

Magische Internetpraktiken monströser Körper - Potenziale einer (ver)störenden Kompliz*innenschaft von Cyborgs und ,Hexen'

Julia Fischer

Abstract

Was würde passieren, wenn sich die Haraway'sche Figur der Cyborg mit einer feministisch gelesenen Figur der Hexe verbünden würde? Dieser keineswegs unschuldigen Frage widmet sich der folgende Beitrag. Im methodischen Gespräch zwischen den Figuren wird einerseits auf den Begriff der Monstrosität und andererseits auf dualistische Differenzziehungen innerhalb von Natur-Technikverhältnissen fokussiert. Dabei ist es gerade die (Hexen)Magie, so das Argument, welche eine andere Perspektive auf Technologien ermöglicht.

Cyborg, Hexe, Haraway, Magie, Monster

Von ironisch-feministischen Träumen

Without leaps of imagination, or dreaming, we lose the excitement of possibilities. Dreaming, after all, is a form of planning. (Steinem o.D.)

FOLGEN WIR der feministischen Aktivistin Gloria Steinem, können Träume und Imagination als (Denk-)Werkzeuge verstanden werden, um sich (gemeinsame) Möglichkeitsräume vorzustellen.¹ Doch „[d]reaming [...]“

¹ Dieser Text hätte nicht ohne die vielen inspirierenden, produktiv-kritischen Gespräche geschrieben werden können, an denen ich teilhaben durfte. Er basiert auf einer Hausarbeit bei Julia Schade, deren Rückmeldung ermutigend und inhaltlich sehr aufschlussreich war. Dann möchte ich mich ganz herzlich bei Julia Bee und Sarah Horn für die Begleitung, die wertschätzende Auseinandersetzung mit dem Text und das Stellen der 'richtigen' Fragen während des Publikationsprozesses bedanken. Ein ausdrücklicher Dank gilt Mary Shnayien sowie den Autor*innen der anderen Beiträge in diesem Heft für das konstruktive Feedback im gemeinsamen Workshop. Zudem gilt mein herzlicher Dank Jennifer Eickelmann für das offene Ohr und die Gabe, Gedankenketten zu lösen. Nicht zuletzt möchte ich mich bei Isabelle Sarther und Zoe Bergmann für das hilfreiche Feedback und insbesondere für die wertvolle Begleitung im Prozess bedanken. Es träumt sich besser gemeinsam.

as a form of planning" (ebd.) beschreibt nicht nur eine individuelle wie kollektive Vorstellungskraft, sondern ist als (Planungs-)Praktik ebenso in die Umsetzung eben jener Träume involviert. Dieser Beitrag fokussiert zwei Figuren, die Inspirationen zahlreicher feministischer Träume waren und sind, um zu demonstrieren, wie sich Internetpraktiken anders vorstellen lassen: Die Figur der Hexe und der Cyborg. So war es, um es in den Worten der feministischen Wissenschaftstheoretikerin Donna J. Haraway zu sagen, ein „ironischer Traum“ (Haraway 1995a, S. 33), der Haraway für die Figur der Cyborg inspirierte. Ebenso wird die Figur der Hexe spätestens seit den 1850er Jahren im westlichen Kontext als „herstorical fantasy“ (Sempruch 2008, S. 1) imaginiert, als eine Figur des (feministischen) Widerstandes (vgl. Gibson 2024, S. 277).

Ziel dieses Beitrags ist es, die beiden Figuren sowie feministische Träume, die anhand dieser geträumt wurden, miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Gesprächspraktiken werden in Anlehnung an Katie King als „challenge to taxonomized feminist theory, feminist history, or feminism“ (King 1994, S. xi) verstanden, als dabei nicht weniger machtvolle method(olog)ische Praxis, die vielfältige, lokale, kontextgebundene und unter Umständen widersprüchliche feministische Träume und Figuren einbezieht. Dabei gehen Träume und Figuren nicht ineinander auf, sondern werden in ihrer spezifischen Situiertheit (vgl. Haraway 1995b) mit- und durcheinander gelesen. Dass es die Figuren der Cyborg und Hexe sind, die miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen, geht darauf zurück, dass ‚Hexen‘ schon bei Haraway als Kompliz*innen der Cyborgs genannt werden (vgl. Haraway 1995a, S. 40). Dieser Beitrag fragt danach, wie eine solche Kompliz*innenschaft aussehen könnte.

Um sich der Frage zu nähern, erfolgt ein skizziert Überblick über beide Figuren und feministische Träume, die anhand dieser imaginieren wurden. Zwei Erzählstränge treten hierbei hervor: Zum einen werden beide Figuren mit Monstrosität assoziiert. Zum anderen setzen sich Cyborg und ‚Hexe‘ in ihrer spezifischen Situiertheit (vgl. Haraway 1995b) mit Fragen nach den Grenzen von Kultur und Natur bzw. Technik und Natur auseinander. Es ist das method(olog)ische Gespräch miteinander, so die weiterführende Argumentation, welches auf produktive Weise sowohl den Begriff der Monstrosität als auch den westlichen Dualismus Natur/Kultur bzw. Natur/Technik zu stören vermag. Daher werden die Figuren in einem zweiten Schritt metaphorisch gesprochen an einen Tisch gesetzt und der Begriff der Monstrosität sowie der Dualismus Natur/Kultur bzw. Natur/Technik anhand der Figuren durch- und miteinander gelesen. Der

Beitrag schließt mit ersten Überlegungen hinsichtlich des Potenzials dieser (ver)störenden Kompliz*innenschaft bezüglich aktueller Entwicklungen und feministischen Träumen zu magischen Internetpraktiken monströser Körper.

Gesprächsvorbereitung: Die Figur der Cyborg und Hexe situieren

Um die Figuren unter Anerkennung ihrer jeweiligen Situiertheit miteinander ins Gespräch zu bringen, gilt es zunächst, die Figuren und die feministischen Träume, die anhand dieser erträumt wurden, zu skizzieren. Dabei handelt es sich in Anlehnung an poststrukturalistische Perspektiven um *eine* Geschichte von Vielen (vgl. Eickelmann 2025a, S. 157), die anhand der Figuren erzählt werden könnten. Dieser gesprächsvorbereitende Abschnitt eröffnet damit eine „begrenzte Verortung“ (Haraway 1995b, S. 82) und „partiale Perspektive“ (ebd.), die anhand der Figuren eingenommen werden kann. Dieses methodologische Verständnis einer „[f]eministische[n] Objektivität“ (ebd.), welches Haraway unter dem Begriff des Situierten Wissens entwickelt, ist die Basis möglicher Gesprächspraktiken: Sie erkennt die jeweilige Verortung beider Figuren an und ermöglicht so eine potenzielle Kompliz*innenschaft.

Monstrosität als Gefahr: Hexenverfolgung und die Idee der Naturbeherrschung

Dieser Beitrag beginnt mit *einer* Verortung beider Figuren in spezifischen (feministischen) Träumen. Wie einleitend beschrieben, wurde die Figur der Cyborg von Haraway erträumt, während die Figur der Hexe im westlichen Kontext erst nach mehreren hundert Jahren Hexenprozesse u.a. als (feministische*) Widerstandskämpfer*in angeeignet wurde (vgl. Gibson 2024, S. 276–78). Es sind die verschiedenen Situierungen der Figuren, die hier produktiv gemacht werden sollen.

Wenden wir uns der ‚Hexe‘ zu: Vor ihrer Aneignung als feministische Figur galt die ‚Hexe‘ zuvorderst als monströse Feind*in, die es von staatlicher und kirchlicher Seite zu verfolgen galt (vgl. Gibson 2024). Doch wie lässt sich Monstrosität theoretisch greifen? Monster können als Grenzfiguren verstanden werden, die analytisch Aufschlüsse über Grenzziehungen zwischen Normalität und Anormalität zulassen und diese zugleich überschreiten (vgl. Shildrick 2002, 2018). Denn: „To be deemed monstrous is to be situated in the margins, [...] and yet the monster is one who always threatens those margins, who promises to leak into and over.“

(Langsdale 2020, S. 396) Monströse Körper markieren damit nicht nur die Grenze der Normalität, sondern auch der Sicherheit und gesellschaftlicher Moral (vgl. Shildrick 2002, S. 5): Sie werden als das Andere, als Gefahr, als Störung der Normalität gelesen und bringen jene normalisierten Vorstellungen als ‚abschreckendes Beispiel‘ überhaupt erst performativ hervor. Die Grenzziehungen anhand monströser Körper verlaufen dabei oftmals entlang intersektional verschränkter Differenzkategorien wie Geschlecht, *race*, Sexualität oder Klasse (vgl. Langsdale 2020, S. 395).

Zwischen Ablehnung, Horror, Fetisch und Fantasie tritt „the diasporic image of the witch's body [...] marked by the stigma of the monstrous feminine [...] and the witch as a grotesque ‚unfeminine‘ figure“ (Sempruch 2008, S. 122) in Erscheinung. Denn ‚Hexen‘ werden durch ihre Diskrepanz zum normativen Körperverständnis als monströse Figuren gelesen, als Störungen in der binär vergeschlechtlichten Konstruktion von Körpern, als „woman (but not quite)“ (ebd., S. 3). Dabei verdeutlichen Hexenprozesse, dass die Figur der Hexe diskursiv nicht nur aufgrund der Störung normierter Zweigeschlechtlichkeit sanktioniert wird. So zeigt etwa der Hexenprozess von Bess Clarke im Jahre 1645, wie ‚Hexen‘ mit einer (vermeintlichen) Verbundenheit zu nicht-menschlichen Tieren und einer Nähe zur ‚Natur‘ assoziiert und auf Grundlage dieser Vorstellung gefoltert und getötet wurden (Gibson 2024, S. 179–85). Es sei die Vorstellung von ‚Natur‘ „in der europäischen Zivilisationsgeschichte [...], [die, J.F.] auf Ambivalenz und [...] auf ein permanentes Risiko und die Furcht vor dem (Wieder-)Erstarken des Beherrschten und Unterdrückten“ (Mütherich 2015, S. 66) verweist. Nicht nur als weiblich gelesene, sondern auch be_hinderte, Schwarze und Indigene Personen, People of Colour sowie nicht-menschliche Tiere avancier(t)en nicht zuletzt durch biologische Determinismen und Vorstellungen von Naturverbundenheit „zur idealen Projektionsfläche des Obszönen, Magischen und Bösen“ (ebd., S. 67) und werden bzw. wurden auf Grundlage dessen in Hexenprozessen angeklagt (Gibson 2024, S. 20–25, S. 175–78).

Sowohl Hexenverfolgung als auch Ideen von technologischem Fortschritt arbeiten dabei mit dem Narrativ der Möglichkeit zur Naturbeherrschung (Dinzelbacher 2002, S. 419–20). Denn monströse Körper wie ‚die Hexe‘ werden nicht ‚außerhalb der Natur‘ positioniert: „It [the monster, J.F.] is, rather, an instance of nature's startling capacity to produce alien forms within“ (Shildrick 2002, S. 10). Damit liegt in monströsen Körpern ein subversives, und damit störendes, die Normalität ‚gefährdendes‘ Potenzial. Denn Binaritäten wie Mann/Frau basieren auf der Annahme, dass

sie *natürlich* seien. Wenn nun aber ‚die Natur‘ mehr Variationen bspw. in Form von vergeschlechtlichten Körpern hervorbringt (etwa bei der Geburt von intergeschlechtlichen Menschen), ‚gefährden‘ diese Körper *normalisierte* Vorstellungen von einem binären, fixen Geschlecht, welches diskursiv *naturalisiert* wird. So lässt sich festhalten, dass entsprechend als monströs hervorgebrachte Körper nicht „the threat of difference“ (ebd., S. 45) repräsentieren, „but that it threatens to interrupt difference – at least in its binary form – such that the comfortable otherness that secures the selfsame is lost.“ (ebd.) Um *normalisierte* Vorstellungen von Körperlichkeiten (vgl. ebd., S. 10) aufrechtzuerhalten, das un/natürlich Monströse in die Schranken zu weisen und ‚der Natur‘ ihre ‚Natürlichkeit‘ zurückzugeben bzw. sie zu kontrollieren (vgl. ebd., S. 21), werden technisch bedingte Möglichkeiten der Naturbeherrschung diskursiviert.

Aneignung des ‚Natürlichen‘: Feministische Träume rund um die ‚Hexe‘

In kritischer Aufarbeitung verschiedener Hexenprozesse hat die Figur der Hexe zahlreiche feministische Denker*innen inspiriert. Dabei wird die ‚Hexe‘ spätestens seit der französischen Revolution für emanzipatorisch-feministische, dabei keineswegs unschuldige Narrative bemüht (vgl. Gibson 2024, S. 276–78; Sempruch 2008). So wurden und werden ‚Hexen‘ als Widerstandskämpfer*in, Opfer oder (religiöse) Identität adressiert, gelesen und beansprucht (vgl. ebd., Gibson 2024, S. 26). Insbesondere die radikal-feministische Aneignung der Figur der Hexe in den 1970er Jahren sieht sich mit dem Vorwurf der Essentialisierung eines feministisch-weiblichen Subjekts konfrontiert (vgl. Sempruch 2004). Hier wird ‚die Hexe‘ als feministische Identität imaginiert, die „the historical abject figure subjected to torture and death, and a radical fantasy of renewal in the form of a female figure“ (ebd., S. 115) darstelle. Es sind diese Vorstellungen der ‚Hexe‘ als „sovereign, mythic and powerful ‚superwoman‘“ (Sempruch 2008, S. 5), der es um eine Aneignung der Zuschreibung von ‚natürlich‘ begründeter Monstrosität geht. Gleichzeitig laufen diese Gefahr, Formen von Weiblichkeit und Frau-Sein zu re-essentialisieren und in der Figur der Hexe als ‚ursprüngliche Weiblichkeit‘ festzuschreiben. Diese Träume werden auch heute von sich als ‚Hexen‘ identifizierenden Personen verfolgt. So zeigt eine kurze Recherche auf DuckDuckGo unter den Suchwörtern ‚weibliche Energie, Hexe‘ etwa Artikel wie „Das göttliche Weibliche: Antike Weisheit für moderne Hexen“ (zauber-magie.de o.J.) oder „Moderne Hexen: Der Aufstieg der weiblichen Energie“ (Todic 2020). Sie verweisen darauf, wie

wirkmächtig die Verknüpfung der ‚Hexe‘ mit einer naturalisierenden Vorstellung von Weiblichkeit auch heute ist.

Um in dieser Arbeit einer Essentialisierung der ‚Hexe‘ auf theoretischer Ebene zu begegnen, wird dem Verständnis von ‚Hexen‘ als „radically neither a word nor a concept, but rather a condition of possibility and move“ der Kultur- und Sozialwissenschaftlerin Justyna Sempruch (2008, S. 168) gefolgt, nach dem die Figur der Hexe performativ und situiert hergestellt wird.

Wider der Naturbeherrschung: die Cyborg nach Donna Haraway

Anstelle (radikalfeministischen) Aneignungen naturalisierender Träume über ‚Weiblichkeit‘ zu folgen, kritisiert Haraway mit der Figur der Cyborg jene „SonnenanbeterInnen“ (Haraway 1995a, S. 39), die an eine technisch vermittelte Möglichkeit der Naturbeherrschung glauben. Es ist auch diese Kritik, die Haraway zu der Frage führt, wie feministischer Widerstand im „Cyborguniversum“ (ebd., S. 40) möglich ist. Dieses hat für Haraway sowohl das Potenzial, „dem Planeten ein endgültiges Koordinatensystem der Kontrolle aufzuzwingen“ (ebd.) als auch eine Wirklichkeit zu erschaffen, „in der niemand seine Verbundenheit und Nähe zu Tieren und Maschinen fürchten braucht“ (ebd.). Um Herrschafts- und Emanzipationsräume „in technologisch vermittelten Gesellschaften“ (ebd.) mitzudenken, entwirft Haraway die Figur der Cyborg. Cyborgs seien „Hybride aus Maschine und Organismus, ebenso Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion“ (ebd., S. 33). Dabei avanciert die Cyborg zu einer feministischen Denkfigur, mit der die gleichzeitig realen wie fiktiven, unabgeschlossenen, performativ hergestellten ‚Erfahrungen der Frauen‘ politisiert und für den feministischen Widerstand produktiv gemacht werden können. Insbesondere die Betonung der Unabgeschlossenheit und Fragmentierung der Cyborg soll einer erneuten Essentialisierung eines feministischen Subjekts entgegenwirken. Gleichzeitig verdeutlicht Haraway, dass „[d]er Einsatz, um den es in diesem Spiel der Lesarten“ (ebd., S. 67) und beim Umschreiben der „Texte [...] [der, J.F.] Körper und Gesellschaften“ (ebd.) geht, „das Überleben [ist, J.F.]“ (ebd.). Für Haraway steht die Figur der Cyborg damit weder automatisch für eine hierarchiefreie Gesellschaft, noch sind Cyborgs unschuldige Figuren. Vielmehr lassen sich mithilfe der Figur der Cyborg gesellschaftliche Transformationen durch Technologien durchdenken.

Dabei kann der Einsatz der Figur der Cyborg mit Fokus auf die Dichotomie Natur/Technik bzw. Natur/Kultur produktiv gemacht werden.

Denn mit Haraway geht es einerseits darum, mit und durch die Figur „die Dämonisierung der Technologie“ (Haraway 1995a, S. 71) zurückzuweisen. Statt diese als Ressourcen zur Bedürfnisbefriedigung oder aber als Herrschaftsinstrumente zu verstehen, argumentiert sie für die Übernahme von Verantwortung für Maschinen (vgl. ebd., S. 70). Andererseits verknüpft sie die Cyborg weniger mit „Metaphern der Wiedergeburt“ (ebd.) und der „reproduktiven Matrix“ (ebd.): In diesen Narrativen, die „von einer ursprünglichen Unschuld“ (ebd., S. 66) ausgingen, erscheinen ‚Frauen‘ in einer vermeintlichen Verbundenheit mit „der Mutter“ (ebd.) weniger ‚autonom‘ als ‚Männer‘. Um etwas Anderes neben Erzählungen über die „Verkörperung von Frauen [als] etwas Gegebenes, Organisches und Notwendiges“ (ebd., S. 70) zu setzen, schreibt Haraway, dass es Maschinen sind, die mittlerweile „ein[en] Aspekt unserer Verkörperung“ (ebd.) ausmachen. Mit dieser anderen Erzählung über Körperlichkeit durch die Cyborg dezentralisiert Haraway die Differenzkategorie Geschlecht als zentrales gesellschaftliches Ordnungssystem. Hieran anschließend verknüpft Haraway die Figur der Cyborg mit der Metapher der Regeneration. Sie beschreibt, wie die nachgewachsenen Körperteile von verletzenden Molchen nach der Regeneration

monströs, verdoppelt oder mächtig sein [können]. Wir sind alle zutiefst verletzt worden. Wir brauchen Regeneration, nicht Wiedergeburt, und die Möglichkeiten unserer Rekonstitution schließen den utopischen Traum, die Hoffnung auf eine monströse Welt ohne Gender, ein. (ebd., S. 71)

Durch die Regeneration erinnern monströse Körper an die Verletzungen, die sie erlitten haben und ermöglichen im besten Falle eine Form der Heilung durch die Anerkennung eben dieser. So verweist Haraway darauf, „dass Monster [im Englischen, J.F.] die gleiche sprachliche Wurzel haben wie demonstrieren (qua zeigen, beweisen). Monster bedeuten (etwas).“ (Haraway 2017, S. 51) Indem die Cyborg in ihrer materiellen Verwobenheit mit Technologie und nicht-menschlichen Tieren auf die Verletzungen verweist, die sie erlitten hat und diese ‚demonstriert‘, ist es ihr als monströs gelesener Körper, der an der (Wieder-)Aufführung normierter Körperverständnisse scheitert, damit stört und feministischen Widerstand praktiziert.

Abwendungen vom ‚Natürlichen‘: Cyberfeministische Träume nach der Cyborg

Ausgehend von Haraways Figur der Cyborg entwickelten sich cyberfeministische Strömungen, die sich einer klaren Definition und einer Essentialisierung ihrer Subjekte zu entziehen suchen. Vielmehr handele es sich um „eine feministische BenutzerInnenoberfläche, die eine Vielzahl von Anwendungen erlaubt“ (Draude o.J.), um sich mit technofeministischen Diskursen auseinanderzusetzen (vgl. Weber 2001, S. 82). Gleichzeitig seien in manchen cyberfeministischen Strömungen „heilsversprechende Technoimaginationen“ (Eickelmann 2017, S. 76) entstanden, die das Internet als Raum frei von geschlechtlichen, rassifizierten oder anderweitig intersektional verschränkten Zuschreibungen stilisieren. Hierbei ist es die erträumte, „vermeintliche *Immateriellität* des Internets bzw. seiner Anwendungen“ (lebd., S. 79), welche „ein dialektisches Verhältnis von immaterieller Virtualität und materieller Realität“ (lebd.) hervorbringe. Im Anschluss an Jennifer Eickelmann lassen sich hier – trotz fundamentaler Differenzen – Überschneidungen zu technolibertären, neoliberal-kapitalistischen Diskursen feststellen, die die vermeintliche Immateriellität des Internets jedoch in Form der Erschließung und Veränderung ‚neuer‘ und ‚alter‘ Märkte deuten (vgl. ebd., S. 80). Dass der Handel mit Daten und Informationen (vgl. ebd.) mit und auf Online-Plattformen tatsächlich zu einer enormen Marktmacht geführt hat, wird spätestens seit der Einführung des Digital Services Act (DSA) durch die Europäische Union regulatorisch anerkannt (vgl. Fischer, Sarther, Eickelmann 2025). Anders als in cyberfeministischen Träumen kann der marktwirtschaftliche Austausch auf jenen Plattformen jedoch nicht auf fluiden Identitätsvorstellungen basieren, sondern benötigt die „echten‘ Menschen hinter den Bildschirmen“ (Eickelmann 2017, S. 80), die als Marktteilnehmer*innen mit einer ‚stabilen‘ Identität auftreten. So normiert auch der DSA, dass Online-Plattformen etwa ihre Geschäftskund*innen klar identifizieren müssen, um ‚das Online-Umfeld‘ zu ‚sichern‘ (vgl. Europäische Kommission 2024).

Dies hat mit cyberfeministischen Träumen wenig gemein, die sich das Internet vielmehr als Möglichkeits(t)raum vorstell(t)en, das „noch undenkbare Existenzen hervorbringen könne, dafür jedoch offen wie unbestimmt sein müsse“ (Eickelmann 2017, S. 79). Auch aktuelle, auf cyberfeministischen Träumen aufbauende Strömungen wie etwa der Glitch Feminism nach Legacy Russell (2020) knüpfen hier an. Doch die populäre Netzkultur dämpft den utopischen Traum einer Online-Welt ohne intersektional verschränkter Zuschreibungen an Körperlichkeit, vertieft sie doch oftmals etwa geschlechtsspezifische oder rassifizierte Stereotype

(vgl. Draude o.J.). Haraway betont daher die materielle Verankerung der Cyborg, die eben nicht als leibkörperloses Wesen im Internet gelesen werden kann (vgl. Eickelmann 2017, S. 77).

Für ein lustvolles Spiel mit feministischen (Denk-)Figuren

Nach diesem skizzierten Überblick über die Figur der Hexe und Cyborg sowie feministischer Träume, die anhand eben jener erzählt wurden und werden, werden die Figuren miteinander ins Gespräch (vgl. King 1994) gebracht. Denn es ist kein Zufall, dass Haraway ‚Hexen‘ als Kompliz*innen der Cyborgs nennt (vgl. Haraway 1995a, S. 40). So sind bereits zwei Aspekte hervorgetreten, die jeweils mit und durch die Figuren verhandelt werden: der Begriff der Monstrosität sowie die Auflösung dualistischer Grenzziehungen innerhalb von Technik- und Naturverhältnissen. Diese Aspekte werden nun im Dialog beider Figuren tiefgreifender verhandelt und gestört.

Die verschiedenen Situierungen der Figuren stellen die Basis des Gesprächs dar: So *demonstriert* die Cyborg mit ihrer spezifischen Situierung als „Abkömmling[...] des Militarismus und patriarchalen Kapitalismus [...], vom Staatssozialismus ganz zu schweigen“ (Haraway 1995a, S. 36) insbesondere „die Existenzbedingungen in einer von technologischen Akteuren bevölkerten Welt“ (Harrasser 2011, S. 590). Anhand der Situierung der ‚Hexe‘ lassen sich hingegen Existenzbedingungen in einer patriarchalen, rassistischen, (post)kolonialen Welt aufzeigen, die auf die staatlich sowie kirchlich ideologisierte Hexenverfolgung verweisen (vgl. Federici 2012, Gibson 2024). Das methodische Beharren auf den Situierungen der Figuren kann dazu führen, dass sich die Figuren im Gespräch ergänzen, produktiv kritisieren (vgl. Deuber-Mankowsky 2024) und aufgrund ihrer jeweiligen Abkommenschaften (vgl. Haraway 1995a, S. 36) unterschiedliche Perspektiven ermöglichen.

Monstrosität oder: feministische Potenziale monströser Körper?

Ich möchte zunächst an die potenziell gewaltvolle Zuschreibung von Monstrosität erinnern, die mit der Figur der Hexe eingebracht werden kann: Aus dieser Perspektive markieren monströse Körper die Grenzen des Un/Normalen und damit des Un/Gefährlichen: Sie überschreiten jene Grenzen und avancieren durch die Grenzüberschreitung zum (staatlichen) Sicherheitsrisiko. So kann mit der Figur der Hexe gefragt werden: „how do monsters come to represent the very racialised, sexualised, ableist,

gendered and homophobic injustices of historical and contemporary modes of belonging and migrating?“ (Monster Network 2016 zitiert in Langsdale 2020, S. 395). „Doch ist es nicht diese Repräsentation, die als feministische Praxis genutzt werden kann?“, könnte mit der Figur der Cyborg erwidert werden. So seien es die verkörperten Verletzungen, die „monströs [...] oder mächtig sein [können]“ (Haraway 1995a, S. 71). Indem monströse Körper auf die Verletzungen verweisen, die sie erlitten haben und diese demonstrieren, könnten sie eine feministische Praxis der Regeneration, der gegenseitigen Anerkennung ermöglichen. Die Figur der Hexe könnte jedoch auf einer Differenz beharren: zwischen der *Zuschreibung* von Monstrosität und einer feministischen Praxis der *Aneignung* eben jener. Während Monster mit je spezifischen Geschichten verknüpft sind (vgl. Zimmerman 2021), verweist die Figur der Hexe auf die staatliche (und kirchliche) Verfolgung und Tötung eben jener Körper, die in macht-, herrschafts- und gewaltvollen Verhältnissen durch ihre Körperlichkeit als ‚Andere‘ markiert und aufgrund eben jener Markierung als Gefahr für staatliche/kirchliche Gefüge gelesen wurden und werden (vgl. Gibson 2024). Damit lassen sich keine unschuldigen Geschichten anhand monströser (Hexen-)Körper erzählen. Vielmehr gilt es, die Gewalt, die durch die Zuschreibung von Monstrosität ausgeübt wurde, wird und werden kann, durch die Begriffsverwendung nicht erneut zu wiederholen (vgl. Langsdale 2020, S. 401-02, aus Perspektive der Disability Studies weiterführend Kafer 2013).

Mit der Cyborg ließe sich in anerkennender Weise hinzufügen, dass „[d]ie Produktion einer universalen, totalisierenden Theorie [...] ein bedeutender Fehler [ist], der die meisten Bereiche der Realität verfehlt“ (Haraway 1995a, S. 71). Dieser Einwand kann als Plädoyer dafür verstanden werden, monströse Körper nicht auf *eine* gewaltvolle Erzählung über Monstrosität zu reduzieren, *ohne* aber diese Perspektive auszublenden oder zu delegitimieren. Dies nicht zuletzt in digitalen Kulturen, in denen die Wirkung von potenziell gewaltvollen Zuschreibungen nicht von vorneherein geklärt werden kann (vgl. Eickelmann 2017). Diese Umdeutung kennt die Figur der Hexe, die in bestimmten feministischen Träumen durch die Aneignung ihrer zugeschriebenen, monströsen Un/Weiblichkeit als „„superwoman““ (Sempruch 2008, S. 9) imaginiert wurde. Im Sinne des Situierten Wissens (vgl. Haraway 1995b) werden diese verschiedenen Perspektiven der Figuren auf den Begriff der Monstrosität nicht aufgelöst, sondern anerkannt. Durch ein methodisches Gespräch beider Figuren gelingt es, ein differenzierteres Verständnis monströser Körper zu entwickeln.

Anregungen für ein dualismuskritisches Nachdenken über Natur-Technikverhältnisse

Auch der zweite Aspekt, die Verhandlung der Grenzziehungen innerhalb von Natur-Technikverhältnissen, soll im weiteren Dialog zwischen ‚Hexe‘ und Cyborg ausdifferenziert werden.

So kann die Figur der Hexe in manchen feministischen Diskursen darin verwickelt sein, als „sovereign, mythic and powerful ‚superwoman‘“ (Sempruch 2008, S. 5) Formen ‚natürlicher Weiblichkeit‘ zu erträumen. Diese können als Praktiken der Aneignung monströser Un/Weiblichkeit verstanden werden, die Vorstellungen (oder Träume) von Weiblichkeit *erneut naturalisieren und festschreiben*. ‚Wie verstörend!‘ könnten cyberfeministische Stimmen einwenden. Anstelle der Aneignung irgendeiner Form von Weiblichkeit können sich cyberfeministische Diskurse jedoch in der (naturkontrollierenden) Illusion verfangen, die von technisch bedingten Möglichkeiten zur Auflösung oder Abstraktion von Körperlichkeit fantasiert (vgl. Eickelmann 2017, Russell 2020). Hier wird deutlich, dass *manche* Träume anhand der Figuren der Hexe und Cyborg entlang der Verhandlung von Natur-Technikverhältnissen gegensätzliche Positionierungen vertreten. Mit einer dekonstruktiven Herangehensweise handelt es sich um „zwei Seiten *derselben Medaille*“ bzw. der gleichen Dualismen (vgl. Eickelmann 2025a, S. 164): zwischen Natur/Technik und Körper/Geist. Welche andere Erzählung könnte daneben gesetzt werden?

Den Aufschlag kann die ‚Hexe‘ machen: So werden ‚Hexen‘ mit einer vermeintlichen Nähe zur ‚Natur‘ assoziiert und es sind Vorstellungen von Naturverbundenheit, die als monströs-weiblich gelesene Körper „zur idealen Projektionsfläche des Obszönen, Magischen und Bösen“ (Mütherich 2015, S. 66–67) machen. Doch, so das Argument: ‚Es ist gerade die Magie, die eine andere Perspektive auf Technologie ermöglicht, denn das Verhältnis von Technik und Magie ist viel diskutiert und damit un/eindeutig‘ (vgl. Schüttelpelz 2018; Trüby 2013; Wilharm & Bohn 2013). So sei von einer „ständigen ‚Säkularisierung‘ der Technik“ (Schüttelpelz 2018, S. 43) die Rede, von den Bemühungen, Technik durch eine Erklärung ihrer Wirkweisen zu ‚entzaubern‘. Dahinter liegt die Vorstellung, dass Technologien ohne Kenntnisse ihrer Funktionsweisen mit Magie assoziiert werden. Die Tendenz der Entzauberung von Technik ist in einer patriarchalen Gesellschaft angelegt, wird doch Magie mit Weiblichkeit assoziiert (vgl. Bourdieu 2020, S. 24) und das Loslösen von dieser als männlich gelesener Autonomiegewinn gewertet (vgl. Haraway 1995a, S. 35). Gelten ‚Frauen‘ einerseits in patriarchalen Gesellschaften als „schwach“

(Bourdieu 2020, S. 93), wurde ihnen andererseits Macht durch Magie zugesprochen, vor der es sich zu schützen galt (vgl. ebd.). So ist es konsequent, dass gerade ‚Hexen‘ als un/weiblichen Figuren magische Fähigkeiten zugeschrieben wurden und werden (vgl. Federici 2012, S. 177–80). Technik hingegen wurde in bürgerlich-modernen, westlichen Gesellschaften als männlich vergeschlechtlichte Sphäre wahrgenommen (vgl. Prietl 2021), sodass die Trennung der Technik von der magisch-weiblichen Sphäre in patriarchalen Gesellschaften ‚folgerichtig‘ erscheint.

„Doch nicht nur das‘, könnte die Cyborg hinzufügen: So schreibt Haraway, dass „die moderne Maschinerie [...] ein respektloser, göttlicher Emporkömmling [ist], der die Allgegenwart und Spiritualität des göttlichen Vaters nachhäfft“ (Haraway 1995a, S. 38). Dieses ‚Nachhäffen‘ göttlicher Macht begründet(e) oft staatliche Souveränität. „So wahr mir Gott helfe“ ist noch heute Teil des Eids bei der Vereidigung neuer Minister*innen im Bundestag (Deutscher Bundestag 2021) und kann auf eine lange historische Tradition Bezug nehmen, nach der verschiedene Staatsformen wie Monarchien und Demokratien ihren Souveränitätsanspruch von göttlicher Macht ableite(te)n. Hierbei heiße „der irdische Stellvertreter einer magisch begründeten Macht [...] ‚Technik‘. Sie garantiert [...] die Durchsetzung von mächtiger, im Transzendenten verankerter Souveränität“ (Trüby 2013, S. 135–36). Die Figur der Cyborg verweist dabei gerade auf eine potenzielle Verdichtung von Herrschaftsverhältnissen im „Cyborguniversum“ (Haraway 1995a, S. 40). Zusammenfassend werden Technik, Religion und Souveränität damit in einer männlichen, „beherrschend[en]“ (Bourdieu 2020, S. 24) Sphäre verortet, während Natur und Magie einer weiblichen, „beherrscht[en]“ (ebd.) Sphäre zugeordnet werden.

„Lasst uns diese Dualismen lösen‘, könnten ‚Hexe‘ und Cyborg gemeinsam beschließen. Das wäre der Punkt, indem aus Gesprächspraktiken Kompliz*innenschaft wird. Zum Dualismus zwischen Magie und Religion kann die ‚Hexe‘ auf die Hexenverfolgung verweisen: So wurden ‚Hexen‘ „von *implizit* magisch agierenden politischen Mächten [...] als *explizit* magische ins gesellschaftliche Abseits gestellt und für vogelfrei erklärt“ (Trüby 2013, S. 138). ‚Implizit magisch‘ bezieht sich auf die Regierenden, die ihren Macht- und Souveränitätsanspruch von einem transzendenten Gott ableit(et)en (vgl. ebd.). So wurde der weiblich kodierten Magie Religiosität als männlich kodierte Praxis entgegengestellt (vgl. Bourdieu 2020, S. 24), womit ein Verständnis von Magie als „unvollkommene [...] Religionsausübung“ (Schüttpelz 2018, S. 44) einhergeht. Hieran anschließend kann argumentiert werden, dass ‚Hexen‘

als Verschleierungsmechanismus eingesetzt werden: Durch die performativ hergestellte Lokalisierung von Magie in der ‚Hexe‘ wird die Magie in der (vergeistigten/männlichen) Sphäre der Religion bzw. in der Herstellung des (männlichen) Souveränitätsanspruchs verdeckt (vgl. Trüby 2013). ‚Doch was ist nun der Einsatz von Magie in Bezug zu Technologien?‘, könnte die Cyborg fragen. Darauf könnte die ‚Hexe‘ erwidern:

As means of gaining power-over, magic is not very effective – hence its association with self-deception, illusion, and charlatanry in our society. Magical techniques are effective for and based upon the calling forth of power-from-within, because magic is the psychology technology of immanence, of the understanding that everything is connected. (Starhawk 1982, S. 13, zitiert in Kleesattel 2025, S. 213)

Magie erweitert den Ansatz der Cyborg, Verantwortung für die Maschinen in digitalen Kulturen zu übernehmen. Sie kann als feministischer, ent-individualisierender Einsatz verstanden werden. So speist sich die Kraft (für Widerstand) aus dem Verständnis, dass alles miteinander verbunden ist: Technik und Natur, Mensch und Maschine, etc.

„Nun gut‘, könnte die Cyborg einwenden. Verbindungen zwischen Menschen, nicht-menschlichen Tieren und Maschinen zu ziehen, kennt die Cyborg. Zudem wird in Herrschafts(t)räumen digitaler Kulturen eine Verschmelzung von Technologie und Körper verhandelt,² wie etwa das Start-Up Unternehmen Neuralink von Elon Musk aufzeigt. Dieses hatte 2024 erstmals einen drahtlosen Gehirn-Computerchip bei einem Menschen eingesetzt (zuvor war die Technik an Affen getestet worden) (vgl. Tagesschau 2024). Doch Hexenmagie folgt eher der Logik der Rezeptkunst als der des „souveränen Schöpfen[s]“ (Kleesattel 2025, S. 217), kann die ‚Hexe‘ antworten. So geht es ihr nicht um den Aufbau eigener „Metaversen“ (Meta o.J.) im Sinne eines Nachäffens göttlicher Macht (vgl. Haraway 1995a, S. 38), also um technolibertäre Träume der Erschließung ‚neuer Märkte‘ in einem Online-Umfeld. Es geht nicht um staatliche Fantasien, die im Namen einer vermeintlichen ‚Sicherheit‘ Technik als biopolitischen Einsatz zur Kontrolle und/oder Überwachung der ‚Bevölkerung‘ einsetzen (vgl. Eickelmann 2025b). Diese Fantasien müssen sich nicht ausschließen, im Gegenteil, sie ergänzen sich regelmäßig (vgl. ebd., S. 182).

Ein herrschaftsförmiger, individualisierender Einsatz von Technologien wird aus Perspektive der Hexenmagie kritisiert, problematisiert und

² Ich danke Julia Bee für diesen wichtigen Hinweis.

politisiert. Stattdessen stünde mit der Logik der Rezeptkunst „ein Voneinander-Lernen“ (Kleesattel 2025, S. 216) und „ein Üben von Aufmerksamkeit für mögliche Transformationen“ (ebd., S. 217) im Vordergrund. Dieses Üben, wie etwa im Gespräch zwischen Cyborg und ‚Hexe‘ ist eine Praxis, die „weder ein Bei-Null-Anfangen noch Zum-Endekommen“ (ebd.) beinhaltet, sprich: situiert ist. ‚Lernen wir voneinander‘, könnten Cyborg und ‚Hexe‘ beschließen, von Cyberwitches (vgl. Olympe Haute 2019) und cyberfeministischen Träumen, von Glitch Feminist*innen und ihren Praktiken (vgl. Russell 2020).

Der Einsatz von Hexenmagie könnte an medienpädagogische Debatten anknüpfen, die digitale Souveränität als „volkssouveräne [...] Kritik und Handlungsfähigkeit“ (Eickelmann 2025b, S. 186) gegenüber staatenähnlich agierenden Tech-Unternehmen begreifen. Doch Hexenmagie als immanente Praxis geht über den Begriff der Volkssouveränität hinaus. Dies heißt nicht, dass magische Praktiken Bildungsinitiativen, demokratische Volkssouveränität oder Handlungsfähigkeit ablehnen. Handlungsfähigkeit ergibt sich jedoch *in Verbindung mit nicht-menschlichen Tieren und Technologien über Konzepte von Staatsbürger*innenschaft hinaus* und nicht nur zwischen Individuen, die zu mündigen Bürger*innen in digitalen Kulturen werden. Dies ist keine entgrenzte Praxis. Es ist das Ziehen von Bann- und Schutzkreisen (vgl. Kleesattel 2025, S. 223-24), das im Haraway'schen Sinne Regeneration und damit Raum für widerständige Praktiken monströser Körper ermöglicht. Diese müssen gegenüber technolibertären, profitorientierten Träumen großer Tech-Unternehmen gezogen werden, auch mithilfe regulatorischer Praktiken. ‚Hexen‘ erinnern dabei unter Einbezug ihrer Situiertheit, sprich: der (staatlichen) Hexenverfolgungen an eine kritische Auseinandersetzung mit juridischen Träumen: Juridisch-regulatorische Ansätze sind *eine Antwort von Vielen*.

In Anlehnung an eine „verkehrende [...] Wi(e)deraneigung der Hexen-Bezeichnung“ (ebd., S. 227) sind es eben jene, sich aus dem Gespräch herauskristallisierende magische Internetpraktiken, die „mit undisziplinierten Care-Kehr-Poetiken quer durch die Zeit geschundene Möglichkeitssinne [reparieren]“ (ebd.). Sie bringen Cyborg und ‚Hexe‘, aber auch andere Gesprächspartner*innen bestenfalls *in Verbindung, in einer (ver)störenden Kompliz*innenschaft* zum Denken und Träumen in digitalen Kulturen, aus dem heraus gemeinsam geplant, regeneriert und gestört werden kann.

Magische Internetpraktiken monströser Körper

Zusammenfassend plädiert dieser Beitrag für eine methodische Gesprächspraxis zwischen der Figur der Cyborg und ‚Hexe‘ hinsichtlich Vorstellungen über Monstrosität und dualistischen Grenzziehungen innerhalb von Natur-Technikverhältnissen. Denn wie Haraway formuliert, braucht es monströse Zusammenschlüsse nicht nur, aber auch zwischen ‚Hexen‘ und Cyborgs, um „sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten [innerhalb digitaler Kulturen, J.F.] sichtbar [zu machen, J.F.]“ (1995a, S. 40). Aus eben jenen Gesprächen zwischen Cyborg und ‚Hexe‘ sind Anfänge einer feministischen, (ver)störenden Kompliz*innenschaft monströser Körper erwachsen, die Ansätze magischer Internetpraktiken entwickeln: Diese beruhen auf einer partialen Perspektive, die sich amträumerischen Planen über andere Verständnisse von Handlungsfähigkeit jenseits des (oder mit dem?) Begriffs der digitalen Souveränität versucht. Statt zu herrschen, handeln diese Träume von monströser Regeneration, die auf die Verletzungen verweist, die Körper in Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen nicht nur aber auch in digitalen Kulturen erleben und erlebt haben. Sie handeln vom Reparieren, von „Care-Kehr-Poetiken“ (Kleesattel 2025, S. 227) und von Gemeinschaft: Zusammen träumt es sich störender.

Quellenverzeichnis

- Bohn, Ralf und Heiner Wilharm. 2013. „Einführung.“ In *Inszenierung und Effekte: Die Magie der Szenografie*, herausgegeben von Ralf Bohn und Heiner Wilharm, 9-41. Szenografie & Szenologie 7. Bielefeld: transcript Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 2020. *Die männliche Herrschaft*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Deuber-Mankowsky, Astrid. 2024. „Was ist Kritik in Anführungszeichen?“ In *Szenen kritischer Relationalität*, herausgegeben von Charlotte Bolwin, Jasmin Degeling, Gabriel Geffert, Martin Kallmeyer, Gereon Rahnfeld, Nathalie Schäfer und Katia Schwerzmann, 23-25. Lüneburg: meson press.
- Deutscher Bundestag. 2021. „Neue Bundesministerinnen und Bundesminister vereidigt.“ Letzter Zugriff am 24. September 2023. <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2021/kw49-de-kanzlerwahl-bundesregierung-vereidigung-870148>.

- Dinzelbacher, Peter. 2002. „Animal Trials: A Multidisciplinary Approach.“ *The Journal of Interdisciplinary History* 32 (3): 405-421.
- Draude, Claude. o.J.. „Introducing Cyberfeminism.“ Letzter Zugriff am 04. Juli 2025.
https://obn.org/obn/reading_room/writings/html/intro.html.
- Eickelmann, Jennifer. 2017. »*Hate Speech*« und Verletzbarkeit im digitalen Zeitalter: Phänomene mediatisierter Missachtung aus Perspektive der Gender Media Studies. Bielefeld: transcript Verlag.
- 2025a. „Poststrukturalistische Theorien“. In *Theorien der Soziologie*, herausgegeben von Franka Schäfer und Frank Hillebrandt, 155-175. Wiesbaden: Springer VS.
- 2025b. „Souveränität“. In *Grundbegriffe digitaler Kultur*, herausgegeben von Thomas Bedorf, Daniel Schubbe und Anna Tuschling. 1. Aufl., 173-189. Digitale Kulturen 3. Hagen: Hagen University Press.
- Europäische Kommission. 2024. „Questions and answers on the Digital Services Act.“ Letzter Zugriff am 09. Oktober 2024.
https://ec.europa.eu/commission/presscorner/api/files/document/print/en/qanda_20_2348/QANDA_20_2348_EN.pdf
- Federici, Silvia. 2012. *Caliban und die Hexe: Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. 11. Aufl. Wien, Berlin: mandelbaum.
- Fischer, Julia, Isabelle Sarther und Jennifer Eickelmann. 2024. „Transparenz als Allheilmittel? Soziale Medien im Spannungsfeld von DSA und zivilgesellschaftlichen Problematisierungen.“ *Zeitschrift für Medienwissenschaften*, ZfM Online, GAAAP_The Blog, 8. August 2024.
<https://zfmedienwissenschaft.de/online/transparenz-als-allheilmittel>.
- Gibson, Marion. 2024. *HEXEN: Eine Weltgeschichte in 13 Prozessen vom Mittelalter bis heute*. 1. Aufl. Berlin: Aufbau.
- Haraway, Donna. 1995a. „Ein Manifest für Cyborgs: Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften.“ In *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, herausgegeben von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 33-72. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- 1995b. „Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive.“ In *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, herausgegeben von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 73-97. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

---(1995) 2017. „Monströse Versprechen: Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere.“ In *Monströse Versprechen: Die Gender- und Technologie Essays*, herausgegeben von Donna Haraway, 35-123. Hamburg: Argument Verlag.

Harrasser, Karin. 2011. „Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration.“ In *Kultur: Theorien der Gegenwart*, herausgegeben von Stephan Moebius und Dirk Quadflieg, 2. Aufl., 580-594. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

King, Katie. 1994. *Theory in Its Feminist Travels: Conversations in U.S. Women's Movements*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Kleesattel, Ines (LaHex). 2025. „Rezepte für institutionskritisches Spekulieren (Learning like Witches).“ In *Experimente lernen, Techniken tauschen: Ein spekulatives Handbuch* (2), herausgegeben von Julia Bee und Gerko Egert, 209-233. Bochum, Berlin: nocturne.

Langsdale, Samantha. 2020. „Moon Girls and Mythical Beasts: Analyzing Race, Gender, and Monstrosity.“ *Journal of Women in Culture and Society* 45(2): 395-420.

meta. o.J. „Wir glauben an die Zukunft der Verbindung im Metaversum.“ Letzter Zugriff am 10. Juli 2025. <https://www.meta.com/de-de/metaverse/>.

Mütherich, Birgit. 2015. „Die soziale Konstruktion des Anderen: Zur soziologischen Frage nach dem Tier.“ In *Das Mensch-Tier-Verhältnis: Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, herausgegeben von Renate Brucker, Melanie Bujok, Birgit Mütherich, Martin Seeliger und Frank Thieme, 49-78. Wiesbaden: Springer VS.

Olympe Haute, Lucile. 2019. „Cyberwitches Manifesto.“ Letzter Zugriff am 10. Juli 2025. <http://lucilehaute.fr/cyberwitches-manifesto/index.html>.

Prietl, Bianca. 2021. „Digitalisierung, Geschlecht und Kindheit – oder: zur Reproduktion des symbolisch-strukturellen Dominanzverhältnisses von Technik und Männlichkeit.“ In *Handbuch Kindheit, Technik und das Digitale*, herausgegeben von Rita Braches-Chyrek, Jo Moran-Ellis, Charlotte Röhner und Heinz Sünker, 150-163. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Russell, Legacy. 2020. *Glitch Feminism: A Manifesto*. London, New York: Verso.

Schüttelpelz, Erhard. 2018. „Magie und Technik.“ Zeitschrift für Kulturwissenschaften 12(2): 43-48.
<https://doi.org/10.25969/mediarep/13885>.

Sempruch, Justyna. 2004. „Feminist Constructions of the 'Witch' as a Fantasmatic Other.“ *Body & Society* 10(4): 113-133.

---2008. *Fantasies of Gender and the Witch in Feminist Theory and Literature*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.

Shildrick, Margrit. 2002. *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. 1. Aufl. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Shildrick, Margrit. 2018. „Visual Rhetorics and the Seductions of the Monstrous: Some Precautionary Observations.“ *Somatechnics* 8(2): 163-177. <https://doi.org/10.3366/soma.2018.0248>.

Steinem, Gloria. o.J. „News.“ Letzter Zugriff am 10. Juli 2025.
<https://www.gloriasteinem.com/news>.

Tagesschau. 2024. „Musk-Firma implantiert Gehirnchip beim Menschen.“ Letzter Zugriff am 08. Juli 2025.
<https://www.tagesschau.de/wissen/forschung/musk-gehirnchip-100.html>.

Todic, Sara. 2020. „Modern Witch: The Rise of Female Energy.“ Letzter Zugriff am 04. Juli 2025. <https://consciousitems.com/ende/blogs/lifestyle/modern-witch-the-rise-of-female-energy>.

Trüby, Stephan. 2013. „Magie, Technik und Architektur.“ In *Inszenierung und Effekte: Die Magie der Szenografie*, herausgegeben von Ralf Bohn und Heiner Wilharm, 135-148. Szenografie & Szenologie 7. Bielefeld: transcript Verlag.

Weber, Jutta. 2001. „Ironie, Erotik und Techno-Politik: Cyberfeminismus als Virus in der neuen Weltordnung? Eine Einführung.“ *Die Philosophin: Forum für feministische Theorie und Philosophie* 12 (24), 81-97.

Zimmerman, Jess. 2021. *WOMEN AND OTHER MONSTERS: BUILDING A NEW MYTHOLOGY*. Boston: Beacon Press.

zauber-magie.de. o.J.. „Das göttliche Weibliche: Antike Weisheit für moderne Hexen.“ Letzter Zugriff am 04. Juli 2025. <https://zauber-magie.de>.

magie.de/das-gottliche-weibliche-antike-weisheit-fur-moderne-hexen/

Autorin

Julia Fischer, M.A. Gender Studies und Sozialwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum, ist angehende Promovendin am LG Digitale Transformation in Kultur und Gesellschaft an der FernUniversität in Hagen. Der Text basiert auf einer Hausarbeit im Rahmen des Seminars *WorldWideWitches* bei Dr. Julia Schade, welches ihr wissenschaftliches Interesse an der Figur der Hexe maßgeblich geweckt hat.