pas / Pardonner à si lasche teste; / Ains il devoit de sa tempeste / L'accravanter à bas."

<sup>17</sup> In der griechischen Mythologie ist die aus der erzürnten Gaia geborene Echidna ein Mischwesen – halb Frau, halb Schlange – und gilt als 'Mutter der Monster', da sie gemeinsam mit ihrem Bruder Typhon zahlreiche Ungeheuer zeugt, darunter Kerberos, die Chimaira und die Sphinx (Abenstein 2016: 22f.). Als Verkörperung des bedrohlichen weiblichen Anderen unterstreicht sie hier das Monströse der Denise. Die frühneuzeitliche Hexereivorstellung ging häufig von einer Weitergabe des Hexereidelikts von Müttern an ihre Töchter (oder andere weibliche Verwandte) aus (Opitz-Belakhal 2017: 37), etwa eröffnet Jean Bodin seine *Démonomanie des sorciers* mit dem Fall der 'Hexe' Jeanne Harvillier, deren eigene Mutter sie angeblich dem Teufel versprochen hatte und selbst wegen Hexerei zum Tod verurteilt worden war (2016: 59f.).

<sup>18</sup> V. 25ff.: "Tu sçais que vaut mixture / La drogue qui nous est donnée / Des pais chaleureux, / Et en quel mois, en quelles heures, / Les fleurs des femmes sont meilleures / Au breuvage amoureux."

Verweis auf Liebesmagie oder reproduktive Zauber wie Fruchtbarkeitsrituale lesen, wie der Zusammenhang mit den "fleurs des femmes" nahelegt. Indem die Mondphasen in der frühneuzeitlichen Vorstellung nicht nur für dezidiert magische Praktiken essenziell waren, sondern der kosmischen Konstellation vielmehr ein genereller Einfluss auf den menschlichen Körper zugeschrieben wurde, waren sie auch medizinisch relevant (Scoggins 2003: 164). Über die dämonologische Konstruktion der Hexe als rein destruktiver Kraft hinaus wird Denise so mit botanischem, alchemistischem, medizinischem und naturphilosophischem Wissen assoziiert und scheint hier vielmehr im Einklang mit einer globalen und kosmischen Ordnung zu handeln.

Die sechste Strophe<sup>19</sup> führt Denises magische Kenntnisse weiter aus, wobei sie als kräuterkundige ("herbe") und naturverbundene ("montagnes", "campagnes") Frau, die wie Rabelais' Sibylle mit ländlichen Alltagsgegenständen operiert ("serpe"), wieder stärker als frühneuzeitliche Hexe porträtiert wird, was ihre erneute Bezeichnung als "sorcière" unterstreicht. Der Verweis auf "la nuit" als Zeitpunkt ihres Handelns rückt dieses nicht nur in den Bereich des Geheimen und Verbotenen, sondern in der folgenden Strophe<sup>20</sup> auch den des Zwilichts und der Dämmerung, denn Denise schleicht sich schon des Abends, "quand la Lune fouette / Ses chevaux" aus dem Haus. Der personifizierte Mond erscheint hier als nächtlicher Wagenlenker, der auf das Sternbild des Fuhrmanns<sup>21</sup> verweist, das nach Einbruch der Dunkelheit hoch am Himmel steht, wobei der hellste Stern Capella<sup>22</sup> häufig schon in der Dämmerung gut zu sehen ist. Im Zwilicht legt Denise ihre tägliche, menschliche Hülle ab, um sich durch Hexerei in ein Tier zu verwandeln ("De la peau d'une estrange beste"), also selbst 'zwielichtig' zu werden, und nächtliche Schadzauber zu begehen, wobei ihr das lyrische Ich schon das Verlassen der 'weiblichen' Sphäre des Hauses als eigenen 'Anlagepunkt' vorzuwerfen scheint ("Tu t'eslances dehors"). Die erneute Animalisierung wird auch dadurch unterstrichen, dass das hier auf das Antreiben der Pferde abzielende Verb "fouetter" zuvor bereits in Bezug auf Denises Körperstrafe verwendet wurde.

Es folgen zahlreiche Vorwürfe an die emphatisch apostrophierte Denise (V. 34ff.: "tu as", "tu hantes", "tu murmures", "tu viens", "tu donnes", "tu es"), die klassischen Hexereidelikten entsprechen und ihre Handlungen in Übereinstimmung mit dämonologischen Vorstellungen als *maleficia* präsentieren. Das lyrische Ich stellt neben dem zuvor betonten Wissen der Hexe ihren gefährlichen Körper heraus, indem sowohl ihr Atem (V. 43: "Au seul souffler de ton haleine") und ihre Zunge (V. 52: "des vers que tu murmures") als auch ihr Blick (V. 33: "Tes yeux sorciers"; V. 73: "ton œil senestre") Schaden anrichten, womit die als besonders gefährlich erachteten Organe der Hexe isoliert in ihrer dämonischen Funktion untersucht, der Hexenkörper poetisch seziiert wird.<sup>23</sup> Ihr Zauber verkehrt natürliche Abläufe (V. 46: "Les fleuves contremont reculent") und stellt einen Angriff auf die göttliche Ordnung

<sup>19</sup> V. 31: "Nulle herbe, soit-elle aux montagnes, / Ou soit venimeuse aux campagnes, / Tes yeux sorciers ne fuit, / Que tu as mille fois coupée / D'une serpe d'airain courbée, / Béant contre la nuit."

<sup>20</sup> V. 37ff.: "Le soir, quand la Lune fouette / Ses chevaux par la nuit muette, / Pleine de rage alors, / Voilant ta furieuse teste / De la peau d'une estrange beste, / Tu t'eslances dehors."

<sup>21</sup> Einer Geschichte der griechischen Mythologie zufolge stellt dies Erichthonios dar, der – wie Denise – direkt von Gaia abstammt, wobei seine aus Schlangen bestehenden Beine im frühneuzeitlichen Kontext dämonische Assoziationen wecken können.

<sup>22</sup> Der Fuhrmann wird häufig mit einer Ziege (Capella = lat. "Zicklein") abgebildet, deren männliche Form in der Dämonologie als Tier des Teufels gilt.

<sup>23</sup> Die Sezierung des Hexenkörpers beschränkt sich folglich nicht auf die der körperlichen Strafe gewidmeten ersten Strophen, sondern durchzieht das gesamte Gedicht, wodurch es Parallelen zu dämonologischer Argumentation aufweist.

dar, der in der Inversion sein formales Echo findet. Die neunte Strophe<sup>24</sup> widmet sich Denises nekromantischen Praktiken, die des Nachts auf verlassenen Friedhöfen, begleitet von gemurmelten Versen, Leichen ausgräbt. Dass sie dies mit dem Ziel tut, weiteren Schaden in der Dorfgemeinschaft anzurichten, macht die folgende Strophe<sup>25</sup> deutlich, die die dämonologische Vorstellung um ein zentrales Motiv frühneuzeitlicher Nekromantievorstellungen erweitert: Gestaltwandlerin Denise ist durch dämonischen Zauber in der Lage, sich in die täuschend echte körperliche Hülle Verstorbener zu kleiden und damit gezielt Schrecken und Leid zu produzieren. Dass hier weibliche Trauernde Opfer ihres Schadzaubers werden, widerspricht Kramers Aussagen, dass insbesondere Männer Opfer der Hexerei werden (während insbesondere Frauen Hexerei praktizieren).

Als "frayeur du village" (V. 67) wird sie zwar von allen Dorfbewohner:innen gleich gefürchtet (V. 68: "Chacun, craignant ton sorcelage") und ausgeschlossen (V. 69: "Te ferme sa maison"), um weiteren Schadzaubern vorzubeugen und das eigene Hab und Gut zu schützen (V. 71: "Ses bœufs, ses moutons et ses vaches"), als konkretes Opfer wird jedoch "La guide du troupeau" (V. 75) durch die Hexe getötet. Auf diesem Höhepunkt der *enumeratio maleficiorum* betont das lyrische Ich nicht nur erneut den bösen Blick, der die Schäferin in Kombination mit einem (zahlen-)magischen Ritual (V. 74: "Trois fois regardant de loin paistre") gezielt getötet hat: "L'ensorceler de telle sorte / Que tost après je la vy morte" (V. 75f.). Auch inszeniert es sich an dieser Stelle selbst als Zeuge – "J'ay veu" (V. 73) –, der die Ermordung mit eigenen Augen beobachtet hat, wodurch ein komplexes Spiel mit Blicken entsteht: Während Denise durch ihren bösen Blick Unschuldige tötet, wird dieser wiederum durch den Blick des lyrischen Ichs bezeugt ("vy", "veu") und die Hexe angeklagt, was möglicherweise zu ihrer anfangs beschriebenen Bestrafung geführt hat, wodurch das lyrische Ich die bereits beschriebene Rolle als Richter und Ankläger um die des Zeugen erweitert und somit verschiedene juristische Akteure im Rahmen eines Hexereiprozesses in sich vereint.

Bevor es auf Grundlage der bezeugten Schadzauber sein Urteil fällt, stellt das lyrische Ich einen expliziten Vergleich mit der durch Denises Darstellung als kräuterkundige, Zaubertränke brauende Hexe bereits implizit aufgerufenen Medea an, der der negativen Überbietung der nicht nur als Giftmischerin, sondern auch als Kindsmörderin imaginierten antiken Zauberin dient (was Denise indirekt auch in die Nähe des Infantizids als zentralem Hexereidelikt rückt): "Bien que Médée fut cruelle, / Tant comme toy ne le fut elle" (V. 79f.). Denises Zauber werden mit der ambivalenten Magie Medeas, die auch verjüngen, also auf positive Weise wirken kann, kontrastiert und als rein destruktiv definiert, wobei sich das lyrische Ich abschließend selbst als direktes Opfer der Hexe inszeniert: "Au contraire, tu m'as par force / Mon beau printemps ravy" (V. 83f.). Dennoch wird die Ambivalenz im letzten Vers gesteigert, indem sich Denise nun auch als einstiges Objekt der Begierde, ihre Grausamkeit als Zurückweisung des lyrischen Ichs lesen lässt, womit der Ruf nach harter Strafe als Rachewunsch gekränkter Männlichkeit eine neue Dimension erhalten würde. Die Ausweitung des Schadensbereichs auf das lyrische Ich, dessen juristische Rolle so um die des Geschädigten erweitert wird, bildet die klimaktische Zuspitzung der Anklage, als deren logische Konsequenz der Ruf nach härterer Strafe das Gedicht abschließt. Hier appelliert das lyrische Ich apostrophisch an Gott als höchste richtende Instanz und fordert sowohl göttliche Gnade (V. 85: "Dieux!

<sup>24</sup> V. 49ff.: "Adonc, par les lieux solitaires / Et par l'horreur des cimetaires / Où tu hantes le plus, / Au son des vers que tu murmures, / Les corps palles tu des-emmures / De leurs tombeaux reclus."

<sup>25</sup> V. 55ff.: "Vestant de l'un l'image vaine, / Tu viens donner horreur et peine, / Apparoissant ainsi / A la vefve qui se tourmente, / Ou à la mere qui lamente / Sa fille morte aussi."

si là haut pitié demeure") hinsichtlich seines eigenen Leids, als auch eine als gerecht erachtete Strafe für Denise (V. 86: "Pour recompense, qu'elle meure") ein, die die eingangs geschilderte Bestrafung durch die weltliche Gerichtsbarkeit korrigieren soll und als Ausstoß aus der christlichen Gemeinschaft sowie vollständige Vernichtung imaginiert wird: "Et ses oz diffamez, / Privez d'honneur de sepulture, / Soient des corbeaux goulus pasture / Et des chiens affamez" (V. 87ff.). Dennoch erfolgt der Appell im Einklang mit der frühneuzeitlichen Idee weltlicher Rechtsprechung als Vollstreckung göttlicher Gerechtigkeit, indem sich das lyrische Ich in seiner Rolle als Richter abschließend einer durch Gott garantierten Autorität für die Urteilsfällung versichert.

In beiden Oden, die an *Contre Denise sorcière* anknüpfen, wandelt sich das Machtverhältnis zwischen Sprecher und Angesprochener entscheidend, indem das lyrische Ich die Hexe nun weniger strafend anklagt, als vielmehr um Gnade anfleht: Seine Rachsucht hat wiederum Denises Rachegefühle geweckt, die sie nun durch Zauberei hart straft. Damit einher geht die fortschreitende Wandlung Denises von einer alten, böswilligen Dorfhexe zu einer mythologischen, mächtigen Zauberin respektive Gottheit (wie Kybele oder Proserpina, die auch bei Rabelais indirekt aufgerufen wird). Zunächst entschuldigt sich der Dichter in *Palinodie à Denise* für ihre diffamierende Darstellung als Hexe und räumt ein, das frühere Gedicht in einem Zustand jugendlicher Wut verfasst zu haben. Er präsentiert Denises mächtige Wirkung auf ihn weiterhin als todbringende Hexerei, verundeutlicht sie jedoch weiter, indem er sie rhetorisch in die Nähe der Liebesdichtung rückt (Silver 2005: 32). Das historisch-realistische Motiv einer alten, der Hexerei bezichtigten Dorfbewohnerin wandelt sich so – in gegenläufiger Entwicklung wie bei Rabelais – in die mythologische Vorstellungswelt frühneuzeitlicher Gelehrter und Poeten. In *Epipalinodie* wird Denise zudem die Fähigkeit attribuiert, in den Köpfen ihrer Opfer schreckliche Bilder entstehen lassen, womit sie auch das lyrische Ich quält und hemmt, weswegen Christine Pigné sie als Anti-Muse, Antagonistin der göttlichen Muse Ronsards liest, die die künstlerische Fantasie nicht beflügelt, sondern stört (2009: 48). Pigné sieht die Originalität der Ode folglich darin, die den Dämonologen zufolge auf dem Hexensabbat vollzogene Parodie religiöser Praktiken auf den poetischen Bereich zu übertragen: Denise pervertiere nicht Rituale eines Priesters (wie Rabelais' Sibylle), sondern die der heiligen Muse Ronsards und schwäche – gleichsam doppelt gefährlich – durch ihren Zauber sowohl die poetische als auch die sexuelle Macht des Dichters (ebd.: 43f.).

Angesichts der dämonologischen Beschränkung der Illusionsgenerierung auf den Kompetenzbereich von Teufel und Dämonen, die Hexensabbat und -flug als Trugbilder im Geist der Angeklagten produzieren können, überschreitet die Hexe Denise, indem sie eigenständig den Geist des lyrischen Ichs durch Zauberei verwirrt, offensichtlich die ihr zugestandenen Kompetenzen, was sie als Sprengerin der imaginierten dämonischen Ordnung erscheinen lässt. *Palinodie* und *Epipalinodie* stellen darüber hinaus eine ironische Wendung dar, die Ronsards poetische Verhandlung der Hexerei als paradoxes Spiel ausweist. Vigliano (2020) betont das Horaz entlehnte grundlegende Paradox, dass das lyrische Ich seine früheren Hexereianschuldigungen widerruft – weil es dafür mit Hexerei gestraft wird. Diese Ironie, die sich nur im Gesamtzusammenhang der drei Oden entfaltet, erzeugt zusätzliche Ambivalenz und stellt die Abgeschlossenheit der mimetisch anmutenden Hexerei-anklage des ersten Gedichts – und damit möglicherweise Hexerei-anklagen insgesamt – in Frage.

## 5 Fazit

Die untersuchten literarischen Texte konstruieren ihre Hexen als hochgradig zwielichtige, da uneindeutige Figuren und produzieren darüber hinaus starke Ambivalenzen auf mehreren Ebenen. Sowohl Rabelais' Sibylle als auch Ronsards Denise werden mittels widersprüchlicher Vermengung disparater charakterlicher Eigenschaften und Diskursfragmente konstruiert und schwanken zwischen mythologisch-fiktiver, erhabener antiker Zauberin respektive Prophetin und 'realistischer' frühneuzeitlicher Hexe beziehungsweise marginalisierter Dorfbewohnerin, Erotik und grotesker Körperlichkeit und somit zwischen Sublimem, Groteskem und Abjektem sowie zwischen Macht und Ohnmacht. In so gut wie allen Varianten sind sie im Besitz besonderen Wissens, das das durch die jeweiligen Sprecher verkörperte gelehrte, männliche Wissen herausfordert und mit dem über sie angesammelten dämonologischen Wissen konkurriert. Dabei fungieren sie als multiple Ordnungssprengerinnen, indem sie sich der göttlich-religiösen, natürlichen, moralischen und geschlechtlichen Ordnung widersetzen oder ihre Abläufe verkehren. Wie herausgestellt, scheint Denise sich, indem sie selbst Illusionen im Geist ihrer Opfer produziert, gar über die dämonische Ordnung hinwegzusetzen. Zudem ist bedeutsam, dass sich weder bei Rabelais noch bei Ronsard Hinweise darauf finden, dass die Hexen ihre Macht durch Teufel oder Dämonen erhalten, wodurch sie autonomer und mächtiger erscheinen, als es ihnen die stets patriarchal konzipierte dämonologische Theorie zugesteht. Dies würde Evelyns These widersprechen, dass "imaginative literature of the period depicts the loss of a witch's agency" und die Hexe im Kontrast zur Dämonologie auf ein eindimensionales "subservient victim of gender-based violence" (2023: 390) reduziert.

Zwar werden die Hexenfiguren maßgeblich durch die männlichen Sprecher konstruiert, diese attribuieren ihnen jedoch einerseits eine zwielichtige Macht und produzieren andererseits im Versuch, die Hexe diskursiv einzuhegen, weitere Ambivalenzen. Dabei entsteht der Eindruck, dass die untersuchten literarischen Texte auf komplexe Weise mit Pragmatik, Semantik und Syntaktik der dämonologischen spielen. Pragmatisch inszenieren sich die männlichen Sprecher in Form der Figuren bei Rabelais und des lyrischen Ichs bei Ronsard als dämonologische Experten, die die jeweilige Hexe diskursiv konstruieren. Während der Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen bei Rabelais durch die eklatante Diskrepanz zwischen Erzähler- und Figurenrede in Frage gestellt wird, verstrickt sich das lyrische Ich bei Ronsard selbst in einen Widerspruch, indem es sich durch Hexerei gezwungen sieht, den Hexereivorwurf wieder zurückzunehmen, was auch die Glaubwürdigkeit der vereinten juristischen Rollen des Richters, Anklägers, Zeugen und Geschädigten relativiert. Semantisch greifen die Sprecher zentrale dämonologische Motive wie Sabbat und Schadzauber auf, die sie selbst bezeugen – wofür bei Rabelais sogar der Erzähler explizit in Erscheinung tritt. In beiden Fällen wird allerdings auf den dämonologisch obligatorischen Teufelspakt verzichtet, was den literarischen Hexengestalten deutlich mehr Autonomie zuspricht. Als syntaktische Verhandlungen des dämonologischen Diskurses lassen sich Parallelen zu Grob- und Feinstruktur dämonologischer Argumentation identifizieren. So reproduziert *Contre Denise sorcière* nicht nur die klassische Argumentationsstruktur dämonologischer Traktate, die meist – unter Einbezug konkreter Beispiele – das Wesen der Hexerei besprechen und daraus juristische Handlungsanweisungen ableiten; auch erinnern die gesammelten Vorwürfe in Kombination mit dem abschließenden Ruf nach göttlicher Strafe an frühneuzeitliche Hexereiprozesse. Bei Rabelais hingegen scheint die dualistische Argumentationsstruktur auf die widerstreitenden Figuren Panurge und Epistemon aufgeteilt, wobei sich die Sibylle letztlich nicht als eindeutig gut oder böse charakterisieren

lässt und ihre Konsultation eher folgenlos bleibt. Literarische Texte verhandeln die Hexereidebatte also möglicherweise komplexer, indem sie die dämonologisch konturierte Hexe in ihrer Ambivalenz und Zwielfichtigkeit steigern und können, etwa mittels Ironie, dazu dienen, den dämonologischen Diskurs selbst auf seine Fiktionalität hin zu befragen. Festzuhalten ist aber auch, dass sie dabei ebenfalls zahlreiche langlebige misogynne Stereotype reproduzieren, die es dem dämonologischen Diskurs erst ermöglichten, sich in der Epochenschwelle mit all seinen fatalen Konsequenzen zu etablieren.

## Bibliografie

- Abenstein, Reiner (2016): *Griechische Mythologie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Bachtin, Michail (1995): *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Becker-Cantarino, Barbara (2014): "Kulturelles Wissen zwischen Glaube und Aberglaube. Zum 'Hexensabbat' bei Martin del Rio, Pierre de Lancre und Johannes Praetorius", in: Burkard, Thorsten (Hg.): *Natur Religion. Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens*. Berlin: Akademie Verlag / De Gruyter, 117–134.
- Behringer, Wolfgang (2020): *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München: Beck.
- Behringer, Wolfgang / Jerouschek, Günter (2000): "Das unheilvollste Buch der Weltliteratur"? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des *Malleus Maleficarum* und zu den Anfängen der Hexenverfolgung", in: Kramer, Heinrich: *Der Hexenhammer*, hg. v. Wolfgang Behringer u. Günter Jerouschek, München: dtv, 9–89.
- Bergengruen, Maximilian (2021): *Die Formen des Teufels. Dämonologie und literarische Gattung in der Frühen Neuzeit*. Göttingen: Wallstein.
- Blauert, Andreas (1990): *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bodin, Jean (2016): *De la démonomanie des sorciers*, hg. v. Virginia Krause, Christian Martin u. Eric MacPhail, Genf: Librairie Droz S.A.
- Broedel, Hans Peter (2002): "To Preserve the Manly from so Vile a Crime. Ecclesiastical Anti-Sodomitic Rhetoric and the Gendering of Witchcraft", in: *Essays in Medieval Studies* 19, 136–148.
- Clark, Stuart (1999): *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Dillinger, Johannes (2007): *Hexen und Magie. Eine historische Einführung*. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- Duval, Edwin M. (1982): "Panurge, Perplexity, and the Ironic Design of Rabelais's *Tiers Livre*", in: *Renaissance Quarterly* 35.3, 381–400.
- Evelyn, Ryan J. (2023): "'Donne moy ce crochet que j'arrache le reste!' Witchcraft and Gender-Based Violence in the Poetry of Pierre de Ronsard, Agrippa d'Aubigné, and Mathurin Régnier", in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* 18.3, 382–400.
- Furrer, Paula / Robert, Jörg (2023): "Illusion und Narration. Die Dämonie des Erzählens um 1600", in: Gerok-Reiter, Annette / Kovacs, Martin / Leppin, Volker /

- Männlein-Robert, Irmgard (Hg.): *Schein und Anschein. Dynamiken ästhetischer Praxis in der Vormoderne*. Berlin: De Gruyter, 367–391.
- Ginzburg, Carlo (1993): *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Goodare, Julian (2006): *The European Witch-Hunt*. London: Routledge.
- Häfner, Ralph (2016): *Mythographie in der Neuzeit. Modelle und Methoden in Literatur, Kunst und Wissenschaft*. Heidelberg: Winter.
- Herzig, Tamar (2010): "Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft", in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5.1: 51–80.
- Kramer, Heinrich (2000): *Der Hexenhammer*, hg. v. Wolfgang Behringer u. Günter Jerouschek, München: dtv.
- Kraus, Jörg (1998): *Metamorphosen des Chaos. Hexen. Masken und verkehrte Welten*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kupert-Tsur, Nadine (2021): "La fabrication de la sorcière (Rabelais, *Tiers livre*)", in: Reeser, Todd / LaGuardia, David (Hg.): *Théories critiques et littérature de la Renaissance. Mélanges offerts à Lawrence Kritzman*. Paris: Classiques Garnier, 291–310.
- Lemay, Helen Rodnite (1992): *Women's Secrets. A translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum with commentaries*. Albany: State University of New York Press.
- Levack, Brian P. (2016): *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London / New York: Routledge.
- Lindholm, Samuel (2024): *Jean Bodin and Biopolitics Before the Biopolitical Era*. Abingdon / New York: Routledge.
- Muchembled, Robert (1993): *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Desclée.
- Müller, Daniela (1989): "Hintergründe des historischen Hexenwahns", in: Blumenthal, Peter (Hg.): *Ketzerei und Ketzerbekämpfung in Wort und Text. Studien zur sprachlichen Verarbeitung religiöser Konflikte in der westlichen Romania*. Stuttgart: Steiner, 79–88.
- Opitz-Belakhal, Claudia (2017): *Böse Weiber. Wissen und Geschlecht in der Dämonologie der Frühen Neuzeit*. Sulzbach / Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Pearl, Jonathan L. (1999): *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France 1560–1620*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Pigné, Christine (2009): "Les sorcières Denise et Catin dans l'œuvre de Ronsard", in: Servet, Marie-Hélène (Hg.): *Demons, sorciers et diableries au temps d'Agrippa d'Aubigné. Albineana, Cahiers d'Aubigné* 21, 43–59.
- Rabelais, François (1956): "Le Tiers Livre", in: Ders.: *Œuvres de Rabelais*, hg. v. Louis Moland u. Henri Clouzot, Paris: Classiques Garnier.
- Ronsard, Pierre de (1857): "Contre Denise, Sorcière", in: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. 2, hg. v. Prosper Blanchemain, Paris: Jannet, 157–159.
- Rosner, Anna (2009): "The Witch Who Is Not One. The Fragmented Body in Early Modern Demonological Tracts", in: *Exemplaria* 21.4, 363–379.

- Scoggins, Dené (2003): "Wine and Obscenities Astrology's Degradation in the Five Books of Rabelais", in: Scholz Williams, Gerhild / Gunnoe, Charles D. Jr. (Hg.): *Paracelsian Moments. Science, Medicine, and Astrology in Early Modern Europe*. University Park: Penn State University Press.
- Silver, Susan K. (2005). "Demonic Possession and Poetic Exorcism in Early Modern France", in: *Neophilologus* 89, 23–39.
- Vigliano, Tristan (2020): "Denise et Canidie, la loi des trois demis", in: Laureys, Marc / Dauvois, Nathalie / Coppini, Donatella (Hg.): *Non omnis moriar. Die Horaz-Rezeption in der neulateinischen Literatur vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*. Hildesheim: Olms, 773–801.
- Weinberg, Florence M. (1990): "Written on the Leaves. Rabelais and the Sibylline Tradition", in: *Renaissance Quarterly* 43.4, 709–730.
- Wörsdörfer, Anna Isabell (2024): *Magie-Theater im 17. Jahrhundert. Frühneuzeitliche Illusionierungs- und Inszenierungsstrategien in Spanien und Frankreich*. Berlin / Boston: De Gruyter.