



Editorial

Loïc Bawidamann, Janina Koelbing, Felix Jueterbock und Vanessa S. Obermair

Wir freuen uns ungemein, dass wir nunmehr die bereits 20. Jahresausgabe der Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 2025 vorstellen können. Zwei Jahrzehnte kontinuierlicher Publikationstätigkeit zeugen nicht nur von einer für unser studentisches Projekt erstaunlicher Beständigkeit, sondern dokumentieren auch die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Religionswissenschaft. Wir sind stolz, dankbar und zuversichtlich, diese Funktion auch in Zukunft erfüllen zu können.

Zum Jubiläum sei daher ein expliziter Dank ausgesprochen an alle, die diese Entwicklung möglich gemacht, gefördert und begleitet haben:

An erster Stelle stehen die über 100 Autor:innen, die uns im Laufe der Jahre ihre Artikel, Rezensionen und Tagungsberichte anvertraut haben. Einige von ihnen sind inzwischen auf eine Professur berufen worden, andere befinden sich auf dem steinigen (aber keineswegs dem Holz-)Weg der Promotion, wieder andere haben ihre geistige Heimat außerhalb des universitären Ökosystems gefunden. Sie alle haben mit ihrer akademischen Innovationskraft und der Bereitschaft, ihre Forschungsergebnisse zur Diskussion zu stellen, zum langjährigen Bestehen der Zeitschrift beigetragen. Ohne sie könnte die ZjR nicht existieren.

Von unschätzbarem Wert ist uns die institutionelle Unterstützung, die wir von der DVRW, RelBib und der Universitätsbibliothek der Eberhard-Karls-Universität Tübingen erfahren, insbesondere seit dem Wechsel auf eine neue Plattform (s. Editorial 2024).

Ebenso danken wir den über 100 Teammitgliedern, die im Laufe der Zeit die ZjR getragen haben und tragen – die, sei es als Herausgeber:innen, als Gutachter:innen, im Lektorat oder im Wissenschaftlichen Beirat, die Einsendungen begleitet und über 20 Jahre eine kontinuierlich hohe Qualität der veröffentlichten Beiträge sichergestellt haben. Dank ihrer sorgfältigen Begleitung und Unterstützung können die

Korrespondierende Autor:innen: Loïc Bawidamann, Janina Koelbing, Felix Jueterbock und Vanessa S. Obermair, zjr_journal@outlook.com.

Um diesen Artikel zu zitieren: Bawidamann, Loïc et al. 2025. »Editorial.« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft (19/2025): S. 1–3. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.8701

Beiträge der Autor:innen hier in gebündelter Form präsentiert werden. Wir freuen uns, auch in Zukunft neue Teammitglieder und Autor:innen begrüßen zu dürfen.

Inhaltlich können wir mit vier Artikeln und zwei Tagungsberichten auch in diesem Jahr eine erfreulich breite Vielfalt präsentieren.

In seinem Beitrag »Humanistische und transpersonale Psychologie an der Grenze zu rezenteren Formen der Spiritualität« zeichnet Manuel Volkmann die semantischen Verschiebungen im Ideal der Selbstverwirklichung innerhalb des holistischen Milieus nach.

In ihrem Positionspapier »How to: Religionswissenschaftliche Forschung zu, über und mit KI« zeigen Peggy Reeder, Maike Schöttner Sieler und Paul Glen Fischer verschiedene Wege auf, wie Künstliche Intelligenz als Forschungsfeld der Religionswissenschaft erschlossen werden kann.

In »Drawing Boundaries in Conversion. Muhammad Asads *The Road to Mecca* as a Spiritual and Sociopolitical Narrative« untersucht Stefan van der Hoek, wie Grenzziehungen zwischen dem »Westen« und »Islam« im Kontext von Konversionsnarrativen in Asads Darstellungen der islamischen Welt verhandelt werden.

Julia Neubert geht in ihrem Beitrag »Sanfte Krieger und Hohepriester. Eine Analyse von Maskulinität auf Keuschheitsbällen in den USA« der Frage nach, wie Keuschheitsbälle evangelikaler Christ:innen in den USA Männlichkeitsvorstellungen der Purity Culture prägen und reproduzieren.

Der Bericht zum Studierendensymposium 2025 »Doing and Believing: Religion und Gender« erscheint unter dem Titel »Basel begrüßt den religionswissenschaftlichen Nachwuchs«. Natalia Grabke hat für uns sowohl den wissenschaftlichen als auch den sozialen Verlauf des Studierendensymposiums in Basel begleitet. Ihr Bericht des verdeutlicht, dass auch der religionswissenschaftliche Nachwuchs ein breites Spektrum an Themen bearbeitet; von antiker Religion über digitale Medien bis hin zu geschlechtertheoretischen und gesellschaftspolitischen Perspektiven.

In ihrem Werkstattbericht mit dem Titel »Die Denkfigur der Hexe und Enchanted Epistemes: Alternative Wissenssysteme, magische Praktiken und die Wiederverzauberung der Welt« berichten Celica Fitz, Marita Günther, Henriette Hanky und Lavinia Pflugfelder vom Workshop »HEXEN! Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Wissen, Gender und Magie« des Forschungskollektivs *Enchanted Epistemes*. Dieser Workshop, der Religionswissenschaftler:innen aus einander ähnlichen Forschungsgebieten vereinte, verdeutlicht, dass die Erforschung historischer und gegenwärtiger Deutungen der Hexenfigur zu breiten Erkenntnissen anregt und Fragen im Bereich der Geschichtsforschung, Politik oder innovativen Theoriebildung hervorbringt.

Abschließend möchten wir eine herzliche Einladung an alle noch nicht promovierten Religionswissenschaftler:innen aussprechen, ihre deutsch- oder englischspra-

chigen Artikel, Tagungsberichte oder Rezensionen zu neuen Fachpublikationen einzureichen. Ebenso besteht immer die Möglichkeit, über eine Mitarbeit in unserem Team Erfahrung im Publikationswesen zu sammeln. Sollten Sie bereits in akademischen Würden stehen oder derzeit kein geeignetes Manuskript parat haben, freuen wir uns über eine Empfehlung der ZjR in Ihren Kreisen.

Wir wünschen viel Spaß mit der Ausgabe und eine erkenntnisreiche Lektüre!

Mit besten Grüßen aus Zürich, Basel, Münster und Marburg

Loïc Bawidamann, Janina Koelbing, Felix Jueterbock und Vanessa S. Obermair



Humanistische und transpersonale Psychologie an der Grenze zu holistischen Formen der Spiritualität

Zur Semantik von Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jhd.

Manuel Volkmann

Abstract

In cultural and religious studies discourses, a certain dynamic field of contemporary late-modern religious culture in "Western" societies is often referred to as a "holistic milieu". This term is based on the terminology of Paul Heelas, who primarily identified the emphasis on holism as a common component of the many different practices, ideas, and "new-religious" orientations. It was also Heelas who summarized the actors of the diverse practices as a holistic milieu (Heelas 2007: 63-80). This article focuses on a specific area of holistic-spiritual mindsets: the ideal of personality development or self-realization towards a higher self in the sense of an authentic personality or a higher consciousness. This is based on the hypothesis that what Höllinger and Tripold describe as the ideal of developing an authentic personality and a higher consciousness (human potential ethic) has undergone some far-reaching impulses, influences, reinforcements, semantic changes and expansions in the process of the development of a humanistic and transpersonal psychology in the second half of the 20th century. In order to demonstrate this, the article first describes the ideal of personality development and the idea of realizing the "true self" or an authentic personality, as it circulates in the holistic milieu, according to religious studies research. Subsequently, the concepts of self-realization/personality

Korrespondierender Autor: Manuel Volkmann, Universität Freiburg, manuel.volkmann@theol.uni-freiburg.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Volkmann, Manuel. 2025. »Humanistische und transpersonale Psychologie an der Grenze zu rezenten Formen der Spiritualität: Zur Semantik von Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung im holistischen Milieu« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 20 | 2025. S. 4-23. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.1755.

development as developed in the discourses and interactions of humanistic psychology and transpersonal psychology will be examined to illustrate the semantic range of the diverse concepts and ideas on this topic within the relevant discourses. For this purpose, some representative and particularly prominent representatives and authors of these currents are selected, and some central passages are analyzed.

Zusammenfassung

In kultur- und religionswissenschaftlichen Diskursen wird ein bestimmtes dynamisches Feld der spätmodernen religiösen Gegenwartskultur in „westlichen“ Gesellschaften nicht selten auch als »holistisches Milieu« bezeichnet. Dieser Begriff ist u.a. an die Terminologie von Paul Heelas angelehnt, der als gemeinsame Komponente der vielen verschiedenen Praktiken, Vorstellungen und „neu-religiösen“ Orientierungen vornehmlich die Betonung einer Ganzheitlichkeit ausmachte und die Akteur*innen der vielfältigen Praktiken zusammenfassend als *holistic milieu* bezeichnete (vgl. Heelas 2007: 63-80). Im vorliegenden Beitrag wird ein bestimmter Bereich holistisch-spirituelle Mindsets fokussiert: das Ideal einer Persönlichkeitsentwicklung oder Selbstverwirklichung hin zu einem höheren Selbst im Sinne einer authentischen Persönlichkeit bzw. eines höheren Bewusstseins. Dabei wird von der Hypothese ausgegangen, dass das, was Höllinger und Tripold als Ideal der Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit und eines höheren Bewusstseins (*Human Potential Ethic*) beschreiben, im Prozess der Herausbildung einer humanistischen und transpersonalen Psychologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einige weitreichende Impulse, Einflüsse, Verstärkungen, semantische Veränderungen und Erweiterungen erfahren hat. Um dies zu zeigen, wird im Beitrag zunächst das Ideal der Persönlichkeitsentwicklung bzw. der Gedanke der Verwirklichung des »wahren Selbst« bzw. einer authentischen Persönlichkeit, wie er im holistischen Milieu gemäß religionswissenschaftlicher Forschung kursiert, beschrieben. Im Anschluss werden die Konzeptionen zum Thema Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung, wie sie in den Diskursen und Interaktionen der humanistischen Psychologie und der transpersonalen Psychologie entwickelt wurden, in den Blick genommen, um die semantische Bandbreite der vielgestaltigen Konzepte und Vorstellungen zu diesem Thema in den relevanten Diskursen zu veranschaulichen. Dazu werden einige repräsentative und besonders prominente Vertreter*innen und Autor*innen dieser Strömungen herausgegriffen und einige zentrale Textstellen analysiert.

Schlagwörter: Humanistische Psychologie, Transpersonale Psychologie, Selbstverwirklichung, Holistisches Milieu, Spiritualität

1 Einleitung

In kultur- und religionswissenschaftlichen Diskursen wird ein bestimmtes dynamisches Feld der postmodernen religiösen Gegenwartskultur in „westlichen“ Gesellschaften nicht selten auch als »holistisches Milieu« bezeichnet. Dieser Begriff ist u.a. an die englische Terminologie von Paul Heelas angelehnt, der als gemeinsame Komponente der vielen verschiedenen Praktiken, Vorstellungen und „neu-religiösen“ Orientierungen vornehmlich die Betonung einer Ganzheitlichkeit ausmachte, und die Akteur*innen der vielfältigen Praktiken zusammenfassend als *holistic milieu* bezeichnete (vgl. Heelas 2007: 63-80). Gemeint ist das weite Feld von Personen, die Praktiken wie beispielsweise Reiki, Shiatsu, Yoga, verschiedene Meditationstechniken, Familienaufstellungen, Astrologie, neoschamanische Heilungsrituale etc. ausüben und die häufig mit deutlich mehr als einer dieser Praktiken vertraut sind, diese lehren oder praktizieren, sowie damit einhergehend häufig gegenkulturelle und alternativreligiöse Vorstellungen, Werte und Weltbilder vertreten (vgl. Höllinger und Tripold 2012: 9-12).

Durch eine Reihe von Studien und Forschungen sind einige gängige Motive, Narrative und Anschauungen, die sich unter den Akteur*innen des sogenannten holistischen Milieus finden, greifbar. Höllinger und Tripold stellen fünf gemeinsame Aspekte heraus, die ihrer Ansicht nach im holistischen Milieu häufig vorzufinden sind. So nennen sie das Prinzip des Holismus, die Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit und eines höheren Bewusstseins (*Human Potential Ethic*), eine Körper- und Erfahrungszentriertheit, einen Synkretismus/Perennialismus, sowie eine bestimmte Netzwerkstruktur als grundlegendste Merkmale von holistischen Akteur*innen (vgl. Höllinger und Tripold 2012: 26-29). Andere Autor*innen stimmen teilweise mit diesen Kategorien überein, bzw. ergänzen und variieren einzelne Punkte. So schreibt beispielsweise Christopher Partridge vom *cultic milieu* und identifiziert *Occulture, the Occult, the Significance of the Self, the Priority of Experience and a Hermeneutic Suspicion, Romanticizing the Premodern* und *Pagan Occulture* als besondere Aspekte und Merkmale dieser Art von Religiosität und Weltanschauung (vgl. Partridge 2004: 71-75). Noch etwas früher als Partridge hat Wouter Hanegraaf in seiner einflussreichen Studie, die mit der seinerzeit gängigeren Betitelung einer »New Age Religion« für dieses soziokulturelle bzw. sozioreligiöse Spektrum in Erscheinung getreten ist, folgende fünf wichtige Tendenzen identifiziert: (*weak*) *This-worldliness, Holism, Evolutionism, the Psychologization of Religion and the Sacralization of Psychology* und *Expectations of a Coming Age* (vgl. Hanegraaf 1996: 365-366). Es wird deutlich, dass in den genannten Beiträgen – die allesamt durchaus als einschlägig für den religionswissenschaftlichen Diskurs über das *holistic, cultic, New Age etc. Milieu* gelten können – das Ideal der Persönlichkeitsentwicklung oder

Selbstverwirklichung hin zu einem »höheren Selbst« im Sinne einer authentischen Persönlichkeit bzw. eines höheren Bewusstseins von den genannten Autoren auf verschiedene Weise als ein zentrales Kriterium der modern-postmodern-alternativ-religiösen Vorstellungswelten aufgefasst wird.

Vor diesem Hintergrund wird im vorliegenden Beitrag eben dieser Bereich holistisch-spirituelle Mindsets in den Blick genommen: das Ideal einer Persönlichkeitsentwicklung oder Selbstverwirklichung hin zu einem höheren Selbst im Sinne einer authentischen Persönlichkeit bzw. eines höheren Bewusstseins. Dabei wird von der Hypothese ausgegangen, dass jene Mentalität, die Höllinger und Tripold als Ideal der Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit und eines höheren Bewusstseins (*Human Potential Ethic*) beschreiben, im Prozess der Herausbildung einer humanistischen und transpersonalen Psychologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einige weitreichende Impulse, Einflüsse, Verstärkungen, semantische Veränderungen und Erweiterungen erfahren hat. Im folgenden Abschnitt wird das Ideal der Persönlichkeitsentwicklung bzw. der Gedanke der Verwirklichung des »wahren Selbst« bzw. einer authentischen Persönlichkeit, wie er im holistischen Milieu kursiert, beschrieben, bevor die Konzeptionen zum Thema Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung, wie sie in den Diskursen und Interaktionen der humanistischen Psychologie und in der transpersonalen Psychologie entwickelt wurden, in den Blick geraten. Dazu werden einige repräsentative und besonders prominente Vertreter*innen und Autor*innen dieser Strömungen herausgegriffen und einige zentrale Textstellen analysiert. Ein hervorgehobenes Anliegen des vorliegenden Beitrages ist es, auf die semantische Bandbreite der vielgestaltigen Konzepte und Vorstellungen zum Thema nochmals explizit hinzuweisen, um das Nachdenken in den religionswissenschaftlichen Diskursen über das holistische Milieu für den Variantenreichtum und die Vielzahl der Deutungsansätze in Bezug auf den Aspekt der Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung in diesem Forschungsfeld weiter zu sensibilisieren.

2 Das Ideal der Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung im holistischen Milieu

Höllinger und Tripold identifizieren das Ideal der Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit und eines höheren Bewusstseins als eines der wichtigsten Grundmerkmale bzw. Anliegen des holistischen Milieus und nennen diese Zielsetzung *Human Potential Ethic*. Nach dieser holistisch-ethischen Grundausrichtung bestehe,

»das Ziel des menschlichen Lebens darin, auf eigenverantwortliche und selbstbestimmte Weise die Potentiale der eigenen Persönlichkeit zu entfalten und in

einem stufenförmigen Prozess ein höheres Bewusstsein zu erlangen. Nicht alle, aber doch die meisten New-Age-Autoren und Anbieter holistischer Praktiken beschreiben die höheren Stufen des Bewusstseins mit Worten, die auf die spirituelle Sphäre verweisen (Zugang zur größeren Realität, zum universellen Bewusstsein u. dgl.). Dabei betonen sie, dass im Verlauf dieses offen gehaltenen Prozesses eine individuelle Transformation stattfindet, bei der man sein altes Ich sukzessive abstreift und immer mehr am Göttlichen partizipiert.« (Höllinger und Tripold 2012: 26-27).

Dabei würden holistische Anbieter*innen die zahlreichen psychotherapeutischen, medizinischen, esoterischen oder spirituellen Angebote und Praktiken, wie die holistische Lektüre, Kurse, Workshops, Behandlungen, Therapie- und Körperübungsformen und Rituale als Hilfestellungen begreifen, um den Klienten im Prozess der Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung zu unterstützen. Therapeutische oder psychohygienische Aktivitäten zur Behandlung von Krankheiten würden dabei oft als Hilfsmittel zur Lösung von Beziehungsproblemen oder als Vorbereitung für eine individuelle Transformation gedeutet, die auf eine „spirituelle Sphäre“ oder eine Teilnahme des individuellen Bewusstseins an einer „höheren Realität“ verweisen. Oft stünde dabei der therapeutische oder psychohygienische Aspekt im Vordergrund und es gehe, ähnlich wie bei konventionellen Richtungen der Medizin oder der Psychotherapie, um die Behandlung von Krankheiten oder um die Lösung konkreter Lebensprobleme oder auch der Verbesserung des körperlich-seelischen Wohlbefindens. Jedoch sei es andererseits auch möglich, dass – je nach Selbstverständnis der Akteur*innen – die holistischen Praktiken auch als Vorbereitung auf und Verwirklichung von höhere/n Stufen des spirituellen Bewusstseins interpretiert und angewandt würden (vgl. Höllinger und Tripold 2012: 26-27).

Es wird hier deutlich, dass die Idee, das Ideal, und die Ethik bzw. das Konzept der Persönlichkeitsentwicklung/Selbstverwirklichung im holistischen Milieu eine große semantische Bandbreite an Implikationen und Verständnisweisen aufweist. Im religionswissenschaftlichen Diskurs über das holistische Milieu und die neuen Formen religiöser Gegenwartskulturen gilt es weitgehend als Konsens, dass dem Entstehen der humanistischen Psychologie eine entscheidende Rolle zukommt. Die Entwicklung der humanistischen Psychologie zu einer – wenigstens dem eigenen Anspruch nach – weiteren psychologischen Schulrichtung, nämlich zur transpersonalen Psychologie (von hier an: tP), sowie die diesen Prozess begleitenden Phänomene und sozialen Ausdrucksformen, werden oft mit einem soziologischen Terminus zusammenfassend als *Human Potential Movement* beschrieben (vgl. Haneegraaf 1996: 50). An das Aufkommen der Ideen und Konzepte der humanistischen Psychologie (von hier an: hP), schloss sich die Herausbildung transpersonal-psychologischer Konzepte Mitte des 20. Jahrhunderts an. Dieser Prozess hat nicht nur die

fachinterne Perspektivendiskussion innerhalb der psychologischen Disziplin in den Nachkriegsjahrzehnten des zweiten Weltkrieges geprägt, sondern war auch für das religiöse Feld in "westlichen" Gesellschaften durchaus folgenreich. Besonders für viele gedankliche Motive, Ideen, Narrative und Anschauungen im holistischen Milieu in der zweiten Hälfte des 20. Jhd. u. Z. gilt das *Human Potential Movement* als zentraler Impulsgeber und einflussreicher Faktor (vgl. Höllinger und Tripold 2012: 67-71).

3 Zum Ideal von Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung in der humanistischen Psychologie

Das Entstehen der hP ist um die Mitte des 20. Jahrhunderts zu verorten. Hintergrund ist das Bedürfnis und Anliegen einer ganzen Reihe von Autor*innen mit psychologischer Ausbildung – oder wenigstens Nähe zur Psychologie – das bis dahin vorherrschende Paradigma der Psychologie grundlegend neu zu denken (vgl. Grogan 2013: 31-46). Die Bezeichnung „humanistische Psychologie“ geht auf Abraham Maslow zurück (»Toward a Humanistic Psychology«, 1956), der sie seinerseits einer Veröffentlichung von Hadley Cantril aus dem Jahr 1955 entlehnt hat (»Humanistische Psychologie«). Alternative Bezeichnungsvorschläge für die gleiche Bewegung, die seinerzeit im Gespräch waren, lauteten: Experientialistische Psychologie, Existenzialistische Psychologie, holistische Psychologie, Selbstentfaltungspsychologie, dritte Kraft oder eben auch *Human Potential Movement*. Das Verhältnis der hP zur tP kann unterschiedlich gesehen werden. Eine Perspektive betrachtet die beiden als voneinander abgrenzbare Schulen der Psychologie, während eine andere Sichtweise die tP eher als theoretischen Überbau der hP zu sehen neigt. Weiters ist erwähnenswert, dass nach einer im Milieu der hP und tP häufig gebrauchten Erzählung, die humanistische Psychologie oft als »*third force*« – nach der Bezeichnung der Psychoanalyse als »*first force*« und des behavioristischen Paradigmas als »*second force*« – die tP, dieser Logik folgend, als »*fourth force*« der Psychologie bezeichnet wird.

Von der Hypothese ausgehend, dass das semantische Spektrum des Konzeptes der Persönlichkeitsentwicklung/Selbstverwirklichung in diesen beiden psychologischen Paradigmen einige wirkungsreiche und interessante diskursive Erweiterungen und Innovationen erhalten hat, ist es sinnvoll zunächst die semantischen Anklänge in der hP in den Blick zu nehmen. Jürg Kollbrunner hat in seinem »Buch der humanistischen Psychologie« versucht, ein Amalgam verschiedener Beiträge von Akteur*innen, die der hP zugerechnet werden können, zu beschreiben. Dabei ist interessant, zu bemerken, dass in dieser Beschreibung ein Fokus auf bestimmte Charaktereigenschaften des selbstverwirklichten Menschen deutlich wird, wobei vornehmlich eine psychologische Sprache zur Anwendung kommt. In einer Liste von 21

Punkten entwirft Kollbrunner eine umfassende Vorstellung bzw. einen Idealtypus des selbstverwirklichten Menschen. Demnach sei ein selbstverwirklichter Mensch beispielsweise wahrheitsliebend, unprätentiös, empathisch, konflikttolerant, mutig, introspektiv, offen für das Hier und Jetzt etc. (vgl. Kollbrunner 1987: 296-296).

Es wird in diesen Beschreibungen sehr deutlich, dass bei den humanistischen Psychologen der Fokus auf den Eigenschaften von Menschen liegt, denen das Merkmal des Selbstverwirklicht-Seins zugeschrieben wird. Die speziellen Verhaltens- und Denkweisen, der Habitus und die besonderen Fähigkeiten und Neigungen des selbstverwirklichten Menschen stehen im Zentrum des Interesses. Dabei scheint die Blickrichtung ganz auf den selbstverwirklichten Menschen, so wie er in dieser Welt in Erscheinung tritt, konzentriert zu sein. Verweise auf Transzendenz oder Spiritualität klingen nur vereinzelt und indirekt an, wenn beispielsweise Begriffe wie das »innere Selbst des Menschen«, »Schicksal« (Kollbrunner 1987: 290) oder die Auflösung von nur allzu menschlichen Widersprüchen angesprochen werden oder auch wenn die grundsätzliche Andersartigkeit des selbstverwirklichten Menschen im Vergleich zum nicht-selbstverwirklichten Menschen zur Sprache kommt (vgl. Kollbrunner 1987: 296).

Das Anliegen der hP ist offensichtlich ein therapeutisches: es geht um die psychologische Begleitung des Menschen, der (aus welchen Gründen auch immer) in seiner Selbstentfaltung, in der Aktualisierung der ihm innewohnenden Potentiale und Möglichkeiten behindert oder gehemmt ist. Aus diesem Anliegen heraus ist das Nachdenken über die Merkmale und Eigenschaften des selbstverwirklichten Menschen motiviert (vgl. Kollbrunner 1987: 293). In der tP wird das Ziel der Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung dann immer eindeutiger in der Sphäre der Transzendenz verortet und zunehmend mit einer religiös-spirituellen Sprache beschrieben und konzeptualisiert. Ein besonders herausragender Vertreter dieser Entwicklung ist Ken Wilber, dessen Verständnis von Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung im folgenden Abschnitt behandelt wird.

4 Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung bei Ken Wilber

Der US-amerikanische Autor Ken Wilber gilt im holistischen Milieu als einflussreicher Vordenker und kann als ein bedeutsamer Vertreter der transpersonalen Psychologie und damit als prominenter Akteur im *Human Potential Movement* betrachtet werden. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Schriften.

Im Laufe seiner schriftstellerischen Karriere hat Wilber ein detailliertes – und im holistischen Milieu einflussreiches – Verständnis davon entworfen, was es bedeutet, die Persönlichkeit eines Menschen zu entwickeln bzw. das »wahre Selbst« des Menschen zu verwirklichen. Wilber nimmt dabei insofern eine Sonderrolle innerhalb des holistischen Milieus ein, dass er aus emischer Perspektive – teilweise sehr deziert – gewisse Aspekte des holistischen Denkens kritisiert und in Frage stellt. Insbesondere die Narzissmus-Kritik, die beispielsweise von Christopher Lasch formuliert wurde, nahm Wilber auf und begann zwischen wahrhaft transpersonalen Bewusstseinszuständen und einem regressiven Irrationalismus zu unterscheiden (vgl. Lasch 1982: 52-74). Zugleich ist diese Unterscheidung Wilbers aber auch eine Antwort auf das von ihm als reduktionistisch empfundene Verständnis Sigmund Freuds und der klassischen Psychologie, die aus seiner Sicht dazu neigten, mystische Zustände und Erfahrungen des Menschen als regressiv oder infantil kategorisch abzuwerten. Wilber hält diesem „Reduktionismus“ ein Erklärungsmodell entgegen, das zwischen einem Bewusstsein, das zwar transpersonal sei, aber eben noch nicht personal (sondern präverbal), und einem wahrhaft transzendenten oder auch transverbalen Bewusstseinszustand unterscheidet (vgl. Baier 2016: 205-211). Dabei kritisiert er bestimmte Vertreter*innen des holistischen Milieus bzw. der New-Age-Bewegung für die Vermischung bzw. die Verwechslung dieser beiden Bewusstseins Ebenen (vgl. Hanegraaf 1996: 250).

Darüber hinaus entwirft Wilber in seinen Büchern eine ausdifferenzierte und stufenförmig-hierarchisch aufbauende Kartographie des menschlichen Bewusstseins. Dabei versucht er Erkenntnisse aus den wissenschaftlichen Disziplinen der Physik, Biologie, Psychologie, Soziologie und Philosophie mit Denkmodellen "westlicher" und östlicher Mystik zu vereinbaren. Er befindet sich damit in Gesellschaft mit einer ganzen Reihe anderer Denkansätze teils prominenter Personen und Vereinigungen im 19. und 20. Jhd., die aus religionswissenschaftlicher Perspektive auch als umfassender und lang andauernder diskursiver Prozess der Wissenskonstruktion in der Moderne beschrieben wurden: als Prozess einer »Verwissenschaftlichung« der Religion (*Scientification of Religion*) (vgl. von Stuckrad 2015). Für das hier behandelte Thema der Selbstverwirklichung ist jedoch insbesondere interessant, dass sich anhand Wilbers Kartographien, sowie dessen diesbezüglichen Erläuterungen verdeutlichen lässt, was er unter dem transpersonalen, transverbalen oder selbstrealisierten Geisteszustand versteht, für den er im Laufe seines Werkes eine variantenreiche Terminologie entwickelt hat.

Mit Karl Baier lässt sich Wilbers Erleuchtungsdenken in zwei Bedeutungsebenen differenzieren. Baier unterscheidet dabei eine soteriologisch-anthropologische und eine epistemologisch-metaphysische Bedeutung. Erstere Bedeutung sieht demnach

Erleuchtung – verstanden als Erlösung oder Befreiung – als Erfüllung des Zwecks menschlichen Lebens an sich. Darin ist in Wilbers Denken das Heil mit der Erkenntnis bzw. »Realisation« der unbedingten höchsten Wirklichkeit verbunden, womit auch schon die zweite, epistemologisch-metaphysische Bedeutungsebene anklingt. Erleuchtung bzw. die Realisation des »wahren Selbst« des Menschen – man könnte auch von der Selbstverwirklichung sprechen – ist dabei an die Erkenntnis des unendlichen und ewig reinen Geistes geknüpft. Baier nennt eine ganze Reihe von Bezeichnungen, die Wilber in seinen Werken mit diesem Konzept verbindet bzw. verwendet: *Mind-only*, *Absolute Subjectivity*, *absolute I-I*, *Witness-*, *Seer-*, *Cosmic-*, *Unity-* oder *Nondual-Consciousness*, *Pure Ego*, sowie *I-AM-ness* (vgl. Baier 2016: 213). Der Gang der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins bzw. der Persönlichkeit oder des Selbst wird bei Wilber sehr deutlich durch die erwähnten stufenförmig aufbauenden Bewusstseinskartographien beschrieben. Sehr prägnant, fasst Baier die Konzeption Wilbers zusammen:

»Das Verlassen der ursprünglichen Einheit des absoluten Bewusstseins geschieht [...] sukzessive im Zug der ontogenetischen (und auch phylogenetischen) Entwicklung vermittelt der Identifikation mit immer partikuläreren Wirklichkeiten und dem Ausschluss von allem anderen. Der Weg führt vom Einssein mit dem Universum im absoluten Geist zur Identifikation mit der eigenen Leib-Seele-Einheit und dann weiter zur Abspaltung des Körpers und Identifikation mit der eigenen Psyche. Schließlich wird auch diese noch zerteilt, durch Verdrängung unerwünschter Anteile des Seelenlebens und ausschließlicher Identifikation mit jenen Teilbereichen der Psyche, die ins Selbstbild passen. Die Rückkehr zum Reinen Geist bedeutet demgegenüber ein sukzessives Aufheben der im Prozess der Ausfaltung des Bewusstseinspektrums eingeführten Trennungen vor allem mithilfe von Psychotherapie und Meditation. Dieser Prozess der Identitätserweiterung mündet in der Erleuchtung als Überwindung aller künstlich gezogenen Grenzen im Einheitsbewusstsein (*unity consciousness*). In dieser Form des Bewusstseins wird das Getrenntsein von der Welt überwunden und im ewigen Jetzt jenseits von Raum und Zeit die Identität mit dem absoluten Subjekt vollzogen.« (Baier 2016: 215-216).

Im Gegensatz zu den oben beschriebenen Assoziationen der hP zu den Eigenschaften des selbstverwirklichten Menschen, kommt in Wilbers Texten offensichtlich eine religiös-spirituelle Sprache zur Anwendung. Wilber grenzt seine Konzeptionen darüber hinaus in einem weiteren wesentlichen Aspekt, nämlich bezüglich der Klassifizierung von höherem Bewusstsein als *Peak Experiences*, von den Ideen und Ansätzen seiner humanistischen Vorgänger und auch den Konzepten mancher transpersonaler Mitstreiter*innen ab. Um diesen Aspekt besser verdeutlichen zu können, wird im folgenden Abschnitt das Denken eines weiteren prominenten

Vertreter der hP/tP, Stanislaw Grof, zum Thema Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung bzw. transpersonale Bewusstseinszustände veranschaulicht.

5 Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung bei Stanislaw Grof

Der gebürtige Tscheche Stanislaw Grof experimentierte während seiner frühen Karriere als Psychiater in Prag in zahlreichen Experimenten mit LSD und anderen psychoaktiven Substanzen und gelangte dabei zu der Überzeugung, dass die Einnahme von Psychotropika einen hohen therapeutischen Nutzen haben könnte. Als er seine Studien später in den USA (Baltimore - Maryland Psychiatric Research Center) fortsetzte, sah er sich aufgrund gesetzlicher, politischer und administrativer Maßnahmen, die die Einnahme von psychoaktiven Substanzen zunehmend strenger regulierten, dazu genötigt, eine Alternative zu finden, um seine Forschungen weiterführen zu können. Daraufhin entwickelte er die von ihm sogenannte »Holotrope Therapie«. Diese beinhaltete eine Kombination aus kontrolliertem Atmen, Musik und anderen klanglichen Mitteln, sowie gezielter Körperarbeit und Mandalazeichnen, wodurch die Teilnehmer*innen in einen sogenannten holotropen Zustand versetzt werden sollten, der nach Grof dem Zustand unter dem Einfluss von LSD nahezu gleichkäme. Diese Zustände wurden von Grof als mystische und transformative Erfahrungen verstanden, die es herbeizuführen galt, um damit dem Zweck der Selbsterforschung zu dienen, »ei[n] Weg, der uns nach Ansicht vieler großer Philosophen und Weiser einem der edelsten Ziele der Menschheit näherbringen soll« (Grof: 1987: 9-16; vgl. auch Hanegraaf 1996: 57-58).

Ein großer Teil in Grofs zentralem Werk »Das Abenteuer der Selbstentdeckung« ist der Entwicklung einer „neuen“ Kartographie der menschlichen Psyche bzw. des Bewusstseins gewidmet, die die traditionelle analytisch-biographische Bewusstseins-ebene (gemeint ist das von Sigmund Freud beschriebene persönliche Unbewusste einer jeden menschlichen Biographie), um einen transpersonalen Bereich ergänzt. Dabei unterscheidet Grof drei Arten von transpersonalen Zuständen und nimmt darüber hinaus weitere Differenzierungen vor. Transpersonale Erfahrungen sind bei Grof demnach eine Bewusstseins-erweiterung im „Normalbewusstsein“, eine Bewusstseins-erweiterung außerhalb des „Normalbewusstseins“, und psychoide transpersonale Zustände. Die transpersonalen Bewusstseinszustände fächert Grof in seiner Kartographie der transpersonalen Erfahrungen im Sinne einer taxonomischen Einordnung in weitere Subkategorien auf und nimmt weitere – teilweise sehr differenzierte – Unterscheidungen vor (vgl. Grof: 1987: 69-70; vgl. auch Hanegraaf: 1996: 250-251).

Ziel, Sinn und Zweck der Selbsterforschung mittels der »Holotropen Therapie« sind für Grof vielfältig. Zum einen versteht er seine Techniken und Methoden als Mittel zur emotionalen und psychosomatischen Gesundung bei Menschen, die nach Alternativen zu konventionellen psychiatrischen und psychotherapeutischen Methoden suchten. Darüber hinaus sei aber auch die Suche nach einer befriedigenderen Lebensgestaltung und einem „neuen In-der-Welt-Sein“ ein Hauptgrund für die Selbsterforschung. Weiters ist für Grof gesetzt, dass ein »extrem starkes und ernstzunehmendes Bedürfnis« des Menschen nach Verbindung mit spirituellen Bereichen als eine anthropologische Konstante zu sehen ist, die noch dazu auf der tatsächlichen Existenz transzendenter und transphänomenaler Wirklichkeiten beruhen (vgl. Grof: 1987: 298-299). Hierin sind also bei Grof die Gründe und Anliegen für die Selbsterforschung, Selbstentdeckung bzw. die Persönlichkeitstransformation zu finden. Die entwickelten Methoden und Techniken zielen auf die Heilung psychologischer Störungen, die Veränderung der individuellen Lebensführung und die Erfüllung eines anthropologischen Grundbedürfnisses nach Spiritualität und Transzendenz.

Grofs Denken unterscheidet sich somit von Ken Wilbers Ansatz, der wie oben gezeigt, eher an der Verwirklichung bzw. am Erreichen eines ganz spezifischen Bewusstseinszustandes interessiert ist. Während für Grof die Herbeiführung transpersonaler Zustände den oben genannten Zielen dient, ist Wilbers Anliegen eben das Erlangen eines ganz bestimmten transpersonalen Zustandes, nämlich des „erleuchteten“ Zustandes der absoluten Subjektivität, des transpersonalen Zeugen etc. Für Wilber sind die von Grof beschriebenen archetypischen Gestalten, die paranormalen Phänomene und außergewöhnlichen Erlebnisse ein schwer einzuordnendes »Niemandland« (vgl. Baier 2016: 224), womit ein markanter Unterschied zwischen diesen beiden Konzeptualisierungen bzw. Semantiken in Bezug auf das Thema der Selbstverwirklichung benannt ist. Neben Wilber und Grof gibt es jedoch noch andere Akteur*innen und Kontexte, in denen Ideen rund um die Entwicklung, Erforschung und Verwirklichung eines »höheren Selbst« prominent in Erscheinung treten und auf ihre Weise als ein zentrales Anliegen verstehen. Einer davon ist Jeffrey Kripal, dessen Herangehensweise im folgenden Abschnitt behandelt wird.

6 Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung bei Jeffrey Kripal

Ein dritter Akteur der transpersonalen Szene, dessen Werk und Gedanken weniger explizit und offensichtlich als »transpersonal« kategorisiert werden können, ist Jeffrey Kripal. Als Professor für Religious Studies an der Rice Universität in Houston (Texas) ist er als Autor mehrerer Bücher zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung

des sogenannten *Esalen-Institutes* in *Big Sur* (Kalifornien) in Erscheinung getreten, das gemeinhin als Geburtsstätte des *Human Potential Movement* gilt.

Das zentrale ideologische Anliegen des *Human Potential Movement*, die Entfaltung des persönlichen Potenzials und die Verwirklichung eines „höheren Bewusstseins“, gab Impuls zur Gründung von einer Reihe von lokalen Gemeinschaften und Gruppen in den USA und darüber hinaus, an denen es den Entwickler*innen, Teilnehmer*innen und Klient*innen neuer Therapieformen möglich werden sollte, sich mit Gleichgesinnten auszutauschen und innovative Ansätze und Praktiken kennenzulernen und auszuprobieren (vgl. Hammer 2006: 575). Diese Gemeinschaften wurden oft als *Growth Center* bezeichnet und das *Esalen-Institute* in *Big Sur* (Kalifornien) – in den ersten drei Jahren nach seiner Entstehung 1962 noch »*Big Sur Hot Springs*« genannt – war sicher der einflussreichste und bekannteste Ort dieser Art. Gegründet wurde es als Seminarzentrum, das den Aktivist*innen der sich in Kalifornien schnell verbreitenden sogenannten *Counter Culture* (vgl. Bräunlein 2015: 59-78) als eine Plattform für deren Gedankengut dienen sollte, von Michael Murphy und Richard Price. Diese waren gut vernetzt in der Szene und es gelang schnell, bekannte Autor*innen und Denker*innen, die mit den Anliegen des Milieus sympathisierten, für die Gestaltung von Vorträgen und Workshops am Esalen-Zentrum zu gewinnen. Kultautor*innen und Protagonist*innen der *Counter Culture* und der New Age Bewegung, wie Gregory Bateson, Kenneth Rexroth, Aldous Huxley, Alan Watts, Allen Ginsberg, Timothy Leary, Fritjof Capra, Carlos Castañeda und Deepak Chopra neben anderen, waren in Esalen anzutreffen und wirkten aktiv an der Bekanntwerdung des Esalen-Zentrums und den dort propagierten Inhalten mit. Auch der Benediktinerpater David Steindl-Rast und einige bekannte Wissenschaftler*innen wie der Theologe Paul Tillich, der Religionswissenschaftler Joseph Campbell und der Historiker Arnold Toynbee und viele andere waren offenbar in Esalen zu Gast (vgl. Höllinger und Tripold: 54; siehe auch Kripal 2005: S. 1-7). Die Verbreitung der Bewegung der humanistischen Psychologie wurde ebenfalls maßgeblich durch das *Esalen-Institute* beeinflusst (vgl. Kollbrunner 1987: 57-68).

In Jeffrey Kripals Büchern über das *Esalen-Institute* kommt das Thema der Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung des Menschen zu einem authentischen Selbst weniger explizit vor. Dennoch könnte man argumentieren, dass die Idee des Wachstums und der Weiterentwicklung – verstanden als Menschheitsprojekt – in Kripals Werken omnipräsent ist. In Kripals Ansatz, die Entstehung und Entwicklung des Esalen Projektes dahingehend zu deuten, schwingt dieser Gedanke implizit durchgängig mit.

Kripal rekurriert bei seinem Versuch, das Esalen-Projekt zu beschreiben und dessen Stellenwert aus religionsgeschichtlicher und religionswissenschaftlicher Perspektive zu deuten, immer wieder auf Denkschablonen und Konzepte, die den Texten und Werken der indischen Tradition der tantrischen Philosophie entlehnt sind. Repräsentativ dafür ist beispielsweise, dass er für das Wirken des *Esalen-Institute* als treibende Kraft bzw. als zentrales Prinzip, einen »paradoxen Nicht-Dualismus« ausmacht und diesen von einem Geist-Materie-Dualismus und einer monistischen Deutung abgrenzt (vgl. Kripal 2007: 457-459). Wenn Kripal verschiedene einflussreiche Ansätze und Akteur*innen innerhalb des Esalen-Spektrums mit Hilfe einer linkshändig-rechtshändig-Differenzierung beschreibt (vgl. Kripal 2007: 20), nimmt er immer wieder Denkformen und Konzepte der tantrischen Denktraditionen auf. Dabei geht es ihm aber um mehr als nur die kultur- und religionswissenschaftliche Beschreibung der Esalen-Bewegung mittels tantrischer Begriffe, denn in Kripals Texten ist ein Hang zur normativen Deutung dessen, was er zu beschreiben vorgibt, oft latent und zum Teil auch explizit vorhanden. Esalen ist für Kripal nicht bloß ein Phänomen, sondern vielmehr eine Zukunftsvision und Utopie auf deren initialisierendes Potenzial und dessen transformierende Kraft es zu hoffen gilt.

»I am interested in exploring the intercultural voices that speak simultaneously in American and Asian tongues and so poetically, and erotically, create a third cultural space [...]. In short, I am not interested in cultural essences; I am interested in contemporary intercultural fusions and how the "visionary state" of California can be playfully transformed into the "Tantric state" of Kalifornia [sic!].« (Kripal 2007: 18).

Im Hinblick auf das Selbstverwirklichungdenken Kripals kann aber dennoch festgestellt werden, dass dieser weniger die Entwicklung des einzelnen Menschen im Blick hat, sondern vielmehr eine Weiterentwicklung der gesamten kalifornischen respektive US-amerikanischen Kultur, vielleicht sogar der Menschheit im Ganzen. Kripal geht es um die anzustrebende Verwirklichung einer ganz spezifischen Utopie:

»I seek to portray Esalen as what I believe it in fact is, namely, a utopian experiment creatively suspended between the revelations of the religions and the democratic, pluralistic, and scientific revolutions of modernity.« (Kripal 2007: 23).

»[C]an we revision "America" [...] as a universal human ideal yet to be fully realized, as a potentiality yet to be actualized, as an empty and so creative space far more radical and free than the most patriotic or religiously right among us have dared imagine?« (Kripal 2007: 465).

Das Motiv der Authentizität, im Sinne von außeralltäglichen und somit in besonderer Weise authentischen Bewusstseinszuständen, klingt bei Kripal in verschiedenen Varianten an. In Referenz auf C. G. Jungs Konzept der »Synchronizität« und Fritz Perls »Gestalt-Bewusstsein« bringt Kripal dabei abermals die Idee eines paradoxen Nicht-Dualismus ins Spiel:

»[S]ynchronicity reveals the world to be a gestalt, that is, a meaningful whole that is co-created by a subject and an environment within a particular moment of awareness. [...]. Such synchronistic revelations are neither fully "subjective" (for external things really and truly appear to behave in meaningful ways) nor fully „objective“ (for these meaningful ways really and truly require human interpretation to become meaningful). In a word, they reveal the world to be non-dual. They are both subjective and objective, and they are neither subjective or objective. This is the Tao or Way of Esalen.« (Kripal 2007: 14-15).

Eine für die Synchronizität eines bestimmten Moments geschärfte Wahrnehmung, mittels derer das Alltagsbewusstsein durchbrochen wird, wodurch das wahrnehmende Subjekt der Gegenwärtigkeit einer bestimmten authentischen Gestalt des Bewusstseins gewahr wird, wird hier von Kripal in diesem Sinne als besonders authentisch angedeutet. An anderer Stelle klingt das Thema der Authentizität an, wenn Kripal dem „Genius von Esalen“ eine fundamentale Grundhaltung oder Mentalität zuschreibt, die man etwa als »Prinzip der radikalen und ultimativen Offenheit« bezeichnen könnte.

»I do not believe that Esalen can or should be defined. Its genius resides precisely in that empty space of nondefinition, in that refusal to be pinned down to any final position. [...] The deepest meanings of Esalen, in other words, reside precisely in a constant deferral, in a refusal of closure, and in a sacralization of the future as a constantly receding horizon of unimaginable potential.« (Kripal 2007: 455).

Diese radikale Offenheit, die konsequente Verneinung jeglicher Abgeschlossenheit und das Beschwören eines unendlichen Horizontes unvorstellbar großer Potentiale und Möglichkeiten, ebenso wie das normative Narrativ von der Schulung des Bewusstseins für die besondere Authentizität und Bedeutsamkeit des gegenwärtigen Moments können bei Kripal demnach als semantische Dimensionen des Selbstverwirklichungsthemas ausgemacht werden. Dabei ist das Projekt der Verwirklichung in Kripals Denken eher ein kollektives Unterfangen im Sinne einer Transformation einer gesamtgesellschaftlichen Mentalität als eine individuelle Anstrengung.

8 Zusammenschau

Durch die Betrachtung der hier behandelten Texte einschlägiger Autor*innen des *Human Potential Movement*, der hP und tP, ist deutlich geworden, dass das Thema der Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung in sehr unterschiedlicher Art und Weise behandelt wird. Während es bei Maslow und den humanistischen Psycholog*innen einen Fokus auf bestimmte Charaktereigenschaften des selbstverwirklichten Menschen gibt und vornehmlich eine psychologische Sprache zur Anwendung kommt, formuliert beispielsweise Wilber regelrecht ein soteriologisches Heilsziel, das konzeptuell von neo-hinduistischen, neo-buddhistischen und anderen Einflüssen geprägt ist. Schon bei Maslow klingt die Idee der Grenzerfahrungen (*Peak Experiences*) an, von denen angenommen wird, dass sie bei selbstverwirklichten Menschen bzw. bei im Selbstverwirklichungsprozess befindlichen Menschen besonders oft auftreten. Dort werden die Grenzerfahrungen aber vornehmlich als „klare Identitätserfahrungen“ verstanden, wobei den *Peak Experiences* zugeschrieben wird, dass nur Menschen, die diese Art von Erfahrungen machen, zu voller Identität gelangen können (vgl. Kollbrunner 1987: 297-300).

Im Zuge des *Human Potential Movement* wird das Verständnis von Gesundheit und Krankheit grundlegend und radikal neu gedacht und konzeptualisiert. Hanegraaf formuliert sehr treffend, dass die Konzeption von psychischer und auch körperlicher Gesundheit zunehmend mehr bedeutet als die bloße Abwesenheit von psychischer Krankheit und dass therapeutische Praktiken mit dem wachsenden Einfluss der Bewegung für immer mehr Menschen an Attraktivität gewinnen, auch für jene, die klassischerweise nicht zu der Klientel der Psychologie gezählt worden wären:

»Although the movement does include therapeutic methods for treating psychiatric disorders, most people who attend Human Potential groups do not suffer from mental illness. Many suffer from a lack of meaning and fulfilment in their lives. They long to be whole. And even those who are reasonably happy may nevertheless choose to “work on themselves” because they believe that inner growth and development is of the essence of human life. For those individuals [...] nothing short of complete enlightenment and God-consciousness fully deserves to be called “health”.« (Hanegraaf 1996: 49).

Donald Stone spricht in Bezug auf diese semantische Verschiebung im *Human Potential Movement* von einer Selbst-Transzendenz, die sich auf die Routinen des alltäglichen menschlichen Lebens bezieht, hin zu einem Verständnis von Selbst-Transzendenz, die mit einer Verschmelzung mit dem letzten Grund allen Daseins oder einer infiniten kosmischen Energie etc. zum Ziel assoziiert wird (vgl. Stone 1976: 96).

Bei Stanislaw Grof findet sich dahingehend ein ähnlicher Ansatz wie bei Maslows *Peak Experience*-Verständnis, nur dass Grof darüber hinaus drei grundsätzliche Arten von transpersonalen Zuständen unterscheidet (Bewusstseinserweiterung im „Normalbewusstsein“, Bewusstseinserweiterung außerhalb des „Normalbewusstseins“ und psychoide transpersonale Zustände). Bei Grof ist die erwähnte semantische Verschiebung somit schon deutlich fortgeschritten. Die transpersonalen Erfahrungen sind nicht mehr nur für die emotionale und psychosomatische Gesundheit des Menschen und die Suche nach einer befriedigenden Lebensgestaltung und einem „neuen In-der-Welt-Sein“ relevant, sondern werden zudem mit einem »extrem starken und ernstzunehmende[n] Bedürfnis [des Menschen] mit diesen spirituellen Bereichen Verbindung aufzunehmen« (Grof: 1987: 299) assoziiert.

Im Denken von Ken Wilber hat diese semantische Verschiebung des Selbstverwirklichungsthemas noch weiter in die Richtung eines Verständnisses von Selbst-Transzendenz stattgefunden. Dies drückt sich in Wilbers Texten nicht zuletzt auch durch eine Tendenz zur Verwendung religiös-spirituelle Sprache aus. Der Ausgangspunkt von Wilbers Kritik an bestimmten Entwicklungen im *Human Potential Movement* wird dabei bei einem Blick auf seine Sichtweise auf die verschiedenen Entwicklungsphasen der Bewegung deutlich. In der ersten Phase des *Human Potential Movement* ging es demnach vorwiegend um das kurzfristige und schnelle Erreichen neuer und vollkommen anders gearteter Bewusstseinszustände – die Suche nach dem schnellen »Erleuchtungs-Kick« – und die Motivation der Akteur*innen war geprägt von einer Euphorie des Anfangs oder einer Neuentdeckung ungeahnter Möglichkeiten. In der zweiten Phase wich dann die Sehnsucht nach dem »quick fix« einem langjährigen und nachhaltigerem Engagement, das durch die regelmäßige Praxis von transformativen Therapien und Übungspraktiken gekennzeichnet war. Doch auch diese Phase hatte nach Wilber noch ihre Limitationen, da die Praktiken oftmals auf die Entwicklung nur einer spezifischen Fähigkeit abgezielt hätten, während sich in der dritten Phase immer mehr ein integraler Ansatz durchgesetzt habe, bei dem das erklärte Ziel gewesen sei, möglichst alle Fähigkeiten des Menschen umfassend zu entwickeln (vgl. Baier 2016: 210). Insofern distanziert sich Wilber von den Verständnisweisen, die *Peak Experiences* oder transpersonale Zustände als grundsätzliches Erkennungsmerkmal von selbstverwirklichten Individuen sehen. Wilber geht in diesem Sinne über Grofs Ansatz hinaus, mittels spezifischer Techniken einen transpersonalen bzw. holotropen Zustand hervorzurufen, bei dem davon ausgegangen wird, dass diese anders nicht zu erreichen wären bzw. die ihrem Wesen nach dem "Normalbewusstsein" letztlich gegenübergestellt werden. Auch der Wunsch, derartige Zustände erreichen zu wollen, lediglich als Ausdruck eines anthropologischen Grundbedürfnisses zu deuten, geht Wilber nicht weit genug. Für ihn ist es vielmehr die logische Konsequenz eines natürlichen Evolutionsprozesses, die

den Menschen in die Richtung der Verwirklichung höherer Bewusstseinsstufen vorantreibt. Wilber steht darüber hinaus für eine rationale, disziplinierte und strukturierte langjährige Übungspraxis ein, die nicht der Illusion verfällt, schnell zum Ziel gelangen zu wollen oder zu können, und die nicht nur darauf abzielt, einen höchsten absoluten Bewusstseinszustand zu verwirklichen und nachhaltig zu integrieren, sondern darüber hinaus bzw. nebenbei auch noch die umfassende Entwicklung des ganzen Menschen mit all seinen Potentialen und Fähigkeiten zum Ziel hat.

Jeffrey Kripals Selbstverwirklichungsdenken ist weniger explizit und dadurch auch etwas schwerer greifbar als dies bei Wilber, Grof und der hP der Fall ist. Generell kann jedoch festgestellt werden, dass Kripals Denken von der Weiterentwicklungs-Transformations-Idee durchdrungen ist, wobei Kripal im Hinblick auf die von ihm bevorzugte Utopie der »Tantrifizierung« der US-amerikanischen Gesellschaft – die ihren Ausgangspunkt „selbstredend“ in Esalen nimmt – in größeren Kategorien denkt, die eher kultur- bzw. sozialwissenschaftlicher Art sind, als die psychologischen Theorien und Begriffe, die in den anderen hier behandelten Ansätzen vorherrschen. Kripals Denken zielt demnach eher auf einen Paradigmenwechsel oder einen kollektiven Mentalitätswandel als auf individuelle Transformation. Die geforderte und herbeigewünschte, gepriesene Mentalität einer radikalen absoluten Offenheit scheint bei Kripal oftmals Mittel und Zweck zugleich zu sein. Die Vorliebe zur Beschreibung und Einordnung mittels Paradoxien und unauflösbarer Dualitäten ist dabei programmatisch und dominiert zuweilen als übergeordnete und ultimative Denkfigur die Analysen Kripals. Der idealisierte und kreative, vom Eros inspirierte Zustand, in dem alle Kategorien und begrifflichen Grenzen verflüssigt sind, wirkt bei Kripal dabei oft so, als sei dies das letztmögliche, ultimative Ergebnis für all seine Analysen und Beschreibungen. Das Paradoxe scheint für Kripal das absolute und auf alles anwendbare übergeordnete Prinzip zu sein, welches durch diese implizite Überhöhung selbst eine Art Sakralisierung erfährt und dadurch mit Kripals Verständnis von Selbstverwirklichung in enger Verbindung steht. Auch hier ist die semantische Verschiebung im Sinne von Stone also deutlich, auch wenn »der letzten Grund allen Daseins oder einer infiniten kosmischen Energie« bei Kripal eben eher prozesshaft als »Tantrifizierung« oder »Paradoxisierung« einer kollektiven Mentalität gedacht wird.

7 Fazit

Die Analyse und Betrachtung der drei hier behandelten Zugänge zum Thema der Selbstverwirklichung an der Grenze der hP zur tP hat gezeigt, dass die Semantik der Selbstverwirklichung eine nicht zu unterschätzende und zum Teil voraussetzungs-volle Diversität in sich birgt, die durch das Heranziehen weiterer Denker*innen und

Autor*innen aus diesem spezifischen Feld sicherlich noch weiter differenziert werden könnte. Aber auch schon die vergleichende Auseinandersetzung mit nur drei einschlägigen Autoren konnte verdeutlichen, dass im Prozess der Herausbildung einer humanistischen und transpersonalen Psychologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Konzept der Selbstverwirklichung und die daran anschließenden Interpretationshorizonte überaus vielfältig sind. So konnte die eingangs formulierte Hypothese, dass der Selbstverwirklichungsbegriff im Laufe des Diskurses einige durchaus weitreichende Impulse, Verstärkungen und semantische Erweiterungen erfahren hat, weitgehend bestätigt werden. Abhängig davon, ob Stanislav Grof, Ken Wilber oder Jeffrey Kripal den Terminus bzw. die Konzepte verwenden, können zum Teil sehr unterschiedliche und möglicherweise für anschließende Interpretationen und Operationalisierungen des Selbstverwirklichungsterminus folgenreiche Implikationen bei der Verwendung des Begriffs »Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung« mitschwingen. Es handelt sich dabei weniger um semantische Details oder Nuancen bei der Verwendung von Selbstverwirklichungskonzepten, sondern um entscheidende Bedeutungsunterschiede mit zum Teil weitreichenden Konnotationen, wie am Beispiel nur dieser drei Autoren gezeigt werden konnte. Dies prominent herauszuarbeiten, war das primäre Ziel des vorliegenden Beitrages. Die semantische Varianz der betreffenden Konzepte wahrzunehmen und bei zukünftiger Rezeption dieser historischen Kontexte im Besonderen zu berücksichtigen, kann differenziert arbeitende religionswissenschaftliche Auseinandersetzungen sicher bereichern und ist meiner Ansicht nach bei der Nutzung des Selbstverwirklichung-/Persönlichkeitsentwicklungsterminus auch im Allgemeinen zu bedenken. Allein schon deshalb lohnt es sich für das religionswissenschaftliche Nachdenken über die emischen Kategorien im Kontext der Begrifflichkeiten von Selbstverwirklichung/Persönlichkeitsentwicklung, diesen semantischen Variantenreichtum zu beachten. Im Einzelfall kann so allzu groben Verallgemeinerungen und Missverständnissen in Bezug auf die Vielstimmigkeit und den Variantenreichtum der Selbstverwirklichungssemantik vorgebeugt werden. Dies ist nicht zuletzt deshalb von hervorgehobener Bedeutung, da sich in den Beiträgen einschlägiger Fachvertreter*innen – wie am Anfang des vorliegenden Artikels erwähnt wurde – zeigt, dass insbesondere das Ideal der Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit und eines höheren Bewusstseins (die *Human Potential Ethic*; vgl. Höllinger und Tripold 2012: 26-27) oft als entscheidender Aspekt und zentrales Kriterium für die religionswissenschaftliche Beschreibung und Analyse rezenter modern-postmoderner-alternativreligiöser Vorstellungswelten wahrgenommen wurde und wird.

Literaturverzeichnis

Baier, Karl. 2016. Nicht-duales Bewusstsein und göttliche Schizophrenie: Ken Wilbers Erleuchtungsdenken. In: Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs, hg. von Almut-Barbara Renger, 203-233. Freiburg: Herder.

Bräunlein, Peter. 2015. Die langen 60er Jahre. In: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 6. hg. von Volkhard Krech et al., 175-220. Paderborn: Schöningh.

Grof, Stanislav. 1987. Das Abenteuer der Selbstentdeckung. Heilung durch veränderte Bewusstseinszustände. Ein Leitfaden; München: Kösel Verlag.

Grogan, Jessica. 2013. Encountering America. Humanistic Psychology, Sixties Culture & the shaping of the modern self, New York: Harper Perennial.

Hanegraaff, Wouter. 1996. New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought; Albany: State University of New York Press.

Heelas, Paul. 2007. The Holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce. In: A Sociology of Spirituality, hg. von Kieran Flanagan/Peter Jupp, 63-80. Aldershot/Burlington: Ashgate.

Hammer, Olav. 2006. Human Potential Movement. In: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, hg. von Wouter Hanegraaf et al., 572-579. Leiden: Brill.

Höllinger, Franz/Tripold, Thomas. 2012. Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur; Bielefeld: Transcript.

Kollbrunner, Jürg. 1987. Das Buch der humanistischen Psychologie: Eine Ausführliche Darstellung und Kritik des Fühlens, Denkens und Handelns in der humanistischen Psychologie; Eschborn bei Frankfurt am Main: Fachbuchhandlung für Psychologie GmbH.

Kripal, Jeffrey. 2005. On the Edge of Future: Esalen and the Evolution of American Culture; Bloomington: Indiana University Press.

Kripal, Jeffrey. 2007. Esalen. America and the Religion of No Religion; Chicago/London: University of Chicago Press.

Lasch, Christopher. 1982. Das Zeitalter des Narzissmus; München: Bertelsmann.

Partridge, Christopher. 2004/2005. The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralisation, Popular Culture, and Occulture. Bd. I u. II; London/New York: T&T Clark International.

Stone, Donald. 1976. The Human Potential Movement. In: New Religious Consciousness, hg. von Charles Y. Glock/Robert N. Bellah, 66-68. Los Angeles: University of California Press.

Von Stuckrad, Kocku. 2015. The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800-2000, Boston: de Gruyter.

Wilber, Ken. 2007. Integrale Spiritualität: Spirituelle Intelligenz rettet die Welt; München: Kösel Verlag.



How to: Religionswissenschaftliche Forschung zu, über und mit KI

Peggy Reeder, Maike Schöttner Sieler, Paul Glen Fischer

Abstract

Artificial Intelligence (AI) impacts society, politics, and debates related to religion, making it a promising field for scholars of religion. This position paper outlines how AI can become a subject of investigation in religious studies, particularly in the fields of utopian/dystopian visions of AI, transhumanist ambitions, analogies to religion, ethical debates around AI and its explainability, and the ways in which field-relevant actors engage with the social implications of AI. It describes the opportunities and challenges of engaging with AI-related topics from a religious studies perspective and identifies promising areas of research. For this, the openness towards interdisciplinary research and sensitivity for the limitations of knowledge are relevant strategies. Finally, we demonstrate how research on, about, and with AI can succeed methodologically within the field of religious studies. The goal is to further establish this research segment, to connect junior scholars, and to facilitate communication about the scope and direction of the contributions of religious studies to public and academic discourse among researchers and other interested parties.

Zusammenfassung

Künstliche Intelligenz (KI) hat Einfluss auf die Gesellschaft, Politik und religionsbezogene Debatten und ist damit auch für die Religionswissenschaft ein vielversprechendes Forschungsfeld. Das Positionspapier umreißt, wie künstliche Intelligenz

Korrespondierende Autor*innen: Peggy Reeder, Universität Heidelberg, peggy.reeder@zegk.uni-heidelberg.de. Maike Schöttner Sieler, Universität Zürich, maike.schoettnersieler@uzh.ch. Paul Glen Fischer, Universität Heidelberg, paul.fischer@stud.uni-heidelberg.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Reeder, Peggy, Maike Schöttner Sieler und Paul Glen Fischer. 2024. »How to: Religionswissenschaftliche Forschung zu, über und mit KI.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 20 | 2025. S. 24–50. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.1894.

Untersuchungsgegenstand der Religionswissenschaft werden kann, im Feld utopischer/dystopischer Visionen von KI, transhumanistischer Ambitionen, Religionsanalogien, ethischer Debatten um KI und ihrer Erklärbarkeit und den Umgangsweisen feldrelevanter Akteur*innen mit den sozialen Implikationen von KI. Es beschreibt Chancen und Herausforderungen der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit KI-verbundenen Themen und steckt lohnende Forschungsfelder ab. Die Bereitschaft für interdisziplinäre Zusammenarbeit und die Sensibilisierung für die Grenzen des Erkenntnisgewinns sind dabei wichtige Rahmenstrategien. Abschließend zeigen wir auf, wie religionswissenschaftliche Forschung zu, über und mit KI methodisch gelingen kann. Ziel ist die Etablierung des Forschungssegments und die Vernetzung des wissenschaftlichen Nachwuchses, um Forschende und Interessierte über religionswissenschaftliche Redepositionen in Öffentlichkeit und Wissenschaft in Kontakt und Austausch zu bringen.

Keywords: Artificial Intelligence, Research Methods, Interdisciplinarity, Epistemic Interest, Ethics

Schlagwörter: Künstliche Intelligenz, Forschungsmethoden, Interdisziplinarität, Erkenntnisinteresse, Ethik

1 Einleitung

»Das Internet ist die technische Form Gottes«, titelte einst der SPIEGEL, und im Weiteren wurde der Theologe Wolfgang Nethöfel mit den Worten zitiert, Jesus

»wäre heute nicht im Traumhaus des Bill Gates geboren, sondern er würde Hacker verlinken; sein Programm würde denunziert als Virus, und dieses wäre die Hoffnung der vernetzten Datenwelt unter der Herrschaft von Intel und Microsoft.« (Grüner 1997)

Das war Jahre vor der Einführung des iPhone 1 und Jahrzehnte vor dem Launch von ChatGPT und Radikalisierungen von gesellschaftlichen Meinungen via TikTok. Künstliche Intelligenz (KI) ist nicht mehr aus dem öffentlichen Diskurs wegzudenken – und das erstreckt sich auf sämtliche Bereiche des alltäglichen Lebens. Spätestens seit ChatGPT polarisiert der Begriff »künstliche Intelligenz« und entfaltet eine große gesellschaftspolitische Breitenwirkung. Jedoch bleibt er inhaltlich oft unklar und wird uneinheitlich verwendet. So gebrauchen Data Scientists erfahrungsgemäß eher den Ausdruck »Machine Learning (ML)«, weil der Begriff andere Assoziationen weckt. Es lohnt sich ein forschungspraktischer Umgang mit dem Religionsbegriff, um das Fach als gesellschaftlichen und politischen Ansprechpartner zu Fragen rund

um Religion und KI zu verankern. Religion umfasst tradierte Religionen als Formationen, die gesellschaftlich als „Religion“ bestimmt oder verhandelt werden und im Diskurs als Religion verortet sind. Damit ist sowohl das Allgemeinverständnis von Religion eingeschlossen als auch Forschung zu den diskursiven Verhandlungen und den Praktiken und Materialitäten um „Religion“, insbesondere seit dem 19. Jahrhundert.

Religiöse Semantiken sind auch in Settings zu finden, die sich nicht als tradiert religiös einordnen lassen. Sie bedienen sich an dem sprachlichen und bildlichen Fundus tradierter Religionen. Das beinhaltet auch ironische und humorvolle Rückgriffe auf religiöse Bilder und Begriffe oder die Nutzung religiöser Begriffe, um – meist kritische – Vergleiche zwischen einem beschriebenen Phänomen und Religion zu ziehen. Religionswissenschaftliche Forschung kann die Nutzung religiöser (Bild-)Semantiken und die damit einhergehenden Dynamiken nachvollziehen.

Neben stark auf Diskurs gestützte Religionsbegriffe ist auch eine heuristische Begriffsbestimmung von Religion möglich. Sie geht nicht davon aus, dass Religion sich nur in der definierten Form manifestiert, sondern fokussiert sich unter anderen auf bestimmte inhaltliche, funktionale und ästhetische Kennzeichen von Religion. Das kann in einem konkreten Fallbeispiel auch interdisziplinär einen wertvollen Beitrag leisten. Der Religionswissenschaft kommt dabei die Aufgabe zu, insbesondere mit Blick auf die Verflechtungen von Disziplin- und Religionsgeschichte und den kolonialen Asymmetrien darin, verantwortungsvoll mit der Kategorie „Religion“ umzugehen. Religionsheuristiken können unter anderem beinhalten, dass Religion soziale Struktur und Ordnung, Heilsversprechen, geteiltes Sinnsystem, Narrative und Wahrheitsansprüche, verkörperte Rituale und Praktiken bietet, Bedeutung und Identität stiftet und Kontingenzbewältigung und Beziehung zu etwas als transzendent Vorgestelltem ermöglicht (vgl. Hughes und McCutcheon 2021). Es können auch Phänomene und Akteur*innen erforscht werden, die sich selbst nicht als »religiös« bezeichnen, die aber funktionale, strukturelle und systematische Ähnlichkeiten zu Religion aufweisen, wie beispielsweise der Transhumanismus.

Heuristische Religionsdefinitionen sind sinnvoll, um Immunisierungsstrategien von Akteur*innen im Feld zu begegnen, die sich gezielt vom Begriff „Religion“ abgrenzen (vgl. Singler 2023), und um für emergente Formen von Religion sprachfähig zu bleiben. Die Befunde der Fallstudien sollten dabei wieder einen Beitrag zur Theoriebildung zum Religionsbegriff leisten. Wir stellen mögliche Forschungsfelder und -methoden zu KI und Religion dar, wie religionswissenschaftliche Forschung zu KI aussehen kann, welche dezidierten Stärken die Disziplin beiträgt und auch in interdisziplinärer Zusammenarbeit nicht verlieren sollte.

»KI« umfasst eine ganze Reihe von Vorstellungen und Anwendungen. Für die an und mit KI Forschenden bzw. Entwicklungsexpert*innen stellt sich die Frage nach der Bedeutung und Verwendung von Termini nur am Rande. Von ihnen wird häufig eine synekdochische Verwendung angenommen, sprich, es wird davon ausgegangen, dass die Begriffe ohnehin nur als Platzhalter für etwas fungieren, das nur in einer umständlicheren und daher nicht gesprächstauglichen mathematischen Form korrekt ausgedrückt werden könnte (vgl. Airoidi 2022, 7). Damit unterscheidet sich der »pi-mal Daumen«-Umgang mit »KI« diametral vom Diskurs um den Religionsbegriff in der Religionswissenschaft: Es entsteht eine Leerstelle in der Aufarbeitung dieser diskursiven Aushandlung. Der Begriff »Religion«, stets umstritten, was genau damit eigentlich gemeint ist, deckt eine Vielzahl von Vorstellungen, Praktiken und sozialen Formationen ab. »KI« ist gleichermaßen wenig exakt und statisch, sondern unterliegt permanenter diskursiver Aushandlung und ist medial omnipräsent. Dabei sind verschiedenste individuelle und institutionelle Akteur*innen beteiligt, was die Entwickelnden, Produzierenden und Anwendenden im wirtschaftlichen Bereich ebenso einschließt wie die darüber Forschenden (vgl. Geraci 2022, 3). Es ist daher wichtig, jedes Verständnis von künstlicher Intelligenz als vorläufiges (Teil-)Ergebnis und Bestandteil eines ständigen Konstruktionsprozesses zu betrachten. Dieser ist nie vollständig abgeschlossen, jedoch kann die wissenschaftliche Forschung zur Sedimentierung von Begriffsbedeutungen und der sozialen Konstruktion von sowohl Religion als auch Naturwissenschaft hier einen wertvollen analytisch gesicherten und praktisch verwendungsfähigen Input bereitstellen (vgl. Feuerriegel et al. 2023, 111; vgl. Bergunder 2011, 47–50). Die religionswissenschaftliche Kompetenz und ihre Expertise im Umgang mit ihrem eigenen Gegenstandsbereich und Begriff kann auf den KI-Begriff übertragen werden, vor allem da, wo er mit Religion in Verbindung steht.

Für Forschung zu KI und Religion bietet sich ein diskursives Verständnis von KI an, das davon ausgeht, dass Akteur*innen in KI-Entwicklung und -Nutzung bestimmen, was KI ist. Dabei ist nicht die technische Definition entscheidend, sondern die diskursive Bestimmung von Technologien im Forschungsfeld. In der Forschung mit KI hingegen ist es hilfreich, mit einem heuristischen KI-Begriff zu arbeiten. Das heißt, ein vorläufiges Verständnis von KI vorauszusetzen, das unter anderem Rechenprozesse und Machine Learning-Anwendungen, die autonome Entscheidungen treffen, beinhaltet und ihre Effekte berücksichtigt. Aufgrund dieser unterschiedlichen Auffassungen tragen Forschungsansätze (zu und) über KI oft eine gewisse Ambivalenz: Forschende versuchen die strukturellen Einflüsse autonomer Rechenprozesse zu beschreiben und systematisieren, die heuristisch als KI gefasst werden. Jedoch passiert dies oft in einem Feld, in dem Akteur*innen zusätzlich den Ausdruck KI unterschiedlich diskursiv markieren. Für den vorliegenden Artikel haben wir uns aus diesem Grund für einen pragmatischen Umgang mit dem KI-Begriff entschieden.

Dieser Überblicksartikel bildet die Vielfalt des Forschungsbereichs Religion und KI ab. Das Forschungsfeld reicht von z. B. Algorithmen und ihren mehr oder weniger undurchsichtigen Wirkweisen in sozialen Netzwerken, über sehr spezifische Machine Learning-Anwendungen als Unterform von KI und ihrer Anwendung in sozialen Kontexten, bis zu Vorstellungen zu, über und mit KI als einem transzendenten, überlegenen Wesen mit dystopischen/utopischen Konsequenzen. Vor diesem Hintergrund möchten wir klären, in welchen Zusammenhängen Religion und künstliche Intelligenz erscheinen, beziehungsweise welche Bezüge Akteur*innen herstellen und wo sich rhetorische, ästhetische und funktionale Ansatzpunkte für eine religionswissenschaftliche Analyse finden. Hierzu rechnen wir also auch Forschungsdesigns, die sich mit der zugeschriebenen Agency von KI auseinandersetzen. Schlussendlich gilt unser Plädoyer einer Erforschung der sozialen Implikationen von KI-Technologien, ihrer Wirkungen auf die Lebensrealität und das konkrete Alltagshandeln von Menschen sowie Strategien des Umgangs mit jenen.

Im Folgenden werden die Themenfelder erklärend vorgestellt, die religionswissenschaftliche Relevanz jeweils begründet und ein literarisches Fundament vorgestellt. Anschließend wenden wir uns den methodischen Herangehensweisen zu und argumentieren dafür, dass die Erforschung von Fragen rund um Religion und KI mit religionswissenschaftlichen Methoden gelingt. In diesem Schritt gehen wir zugleich auf Herausforderungen ein, mit denen Forschende im Feld konfrontiert sind, und skizzieren Präventionsmöglichkeiten von Undurchsichtigkeit – also Mittel und Wege, um unsere eigene Standortgebundenheit transparent zu machen und um Erkenntnisbarrieren, die sich daraus ergeben, zu minimieren. Außerdem stellen wir heraus, welche dezidierten Stärken die Religionswissenschaft beiträgt und die sich auch in interdisziplinärer Zusammenarbeit bewähren. Dabei berücksichtigen wir, a) wie religionswissenschaftliche Forschung zu KI aussieht, also wie religiöse Topoi in Diskursen und Praktiken um KI rezipiert werden, b) wie sich religionswissenschaftliche Forschung über KI gestaltet, das heißt kulturwissenschaftliche/religionswissenschaftliche Analysen der Wirkweisen und Wechselwirkungen von KI und Gesellschaft, c) wie religionswissenschaftliche Forschung zu und über KI passiert, in der es religiöse und gesellschaftliche Wechselwirkungen gibt und d) wie religionswissenschaftliche Forschung mit KI aussieht, wie mithilfe KI-gestützter Technologien ein religionswissenschaftliches Erkenntnisinteresse verfolgt werden kann. Schlussendlich streben wir danach, eine Vernetzungsplattform für Angehörige des wissenschaftlichen Nachwuchses zu schaffen, die entweder im Bereich KI forschen oder dabei sind, einen entsprechenden Schwerpunkt zu entwickeln. Auf diese Weise soll der Austausch über geeignete Religionsverständnisse gefördert, die öffentliche Sichtbarkeit von religionswissenschaftlicher Forschung erhöht und der konstruktive Austausch mit anderen Disziplinen gestärkt werden.

2 Themenfelder

2.1 Religionswissenschaftliche Forschung zu KI

Teile religionswissenschaftlicher Forschung zu KI zeigen auf, wie religiöse Topoi in Erzählungen zu KI aufgegriffen werden. KI und Religion werden auf verschiedene Arten miteinander in Verbindung gebracht. Das beinhaltet zum Beispiel Forschungsfragen, wie sich etwa Vorstellungen aus der christlich-jüdischen Apokalyptik in Vorstellungen von KI widerspiegeln (vgl. Geraci 2010, 9) oder auch die Analyse, dass sich Darstellungen von Memes zu KI an Michelangelos Bild eines religiösen Schöpfungsprozesses, *Creazione di Adamo*, und Verhandlungen über das Verhältnis von Mensch und Gott anlehnen (vgl. Singler 2020b, 1–17). Der islamische Theologe Hureyre Kam diskutiert wiederum, wie transhumanistische KI-Verständnisse und Thesen zum Leben in einer Computersimulation mit islamisch-theologischem Denken vereinbar sind (vgl. Kam 2024, 349).

Voskamp et al. arbeiten heraus, inwiefern apokalyptische Sichtweisen ihre Inspiration aus Erlösungs- und Endzeitvorstellungen schöpfen, insbesondere aus monotheistischen religiösen Traditionen (vgl. Voskamp et al. 2013; 16; 163). Obwohl Hase, Krüger und McFarland Taylor davon ausgehen, dass im globalen Norden konfessionelle Zugehörigkeit keine Selbstverständlichkeit mehr ist, verstehen sie dennoch jüdisch-christliche Motive als kulturellen Referenzrahmen, der bekannt und in der Gesellschaft plausibel ist. Dadurch erschließen sich dem Publikum die apokalyptischen Semantiken um KI (vgl. Hase 2001, 41; vgl. Krüger 2015, 61–63; vgl. McFarland Taylor 2022, 54–84). In Elon Musks Inszenierungen von KI als dystopischem Katalysator, der durch Besiedelung des Mars überwunden werden muss, werden religiöse Narrative aufgenommen (vgl. McFarland Taylor 2022, 57). Musks Marsbesiedelungspläne beziehen sich auf Vorstellungen eines gelobten Landes, eines Exodus als beschwerlichem Auszug aus einer bedrohlichen Umwelt, wie sie aus jüdisch-christlichen Erzählungen und Bildern bekannt sind (vgl. McFarland Taylor 2022, 62), und schließen an das Konzept der offenkundigen Bestimmung (*manifest destiny*) als göttliche Expansionslegitimation an (vgl. Reeder 2025). Ebenso bei der Visualisierung der erhofften Unsterblichkeit in einem digitalen Habitat durch Mind-Uploading, wie von trans- und posthumanistischen Akteur*innen angestrebt (vgl. Krüger 2019, 83f.; 110–114). Bei trans- und posthumanistischen Immortalitätsvorstellungen klingen Konzepte der Seelenwanderung (vgl. Zander 1999, 634f.), buddhistische Mumifizierungspraktiken (Prohl 2021a, 540) und die religiöse Begleitung des Sterbens als Übergangsritual an. Im gesellschaftlichen Diskurs sind Vergleiche von KI als »der neue Gott«, der womöglich bald verehrt wird, schnell gezogen (vgl. 3sat 2023; vgl. McArthur 2023). Filme wie »Ex Machina« oder »Her« betonen vor allem die menschenähnlichen Formen, die KI in Form von Robotern

annehmen kann. Religionswissenschaftlerin Beth Singler greift auch auf, wie Akteur*innen über KI und Algorithmen sprechen und behaupten, vom Algorithmus »gesegnet« worden zu sein (vgl. Singler 2020a, 945-955). Akteur*innen bedienen sich religiöser Semantiken und Bilder, um ihr Verständnis von KI zu vermitteln. Dies ist eine mögliche Perspektive für religionswissenschaftliche Forschung zu KI.

Neben einer Diskursanalyse der Rezeption religiöser Motive und religiöser Antworten auf KI eignen sich Forschungsansätze der Material Religion, um religionsästhetischen Fragestellungen zu KI nachzugehen (vgl. Prohl 2021a, 540f.). Das betrifft zum Beispiel die Inszenierung von KI in Museen, wie dem Futurium in Berlin, in dem dunkle, neutral wirkende Ästhetiken verwendet werden, um die neue Technologie visuell passend darzustellen und Vorstellungen von KI zu vermitteln (vgl. Prohl 2021b, 286–290). Religionswissenschaftliche Ansätze können also dabei helfen, die Darstellungen von KI zu systematisieren.

2.2 Religionswissenschaftliche Forschung über KI

Religiöse Inhalte und religiöses Handeln verändern sich unter dem Einfluss von KI. Auch das ist ein etablierter religionswissenschaftlicher Forschungsbereich. Singler hebt beispielsweise hervor, dass gesellschaftliche Veränderungen immer auch theologische Transformationen bewirken. Dabei können KI-Technologien dazu führen, dass bisherige religiöse Antworten auf anthropologische Fragen zum Sinn des Lebens neu verhandelt werden müssen (vgl. Singler 2018, 221). Gleichzeitig wirken Algorithmen auf religiöse Akteur*innen ein, teilweise ohne dass sie sich darüber bewusst sind. Das kann unter anderem dazu führen, dass religiöse Gruppen durch sogenannten *bias* in KI-Systemen essentialisiert werden und bereits existierende Marginalisierungen und Diskriminierungsmuster durch Social Media-Inhalte und Suchmaschinen fortgesetzt und verstärkt werden (vgl. Sieler 2022). Religionswissenschaftliche Forschung setzt da an, wo es die Einflüsse von KI auf die Lebensrealität religiöser Akteur*innen nachzuvollziehen gilt.

KI weist außerdem Religionsanalogien auf (vgl. Prohl 2021b, 286), vor allem auch in Bezug auf Heilserwartungen und den Themenkomplex der Transzendenz. In Religionen finden Debatten über transzendente Instanzen statt, die nicht zwangsläufig übernatürliche Wesen sein müssen, und es werden Handlungen und Haltungen entworfen, die auf die Erlangung von dies- oder jenseitigem Heil gerichtet sind (vgl. Riesebrodt 2007, 109). Akteur*innen, die KI entwickeln, und Akteur*innen, die KI nutzen, beschreiben Heilserwartungen im Zusammenhang mit KI nur selten als religiös. Allerdings umfasst Transzendenz im Bereich KI neben deutlichen Verlängerungen des Lebens und drastischen Verbesserungen der Lebensqualität des Einzelnen auch paradiesische Zukunftsvisionen, den Wegfall der Notwendigkeit von

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Erwerbsarbeit und / oder Bargeld, und schließlich die physische Unsterblichkeit. Konkrete, anfassbare Gegenstände wie digitale Endgeräte, Prozessoren, Chips und technische Assistenzen stellen die Materialitäten dar, die gebraucht werden, um das Unvermittelbare zugänglich zu machen, z. B. Begegnungen mit Hologrammen von Verstorbenen und sogenannten »Deadbots« (vgl. Hollanek und Nowaczyk-Basińska 2024, 1–22). Gleichzeitig ermöglichen sie eine Transzendierung des Todes (vgl. Prohl 2021a, 540).

Außerdem kann die Vorstellung von Transzendenz in den undurchdringbaren Rechenprozessen der KI selbst liegen. KI und Rechenprozesse von *unsupervised Machine Learning*-Modellen spielen sich jenseits der Sichtbarkeit und Nachvollziehbarkeit für Menschen ab. Nach Maasen seien sie damit als transzendent beschreibbar (vgl. Maasen 2022, 26). »Basierend auf der Erfahrung technologischer Transzendenz, die immer mehr zum latenten Alltagserlebnis wird, entwickelt sich das Religiöse«, meint auch der Soziologe Stefan Selke (vgl. Selke 2023, 255). In Bezug auf Religionsanalogien kann das Forschungsfeld um KI von der religionswissenschaftlichen Expertise profitieren.

An Fragen rund um ethische Bedenken zu KI, Freiheit, Sicherheit und Transparenz schließen sich Fragen nach zugeschriebener Agency von KI an. Vor allem die Science and Technology Studies (vgl. Airoidi 2022, 3; vgl. Airoidi & Rokka 2022, 12; vgl. Esposito 2017, 249f.) widmeten sich bisher diesen Fragen, auch in Rückbezug auf ihren Begründer Bruno Latour, der neben Personen auch Gegenständen eine Handlungsmacht zuschreibt und diese, in Abgrenzung zu menschlichen Akteur*innen, Aktanten nennt (vgl. Latour & Venn 2002, 249).

Eine weitere religionswissenschaftliche Forschungsperspektive bietet auch die Auseinandersetzung mit den sozialen Implikationen und Auswirkungen von KI auf die Gesellschaft. Das betrifft vor allem die Produktionsbedingungen von KI-Infrastrukturen. Für die Produktion von Smartphones, KI-fähigen Kühlschränken, Elektroautos und Unterseekabeln werden seltene natürliche Ressourcen benötigt. Da jedoch die globale Nachfrage nach ebendiesen Ressourcen hoch ist, um Annehmlichkeiten des modernen Lebens in Ländern des globalen Nordens zu ermöglichen, kommt es in ressourcenreichen Ländern des globalen Südens immer wieder zu Menschenrechtsverletzungen, zum Beispiel in unregulierten oder illegalen Minen (vgl. Bales & Allain 2012, 1–8; vgl. Crawford 2021, 25–28; vgl. Dizolele 2012). Weitere Folgen sind außerdem irreparable Umweltschäden, die wiederum Auswirkungen auf die Lebensrealität von marginalisierten Gruppen haben. Den Heilsversprechungen im Bereich KI stehen also starke Ausbeutungs- und Krisendynamiken von Mensch und Umwelt entgegen, die für transzendente Ziele in Kauf genommen werden.

Ein Effekt, der mit den Produktionsbedingungen von KI in Verbindung steht, ist, was die Politikwissenschaftlerin Lilly Irani »human fueled automation« (Irani 2016, 34–37) nennt. Der Begriff beschreibt die Situation von tausenden sogenannten Klickarbeiter*innen und anderen Niedriglohnempfänger*innen, die die für KI-Anwendungen benötigten Datenmengen produzieren, und / oder jene, die Lieferdienst- und Fahraufträge ausführen, ohne dass ihr Gehalt zum Leben reicht. All diese sozialen Implikationen oder Produktionsbedingungen haben einen Einfluss auf den Alltag, das Überleben und die Aushandlungsdynamiken in sozialen Gruppen. Zu erforschen, wie diese Implikationen mit ihren Effekten auf Mensch und Umwelt religiös verhandelt werden, ist Aufgabe der Religionswissenschaft. Denn auch in Feldern, die mit KI verknüpft sind, stellen sich klassisch religionswissenschaftliche Fragen nach Macht und Struktur.

An den Bereich der sozialen Implikationen der Produktionsbedingungen schließen sich Fragen über Strategien religiöser Gruppen im Umgang mit KI an. Unter die sozialen Auswirkungen von KI auf die Gesellschaft fallen unter anderem verschiedene Formen von dem, was häufig unter dem Sammelbegriff »Bias in AI« gefasst wird (Barocas et al. 2023, 16-30). Der Ausdruck umfasst diverse Effekte maschineller Funktionsweisen, die Menschen aufgrund von historisch gewachsenen Marginalisierungsmarkern diskriminieren, als übergriffig klassifizieren, oder den Zugang zu Märkten verweigern können (vgl. Barocas et al. 2023, 16-30; vgl. Fourcade & Healy 2017, 10-24.). Auch wenn die technischen Gründe für diese sozialen Effekte Betroffenen aus systembedingten Gründen, wie designbasierter Intransparenz und mangelnder digitaler Kompetenz, häufig unzugänglich bleiben, spüren sie doch die Effekte. Dies kann sich zum Beispiel darin äußern, dass Betroffenen stereotypisierender Content auf Social Media angezeigt oder ihr Kreditgesuch bei Banken abgelehnt wird. Auf das Erleben dieser Effekte, die sich einer Nachvollziehbarkeit entziehen, entwickeln gesellschaftliche Akteur*innen auf der Basis ihrer mentalen Modelle von KI und damit verbundenen Funktionsweisen Umgangsstrategien (Bucher 2017, 30-44). So untersucht Maike Schöttner Sieler beispielsweise in ihrer Dissertation, wie in der Schweiz lebende Muslim*innen auf soziale Effekte von KI reagieren. Diese Strategien analytisch zu erschließen, kann folglich ebenfalls zur Aufgabe der Religionswissenschaft werden.

2.3 Religionswissenschaftliche Forschung zu und über KI

Nicht-religionswissenschaftliche Forschung, die zwischen Religion und KI eine Verbindung herstellt, kann Gegenstand und Anschluss für religionswissenschaftliche Forschung sein. Hier kommt der Religionswissenschaft eine Doppelaufgabe zu, auch in der interdisziplinären Zusammenarbeit. Oft betonen die Autor*innen die ihrer

Ansicht nach nicht-rationale Basis, auf der die Euphorie um KI fußt. Die Literaturwissenschaftlerin Teresa Heffernan argumentiert beispielsweise, dass das Streben einiger Risikokapitalanleger im Silicon Valley nach Unsterblichkeit durch technische, lebensverlängernde Maßnahmen, unter anderem durch KI, religiöse Narrative aufnimmt, aber jetzt unkritisch als Geschäftsmodell deklariert würde (vgl. Heffernan 2020a, 27–46). Sie betont auch die Gefahr, die von der »Mystifizierung« von KI ausgeht, etwa wenn KI als eine vermeintliche Superintelligenz verstanden wird, während zeitgleich KI-basierte Algorithmen schon schädlichen Einfluss auf soziale Realitäten und die Umwelt haben (Heffernan 2020b, 94f.). Religionswissenschaftlich kann die Verbindung von Religion und Irrationalität kritisch kontextualisiert werden und gleichzeitig die Nutzung religiöser Dynamiken im Konsumkapitalismus und die Wirkung religiöser Dynamiken des Kommerzes (Lofton 2017, 6) hinsichtlich KI neu analysiert werden.

Während in der Religionswissenschaft auch darüber diskutiert wird, ob und wie überhaupt von KI als »Religion« gesprochen werden kann und sollte (vgl. Singler 2023; Rähme 2021, 546), wird die Verbindung in interdisziplinären, populärwissenschaftlichen und populärkulturellen Kontexten schneller gezogen: Der Journalist Erik Davis zeigt die Parallelen zwischen KI und Magie auf (vgl. Davis 1998, 187–189), der Historiker Yuval Harari beschreibt »Dataismus« in seinem Bestseller *Homo Deus* als eine neue Religion (Harari 2017, 428) und Journalist*in James Bridle weist mit Hinweis auf das Konzept von »Solutionismus« (Morozov 2013, 6) auf die Gefahren des »Glaubens« an die Unausweichlichkeit technologischer Lösungen hin (Bridle 2019, 4). Ähnlich wie religionswissenschaftliche Beiträge versuchen sie, die sozialen Realitäten und Narrative von KI und Technik abzubilden. Dabei wird jedoch mit einem größeren und eingeschränkteren Selbstverständnis von Religion gearbeitet als in religionswissenschaftlichen Beiträgen.

Ein Bereich, der sowohl von der Rezeption bestehender religiöser Tradition als auch von der Inkorporierung religiöser Semantiken in neue religiöse Sinnsysteme gekennzeichnet ist, ist der Transhumanismus mit seinen verschiedenen utopischen und dystopischen Betrachtungen der Gegenwart und Zukunft. Vorstellungen über zukünftige Auswirkungen von KI auf die Gesellschaft erstrecken sich von utopischen bis zu dystopischen Visionen (vgl. Kashima & Fernando 2020, 104–105; vgl. Marinescu et al. 2022, 184–186), deren Rückbindungen an gesicherte Erkenntnisse der exakten Wissenschaften oft fraglich sind. Dystopische Szenarien gehen wie utopische Visionen von der Allmacht der KI aus, nehmen diese Vision aber als düster wahr. In einer utopischen Zukunft, wesentlich geprägt von leistungsfähiger künstlicher Intelligenz, würde die Menschheit zum Beispiel nach dem Philosophen Max Tegmark unter anderem mit erheblichen Vorteilen rechnen, da KI nahtlos in das tägliche Leben integriert werde (vgl. Tegmark 2018, 123). Dargestellt als Katalysator

für exponentielle Produktivität (vgl. Bhatia 2024), Innovation und wirtschaftliches Wachstum (vgl. Georgieva 2024) biete KI Lösungen für drängende globale Probleme, einschließlich des Klimawandels (vgl. Chen et al. 2023, 2527) und der Gesundheitsversorgung (vgl. Bajwa et al. 2021, 109; vgl. Gruetzemacher & Whittlestone 2022, 5). Durch personalisierte Unterstützung und adaptives Lernen befähigt KI nach solch utopischen Vorstellungen Individuen kognitiv und sozial, verbessert körperliche Fähigkeiten durch das Ausgleichen von physischen Defiziten und trägt zum gesellschaftlichen Wohlergehen und Fortschritt bei (vgl. Rizvi 2023; vgl. Pratama, Sampelolo & Lura 2023, 356). Gleichzeitig stellt Ashley Shew ihrerseits dar, dass das Streben nach körperlicher Vollkommenheit durch KI-Technologien ableistische Züge hat (vgl. Shew 2023, 34–36; vgl. Shew 2022, 30).

In einem dystopischen Szenario, das durch mangelnde Regulierung und ethische Aufsicht der KI-Implementierung gekennzeichnet ist, entsteht ein autoritäres System, das durch leistungsfähige KI geprägt und dominiert wird (vgl. Grunwald 2019, 14–15). Algorithmen verfügen in dieser Vision über ungeprüfte Macht, die menschliche Handlungsfähigkeit würde erodieren und weit verbreitete Überwachung und Kontrolle ermöglicht werden (vgl. Beraja et al. 2021, 1350; vgl. Letheren et al. 2020, 219–227). Viele dieser ethischen Dilemmata sind schon heute aktuell, wie sich am Beispiel des Aufkommens autonomer Waffen und des Verlusts von Datenschutzrechten veranschaulichen lässt (vgl. Christie et al. 2023, 235f.). Am alarmierendsten beschreiben dystopische Visionär*innen das Konzept einer superintelligenten KI, die kognitiv der Menschheit überlegen sei und eine existenzielle Bedrohung für diese darstellen könne. Der nicht immer einheitlich verwendete Begriff der *Singularity* (deutsch Singularität) wird von transhumanistischen Akteur*innen oft auf ein solches Szenario angewandt, das freilich in ihrer Wahrnehmung mit positiven Erwartungen verbunden wird (vgl. Kurzweil 2014, 25). KI hat das Potenzial, politische Veränderungen, z. B. autoritäre Tendenzen und Protestbewegungen, (mit) zu beeinflussen. Dieser Umstand nötigt Personen, die zu KI forschen, diese Risiken ernst zu nehmen, ohne dabei in eine Dämonisierung zu verfallen. Ebenso wenig sollen Idealisierungen kritiklos übernommen, sondern positive Potenziale empirisch erwiesen und den Gefahren gegenübergestellt werden. Es gilt, die Digitalisierung als einen möglichen Bedrohungsfaktor für die Demokratie im Blick zu behalten (vgl. Thiel 2018, 51–53), sie aber als soziale Realität anzuerkennen und nicht beseitigen, sondern begleiten zu wollen.

Dem Gegenstandsbereich utopische / dystopische Eintragungen steht das Feld der Körperkonzepte, -fantasien und -entwicklungsziele nahe, die der größeren kulturellen Dynamik der Selbstoptimierung zugeordnet werden und in dieser Hinsicht Teil eines der größten religiösen Verschiebungsprozesse der jüngeren Geschichte sind

(vgl. Benkel 2012, 49–72), da Körperpraktiken explizit oder implizit mit Heilsversprechen verknüpft sind (vgl. Coeckelbergh 2022, 11). Auch in diesem Bereich lässt sich die Religionsanalogie durch offensichtliche oder subtile Parallelen im Streben nach Überwindung eines als ungenügend empfundenen Körpers in den tradierten Religionen gut anwenden (vgl. Atwood 2022, 8–11). Vielfach scheint, wenn es um die Selbstoptimierung geht, die »Alte Körperfeindlichkeit in neuer Form?« wiederzukehren, wie der Kulturtheoretiker Gerhard Fröhlich diskutiert (Fröhlich 1997, 193). Er sieht im transhumanistischen Verbesserungsstreben eine »Neuaufgabe der alten These vom Körper als Kerker der Seele« (Fröhlich 1997, 192). In der Gegenwart lässt sich beobachten, dass zum einen KI Teil der jeweiligen Visionen sein kann. Zum anderen hat sich dieses Streben gerade dort, wo das der Fall ist, von der aktiven Bezugnahme auf Lehrinhalte etablierter religiöser Traditionen weitgehend gelöst. Man kann es nicht mehr eindeutig als Denomination einer bestehenden religiösen Tradition qualifizieren, sondern es entstehen alternative Termini. Wissenschaftler*innen die sich mit Technologie und Religion befassen, sprechen von »Techno-Religion«, »Digitalreligion« (Rähme 2018, 74) oder auch von »Techno-Esoterik« (Maasen 2022, 26; Menzler 2019, 190), um zu greifen, was sich an den Bruchkanten des religiösen Spektrums befindet. Aufgrund der Intransparenz der Modelle eignet sich Künstliche Intelligenz hervorragend für Projektionen.

Deep-Learning (DL)-Modelle beispielsweise erlauben es nicht, Pfade nachzuvollziehen, auf denen Ergebnisse zustande gekommen sind (vgl. Mitchell 2019, 113; vgl. Letheren et al. 2020, 219–227). Deswegen werden sie auch als »Blackbox« bezeichnet (Cabitza et al. 2023, 269). Dies zieht eine Mystifizierung ihrer Leistungen nach sich, durch die sie als mögliche universelle Heilsquelle dastehen. Dies geht mit einer Überschätzung ihrer Leistungen einher (vgl. Wenzel 2024, 131f.). Beispielsweise ordnet Helmut Johach die Hoffnungen in technologische Entwicklungen dem Bereich des Spekulativen zu. Er sieht sie von einem Optimismus getragen, der sachlich nicht gerechtfertigt ist (vgl. Johach 2018a, 56). Dennoch wird die Interaktion zwischen Mensch und Maschine immer intensiver, persönlicher und intimer (vgl. Matyjas 2022, 32; vgl. Cavallo et al. 2019, 186; vgl. Bendel 2020, 16). Maasen und Atwood halten fest:

»Die Signatur der Gegenwart ist die fortlaufender Destabilisierungen, die so gleich nach Restabilisierungen rufen – nicht zuletzt dank immer neuer Technologien. Technisierungen durchdringen unterdessen nicht nur den individuellen und gesellschaftlichen Körper, sondern prägen auch die Einbildungskraft.«
(Maasen & Atwood 2022, 7)

Die Prägekraft und Wirkmächtigkeit der Technologie rufen also ein starkes Deutungs- und Einordnungsbedürfnis ab. Für unumstößliche Gewissheiten gehaltene

biologische Kernfakten, wie die Sterblichkeit oder die Realität von Krankheit, scheinen mit Blick auf die Robotik auf einmal zur Disposition zu stehen (vgl. z.B. Graham 2021, 66; vgl. Krüger 2019, 110–115); während einerseits weiterhin viele Tausende Menschen jährlich an Unterernährung oder behandelbaren Infektionskrankheiten sterben, versuchen BigTech-Unternehmen die Sprengung der biologischen Grenzen voranzutreiben und inszenieren dies als eine Pionierleistung, die die Menschheit fundamental voranbringen werde. Debatten um künstliche Intelligenz gehen daher auch mit Fragen der Verteilungsgerechtigkeit einher und halten auch die Religionswissenschaft an, komplexe ethische Debatten als Untersuchungsgegenstand zu reflektieren und zu erarbeiten. Daneben bringt der Wunsch nach individueller Selbstoptimierung eine sensible Diskussion über die Geltungsbereiche und Grenzen persönlicher Freiheitsrechte mit sich.

In kritischen Auseinandersetzungen zu und über KI werden auch ethische Aspekte von spezifischen KI-Anwendungen behandelt. Die schnellen Fortschritte der KI-Entwicklung und ihr transformatives Potenzial haben Diskussionen über die Notwendigkeit der Erklärbarkeit der Blackbox KI (*Explainability*) ausgelöst. Wie können KI-basierte Entscheidungen erklärt und begründet werden? Wie werden diese Entscheidungen an die Öffentlichkeit kommuniziert? *Explainability* kann als ein unterbeleuchtetes Areal der KI-Nutzung und -Entwicklung identifiziert werden, da auch den Entwickelnden nur bis zu einem gewissen Grad transparent ist was vor sich geht.

Herausfordernd sind zwei wesentliche Punkte: Erstens sprechen Akteur*innen KI-Systeme aufgrund ihrer Undurchsichtigkeit und Unzugänglichkeit eine transzendente Qualität zu und bedienen sich dabei an Semantiken von theologischen Debatten über göttliche Allwissenheit und Allmacht (Singler 2020a, 946). Zweitens könnten Bemühungen zur Verbesserung der Erklärbarkeit unbeabsichtigt die Macht großer Technologieunternehmen und deren Interessenvertreter*innen ausbauen: Der Vertrauensvorschuss, der ihnen gerade wegen der *Explainability* gegeben würde, würde die Vormachtstellung auf dem Markt konsolidieren. Ihnen würden immer mehr Möglichkeiten und Ressourcen gewährt oder belassen werden. Das verstärke die Abhängigkeit von denen, die KI erschaffen und designen (vgl. Newman et al. 2022, 9). Mit ethischer und erklärbarer künstlicher Intelligenz sind somit auch machtpolitische Implikationen verbunden. Diese können auch in das Forschungsgebiet der Religionswissenschaft fallen, wo Machtpolitik und Religion sich gegenseitig beeinflussen.

Akteur*innen in der Gesellschaft, in Forschung und Wissenschaft bedienen sich religiöser und religionsähnlicher Erzählungen und Bilder, um ihre Positionen zu KI zu verdeutlichen und zu bewerben. Es verschwimmen mitunter die Grenzen zwischen

vermeintlich nüchterner, evidenzbasierter Wissenschaft und religiösen Narrativen. Religionswissenschaftliche Arbeit kann Beiträge vergleichend einordnen und religionsgeschichtlich verorten. Sie kann aber auch Religion und religionswissenschaftliche Ansätze als analytisches Werkzeug nutzen und sich schnell in einem Feld, das sich rasant ändert, zurechtfinden. Dabei können auch andere Forschungsansätze, und wie sie Religion und KI miteinander in Verbindung bringen, Teil der religionswissenschaftlichen Forschung sein.

2.4 Religionswissenschaftliche Forschung mit KI

In dem dargestellten breiten Überschneidungsfeld von KI und Religion kommt der Religionswissenschaft die Kompetenz und Aufgabe zu, populäre, politische, ethische und nicht zuletzt wissenschaftliche Debatten um KI zu historisieren und kritisch zu reflektieren und auf dieser Basis Theoriebildung voranzutreiben. Die Arbeit zu, über und mit KI erfordert deshalb solide Kenntnisse kulturwissenschaftlicher Forschungsmethoden und eine kritische Reflexion der Anwendung KI-basierter und -unterstützter Methoden. Auch in der Forschung ist die Nutzung KI-basierter und digitaler Infrastrukturen zum Standard geworden, der analoge Zugriff auf Literatur wird seltener, Recherche wird von Algorithmen mitgesteuert. Wissenschaft passiert nicht außerhalb von technologischen Entwicklungen.

KI strukturiert mitunter die Wege des wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns vor und definiert die Bereiche, in denen dieser überhaupt erst stattfinden kann, zum Beispiel bei der Nutzung von Literaturrecherchesoftware, Übersetzungs- und Schreibassistenten und Suchmaschinen. Religionswissenschaftliche Forschung mit KI erscheint durch die Nutzung alltäglich gewordener Technologien teilweise banal, umfasst aber auch komplexere Verwendungen KI-gestützter Methoden.

KI ist weltweit eines der umstrittensten Themen unserer Zeit, welches auf vielfältige Weise die Lebensrealität von Menschen beeinflusst und prägt. Daher kann auch Meinungsproduktion über KI zum Forschungsgegenstand für die Religionswissenschaft werden. Für Paul Glen Fischer etwa sind die Veröffentlichungen von Ray Kurzweil Primärquelle. Im Sinne der Digital Ethnography (vgl. Neumaier 2022, 217–228; vgl. Tsuria et al. 2017, 88–92) kann außerdem dort, wo Diskurse zu, über und mit KI stattfinden, Datensuche betrieben werden. Als Teil ihres Datengenerierungsprozesses nutzte Maike Schöttner Sieler zum Beispiel LinkedIn, um Daten über Narrative zu *bias* in KI zu sammeln.

Eine weitere Möglichkeit sich Religion und KI zu erschließen, bieten Mixed Methods-Ansätze. Dies kann etwa mit Korpusanalysen passieren (vgl. Krasselt 2022). Bei die-

ser Methode werden typische Kommunikationsmuster erschlossen. Andere Möglichkeiten bieten etwa Data Scraping Tools (vgl. Batrinca & Treleaven 2015, 98–115), die zum Beispiel auf Basis von Hashtags systematisch Social Media-Daten von Plattformen ziehen können. Jedoch möchten wir an dieser Stelle mit Nachdruck auf die Relevanz von rechtlicher Absicherung beim Data Scraping hinweisen (vgl. Altobelli et al. 2021, 3–24), da es nur ein passives Einverständnis der User*innen gibt und Meta einen schriftlichen Antrag von Forschenden für das Scrapen von Daten fordert. Als Alternative haben Forschende im Bereich der Digital Humanities Ansätze, wie etwa die Data Donation, entwickelt, bei denen Nutzende mit einer aktiven Zustimmung ihre Daten Forschenden spenden (vgl. Pfiffner & Friemel 2023, 229). Quantitative Methoden wie Data Donation-Ansätze eignen sich zum Beispiel, um festzustellen, welche Inhalte und Werbungen sozialen Gruppen auf den jeweiligen Plattformen vorgeschlagen werden. Auf analytischer Ebene bieten sich auf KI-basierende Funktionen von Tools wie MAXQDA 24 an, die Forschende dabei unterstützen sollen, Muster in ihrem Datenmaterial zu entdecken. Religionswissenschaftliche Forschung zu einem interdisziplinären Forschungsgegenstand wie KI kann daher durchaus auch neue, innovative Methoden mit KI-Anteil beinhalten und gleichzeitig ihre kulturwissenschaftliche Kernkompetenz weiterführen.

Neben neuen KI-basierten Werkzeugen bleiben Forschungsmethoden, mit denen die Religionswissenschaft seit jeher ihre Forschungsgegenstände erschließt, wie etwa Methodiken der qualitativen Sozialforschung und der Diskursanalyse, weiterhin relevant und zentral. Mit den Methoden der qualitativen Sozialforschung, wie Interviews, Gruppendiskussionen und der teilnehmenden Beobachtung, lässt sich das Erleben von Informant*innen im Feld erfassbar machen. Je nach Themenfeld können Gesprächspartner*innen religiöse Akteur*innen sein, die nach ihren Strategien im Umgang mit KI befragt werden können. Wie oben beschrieben, bieten sich hier beispielsweise Fragen nach der zugeschriebenen (religiösen) Agency an KI an, sowie Forschungsdesigns, die nach Strategien fragen, mit denen religiöse Akteur*innen auf soziale (z. B. marginalisierende) Effekte von KI reagieren. Interviewpartner*innen können aber auch Akteur*innen sein, die sich durch ihre Äußerungen zu KI, etwa utopische oder dystopische Vorstellungen, als Untersuchungsgegenstand der Religionswissenschaft anbieten, und/oder deren Handeln soziologisch systematisch erfasst werden kann. Wie beim Betreten jedes Forschungsfeldes gilt es auch hier die Verhaltensregeln der Feldakteur*innen zu berücksichtigen.

Orte, an denen sich teilnehmende Beobachtungen (vgl. Breidenstein et al. 2020, 60–82) anbieten, sind daher so divers wie die Themenfelder, die die religionswissenschaftliche Forschung zu KI umtreiben: Forschungsdesigns, die sich mit (religiösen)

Praktiken mit/für/gegen KI befassen, sollten Orte beinhalten, an denen etwaige Ritualpraktiken durchgeführt werden. Naturgemäß können sich diese Räume offline, aber auch online auf tun (vgl. Tsuria et al. 2017, 88). Teilnehmende Beobachtungen im Themenfeld von KI können aber auch an Orten stattfinden, die auf den ersten Blick nicht typisch religiös erscheinen. So besuchte Peggy Reeder etwa Messen und Ausstellungen zum Thema *New Space* in Bremen und Nürnberg, während Maike Schöttner Sieler teilnehmende Beobachtungen am Networking-Event Digital Festival in Zürich und beim Weltwirtschaftsforum in Davos durchführte. Neben Messen, Ausstellungen, Podiumsdiskussionen und sogenannten Cocktail Receptions, bieten sich auch andere Networking-Events für teilnehmende Beobachtungen an, wie etwa StartUp Pitch-Wettbewerbe, oder Company Events. Da Teilnehmende diese Events aus Vernetzungsgründen besuchen, eignen sich solche wirtschaftlich orientierten Veranstaltungen hervorragend zur Rekrutierung von möglichen Interviewpartner*innen.

Neben Forschungsfeldern, in denen Ausflüge und Gespräche im Feld offline und online unerlässlich sind, gibt es Forschungsfelder, in denen sich diskursanalytische Methoden exzellent zur Systematisierung eignen. Trotzdem oder gerade deshalb behalten die klassischen Methoden der Religionswissenschaft, die mit qualitativen Herangehensweisen Interessen, Dynamiken und Strukturen sowie Diskurse erschließen, eine klare Relevanz zur Erschließung von KI-behafteten Forschungsbereichen. Wie jeher geht es auch hier darum, das Erleben und die Strategien von Akteur*innen zu systematisieren. Dabei muss das etische KI-Verständnis der Religionswissenschaftler*innen nicht mit dem emischen Verständnis der Beforschten übereinstimmen. Dies ist schließlich auch in anderen religionswissenschaftlichen Forschungssettings nicht der Fall (vgl. Waardenburg 1986, 16f.). In der interdisziplinären Zusammenarbeit kann von der Kompetenz profitiert werden, mit Ambivalenzen umzugehen, in der die Religionswissenschaft geübt ist. Das beinhaltet auch verschiedene Ansätze von KI.

2.5 Grundsätze und Profilbestimmung

Welche Grundsätze ergeben sich daraus für religionswissenschaftliche Forschung zu, über und mit KI – auch in interdisziplinärer Zusammenarbeit? Für religionswissenschaftliche Forschung möchten wir es als begründeten Konsens voraussetzen, dass vermieden wird, absolute Aussagen zu treffen. Dieser Grundsatz soll auch für die Forschung zu KI gelten. Konkret bedeutet das: Auch hier ist Abgrenzung zu eindeutig religiösen Aussagen ebenso nötig wie zu spekulativen Äußerungen auf intuitiver oder emotionaler Basis. Auch visionäre Standpunkte, die KI primär utopisch oder dystopisch zeichnen (sollen), ohne diese näher sachlich zu reflektieren, sind

nicht Ziel, sondern Untersuchungsgegenstand religionswissenschaftlicher KI-Forschung. Zwar erkennen wir an, dass es aufgrund der starken politischen Implikationen dieses Forschungsfeldes nicht zu umgehen sein wird, einen bewussten und produktiven Umgang damit zu finden, dass die eigenen Forschungsergebnisse politisch aufgefasst und umgewertet werden. Jedoch möchten wir uns, wo dies nicht dringend nötig ist, offensiver politischer Stellungnahmen enthalten und unsere Forschung so gestalten, dass ihr Instrumentalisierungspotenzial gering gehalten wird, unter anderem durch das Bemühen um metasprachliche Ausdrucksweise und Analyse.

Zuletzt ist zu beachten, dass eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, vor allem auch mit KI-Produzierenden, zwar erfolgreich sein kann, dass aber unterschiedliche Fächer unterschiedliche Erkenntnisinteressen mit sich bringen, die jeweils ihre Berechtigung haben. Der Wunsch, sich grundlegende Kenntnisse insbesondere aus den MINT-Fächern anzueignen und Brücken zu bauen, sollte aber nicht dazu führen, dass die spezifisch kultur- und religionswissenschaftliche Perspektive zugunsten der Interdisziplinarität der Erosion preisgegeben wird. Die Forschungsergebnisse anderer Disziplinen und Fächer können ebenso ein möglicher Forschungsgegenstand sein. Unser Anliegen ist es, interdisziplinäre Kommunikationskanäle zu schaffen, offen zu halten und zu verbreitern und Übersetzungsmöglichkeiten zwischen Vertreter*innen zu mehren, um das gegenseitige Verständnis zu erhöhen. Disziplinengeschichtlich und erkenntnistheoretisch nahe verwandte Fächer, wie Philosophie, Theologie, Ethnologie und Science and Technology Studies (STS), sind überdies sinnvolle Ansprechpartner*innen, besonders, wenn es darum geht, unsere Perspektiven nachzuschärfen und unsere theoretische Argumentation anzureichern.

3 Fazit

Unser Anliegen ist es, die diskursiven, strukturellen und materiellen Zusammenhänge von Religion und KI im weitesten Sinne kulturwissenschaftlich zu erforschen und darzustellen, wie religionswissenschaftliche Forschung zu, über und mit KI aussieht. Dieser Überblicksartikel soll eine Vernetzungsgrundlage für den wissenschaftlichen Nachwuchs darstellen. Der Anstoß dafür war ein Vernetzungstreffen des wissenschaftlichen Nachwuchses, der zu KI und Religion forscht, das vom 22.–24. Februar 2024 am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg stattfand. Die Themenpalette ist dabei breit: Sie umfasst einerseits die sprachliche und materielle Verbindung von KI und Religion in (Alltags-)Sprache und kritische Auseinandersetzungen mit KI und KI-Nutzung in religionsbezogener Forschung. Andererseits schließt sie religionsähnliche Phänomene in Form von Heilsversprechungen durch KI, z. B. durch utopische oder transhumanistische Visionen, und Wahrnehmungen von KI als einer transzendenten Black Box ein. Daneben stehen

dystopische Darstellungen von vermeintlichen Bedrohungsszenarien durch KI als neue Technologie, die als machtvoll wahrgenommen wird und als technologische Innovation auch auf organisierte Religion Einfluss hat. Diskursanalysen, sozialwissenschaftliche Methoden und innovative Methoden wie Social Media-Analysen und Feldforschung an Orten, die für Religionswissenschaftler*innen zunächst eher ungewöhnlich erscheinen, eignen sich hervorragend dazu, Themenfelder zu, über und mit KI religionswissenschaftlich zu erschließen. Ein solcher spezifisch religionswissenschaftlicher Zugang zeigt, wie relevant die Religionswissenschaft für die wissenschaftliche und gesellschaftliche Auseinandersetzung mit KI ist. Die kritisch-systematisierende Herangehensweise, die konstante Reflexion der verwendeten Kategorien und der breite Schatz an religionshistorischem Wissen machen es möglich, interdisziplinär zu forschen. Dadurch ergänzt die Religionswissenschaft die Blickwinkel und Herangehensweisen anderer geisteswissenschaftlicher Disziplinen, die sich mit KI befassen, und MINT-Fächern, die in der KI-Entwicklung arbeiten. Durch den kulturwissenschaftlichen Blick auf Religion in all ihren Facetten, auf vermeintlich feststehende Werte, und auf die sozialen Effekte solcher normativen Zuschreibungen bietet die Religionswissenschaft eine fruchtbare Perspektive auf KI. Religionswissenschaft kann somit eine fundierte und präzise Reflexion der Wissensbestände im Assoziationsbereich »Religion« und »Künstliche Intelligenz« ermöglichen und gesellschaftlich einordnen. Dabei zeigt sich sehr eindrücklich, wie Religionswissenschaft auch im 21. Jahrhundert relevant bleibt, um den vielfältigen Verflechtungen von Religion und KI – heute und in der Zukunft – gebührend Rechnung zu tragen.

4 Bibliographische Angaben

3sat. 2023. »Der neue Gott – Wie künstliche Intelligenz die Welt verändert.« Letzter Zugriff: 13. September 2023.

<https://www.3sat.de/uri/b020a368-0f34-4c52-b608-963619e4b9f2>.

Airoidi, Massimo. 2022. *Machine habitus: toward a sociology of algorithms*. Cambridge ; Medford, MA: Polity Press.

Airoidi, Massimo und Joonas Rokka. 2022. »Algorithmic Consumer Culture.« *Consumption Markets & Culture* 25 (5): 411–28.

DOI: <https://doi.org/10.1080/10253866.2022.2084726>.

Altobelli, Catherine, Emily Johnson, Nikolaus Forgo, und Antoni Napieralski. 2021. »To Scrape or Not to Scrape? The Lawfulness of Social Media Crawling under the GDPR.« In: *Deep Diving into Data Protection: 1979–2019 Celebrating 40 Years of Privacy and Data Protection at the CRIDS*, hg. von Jean Herveg, 151–80. Brüssel: Éditions Larcier.

Bajwa, Junaid, Usman Munir, Aditya Nori, Bryan Williams. 2021. »Artificial intelligence in healthcare: transforming the practice of medicine.« *Future Healthcare Journal* 8 (2): e188–e194.

Bales, Kevin und Jean Allain. 2012. »Slavery and Its Definition.« *GLOBAL DIALOGUE, Slavery Today* 14 (2): 1–8.

Barocas, Solon, Moritz Hardt, und Arvind Narayanan. 2023. *Fairness and Machine Learning: Limitations and Opportunities*. Cambridge; London: MIT Press.

Batrinca, Bogdan und Philip C. Treleaven. 2015. »Social Media Analytics: A Survey of Techniques, Tools and Platforms.« *AI & SOCIETY* 30 (1): 89–116.

DOI: <https://doi.org/10.1007/s00146-014-0549-4>.

Bendel, Oliver, Hrsg. 2020. *Maschinenliebe: Liebespuppen und Sexroboter aus technischer, psychologischer und philosophischer Perspektive*. Wiesbaden: Springer Gabler.

Beraja, Martin, Andrew Kao, David Y. Yang, und Naom Yuchtman. 2023. »AI-tocracy.« *The Quarterly Journal of Economics* 138 (3): 1349–1402.

Bergunder, Michael. 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.« *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1/2): 3–55. DOI: <https://doi.org/10.1515/zfr-2011-0001>.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Bhatia, Sanjay. 2024. »Anticipating the future: How AI will impact Businesses in 2024.« Letzter Zugriff: 11. September 2024. <https://www.forbes.com/councils/forbestechcouncil/2024/02/21/anticipating-the-future-how-ai-will-impact-businesses-in-2024/>.

Breidenstein, Georg, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff, und Boris Nieswand. 2020. *Ethnografie: die Praxis der Feldforschung*. Dritte, überarbeitete Auflage. utb Sozialwissenschaften Kulturwissenschaften 3979. München: UVK Verlag.

Bridle, James. 2019. *New Dark Age: Technology and the End of the Future*. London ; Brooklyn, NY: Verso.

Cabitza, Federico, Andrea Campagner, Chiara Natali, Enea Parimbelli, Luca Ronzio, und Matteo Cameli. 2023. »Painting the Black Box White: Experimental Findings from Applying XAI to an ECG Reading Setting.« *Machine Learning and Knowledge Extraction* 5 (1): 269–86.

Cavallo, Filippo, Francesco Semeraro, Laura Fiorini, Gergely Magyar, Peter Sinčák, und Paolo Dario. 2018. »Emotion Modelling for Social Robotics Applications: A Review.« *Journal of Bionic Engineering* 15 (2): 185–203.
DOI: <https://doi.org/10.1007/s42235-018-0015-y>.

Chen, Lin, Zhonghao Chen, Yubing Zhang, Yunfei Liu, Ahmed I. Osman, Mahamed Farghali, Jianmin Hua, Ahmed Al-Fatesh, Ikko Ihara, David W. Rooney, und Pow-Seng Yap. 2023. »Artificial intelligence-based solutions for climate change: a review.« *Environmental Chemistry Letters* 21: 2525–2557.

Christie, Edward Hunter, Amy Ertan, Laurynas Adomaitis, und Matthias Klaus. 2024. »Regulating lethal autonomous weapon systems: exploring the challenges of explainability and traceability.« *AI and Ethics* 4: 229–245.

Coeckelbergh, Mark. 2018. »Transzendenzmaschinen: Der Transhumanismus und seine (technisch-)religiösen Quellen.« In: *Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand*, hg. von Paul Benedikt Göcke und Frank Meier-Hamidi, 81–92. Freiburg im Breisgau: Herder.

Coeckelbergh, Mark. 2022. *Self-Improvement: Technologies of the soul in the age of artificial intelligence*. New York ; Chichester: Columbia University Press.

Crawford, Kate. 2021. *Atlas of AI: power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. New Haven: Yale University Press.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Davis, Erik. 1998. *Techgnosis: Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information*. Berkeley: North Atlantic Books.

Dizolele, Mvemba Phezo. 2012. »Congo's Bloody Coltan.« Letzter Zugriff: 5. Februar 2024. <https://pulitzercenter.org/stories/congos-bloody-coltan>.

Esposito, Elena. 2017. »Artificial Communication? The Production of Contingency by Algorithms.« *Zeitschrift Für Soziologie* 46 (4): 249–65.
DOI: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2017-1014>.

Feuerriegel, Stefan, Jochen Hartmann, Christian Janiesch, und Patrick Zschech. 2023. »Generative AI.« *Business & Information Systems Engineering* 66: 111–126.

Fröhlich, Gerhard. 1997. »Techno-Utopien der Unsterblichkeit aus Informatik und Physik.« In: *Tod und Sterben in Europa*, hg. von Ulrich Becker, Klaus Feldmann und Friedrich Johnsen, 184–213. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Fourcade, Marion und Kieran Healy. »Seeing like a market.« *Socio-Economic Review* 15 (1): 9–29. DOI: <https://doi.org/10.1093/ser/mww033>.

Georgieva, Kristalina. 2024. »AI Will Transform The Global Economy: Let's Make Sure It Benefits Humanity.« Letzter Zugriff: 9. September 2024. https://www.imf.org/en/Blogs/Articles/2024/01/14/ai-will-transform-the-global-economy-lets-make-sure-it-benefits-humanity?trk=public_post_comment-text

Geraci, Robert M. 2010. *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. New York: Oxford University Press.

Geraci, Robert M. 2022. *Futures of artificial intelligence: perspectives from India and the U.S.* New Delhi: Oxford University Press.

Graham, Elaine. 2002. »»Nietzsche Gets a Modem«: Transhumanism and the Technological Sublime.« *Literature and Theology* 16 (1): 65–80.
<https://www.jstor.org/stable/23926848>.

Grüner, Ulf. 1997. »Das Internet ist die technische Form Gottes.« Letzter Zugriff: 9. September 2024. <https://www.spiegel.de/netzwelt/web/theologie-das-internet-ist-die-technische-form-gottes-a-13506.html>

Gruetzemacher, Ross und Jess Whittlestone. 2022. »The transformative potential of artificial intelligence.« *Futures* (135): 102884. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.futures.2021.102884>.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Grunwald, Armin. 2019. *Der unterlegene Mensch: Die Zukunft der Menschheit im Angesicht von Algorithmen, künstlicher Intelligenz und Robotern*. München: riva.

Benkel, Thorsten. 2012. »Der Körper als Medium der Transzendenz: Spurensuche in den Sinnwelten von Religion und Sport.« In: *Körper, Sport und Religion: Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, hg. von Robert Gugutzer und Moritz Böttcher, 49–72. Wiesbaden: Springer VS.

Harari, Yuval Noah. 2017. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Revised edition. London: Vintage.

Hase, Thomas. 2001. *Zivilreligion: Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*. Vol. 9. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: ERGON Verlag.

Heffernan, Teresa. 2020a. »Fiction Writes Back: ›Limitless Profit‹, Artificial Intelligence, and the Immortality Industry.« *Researcher: European Journal of Humanities & Social Sciences* 3 (1): 27–46. DOI: <https://doi.org/10.32777/r.2020.3.1.2>.

Heffernan, Teresa. 2020b. »The Dangers of Mystifying Artificial Intelligence and Robotics.« *Toronto Journal of Theology* 36 (1): 93–95. DOI: <https://doi.org/10.3138/tjt-2020-0029>.

Hollanek, Tomasz und Katarzyna Nowaczyk-Basińska. 2024. »Griefbots, Deadbots, Postmortem Avatars: On Responsible Applications of Generative AI in the Digital Afterlife Industry.« *Philosophy & Technology* 37 (2): 63. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-024-00744-w>.

Hughes, Aaron W. und Russell T. McCutcheon, Hrsg. 2021. *What Is Religion? Debating the Academic Study of Religion*. Oxford Scholarship Online. New York: Oxford University Press, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190064976.001.0001>.

Irani, Lilly. 2016. »The Hidden Faces of Automation.« *XRDS: Crossroads, The ACM Magazine for Students* 23 (2): 34–37. DOI: <https://doi.org/10.1145/3014390>.

Johach, Helmut. 2018. »Technische Selbstoptimierung und Transhumanismus: Utopie oder Dystopie?« In: *Fromm Forum 22: Faszinierende digitale Technik*, hg. von Jan Dietrich, Rainer Funk, und Helmut Johach, 53–65. Frankfurt: Internationale Erich Fromm-Gesellschaft.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Kale, Isha P., Amit A. Mhapuskar, Muskan Jhawar, und Darshan R. Prasad Hiremutt. 2023. »Artificial intelligence in oral medicine and oral radiology.« *SRM Journal of Research in Dental Sciences* 14 (4): 199–205.

Kam, Hureyre. 2024. »The Matrix: a Modern-Day Metaphor for Spiritual Truth? Islamic Theological Reflections on the Simulation Hypothesis.« *Journal of Muslims in Europe* 13 (3): 336–51. DOI: <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10105>.

Kashima, Yoshihisa und Julian Fernando. 2020. »Utopia and ideology in cultural dynamics.« *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34: 102–106.

Krasselt, Julia. 2022. »Korpusanalyse.« In: *Wörterbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft (WSK) Online*, hg. von Stefan J. Schierholz und Laura Giacomini. Berlin; Boston: de Gruyter. https://www.degruyter.com/database/WSK/entry/wsk_id46b66768-0f73-4c07-977f-8e7155b8814a/html.

Krüger, Oliver. 2015. »Gaia, God and the Internet – revisited. The history of evolution and the utopia of community in media society.« *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 08: 56–87. Heidelberg: Heidelberg University Publishing. DOI: <https://doi.org/10.11588/rel.2015.0.20324>.

Krüger, Oliver. 2019. *Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*. Freiburg i. Br. ; Berlin ; Wien: Rombach Verlag KG.

Kurzweil, Raymond. 2014. *Die Singularität naht*. Berlin: Lola Books.

Latour, Bruno und Couze Venn. 2002. »Morality and Technology.« *Theory, Culture & Society* 19 (5–6): 247–60. DOI: <https://doi.org/10.1177/026327602761899246>.

Letheren, Kate, Rebekah Russell-Bennett, und Lucas Whittaker. 2020. »Black, white, grey or magic? Our future with artificial intelligence.« *Journal of Marketing Management* 36 (3–4): 216–232.

Lofton, Kathryn. 2017. *Consuming Religion*. Chicago ; London: The University of Chicago Press.

Maasen, Sabine. 2022. »Die Transzendenz der Technik – die Immanenz der Religion: Das Beispiel Digitalisierung.« In: *Immanente Religion – Transzendente Technologie: Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, hg. von Sabine Maasen und David Atwood, 23–40. Berlin ; Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Maasen, Sabine und David Atwood. 2022. »Einleitung: Immanente Religion – Transzendente Technologie. Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenze/überschreitung/en.« In: *Immanente Religion – Transzendente Technologie: Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, hg. von Sabine Maasen und David Atwood, 7–19. Berlin ; Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Marinescu, Adrian, Elizabeth M. Argyle, Joshua Duvnjak, Max L. Wilson, Glyn Lawson, Sarah Sharples, Ella-Mae Hubbard, und Laura Justham. 2022. »The future of manufacturing: Utopia or dystopia?« *Human Factors and Ergonomics in Manufacturing & Service Industries* 33 (2): 184–200.

Matyjas, D. Paulina. 2022. *Sexroboter: Empirische Befunde zu Gegenwart und Zukunft einer polarisierenden Technologie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

McArthur, Neil. 2023. »Gods in the Machine? The Rise of Artificial Intelligence May Result in New Religions.« Letzter Zugriff: 15. März 2023. <http://theconversation.com/gods-in-the-machine-the-rise-of-artificial-intelligence-may-result-in-new-religions-201068>.

McFarland Taylor, Sarah. 2022. »F*ck Earth: Unmasking Mars Colonization Marketing, from Planetary Perceived Obsolescence to Apocalyptic ›New Earth‹ Rhetoric.« *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 11 (November): 54–84. DOI: <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10067>.

Menzler, Nils. 2019. *Techno-Esoterik in der säkularisierten Moderne: Überzeugungsstrategien, Apparate und die Formung des modernen Subjekts*. Wiesbaden: Springer VS.

Mitchell, Melanie. 2019. *Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Morozov, Evgeny. 2013. *To Save Everything, Click Here: Technology, Solutionism and the Urge to Fix Problems That Don't Exist*. London: Allen Lane.

Neumaier, Anna. 2022. »Digital Ethnography.« In: *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, hg. von Steven Engler und Michael Stausberg, 217–28. Routledge Handbooks in Religion. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis.

Newman, Joshua, Michael Mintrom, und Deirdre O'Neill. 2022. »Digital technologies, artificial intelligence, and bureaucratic transformation.« *Futures* 136: 102886.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Pfiffner, Nico und Thomas. N. Friemel. 2023. »Leveraging Data Donations for Communication Research: Exploring Drivers Behind the Willingness to Donate.« *Communication Methods and Measures* 17 (3): 227–49.

DOI: <https://doi.org/10.1080/19312458.2023.2176474>.

Pratama, Muhammad Putra, Rigel Sampelolo, und Hans Lura. 2023. »Revolutionizing Education: Harnessing the Power of Artificial Intelligence for Personalized Learning.« *Klasikal: Journal of Education, Language Teaching and Science* 5 (2): 350–357. <https://journals.stmjournals.com/ctit/article=2024/view=138288/>.

Prohl, Inken. 2021a. »Material Religion and Artificial Intelligence.« *Material Religion* 17 (4): 540–43. DOI: <https://doi.org/10.1080/17432200.2021.1947028>.

Prohl, Inken. 2021b. »The Materialities of AI Belief at the Futurium, Berlin.« *Material Religion* 17 (2): 286–90. DOI: <https://doi.org/10.1080/17432200.2021.1897306>.

Puzio, Anna. 2023. »Theologie und Künstliche Intelligenz: Perspektiven, Aufgaben und Thesen einer Theologie der Technologisierung.« In: *Alexa, wie hast du's mit der Religion? Theologische Zugänge zu Technik und Künstlicher Intelligenz*, hg. von Anna Puzio, Nicole Kunkel, und Hendrik Klinge, 13–27. Darmstadt: wbg Academic (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Rähme, Boris. 2018. »Digital Religion, the supermarket and the commons.« *Sociétés Paris*: 73–86. DOI: <https://doi.org/10.3917/soc.139.0073>.

Rähme, Boris. 2021. »Artificial Intelligence and Religion: Between Existing AI and Grand Narratives.« *Material Religion* 17 (4): 547–49. DOI: <https://doi.org/10.1080/17432200.2021.1947030>.

Reeder, Peggy. 2025. »To Plant the Stars and Stripes on the Planet Mars – Trump, Musk, and New Religious Entanglements.« Blog: *Religion, Technologien und Künstliche Intelligenz* (blog). Letzter Zugriff: 11. Februar 2025. <https://www.irw.uni-heidelberg.de/de/transfer/blog-religion-technologien-und-kuenstliche-intelligenz/to-plant-the-stars-and-stripes-on-the-planet-mars-trump-musk-und-neue-religioese-verflechtungen>.

Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck.

Rizvi, Hareem. 2023. »Into the future: Unveiling AI Predictions for 2024« Letzter Zugriff: 11. September 2024. <https://medium.com/@rizvihrhareem/into-the-future-unveiling-ai-predictions-for-2024-f5a9b3afe7fd>.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Selke, Stefan. 2023. *Technik als Trost: Verheißungen künstlicher Intelligenz*. Bielefeld: transcript.

Shew, Ashley. 2023. *Against Technoableism: Rethinking Who Needs Improvement*. First edition. Norton Shorts. New York ; London: W. W. Norton & Company.

Shew, Ashley. 2022. »How to get a story wrong: Technoableism, Simulation, and Cyborg Resistance.« *Including Disability* 1: 13–36.
<https://doi.org/10.51357/id.vi1.169>.

Sieler, Maike. 2022. »Machtstrukturen, Maschinen und Muslim*innen.« Blog: *Religion, Technologien und Künstliche Intelligenz* (blog). Letzter Zugriff: 15. November 2024. <https://www.irw.uni-heidelberg.de/de/transfer/blog-religion-technologien-und-kuenstliche-intelligenz/machtstrukturen-maschinen-und-musliminnen>.

Singler, Beth. 2018. »An Introduction to Artificial Intelligence and Religion for the Religious Studies Scholar.« *Implicit Religion* 20 (3): 215–31.

Singler, Beth. 2019. »Existential Hope and Existential Despair in AI Apocalypticism and Transhumanism.« *Zygon* 54 (1): 156–76.
DOI: <https://doi.org/10.1111/zygo.12494>.

Singler, Beth. 2020a. »Blessed by the Algorithm: Theistic Conceptions of Artificial Intelligence in Online Discourse.« *AI & Society* 35 (4): 945–955. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00146-020-00968-2>.

Singler, Beth. 2020b. »The AI Creation Meme: A Case Study of the New Visibility of Religion in Artificial Intelligence Discourse.« *Religions* 11 (5): 253.
<https://doi.org/10.3390/rel11050253>.

Singler, Beth. 2023. »Taking Bugbears Seriously: Why Does the ›Secular Religion‹ vs. ›Religion‹ Distinction Matter?« *NSRN Online* (blog). Letzter Zugriff: 27. Februar 2023.
<https://thensrn.org/2023/02/27/taking-bugbears-seriously-why-does-the-secular-religion-vs-religion-distinction-matter/>.

Tegmark, Max. 2017. *Life 3.0: Being human in the age of artificial intelligence*. London: Allan Lane.

Thiel, Thorsten. 2018. »Digitalisierung: Gefahr für die Demokratie? Ein Essay.« *Politikum: Analysen, Kontroversen, Bildung* 4 (3): 50–55. Frankfurt a. M.: Wochenschau Verlag.

Reeder, Schöttner Sieler, Fischer Forschung zu, über und mit KI

Tsuria, Ruth, Aya Yadlin-Segal, Alessandra Vitullo, und Heidi A. Campbell. 2017. »Approaches to Digital Methods in Studies of Digital Religion.« *The Communication Review* 20 (2): 73–97. DOI: <https://doi.org/10.1080/10714421.2017.1304137>.

Vosskamp, Martin, Günter Bamberger, und Martin Roussel, Hrsg. 2013. *Möglichkeitsdenken: Utopie und Dystopie in der Gegenwart*. Paderborn ; München: Fink.

Waardenburg, Jacques. 1986. *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: de Gruyter.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110852196>.

Wenzel, Eike. 2024. *Megatrend Gesundheit: Wie Digitalisierung und Individualisierung unsere Gesundheitsversorgung revolutionieren*. Berlin und Heidelberg: Springer.

Zander, Helmut. 1999. *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative Religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt: wbg.



Sanfte Krieger und Hohepriester

Eine Analyse von Maskulinität auf Keuschheitsbällen in den USA

Julia Magdalena Agnes Neubert

Abstract

Chastity balls (Purity Balls) among evangelical Christians in the United States embody the ideals of Purity Culture (PC). At these events, the father-daughter relationship is central. In this paper, I focus on the conceptions of masculinity among evangelical Christians in the U.S. and on the ideals of Purity Culture. The aim of this paper is to investigate which notions of masculinity underlie Purity Balls in order to explain why these events promote a specific representation of masculinity. To address the research question, existing literature on Purity Balls, Purity Culture, and conceptions of masculinity in the United States was analyzed. The literature indicates that Purity Balls offer participating fathers an opportunity to enact a gentle and protective masculinity without relinquishing patriarchal control. Masculinity is affirmed not only through economic factors or aggressive behaviour, but also through spiritual and sexual purity. This dynamic provides important insights into the interplay between religious practices and gender roles and helps to illuminate the mechanisms through which conservative gender ideals are reproduced in modern societies.

Korrespondierende Autorin: Julia Magdalena Agnes Neubert, Ruhr-Universität Bochum, Julia.Neubert@ruhr-uni-bochum.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Neubert, Julia Magdalena Agnes. 2025. »Sanfte Krieger und Hohepriester. Eine Analyse von Maskulinität auf Keuschheitsbällen in den USA«. In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 20 | 2025. S. 51–71. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.3117.

Zusammenfassung

Keuschheitsbälle evangelikaler Christ:innen in den USA vermitteln die Ideale der *Purity Culture* (PC). Bei diesen Veranstaltungen steht die Vater-Tochter-Beziehung im Mittelpunkt. Dieser Beitrag untersucht Männlichkeitsvorstellungen evangelikaler Christ:innen in den USA und die Vorstellungen der PC. Ziel ist es, zu rekonstruieren, welche Vorstellungen von Männlichkeit den Keuschheitsbällen zugrunde liegen, um zu erklären, wieso diese Veranstaltungen die Darstellung einer bestimmten Männlichkeit befördern. Die Analyse bestehender Literatur zu Keuschheitsbällen, der PC und Männlichkeitsvorstellungen in den USA zeigt, dass dieses soziale Phänomen für teilnehmende Väter eine Möglichkeit bietet, eine sanfte und beschützende Männlichkeit ausleben zu können, ohne patriarchale Kontrolle aufgeben zu müssen. Männlichkeit wird nicht nur über ökonomische Faktoren oder aggressives Verhalten bestätigt, sondern durch spirituelle und sexuelle „Reinheit“. Diese Dynamik bietet wichtige Einblicke in die Wechselwirkung zwischen religiösen Praktiken und Geschlechterrollen und trägt dazu bei, die Mechanismen zu verstehen, durch die konservative Geschlechterideale in modernen Gesellschaften reproduziert werden.

Keywords: *Purity Culture, Purity Balls, Evangelicalism, Masculinity, Gender Roles*

Schlagwörter: *Keuschheit, Keuschheitsbälle, Evangelikale, Maskulinität, Geschlechterrollen*

1 Einleitung

Keuschheitsbälle erfreuen sich seit dem Ende der 1990er-Jahre großer Beliebtheit bei evangelikalen Christen in den USA. Bei diesen Veranstaltungen schwören Väter, die sexuelle „Reinheit“ ihrer Töchter zu schützen, und verpflichten sich ebenfalls, ein sexuell reines Leben anzustreben. Die Keuschheitsbälle verdeutlichen, wie die Ideale der Purity Culture (PC) in den Vereinigten Staaten die Herstellung und Aufrechterhaltung von Identitäten fördern, welche in vorgeschriebene Beziehungsmuster passen sollen (Gish, 2016, S. 3). In diesem Beitrag werden Männlichkeitsvorstellungen evangelikaler Christen in den USA sowie die PC untersucht, um zu rekonstruieren, welche Konzepte von Männlichkeit den Keuschheitsbällen zugrunde liegen und wie diese Veranstaltungen zur Darstellung spezifischer Männlichkeitsideale beitragen.

Zu Beginn werde ich einen kurzen Überblick über den Evangelikalismus in den USA geben. Danach erfolgt eine Darstellung der PC, welche neben einem Einblick in die Entstehungsgeschichte und den politischen Einfluss dieser Bewegung auch Informationen zu Organisationen, Werten und Normen sowie Praktiken und Effekten der PC enthalten wird. Im Hauptteil meines Beitrags werde ich Männlichkeitsideale evangelikaler Christen in den USA beschreiben und anschließend ausführen, wie diese im Kontext der Keuschheitsbälle aussehen.

2 Evangelikale Christen in den USA

Für den Evangelikalismus in den USA gibt es keine einheitliche Definition. Im wissenschaftlichen Kontext werden je nach Erkenntnisinteresse unterschiedliche Bewegungen und Traditionen als evangelikal bezeichnet (Sauter 2017, S. 27). Genauso wenig lassen sich Evangelikale als einheitliche Denomination bezeichnen; der Religionshistoriker Michael Hochgeschwender bezeichnet Evangelikalismus als einen Gattungsbegriff, der viele unterschiedliche Phänomene beschreibt. „Evangelical“ ist dabei auf das Deutsche „evangelikal“ bezogen, auch „charismatisch“ oder „neocharismatisch“ genannt, und bezeichnet eine christliche Frömmigkeit, die an der Autorität des Evangeliums ausgerichtet ist (Hochgeschwender 2007, S. 23). David Bebbington definiert die theologische Prägung evangelikaler Gruppen in vier Hauptcharakteristiken. Das erste Charakteristikum ist die Konversion („conversionism“), auch als Taufe zu verstehen. Zweitens wird die Unfehlbarkeit der Bibel betont („biblicism“) und drittens ein Fokus auf die Figur Jesus Christus als persönlicher Retter gelegt („crucicentrism“). Das vierte Charakteristikum ist die Praktik der Beglaubigung („activism“), also das Überzeugen anderer für den christlichen bzw. evangelikal geprägten Glauben (Bebbington 2003, S. 3).

Die Entstehung des US-amerikanischen Evangelikalismus lässt sich im späten 17. Jahrhundert sowie frühen 18. Jahrhundert verorten. Dieser Beitrag konzentriert sich auf die Entwicklungen des späten 20. Jahrhunderts. In den 1970er-Jahren kam es zu einer neofundamentalistischen Erweckungswelle, die zum Aufstieg einer rechten Bewegung führte. Die Bedeutung religiöser Zugehörigkeit nahm, nun vor allem im politischen Kontext wieder zu (Sauter, 2017, S. 30). Dabei ist anzumerken, dass die Entwicklung seit dem späten 17. Jahrhundert bis hin zum politisch motivierten Evangelikalismus ab dem 20. Jahrhundert eine Geschichte des *weißen* Evangelikalismus ist. Diese ist zu unterscheiden von der *schwarzen Kirche* u.a. aufgrund anderer theologischer Schwerpunkte und sozialkulturelle Strukturen (Sauter 2017, S. 31).

Wenn im Folgenden von den Evangelikalen gesprochen wird, so sind die Zugehörigen des US-amerikanischen, weißen Evangelikalismus gemeint. Damit sind nicht ausschließlich weiße Evangelikale gemeint, sondern jene, die sich der Tradition des politisch motivierten Evangelikalismus, wie er oben beschrieben ist, zugehörig fühlen.

3 *Purity Culture*

3.1 Ursprünge der *Purity Culture*

Innerhalb der evangelikalen Bewegung in den USA ist die PC eine einflussreiche Ideologie. Sie beschreibt eine biblische Sichtweise auf Keuschheit. Prinzipiell wird Sex, Dating oder Küssen außerhalb der heterosexuellen Ehe abgelehnt (Benton 2022, S. 88). Der Begriff PC wird meist von Außenstehenden – nicht Evangelikalen – genutzt, um dieses Phänomen zu beschreiben (House und Moslener 2023, S. 83). Die PC findet sich v. a. in evangelikalen Glaubensrichtungen (Benton 2022, S. 86), was allerdings nicht bedeutet, dass alle evangelikalen Christen in den USA der PC verschrieben sind oder dass sich die Vorstellungen der PC nicht auch in anderen christlichen Glaubensrichtungen sowie auch der säkularen US-amerikanischen Gesellschaft finden (Latour 2020, S. 86).

Die Ursprünge der PC sind in der Zeit der sexuellen Revolution der 1960er- und 70er-Jahre zu verorten. Die damalige Gegenkultur hinterfragte die Bedeutung und Werte der Kirche in der Gesellschaft. Dazu zählte auch ein veränderter Umgang mit Sexualität, wie z.B. die gesellschaftliche Akzeptanz von Sex vor der Ehe. Große Teile der evangelikalen Christen in den USA nahmen diese Veränderungen als einen moralischen Verfall der Gesellschaft wahr und versuchten diesen aufzuhalten. Die Entstehung der PC kann also als eine Gegenreaktion der Evangelikalen auf sich rapide ändernde Vorstellungen zu Sex, Ehe und Identität in der Moderne verstanden werden. Neben den Bedenken zu außerehelichem Sex, den diese Fraktion ablehnte,

positionierten sie sich außerdem gegen Abtreibung, Pornos oder Feminismus. Die PC steht im Zusammenhang mit moralischer Panik und der daraus entstehenden moralisierenden Politik, die zu dieser Zeit ebenfalls auf die Ängste vor nationalem Abstieg bezüglich wirtschaftlicher Leistung zurückgeführt werden kann (Latour 2020, S. 87). Evangelikale Christen in den USA, welche die PC etablierten, schafften es erfolgreich, die Werte der PC mit breiteren sozialen Sorgen zu assoziieren wie den Erhalt familiärer Werte, Verhütung oder Abtreibung und erlangten u.a. dadurch politischen Einfluss. Die Anbindung der PC an soziale Probleme der 1960er-, 70er- und 80er-Jahre erwies sich als sehr effektiv und sorgte für die Einbindung der Werte der PC in den US-amerikanischen Mainstream (Latour 2020, S. 89). Die Verbreitung der sogenannten „*abstinence only education*“ bzw. des Abstinenzunterrichts in öffentlichen Schulen ist auf den Einfluss der PC zurückzuführen (Latour 2020, S. 88). Der Abstinenzunterricht lehrte und lehrt die Schüler*innen, sexuell enthalten bis zur Ehe zu bleiben. So werden innerhalb dieser Programme auch Informationen zu Verhütungsmitteln limitiert. Die Implementierung des Abstinenzunterrichts fand durch unterschiedliche Gesetze statt (Kantor et al. 2008, S. 7). Der *Social Security Act* von 2007 beinhaltet u.a. eine aus acht Punkten bestehende Definition der Abstinence Only Education (vgl. Ott und Santelli 2007, S. 452).

3.2 Vorstellungen und Werte der Purity Culture

Um die Vorstellungen und Ziele der PC vermitteln und erreichen zu können, bedienen sich ihre Vertreter*innen unterschiedlichster Werkzeuge und Praktiken. Bevor ich diese beschreibe, möchte ich zunächst einige Annahmen und Vorstellungen der PC darlegen. Besonders bedeutsam ist eine scharfe Trennung zwischen Maskulinität und Femininität. Es besteht ein strenger *Geschlechteressentialismus* (Fahs 2010, S. 120). Angenommen wird, dass die Unterschiede zwischen Männern und Frauen natürlichen Ursprungs und schon bei der Geburt festgeschrieben sind. Eine Veränderung dieser Eigenschaften wird als unrealistisch (Smiler und Gelman 2008, S. 865), wenn nicht sogar unerwünscht erachtet (Fahs 2010, S. 120). Die Unterschiede, die zwischen Männern und Frauen innerhalb der PC konzipiert werden, orientieren sich an der Vorstellung, dass Männer und Frauen unterschiedliche, aber komplementäre Eigenschaften haben. So auch ihr Umgang mit Sex und Sexualität. Es wird angenommen, dass Männer eher im geistigen/mental Bereich zu verorten sind, während Frauen zum Bereich des Körperlich-Sinnlichen gehören (Fahs 2010, S. 120). Bezogen auf den Umgang mit Sex wird Männern aufgrund dieser Unterscheidung nachgesagt, sie hätten keine Kontrolle über ihre körperlichen Bedürfnisse, bzw. könnten die Kontrolle verlieren, sollten sie zu erregt werden. Daher ist es Aufgabe der Frauen, die eigentlich als passiv konstruiert werden, ihren Körper vor den Männern zu schützen bzw. die Männer vor ihren Körpern zu schützen (Fahs 2010, S. 120). Frauen werden daher verantwortlich für das sexuelle Sündigen von Männern gemacht (Latour 2020, S. 86). Vergewaltigung wird oft nicht als gewalttätiges

Verbrechen verstanden, sondern als sexuelles Sündigen, zu dem Männer und Jungen auch fähig sind, wenn sie eigentlich liebende und fürsorgende Menschen sind (Fahs 2010, S. 120). Vor allem im Jugendalter wird Vergewaltigung als eine Konsequenz aus hormonellen Veränderungen während der Pubertät verstanden, wodurch sich die Jungen nicht mehr beherrschen können. Dabei wird innerhalb der PC oft Rhetorik wie „*push himself on her*“ oder „*losing control*“ statt „*rape*“ oder „*sexual assault*“ verwendet. Es wird keine Unterscheidung zwischen einvernehmlichen vorehelichen Sex und Vergewaltigung (außerhalb der Ehe) gemacht. Beides wird als gleichermaßen sündhaft verstanden (Fahs 2010, S. 122).

Während Männer als stark und rational konzipiert werden, wird ihnen nicht zuge-
traut, ihre sexuellen Bedürfnisse zu kontrollieren. Dies fällt innerhalb der PC in den
Aufgabenbereich der Frauen, denen es laut der Vorstellungen der PC nicht schwer-
fallen sollte, dieser Verantwortung gerecht zu werden. Denn das Frauen genauso
wie Männer eigene sexuelle Bedürfnisse entwickeln können wird negiert und stig-
matisiert (Fahs 2010, S. 125). Stattdessen wird angenommen, dass Frauen nur inte-
ressiert an romantischer Liebe sind (Fahs 2010, S. 121). Frauen und Mädchen wer-
den in der PC als moralisch, rein und unschuldig idealisiert und als schutzbedürftig
vor Männern. Dieser Schutz soll wiederum von Männern, dem Vater und später dem
Ehemann, gewährleistet werden. Sollten sie von diesen idealisierten Erwartungen
abweichen, hat dies negative Konsequenzen (Klement et al. 2022, S. 2075).

Neben dem *Geschlechteressentialismus* ist die *Heteronormativität* ein zentrales Kon-
zept der PC. So wird Sex nur als legitim innerhalb einer heterosexuellen Ehe bewer-
tet. Gerechtfertigt wird diese Einstellung mit Bibelziten, in denen Homosexualität
Todsünde beschrieben wird (Lev 20:13, Lutherbibel 2016). Heterosexuelle Bezie-
hungen werden dabei als Norm gesehen und über alle anderen Ausdrucksarten von
Sexualität gestellt. Insofern bildet Heteronormativität die Grundlage für Homopho-
bie (Robinson 2016, S. 1)

In der PC wird davon ausgegangen, dass das Abweichen von Vorstellungen der
Keuschheit desaströse Folgen hat. Neben der Gefahr, Gott zu enttäuschen, wird ver-
mutet, dass vorehelicher Sex zu Kriminalität, Drogenkonsum, sexuellen Straftaten,
wenn nicht sogar zum Tod führt. Dabei ist nicht nur die Verhinderung von sexuellen
Handlungen wichtig, sondern auch jede Art von sexuellen Gedanken (Latour 2020,
S. 85).

PC ist Teil des weißen Evangelikalismus in den USA. Wie zuvor ausgeführt, unter-
scheiden sich die Tradition der weißen evangelikalen Christen in den USA von de-
nen der primär schwarzen Kirchen. Dies liegt unter anderem daran, dass die Tradi-
tionen der weißen Evangelikalen in einem gesellschaftlichen und religiösen Kontext
verankert sind, der weiß-europäische Normen privilegiert und dadurch

Communities of Colour in vielfältiger und übergreifender Weise benachteiligt (Natarajan et al. 2022, S. 119). Im Zentrum idealer weiblicher Reinheit wird eine weiße Frau verortet. Somit sind die Auswirkungen von PC je nach ethnischen Hintergrund unterschiedlich. Durch die Intersektion von Sexismus und Rassismus leiden Women of Colour besonders unter den Vorstellungen der PC (Natarajan et al. 2022, S. 318). Vorstellungen von Männlichkeit innerhalb des Evangelikalismus beziehen sich vor allem auf weiße Männer; während bei weißen Evangelikalen männliche Durchsetzungsfähigkeit als positiv gilt, wird dieselbe Eigenschaft bei nicht-weißen Männern im evangelikalen Diskurs oft als bedrohlich angesehen und stigmatisiert. (Du Mez 2021, S. 39).

Prominente Organisationen, die diese Werte und Vorstellungen vermitteln umfassten, bspw. *True Love Waits* (TLW), welche 1993 von den Südstaaten Baptisten ins Leben gerufen wurde. Das Ziel von TLW war die Förderung vorehelicher Abstinenz. TLW organisierte Veranstaltungen, die an Rockkonzerte erinnerten, in denen Jugendliche Keuschheitsgelübde ablegten. Die *Generations of Light Church* ist eine weitere bedeutende Organisation der PC. Die Gründer*innen Lisa und Randy Wilson beanspruchten, die ersten *Purity Balls* bzw. Keuschheitsbälle ausgerichtet zu haben (Sauter 2017, S. 67).

3.3 Der politische und kulturelle Einfluss der *Purity Culture*

Der Ausbau des Abstinenzunterrichts in öffentlichen Schulen wurde von der religiösen Rechten während der Bush Administration von 2001 bis 2009 vorangetrieben und war eine der politischen Arenen, in denen sich die Evangelikalen betätigten. Bereits davor stieg der Anteil des ausschließlichen Abstinenzunterrichts von zwei Prozent im Jahr 1988 auf 23 % 1999 und schließlich auf 30 % 2003 (Fahs 2010, S. 119). Der Anstieg zwischen den Jahren 1988 und 1999 ist u.a. auf den *Welfare Reform Act* von 1996 zurückzuführen (Fahs 2010, S. 116), welcher primär als sozialer Kontrollmechanismus von *Women of Colour* aus niedrigen Einkommensbereichen konzipiert wurde (Kerregan 2019, S. 7). Konservative religiöse Gruppen, darunter die evangelikalen Christen, unterstützten Teile der Reform, wie dem der „Charitable Choice“ (Chaves 2001, S. 130). Dieser änderte die Bedingungen, unter denen religiöse Organisationen öffentlich geförderte soziale Dienstleistungen für Bedürftige erbringen durften (Chaves 2001, S. 121).

Der Ausbau des Abstinenzunterrichts ging nicht ohne steigende Kosten vonstatten. Während 1988 nur 10,9 Millionen US-Dollar für den Abstinenzunterricht zur Verfügung gestellt wurden, waren es 2003 120 Millionen US-Dollar (Fahs 2010, S. 119). Programme, die umfassende Sexualerziehung förderten, erhielten weniger finanzielle Mittel oder wurden bei der Mittelvergabe benachteiligt, während Mittel zugunsten von „Abstinence-Only-Until-Marriage“-Programmen umgeleitet wurden.

(SIECUS 2019, S. 7). Diese abstinenzorientierten Programme konnten dabei auf föderale Fördergelder zurückgreifen, obwohl Untersuchungen zeigten, dass ihre Inhalte häufig unvollständig oder fehlerhaft waren und teilweise geschlechtsspezifische Stereotype und Verzerrungen förderten (SIECUS 2019, S. 6). Dies unterstreicht den politischen Einfluss der PC. Neben dem Fokus auf die Verbreitung des Abstinenzunterrichts nahmen die Vertreter*innen der PC auch an anderer Stelle politischen Einfluss. So setzten sich die *Traditional Values Coalition* (TVC) sowie andere konservative und religiöse Gruppierungen ebenfalls gegen den Zugang zu legaler Abtreibung ein (Fahs 2010, S. 119).

Um die Werte und Vorstellungen der PC kulturell zu vermitteln, wird sich verschiedener Praktiken bedient. Die oben beschriebenen Organisationen bedienen sich verschiedener Werkzeuge und Praktiken, um Keuschheit und Abstinenz als etwas Erstrebenswertes zu vermitteln und zu vermarkten. Besonders Teenager*innen sollten dadurch angesprochen werden. Die Inhalte der PC werden in Formate des säkularen Mainstreams und der Popkultur übersetzt und salonfähig gemacht (Latour 2020, S. 89). Neben den schon erwähnten konzertartigen Keuschheitszeremonien wurden auch andere Veranstaltungen wie die Keuschheitsbälle oder Ringzeremonien ins Leben gerufen. Die Ringzeremonien unterscheiden sich von den konzertartigen Keuschheitsgelüben, da neben dem Signieren des Abstinenzversprechens im Folgenden ein Ring präsentiert wird. Die Ringe fungieren als Kenntlichmachung und Manifestation der Keuschheit (Sauter 2017, S. 69).

Neben den Ringen gibt es noch viele weitere Produkte der PC. Dazu gehören Keuschheitskleidung, Schmuck, Lehrmaterialien für Bibelgespräche und vieles mehr (Sauter 2017, S. 89).

3.4 Effekte der Purity Culture

Studien konnten zeigen, dass groß angelegte Keuschheitsgelübde penetrativen vaginalen Sex durchschnittlich um 18 Monate verzögern. Effektiver scheinen die Gelübde in kleineren Gruppen zu funktionieren (Diefendorf 2012, S. 2). Keuschheitsgelübde bieten Jugendlichen die Möglichkeit, eine Identität jenseits des säkularen Mainstreams zu formen. Je mehr Menschen in ihrem Umfeld den Identitätsaspekt sexueller Enthaltsamkeit teilen, desto weniger bedeutungsvoll ist er und somit sinkt auch die Effektivität des Gelübes.

Jugendliche, die ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben, verwenden seltener Kondome oder andere Verhütungsmittel. Gleichzeitig finden sich in dieser Gruppe auch häufiger Anal- und Oralsex (Diefendorf 2012, S. 124). Dies liegt u.a. daran, wie Teenager*innen, die ein Keuschheitsgelübde ablegen, Sex definieren. Dieser wird oft als

penetrativer, vaginaler Sex definiert. Anal- und Oralsex zählen für die Jugendlichen nicht zu Sex und somit brechen sie ihr Gelübde nicht. Diese Vorstellung von Sex ist nicht im Sinne der PC. Nicht nur Sex vor der Ehe wird abgelehnt, sondern auch sexuelle Gedanken (Latour 2020, S. 85) und teilweise sogar Küssen vor der Ehe (Phillips 2009, S. 8). Unter jenen, die ein solches Gelübde abgelegt haben, haben 13 % Analsex, während dies unter Gleichaltrigen, die kein Keuschheitsversprechen abgelegt haben, nur zwei Prozent tun. Das Risiko, an einer sexuell übertragbaren Krankheit zu erkranken oder das einer ungewollten Schwangerschaft, ist für Teenager*innen, die ein Gelübde ablegen, höher (Fahs 2010, S. 124).

4 Maskulinität und Keuschheitsbälle

4.1 Hegemoniale Maskulinität

Innerhalb des Geschlechtersystems gibt es unterschiedliche Arten von Männlichkeit (Itulua-Abumere 2013, S. 44). Männlichkeit und Maskulinität als homogen und singular zu verstehen, wäre fehlgeleitet. Auf Grundlage von Machtverhältnissen wird jedoch ausgehandelt, welche Art oder Arten von Männlichkeit als legitim bewertet werden. Verschiedene Ausprägungen von Männlichkeit werden so in ein hierarchisches System geordnet. An der Spitze dieses Systems steht das theoretische Konzept der hegemonialen Maskulinität. Damit sind die dominanten Vorstellungen einer Gesellschaft wie Maskulinität sein *sollte* gemeint (Donaldson 1993, S. 645). Trotz der Vielfalt von Maskulinitäten formt hegemoniale Maskulinität eine kohärente Struktur aufgrund relativ stabiler kollektiver Interessen von Männern. Die australische Soziologin Raewyn Connell definiert hegemoniale Männlichkeit als heterosexistisch, homophob und strukturiert durch patriarchalische Geschlechtervorstellungen (Connell 1992, S. 736). Das Krisenverhältnis der Geschlechter würde nun daraus entstehen, dass es im Interesse von Männern ist, die patriarchalischen Strukturen beizubehalten, während Frauen diese ändern wollen (Donovan 1998, S. 818). Gesellschaftliche Veränderungen können Vorstellungen von Geschlecht erschüttern. Obwohl Männer im Durchschnitt immer noch mehr verdienen als Frauen, hat sich ihre Position in der Lohnarbeit verschlechtert. Eine zentrale Vorstellung vom Mann als Ernährer der Familie wird so gefährdet, da Familien jetzt oft auf ein doppeltes Einkommen angewiesen sind. Dies kann zu einer Neuverhandlung von Männlichkeit führen. Studien konnten zeigen, dass prekäre ökonomische Situationen dazu führen können, dass Männer in anderen Lebensbereichen wie der Familie oder Sorgearbeit mehr Zeit investieren (Gerson 1993, S. 41).

Es gibt keine *einheitliche* Vorstellung von Männlichkeit und Maskulinität. Ebenso gibt es keine Krise der Maskulinität, die alle Männer gleich betrifft, da Männer auf viele unterschiedliche Arten auf strukturelle Veränderungen reagieren (Donovan 1998, S. 818). Während jeder Mann seine persönliche Vorstellung zu Männlichkeit

anpassen oder ändern kann, können Männer innerhalb bestimmter sozialer Gruppen, etwa im Kontext der PC, gemeinsam hegemoniale Männlichkeitsbilder umdeuten.. Dies zeigt sich in verschiedenen Subpopulationen. Kulturelle und materielle Faktoren, welche populäre Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen hinterfragen, können ebenso verwendet werden, um hegemoniale Männlichkeit anzupassen und umzudeuten. Dies versuchten tausende evangelikale US-Amerikaner im späten 20. Jahrhundert (Donovan 1998, S. 819). Bevor ich diesen Prozess beschreibe, soll kurz auf Männlichkeit im US-amerikanischen Evangelikalismus eingegangen werden.

4.2 Evangelikale US-amerikanische Männlichkeit

Eine einheitliche christliche Maskulinität zu definieren ist ebenso unmöglich wie eine einheitliche säkulare Maskulinität zu definieren. Viele Christen glauben jedoch an die Autorität der Bibel, um Geschlechterrollen zu bestimmen, unabhängig von Denomination. Einige theologische Schulen sehen in der Bibel ein dichotomes Geschlechterbild verankert (Herron, 2018, S. 11). Im Mittelpunkt dieses Männlichkeitsverständnisses steht die Pflicht des Mannes, wohlwollend zu führen, zu versorgen und zu beschützen (Piper, 2006, S. 41). Dies gilt vor allem für die eigene Familie, jedoch auch anderen gegenüber. Diese Vorstellung von Männlichkeit bildet für manche Christen das Fundament des Verständnisses von Männlichkeit im christlichen Glauben. Eine weitere wichtige Vorstellung ist die Komplementarität der Geschlechter. Die Geschlechter werden als unterschiedlich, aber gleichgestellt, verstanden. Sie wurden erschaffen, auf dass sie zusammen und nicht alleine leben (Herron 2018, S. 13). Heirat, Fortpflanzung, Versorgung und Leitung einer Familie, mit weisen und gerechten Entscheidungen, die zur Gesellschaft beitragen, sowie Verständnis und Mut sind der Kern des biblischen Männlichkeitsideals einiger evangelikaler Gruppen (Herron 2018, S. 14).

Die Konzeption von Männlichkeit der Evangelikalen in den USA unterscheiden sich von dieser Vorstellung, da dort christliche Männlichkeit mit kriegerischer Aggressivität in Verbindung gebracht wird, die notwendig ist, um die (christliche) Nation und die Familie zu beschützen (Du Mez 2021, S. 295). Jesus wird teilweise als Soldat oder Krieger konzipiert, der nicht sanft oder höflich war (Du Mez 2021, S. 247). Männlichkeit und Maskulinität werden als geradezu militant konstruiert (Du Mez 2021, S. 297). Wer nicht bereit wäre, für Gott (und Nation) zu kämpfen und zu sterben, wäre kein echter Mann und kein echter Christ (Du Mez 2021, S. 18).

So wird auch die Aggressivität, die Männern als naturgegeben zugeschrieben wird, legitimiert und als notwendig dargestellt. Dass es durch diese Aggressivität auch zu sexueller Gewalt kommen kann, wird als Teil des Lebens verstanden (Klement et al. 2022, S. 2078). Während sich die Vorstellungen zu evangelikaler Männlichkeit im

Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmend radikalisierten, entwickelten sich auch alternative Vorstellungen zu Männlichkeit (Du Mez 2021, S. 152).

4.3 Promise Keepers

Im Jahr 1990 wurden die *Promise Keepers* (PK) ins Leben gerufen, die eine sanftere Form der Männlichkeit verfolgten. Ziel dieser Organisation war es, Männer dabei zu unterstützen, sexuell, spirituell und moralisch rein zu sein und ihr Verantwortungsbewusstsein und Engagement in verschiedenen Lebensbereichen zu fördern. In ihrer Beziehung zu Jesus, zu anderen Männern und ihrer Familie, ihrer Kirche und der Erreichung ethnischer und weltlicher Harmonie (Donovan 1998, S. 817). Viele evangelikale Männer suchten nach einem Mittelweg zwischen den aggressiven Maskulinitätsvorstellungen der Vergangenheit und einer modernen, säkularen Vorstellung von Männlichkeit, die ihnen zu feminin erschien. Die PK schienen dies zu versprechen. Allerdings fanden sich bei den PK unterschiedliche Vorstellungen, wie dieser Mittelweg aussehen sollte. Während manche Angehörige der PK den *Geschlechteressentialismus* ablehnten, gab es auch jene, die auf ihn bestanden, insgesamt aber für ein „sanfteres“ Patriarchat eintraten. Männliche Dominanz sollte bestehen bleiben, aber weniger aggressiv vermittelt werden (Du Mez 2021, S. 152). Die zunehmende ökonomische und spirituelle Gleichstellung von Frauen war ein weiterer Aspekt, der zur Gründung der PK führte. Einerseits gab es immer mehr Familien, die auf ein doppeltes Einkommen angewiesen waren, wodurch der Mann nicht mehr der alleinige Ernährer war. Andererseits sahen sich Männer im US-amerikanischen Evangelikalismus zunehmend mit Frauen in spirituellen Rollen konfrontiert. Die schnelle Zunahme weiblicher Pastorinnen wurde als Gefahr für die Vormachtstellung männlicher Akteure wahrgenommen, und dieser Entwicklung suchten die Gründer der PK entgegenzuwirken. So die Aussage Ed Coles, einem Sprecher der Promise Keepers: „Men have shamefully forfeited spiritual leadership, abandoning it to women.“ (Cole 1982, 72; zitiert nach Donovan 1998, S. 819).

Bei den PK wurde männliche Autorität oft nicht völlig aufgegeben. Stattdessen wurde sie anders dargestellt. Als eine Verpflichtung, die ein Mann demütig auf sich nahm und die er seiner Familie als ein Opfer erbrachte. Männer würden ihrer Familie dienen, indem sie die Verantwortung übernehmen. Diese Art der Autorität wurde als „*servant leadership*“ bezeichnet. Der Mann ist immer noch das Oberhaupt der Familie (und der Nation), jedoch dient er damit anderen (Du Mez 2021, S. 155). Die Rhetorik der PK stellte diese Autorität als etwas dar, worum Männer nicht bitten, sondern als etwas, das sie sich nehmen sollen (Du Mez 2021, S. 154). Insgesamt schien die Vorstellung des sanften Patriarchen innerhalb der PK großen Anklang zu finden (Du Mez 2021, S. 155). Dieses sanfte Patriarchat im Privaten, welches Männlichkeit weiter als dominant verstand, sollte die Grundlage für die Dominanz des Männlichen im öffentlichen Raum sein (Donovan 1998, S. 824). Auch bei den PK fand

sich der Glaube an eine der Männlichkeit inhärenten Aggression, welche Männern eine angeblich natürliche Wettbewerbsfähigkeit verlieh und sie zum Führen einer Familie und einer Nation befähigen würde. Diese Führungskraft stamme von Gott. Vertreter der PK waren außerdem der Ansicht, dass Spannungen zwischen der natürlichen Rolle des Mannes als Anführer und Beschützer und modernen kulturellen Anforderungen an Männer entstehen würden (Donovan 1998, S. 825). Diese Spannung solle durch ein christliches Modell von Maskulinität gelöst werden. Dies wird mit einer Gleichsetzung von Männlichkeit und „Christlikeness“ (Christlichkeit) begründet. Die christliche Männlichkeit der PK ist zwischen Kraft und Einfühlungsvermögen verortet. Einige zentrale Begründungen für männliche Dominanz wurden abgemildert (Donovan 1998, S. 824). Der christliche Mann wurde verstanden als sanfter Krieger (Du Mez 2021, S. 159). Der teilweise gelockerte *Geschlechteressentialismus* der PK, erlaubte es Männern, feminine Eigenschaften in ihre Persönlichkeiten zu integrieren, ohne ihr Männlichkeit aufgeben zu müssen (Donovan 1998, S. 826).

Neben Lebensbereichen wie Ehe und Spiritualität äußerten sich die PK auch zur Kindererziehung und welche Rolle Väter spielen sollten. Es brauche einen Mann, um maskuline Söhne und feminine Töchter zu erziehen. Es sei die Abwesenheit von Vätern gewesen, die zur damaligen Krise der Maskulinität geführt habe (Du Mez 2021, S. 159). Dabei machten sich die PK die Vernachlässigung der Vater-Tochter-Beziehung innerhalb der hegemonialen Männlichkeit zunutze. Dies zeigen Aussagen der PK-Veranstalter: „Girls can steer themselves onto the wrong road as easily as boys. Guiding them in the ways of the Lord is a critical task - and one not to be left solely to their mother.“ (Merill 1995, 22; zitiert nach Donovan 1998, S. 833). Väter sollen die Bedürfnisse ihrer Töchter nach Zuneigung und körperlicher Nähe erfüllen, damit Töchter diese Bedürfnisse nicht an anderer Stelle erfüllen müssten (Donovan 1998, S. 833). Bill McCartney, ein US-amerikanischer Football Coach und Mitbegründer der PK, hatte dies selbst erfahren. Einer seiner Spieler schwängerte seine Tochter. Dies stürzte McCartney in eine Krise, da er glaubte, seine Familie nicht genügend priorisiert zu haben. Er konvertierte vom Katholizismus zu einer evangelischen Glaubensrichtung. Da er glaubte, in seiner Krise nicht alleine zu sein, beschloss er, christliche Maskulinität gemeinsam mit anderen Männern neu auszuhandeln. Religiosität solle im Mittelpunkt von Maskulinität stehen (Du Mez 2021, S. 150). Die Bedeutung der Vater-Tochter-Beziehung war von Anfang an zentral für die PK.

Zusammenfassend lässt sich zu der Maskulinität der Promise Keepers sagen, dass sie weniger militant war als gängige Vorstellungen von Maskulinität im US-amerikanischen Evangelikalismus im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts (Du Mez 2021, S. 172). Während den Männern immer noch Aggressivität und auch eine gewisse Kampfeslust zugeschrieben wird, werden ihnen auch Einfühlungsvermögen und andere stereotypisch feminine Eigenschaften attestiert. Der

Geschlechteressentialismus ist weniger streng, aber zu großen Teilen immer noch befürwortet (Donovan 1998, S. 827). Diese Spielart der Maskulinität findet sich auch auf den Keuschheitsbällen.

4.4 Keuschheitsbälle als Bühne des sanften Kriegers.

Randy und Lisa Wilson, die 1998 den ersten Keuschheitsball veranstalteten, konzipierten die Veranstaltung als Ritual, welches die Beziehung zwischen Vätern und Töchtern thematisierte und den Töchtern so helfen sollte, sexuell „rein“ zu bleiben. Bei diesen Bällen unterschreiben Väter Gelübde, in denen sie die Verantwortung für die sexuelle Reinheit ihrer Töchter übernehmen und außerdem ihre Verpflichtung zu einem reinen Leben betonen. Lisa Wilson sieht den Zweck des Gelübdes darin, dass es Vätern hilft, für ihre Töchter Vorbildfunktionen zu übernehmen und so ihre Rolle als spirituelles Oberhaupt der Familie zu füllen. Lisas Ehemann Randy will mit den Keuschheitsbällen Mädchen vor dem Einfluss einer hypersexualisierten Kultur schützen, „(which) lures them into the murky waters of exploitation.“ (Phillips 2009, S. 7)

Hier finden sich zwei zentrale Aspekte populärer Männlichkeitsvorstellungen der PK. Einerseits die Bedeutung der Vater-Tochter-Beziehung für die sexuelle Reinheit der Töchter. Andererseits die Vorstellung der „Servant Leadership“, wie sie auch in anderen Teilen der Purity Culture zu finden ist. Der Vater übernimmt die Verantwortung für die (sexuelle) Reinheit seiner Tochter. Diese Last solle nicht auf den Schultern der Tochter liegen, sondern wird vom Vater auf sich genommen (Phillips 2009, S. 7). Die individuelle Autonomie der Tochter wird so eingeschränkt (Doolen 2016, S. 78), doch es wird als etwas dargestellt, was der Vater selbstlos auf sich nimmt (Du Mez 2021, S. 171). Eine weitere Ähnlichkeit zum Maskulinitätsverständnis der PK ist die Verpflichtung, auch an sich selbst zu arbeiten. Bei den PK sind es die sieben Verpflichtungen, die sie gegenüber Jesus, ihrer Gebetsgruppe, ihrer Ehefrau, ihrer Kirche, sowie für das Erreichen ethnischer und weltlicher Harmonie auf sich nehmen (Donovan 1998, S. 817). Bei den Keuschheitsbällen sind es die Versprechen gegenüber ihren Töchtern. Ihre „Reinheit“ soll geschützt werden. Außerdem verpflichten sich die Männer selbst „rein“ zu leben, also nach den Vorstellungen der PC (Doolen 2016, S. 78). Hinzukommt die Vorstellung des Vaters als spirituelles Oberhaupt der Familie. Die *Promise Keepers* wurden u.a. ins Leben gerufen, da Männer innerhalb der Kirche Sorge hatten, dass sie ihre (spirituelle) Vormachtstellung verlieren könnten (Donovan 1998, S. 819). Dies stimmt mit der Vorstellung der Wilsons überein. Sie verstehen den Vater als „high priest“ bzw. Hohepriester der Familie (Phillips 2009, S. 5).

Normalerweise gibt es bei einem Keuschheitsball ein formelles Abendessen, Tanz, Reden und ritualisierte Keuschheitsgelübde (Fahs 2010, S. 132). Die Vorbereitung

für die Bälle beginnt teilweise schon wochen- oder monatelang davor. Die Töchter tragen meist weiße Ballkleider, manchmal zusammen mit einer Tiara, und die Väter kommen in Anzügen oder Smokings. Nach dem Abendessen und Reden folgen die Keuschheitsgelübde, abgelegt von Vätern, Töchtern oder beiden Parteien (Phillips 2009, S. 4). Hier das Gelübde von den Bällen, die durch die Wilsons veranstaltet werden:

I, _____'s father, choose before God to cover my daughter as her authority and protection in the area of purity. I will be pure in my own life as a man, husband, and father. I will be a man of integrity and accountability as I lead, guide, and pray over my daughter and my family as the **high priest** in my home. This covering will be used by God to influence generations to come. (Phillips 2009, S. 5)

Die Töchter müssen bei den Keuschheitsbällen von Randy und Lisa Wilson kein Gelübde ablegen, bei manchen Veranstaltenden ist dies anders. Bei den Keuschheitsbällen der Generations of Light Church legen die Töchter stattdessen nach der Unterzeichnung des Gelübdes stillschweigend eine weiße Rose unter ein Kreuz, um ihre Verpflichtung, sexuell rein zubleiben, zu symbolisieren (Fahs 2010, S. 132). Oft folgen dann Ballettaufführungen, bei welchen die Töchter in weißen Kleidern, große hölzerne Kreuze tragend zu Liedern wie „Agnus Dei“ oder „I'll Always Be Your Baby“ tanzen. Auch Schwerter sind manchmal Teil der Zeremonie. Diese werden von den Vätern gehalten und zu einer Art v-förmigen Tunnel geformt, unter welchem die Töchter durchlaufen (Phillips 2009, S. 5).

Die Rolle des Vaters als maskulines Oberhaupt und Beschützer wird vermittelt, indem er seine Tochter „datet“ (Du Mez 2021, S. 171). Es kommt dadurch, zu einer Romantisierung der Vater-Tochter-Beziehung. Das Keuschheitsversprechen wird an den Vater gemacht (Fahs 2010, S. 133). So werden die Väter als Gegenüber konzipiert, durch welches das Mädchen oder die junge Frau ihre Sexualität kanalisieren und unterdrücken und durch die sie außerdem vor der Kontrolllosigkeit junger Männer geschützt werden soll. Um dies zu symbolisieren, übergeben bei manchen Bällen die Töchter einen Schlüssel an den Vater. Dieser behält ihn oft, bis er ihn dem späteren Ehemann übergibt (Fahs 2010, S. 135). Neben den hochzeitsähnlichen Elementen finden sich mit den Schwertern auch Symbole des sanften Kriegers. Sie werden eingesetzt, um den väterlichen Schutz zu symbolisieren (Phillips 2009, S. 5). Dies entspricht dem Männlichkeitsverständnis der PK. Sie sind sanft mit ihren Töchtern und signalisieren gleichzeitig, dass sie die Stärke haben, sie zu schützen (Donovan 1998, S. 826). Die Veranstaltungen dienen dazu, die Zuneigung der Väter zu ihren Töchtern zu symbolisieren und erlebbar zu machen (Sauter 2017, S. 70). Gleichzeitig kann die Verpflichtung zu einem reinen Leben auch nach außen demonstriert werden (Du Mez 2021, S. 171). Dies gilt für die Töchter und die Väter. Das Streben

nach moralischer, spiritueller und sexueller Reinheit ist zentral für das Männlichkeitsverständnis der PK (Donovan 1998, S. 817). Bei den Keuschheitsbällen kann dies kommuniziert werden. Ebenso wie die Involviertheit in das Leben der Tochter. Der Vater soll schließlich auch als Vorbild für die Wahl des späteren Ehemannes dienen (Fahs 2010, S. 137).

Mütter sind von diesen Veranstaltungen ausgeschlossen. Ihnen wird angeboten, falls sie doch Teil haben wollen, bei der Organisation und Umsetzung der Bälle mitzuwirken. Die Bedeutung der Mutter für den Schutz oder die Reinheit der Tochter wird abgesprochen. Sollte in einem Haushalt kein Vater vorhanden sein, um das Mädchen zu begleiten, wird empfohlen, eine andere männliche Vertrauensperson aus dem Leben des Mädchens als Begleitung zum Ball zu wählen. Dies mag daran liegen, dass diese Veranstaltungen Väter bzw. Männer als spirituelle Oberhäupter einer Familie konzipieren („high priest“) und somit nicht nur die Tochter, sondern auch die Mutter ihrer Autorität unterstehen (Fahs 2010, S. 135). Die hervorgehobene Rolle der Väter bei den Bällen wird auch dadurch unterstrichen, dass die Töchter teilweise gar nicht genau benennen können, was purity bzw. Reinheit bedeutet. Das Zitat einer Teilnehmenden veranschaulicht dies:

“Purity, it means . . . I don’t know how to explain it. It is important to us that we promise to ourselves and to our fathers and to God that we promise to stay pure until . . . It is hard to explain.” (Baumgardener, 2006, o.A.; zitiert nach Fahs 2010, S. 134)

Die Servant Leadership welche Männlichkeit u.a. als moralische Identität konzipierte, erlaubte es Männern in vormalig als unmännlich erachteten Bereichen wie Kindererziehung Autorität ausüben zu können (Donovan 1998, S. 827). Dies wird hier deutlich, weil die Mütter ausgeschlossen werden, obwohl Studien die wichtige Rolle der Mutter-Tochter-Beziehung für die Verantwortung in Sexualfragen belegen (Fahs 2010, S. 124). Hier spiegeln sich auch die Ängste einiger evangelikaler Frauen wider, die während der Entstehung der PK geäußert wurden. Die Sorge bestand darin, dass Frauen auch in Bereichen, die in der Vergangenheit ihrer Autorität unterstanden, wie Kindererziehung und Haushaltsführung, nun der männlichen Autorität unterstehen sollen (Du Mez 2021, S. 150). Mütter und ältere Frauen werden von den Veranstaltungen ausgeschlossen und die Töchter als hilflos konzipiert (Fahs 2010, S. 134). Dies macht den Schutz durch den Vater notwendig. Er kann bei den Keuschheitsbällen seine Rolle als Beschützer der Familie, als sanfter Krieger, erfüllen und erleben. Er ist immer noch Oberhaupt der Familie, jedoch leitet er mit Liebe, nicht mit Tyrannei. Durch den Keuschheitsball können die Geschlechtervorstellungen ausgelebt und nach außen präsentiert werden.

Die Vater-Tochter-Beziehung, wie man sie auf den Keuschheitsbällen sieht, ist nicht exklusiv in evangelischen Kreisen oder der PC zu finden. In der US-amerikanischen Popkultur findet man häufig den beschützenden Vater, vor allem in Bezug auf Töchter. Um den Schutz zu gewährleisten, ist Gewalt ein legitimes Mittel (Brooks 2021, S. 6).

5 Fazit

Die PC wurde von Vertreter*innen evangelikaler Glaubensrichtungen ins Leben gerufen, als Reaktion auf einen wahrgenommenen Werteverfall (Latour 2020, S. 87). Doch schon lange davor, haben evangelikale Christen in den USA ihre Werte und Vorstellungen wirkmächtig verbreitet (Du Mez 2021, S. 297). Obwohl es sich um keine einheitliche Denomination handelt, haben Evangelikale es geschafft, sich entlang gemeinsamer kultureller Vorstellungen zu organisieren. Theologische Differenzen konnten beigelegt werden, um gemeinsame „Feinde“ zu bekämpfen und patriarchale Macht zu erhalten (Du Mez 2021, S. 204). Gerade die Vorstellung, Feinde zu haben, schien die Evangelikalen in den USA zusammenzuschweißen (Du Mez 2021, S. 238). Die Vorstellung einer Vormachtstellung der Vereinigten Staaten als erwählte Nation Gottes führte zu einer Konzeption des christlichen Glaubens als geradezu militant. Jesus ist ein Krieger und dies prägt das Maskulinitätsverständnis vieler Evangelikaler in den USA (Du Mez 2021, S. 297). Jedoch gab es auch Zeiten, in denen sich viele evangelikale Männer nicht mit dieser Vorstellung von Männlichkeit identifizieren wollten. In der PC und bei den PK fanden sich alternative Männlichkeitsvorstellungen (Donovan 1998, S. 817). Der Mann wurde immer noch als aggressiv verstanden, was ihn zum Schutz einer Familie und Nation befähigen sollte. Die Nachteile dieser Aggression zu verhindern, wie z.B. sexuelle Übergriffe aufgrund „unbändiger“ Hormone, war Aufgabe der Frauen (Klement et al. 2022, S. 2074). Doch gleichzeitig war er auch einfühlsamer und emotional intelligenter als frühere Iterationen des christlichen amerikanischen Mannes. Er wusste, wann er hart und wann sanft zu sein hatte (Donovan 1998, S. 831). Als sanfter Krieger führte er seine Familie durch das Schlachtfeld der US-amerikanischen Populärkultur und versuchte ihre und seine Reinheit zu bewahren (Du Mez 2021, S. 163).

Die Keuschheitsbälle bieten diesem Mann eine Bühne, seine neue Männlichkeit zu demonstrieren. Bei den Rallys der PK war die Anwesenheit von Frauen nicht erlaubt (Donovan 1998, S. 823). Also brauchte es alternative Veranstaltungen, durch welche die neue Männlichkeit auch an Ehefrauen und Töchter kommuniziert werden konnte. Laut dem Begründer der Keuschheitsbälle, Randy Wilson, war es die Abwesenheit von Veranstaltungen, welche die Vater-Tochter-Beziehung thematisierten, die ihn dazu veranlasste, eine solche ins Leben zu rufen (Romano 2022, S. 1). Schließlich ist auch die Hervorhebung dieser Beziehung ein zentrales Anliegen der PK gewesen (Donovan 1998, S. 833). Ob als Hohepriester oder Ritter mit Schwert,

Väter können bei diesen Veranstaltungen eine sanftere Maskulinität ausleben. Sie können sich als Beschützer ihrer Töchter fühlen und gleichzeitig ihre eigene Verpflichtung zu einem reinen Leben kommunizieren (Romano 2022, S. 1).

Die PC und ihre Veranstaltungen haben negative Effekte auf Mädchen und Frauen. Studien konnten belegen, dass innerhalb der PC gefährliche Annahmen existieren, wie der Glaube, dass Vergewaltigung das Resultat „unkontrollierter“ Hormone wäre oder dass Opfer von Vergewaltigungen, je nachdem wie sie sich verhalten, Schuld an der Straftat hätten (Klement et al. 2022, S. 2071). Auch haben die Lehren der PC Folgen für das Sexualleben der Teilnehmenden. Oft wird die sexuelle Scham, die während der Jugend in der PC kultiviert wurde, mit dem Eintritt in die Ehe nicht abgelegt (Diefendorf 2012, S. 45). Dies erklärt möglicherweise die Beliebtheit christlicher Sexualratgeber (Du Mez 2021, S. 63). Auch Jungen und Männer gehen nicht unbeschadet aus der PC hervor. Sie erleben ebenfalls Missbrauch (Du Mez 2021, S. 279) und werden ausgeschlossen und beschämt, wenn sie den gängigen Geschlechtervorstellungen nicht entsprechen (Du Mez 2021, S. 302).

Doch um zu verstehen, warum die PC trotzdem weiter besteht und wieso Veranstaltungen wie die Keuschheitsbälle Anklang finden, muss man sich fragen, welche positiven Effekte sie für die Teilnehmenden mit sich bringen. Im Falle der Keuschheitsbälle ist es für Männer die Möglichkeit, eine sanfte und beschützende Männlichkeit ausleben zu können, ohne patriarchale Kontrolle aufgeben zu müssen. Ihre Männlichkeit ist weder abhängig von ökonomischen Faktoren noch angewiesen auf aggressives Verhalten oder emotionale Verslossenheit. Heteronormative Vorstellungen werden, ähnlich wie bei den PK (Donovan 1998, S. 826), in Frage gestellt. Auf den Keuschheitsbällen können Väter die Zuneigung zu ihrer Tochter oder Töchtern und ihre spirituelle und sexuelle Reinheit unter Beweis stellen. Dies bestätigt gleichzeitig ihre Männlichkeit.

Die „Krise“ der Männlichkeit, wie sie in den 1990er-Jahren in den USA verstanden wurde, entstand aufgrund sich wandelnder Vorstellungen von Männlichkeit. Das Verschwinden struktureller Grundlagen traditioneller Männlichkeit, wie z.B. der alleinigen Ernährerrolle des Mannes, führte zu Verunsicherungen und der vermeintlichen Krise von Maskulinität (Barnett 2013, S. 8). Männliche Dominanz, welche lange Zeit über ein selbstverständlicher Teil des Verständnisses von Männlichkeit war, wurde zunehmend hinterfragt und abgelehnt. Gleichzeitig sehen sich weiße, heterosexuelle Männer sich mit der Konkurrenz und Gleichstellung anderer gesellschaftlicher Gruppen konfrontiert (Barnett 2013, S. 137), sowie der Entstehung neuer Anforderungen, aber auch neuer Handlungsspielräumen. Eine Arena, in welcher männliche Dominanz jedoch noch akzeptiert war oder ist, ist zum Schutz der Familie. Die neue Maskulinität, wie man sie auf den Keuschheitsbällen oder in beliebten Filmen sieht, wird auch als neue *hegemoniale Männlichkeit* bezeichnet. Sie

inkorporiert traditionelle männliche Eigenschaften mit vermeintlichen Erkenntnissen des Feminismus. Dadurch entsteht eine Dualität aus Stärke und Sensibilität, welche der moderne Mann erfüllen sollte (Dole 2021, S. 137). Diese Vorstellung von Männlichkeit führt dazu, dass Frauen und Kinder als abhängig und gehorsam konstruiert werden (Brooks 2021, S. 7)

Literaturverzeichnis

- Barnett, Katie. 2013. *Fathering the future: masculine survival and paternal restoration in 1990s Hollywood*. University of Birmingham.
<http://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/4488>.
- Bebbington, David W. 2003. *Evangelicalism in Modern Britain*. Routledge.
- Benton, Erin N. 2022. »A mixed methods evaluation of the relationship between purity culture and sexual shame«. Dissertation, The University of Texas at Austin.
<https://repositories.lib.utexas.edu/server/api/core/bitstreams/b10310bf-6337-4368-8758-fdf23e415f6a/content>.
- Brooks, Sarah Juliet. 2021. »Rescripting father-daughter dynamics: New masculinities and relational possibilities in post-apocalyptic video games«. Dissertation, Old Dominion University.
https://digitalcommons.odu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1113&context=english_etds.
- Chaves, Mark. 2001. »Religious congregations and welfare reform«. In: *Society* 38 (2): 21–27. <https://doi.org/10.1007/s12115-001-1036-3>.
- Connell, R. W. 1992. »A very straight gay: Masculinity, homosexual experience, and the dynamics of gender«. In: *American Sociological Review*, 57(6), 735–751.
<https://doi.org/10.2307/2096120>.
- Diefendorf, Sahra H. 2012. »After the wedding night: The confluence of masculinity and purity in married life«. Masterarbeit, University of Washington.
<https://digital.lib.washington.edu/server/api/core/bitstreams/4b697d62-b8fb-41e0-9f8d-0c7b1cae8292/content>.
- Dole, Carol M. 2021. »Single fathers with daughters in American film«. In: *Palgrave Macmillan Studies in Family and Intimate Life: Single Parents*, hg. v. Berit

- Åström und Disa Bergnehr, 133–153. Springer International Publishing.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-71311-9_7.
- Donaldson, Mike. 1993. »What is hegemonic masculinity?« In: *Theory and Society*, 22 (5), 643–657. <https://doi.org/10.1007/BF00993540>.
- Donovan, Brian. 1998. »Political consequences of private authority: Promise Keepers and the transformation of hegemonic masculinity«. In: *Theory and Society* 27 (6): 817–843. <http://www.jstor.org/stable/658032>.
- Doolen, Nicole B. 2016. »Purity balls«. In: *Stance: An International Undergraduate Philosophy Journal* 9: 73–83. <https://doi.org/10.5840/stance201699>.
- Du Mez, Kristin Kobes. 2021. *Jesus and John Wayne: How white evangelicals corrupted a faith and fractured a nation*. Liveright Publishing Corporation.
<https://permalink.obvsg.at/AC16218221>.
- Fahs, Breanne. 2010. »Daddy's little girls: On the perils of chastity clubs, purity balls, and ritualized abstinence«. In: *Frontiers* 31 (3): 116–142.
<https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.31.3.0116>.
- Gerson, Kathleen. 1993. *No man's land: Men's changing commitments to family and work*. Basic Books.
<http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0830/92054520-d.html>.
- Herron, Andrew. 2018. »Christian men and how masculine norm conformity is correlated to their religiosity«. Masterarbeit, University of Saskatchewan.
<https://harvest.usask.ca/server/api/core/bitstreams/aaa497e4-905d-4cd2-a29b-d0f83f3062d7/content>.
- Hochgeschwender, Michael. 2007. *Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus*. Verlag der Weltreligionen.
<https://swbplus.bsz-bw.de/bsz265421438rez-1.htm>.
- House, Kathryn & Moslener, Sara. 2023. »Evangelical purity culture and its discontents«. In: *Theology & Sexuality* 29 (2–3): 83–91.
<https://doi.org/10.1080/13558358.2024.2332976>.
- Itulua-Abumere, Flourish. 2013. »Understanding men and masculinity in modern society«. In: *Open Journal of Social Science Research* 1 (2): 42.
<https://doi.org/10.12966/ojssr.05.05.2013>.

- Kantor, Leslie M., Santelli, John S., Teitler, Julien & Balmer, Randall. 2008. »Abstinence-only policies and programs: An overview«. In: *Sexuality Research and Social Policy* 5 (3): 6–17. <https://doi.org/10.1525/srsp.2008.5.3.6>.
- Kerregan, Anna. 2019. »Welfare reform & the devaluation of women's work«. In: *DePaul Journal for Social Justice* 12 (2): 3. <https://via.library.depaul.edu/jsj/vol12/iss2/3/>.
- Klement, Kathryn R., Sagarin, Brad J. & Skowronski, John J. 2022. »The one ring model: Rape culture beliefs are linked to purity culture beliefs«. In: *Sexuality & Culture* 26 (6): 2070–2106. <https://doi.org/10.1007/s12119-022-09986-2>.
- Latour, Danielle. 2020. »Unbuckling purity culture's chastity belt«. In: *The Ascendant Historian*, 7 (1): 84–91. <https://journals.uvic.ca/index.php/corvette/article/view/20015>.
- Natarajan, Madison, Wilkins-Yel, Kerrie G., Sista, Anushka, Anantharaman, Aashika & Seils, Natalie. 2022. »Decolonizing purity culture: Gendered racism and white idealization in evangelical Christianity«. In: *Psychology of Women Quarterly* 46 (3): 316–336. <https://doi.org/10.1177/03616843221091116>.
- Ott, Mary A. & Santelli, John S. 2007. »Abstinence and abstinence-only education«. In: *Current Opinion in Obstetrics & Gynecology*, 19 (5): 446–452. <https://doi.org/10.1097/GCO.0b013e3282efdc0b>.
- Phillips, Holly. 2009. »To cover our daughters: A modern chastity ritual in evangelical America«. Dissertation, Georgia State University. https://scholarworks.gsu.edu/rs_theses/28/.
- Robinson, Brandon Andrew. 2016. »Heteronormativity and homonormativity«. In: *Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*. Wiley-Blackwell. https://www.academia.edu/36851529/Heteronormativity_and_Homonormativity.
- Romano, Kiley. 2022. »Purity balls and the purity movement«. In: *The Palgrave Encyclopedia of Sexuality Education*, 1–9. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-95352-2_13-1.

- Sauter, Monika. 2017. Devoted! Frauen in der evangelikalen Populärkultur der USA. transcript Verlag.
- SIECUS. 2019. »A history of AOUM funding: A history of abstinence-only-until-marriage (AOUM) funding«. <https://siecus.org/wp-content/uploads/2019/05/AOUM-Funding-History-Report-5.2019.pdf>.
- Smiler, Andrew P. & Gelman, Susan A. 2008. »Determinants of gender essentialism in college students«. In: Sex Roles 58 (11–12): 864–874. <https://doi.org/10.1007/s11199-008-9402-x>.



Drawing Boundaries in Conversion

Muhammad Asad's *The Road to Mecca* as a Spiritual and Sociopolitical Narrative

Stefan van der Hoek

Abstract

This article examines Muhammad Asad's *The Road to Mecca*, first published in 1954, through the lens of conversion narratives and boundary-drawing discourses. Asad's autobiography recounts a spiritual journey from a Jewish upbringing in Europe to embracing Islam in the Middle East, presenting religious transformation not as a sudden epiphany but as a gradual, reflective process of learning and enlightenment. The analysis of this specific conversion narrative explores three types of boundary-drawing between the 'West' and 'Islam' by intertwining personal experiences, collective identities, and stereotypes with broader critiques of Western society. Asad's depictions of the Islamic world, especially his romanticized view of Bedouin life and his critique of Zionism, modernity, and colonialism, reflect both classic orientalist topics and a reverse-orientalist stance. This article considers the implications of framing conversion as a progressive realization and the ways this rhetoric aligns with academic conversion theories. It further investigates Asad's presentation of his pre-conversion attitudes as entirely negative and post-conversion as idealistic and salvific, contributing to a discourse of self-othering that embraces his new identity as an Islamic intellectual and diplomat. The findings suggest that Asad's approach constructs a dichotomy between *the West* and *Islam*, offering new insights into the dynamics of conversion narratives and their role in shaping socio-religious identities.

Korrespondierender Autor: Stefan van der Hoek, Evangelische Hochschule Bochum u. Visiting Scholar, Princeton Theological Seminary, stefan.vanderhoek@ptsem.edu. Um diesen Artikel zu zitieren: van der Hoek. 2025. »Drawing Boundaries in Conversion. Muhammad Asad's *The Road to Mecca* as a Spiritual and Sociopolitical Narrative« In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 20 | 2025. S. 72–93. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.2059.

Keywords: *Muhammad Asad, Conversion narrative, Boundary-drawing, Content Analysis, Islam*

Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht Muhammad Asads *The Road to Mecca*, erstmals veröffentlicht 1954, aus der Perspektive von Konversionsnarrativen und Diskursen der Grenzziehung. Asads Autobiografie schildert eine spirituelle Reise von einer jüdischen Kindheit in Europa hin zur Annahme des Islams im Nahen Osten und präsentiert religiöse Transformation nicht als plötzliche Erleuchtung, sondern als einen allmählichen, reflektierten Prozess des Lernens und der Erkenntnis. Die Analyse dieses spezifischen Konversionsnarrativs beleuchtet drei Arten der Grenzziehung zwischen dem „Westen“ und dem „Islam“, indem persönliche Erfahrungen, kollektive Identitäten und stereotype Vorstellungen mit weitergehenden Gesellschaftskritiken des Westens verflochten werden. Asads Darstellungen der islamischen Welt – insbesondere seine romantisierende Sicht auf das Beduinenleben sowie seine Kritik an Zionismus, Moderne und Kolonialismus – greifen sowohl klassische orientalisierende Motive als auch eine gegenläufige, reverse-orientalistische Haltung auf. Der Artikel reflektiert die Implikationen einer Konversion, die als fortschreitende Erkenntnis gerahmt wird, und untersucht, inwiefern diese Rhetorik mit akademischen Konversionstheorien übereinstimmt. Darüber hinaus wird analysiert, wie Asad seine vorislamische Haltung ausschließlich negativ und seine nach der Konversion idealistisch und heilsspendend darstellt – ein Beitrag zu einem Diskurs der Selbst-Othering, in dem er seine neue Identität als islamischer Intellektueller und Diplomat affirmiert. Die Ergebnisse legen nahe, dass Asads Darstellung eine Dichotomie zwischen *dem Westen* und *dem Islam* konstruiert und neue Einblicke in die Dynamik von Konversionsnarrativen und deren Rolle in der Herausbildung sozio-religiöser Identitäten bietet.

Schlagworte: *Muhammad Asad, Konversionserzählung, Grenzziehung, Inhaltsanalyse, Islam*

1 Introduction

The Road to Mecca by Muhammad Asad is an autobiographical work first published in 1954 and narrates the spiritual journey of Asad, who was born as Leopold Weiss in the former Austro-Hungarian Empire into a Jewish family. Weiss rejected Judaism and converted to Islam in 1926, adopting the name Muhammad Asad (Linnhoff 2021, 426). The book *The Road to Mecca* reflects the author's inner transformation and his experience as a Muslim and a traveler (Schlosser 2009); it is written in a non-linear style and features several breaks where past events and present experiences are skillfully interwoven. Asad dedicated the book to the memory of the »Martyr King« Faysal (Asad 2004 [1954], V), with whom he shared a deep and longstanding friendship. In the years following its release, the book was received and acknowledged both in *the West* and *the Islamic world* (Payne 1954; Eaton 1985, 60) and is still appreciated as a bridge between cultures and religions (Hoffmann 2001, 21; Hoenger 2010, 9). Drawing on his personal experiences and travels, Asad offers Western readers nuanced insights into the Islamic world, while simultaneously calling on Muslims in the Arab world to recognize and uphold the spiritual and moral core of their tradition. While some readers interpret *The Road to Mecca* as a bridge-building narrative aimed at fostering understanding between *the West* and *Islam* (Payne 1954; Eaton 1985), Asad's son, Talal Asad, rejected this view. He emphasized instead that his father was »less concerned with building bridges and more with immersing himself critically in the tradition of Islam that became his tradition, and with encouraging members of his community« (Asad 2011, 156).

In contrast to Talal Asad's interpretation, I argue that Muhammad Asad's autobiography reflects not only an internal engagement with Islamic tradition but also an endeavor to connect cultural and religious worlds through personal transformation. The narrative presents itself as a conversion story that indeed bridges Judaism and Islam, as well as the European and the Arab worlds. Drawing on philosopher Charles Taylor's concept of identity as shaped by »inescapable frameworks«—the moral and cultural horizons within which individuals define themselves—Asad's journey articulates a new self through such an inescapable framework, in which he reshapes his moral orientation by adopting Islam. Taylor emphasizes that individuals construct their identities by locating themselves in a moral space defined by what they recognize as »the good« (Taylor 1989, 27). In Asad's case, the movement toward Islam represents not merely a rejection of his European-Jewish upbringing but the creation of a coherent moral horizon that reconciles diverse cultural and spiritual elements. Similarly, Asad's Qur'anic commentary, *The Message of The Quran* (1980), echoes these epistemic and ethical boundaries when he presents Islam not simply as a religion but as a rational and ethical totality that resists Western compartmentalizations of the sacred and the secular (Asad 1980, 4). This perspective mirrors his

personal transformation from a Jewish European intellectual to a Muslim thinker who redefines spiritual truth as a form of total life-orientation—what Taylor describes as a newly adopted inescapable framework (Taylor 1989, 27).

The main thread of the story is Asad's journey to Mecca, which symbolizes his spiritual quest for truth. In doing so, he retrospectively reflects on his childhood and youth in a Jewish Ashkenazi family, his career as a journalist, his intellectual engagements with *Western civilization* and celebrities, and finally his encounters with Islam (Asad 2004 [1954], 297). Drawing on his journalistic experience—including his work for the *Frankfurter Zeitung*—Asad weaves personal reflections with nuanced ethnographic observations. Through his experiences and observations in countries such as Saudi Arabia, Egypt, and Iraq, Asad gradually distances himself from *Western civilization* and begins to question critically his Jewish and Western identity, culminating in his conversion to Islam. In this process, he engages in what linguist Svonkin terms spiritual self-othering. A process in which a person reflects on their own identity from the perspective of the cultural or spiritual *Other* to achieve a profound, transcultural self-empowerment. This approach serves as a central methodological framework for analyzing hybrid identity narratives and spiritual transformations in literary texts (Svonkin 2010, 167). Self-othering describes therefore a move in which an author attempts to kill off his former identified self »and adopt a subaltern alter-ego, a marginalized series of fragmented identities, or an operative, syncretic, hybridized identity, in order to create a sense of poetic freedom at the margins—a sort of ›margin-envy‹ at work« (Svonkin 2010, 167). This linguistic and narrative strategy allows Asad to reposition himself, ultimately enabling him to view and criticize *the West* as a unified and external entity from a reflective distance. By assuming this new vantage point, Asad not only criticizes Western materialism and spiritual emptiness but also constructs an alternative moral and religious framework in which he employs recurring motifs—such as authenticity, desert spirituality, and communal devotion—that continue to resonate as powerful cultural stereotypes within the Arab world. Asad recounts his encounters with noble Bedouins, monarchs, and religious leaders across the region, as well as his meetings and dialogues with colonial and deceitful Jewish communities in Palestine.

The book reflects Asad's biographical transformation and reveals narrative patterns typical of European travel literature in *the Orient* during that period, such as found in Bell's *The Desert and the Sown* (1907) and Lawrence's *Seven Pillars of Wisdom* (1926). Like Bell and Lawrence, Asad uses vivid and romanticized imagery to portray the deserts, cities, and communities of the Arab world, often contributing to an exoticized literary construction of *the Orient* (Said 1979, 101). His descriptions echo the fascination earlier European travelers held toward Islamic societies and landscapes.

However, unlike Bell and Lawrence—who, despite their sympathies, remained fundamentally external observers—Asad undergoes a transformation. He does not merely admire or politically engage with the Arab world; rather, he *negates* his former European identity and reconstitutes himself through conversion, thus enacting a dialectical identity shift. In this regard, Asad's narrative exceeds the typical framework of other European travelogues by embodying a deeper philosophical and spiritual metamorphosis. His journey represents not only a geographical exploration but also a reconstruction of selfhood across cultural, religious, and civilizational boundaries that sets *The Road to Mecca* apart from most contemporaneous travel literature.

Despite or perhaps because of his deep knowledge and identification with Islam, Asad depicts the Arab world in a way that emphasizes a romantic longing for simplicity and spiritual purity. His puritanical portrayals of the Bedouins reflect the Orientalist image of the »noble savage« living in harmony with nature, reminiscent of the accounts and travel reports of other European observers from that time (Blainey 1988). However, a central motif in the book is the convert's narrative as the discovery of a »true« religion, which provides Asad with a deeper spiritual and moral orientation. A typical element in conversion stories is the symbolic purification or renewal (Sandage and Moe 2013), which in Asad's case is associated with the desert as a place of asceticism and spiritual cleansing. Although Asad seeks to distance himself from Western Orientalism and strives to offer an authentic portrayal of the Islamic world, traces of the romanticized *Orient* and narrative patterns typical of conversion stories remain discernible. His narrative oscillates between competing discourses—that of the European traveler exploring *the Orient* and that of the devout Muslim fully immersed in the world he depicts. A recurring theme in the book is therefore the demarcations that allow Asad to include and exclude, shaping his identity by transforming himself. Therefore, *The Road to Mecca* serves as a relevant document, shedding light on the political and social situation in the Islamic world during the interwar period. In this sense, the book offers insights on multiple levels as a narrative authored by a European who intertwines romanticized Orientalist tropes with the accounts of a convert. These perspectives merge in the book to form a symbiosis as Asad describes his personal spiritual journey and physical exploration of the Islamic world.

Taking these literary and sociological preliminary remarks into account, the central research question for this paper is how Asad draws boundaries between *the West* and *Islam*, and on which levels these demarcations occur throughout the book. To answer this question, the article first presents the methodological approach for analyzing *The Road to Mecca*, then outlines the results of the qualitative content anal-

ysis. The subsequent section interprets and compares these findings with sociological insights on religion. Finally, the concluding section synthesizes the main arguments and implications.

2 Methodological Approach and Category Formation

To answer the research question, I conducted a close reading of *The Road to Mecca*, systematically identifying and coding all passages that mark delineations from other entities such as cultures and religions. This boundary-drawing is particularly evident in Asad's conversion narrative, where he discursively legitimizes and enacts a decisive shift from Judaism to Islam. The coding process focused on sentences containing words with clear semantic meaning as well as those that carry connotations of differentiation based on pragmatics and specific speech acts.

The methodological framework of this analysis is based on qualitative content analysis, a method first clearly formulated by Siegfried Kracauer. Kracauer opposed the dominance of behaviorist approaches and instead advocated for a hermeneutic interpretation of meaning within texts (Kracauer 1952, 631–642). Today, qualitative content analysis in the social sciences continues this tradition by systematically interpreting textual data in terms of the meaning (van der Hoek 2024b, 34). In this study, relevant passages were coded into categories and subcategories developed either deductively—drawing on theoretical concepts—or inductively—emerging directly from the material (Kuckartz and Rädiker 2023, 101). These categories help structure the material and allow a nuanced evaluation of the content after the coding process (Kuckartz and Rädiker 2023, 102).

For this study, I applied Kuckartz and Rädiker's approach of a structuring qualitative content analysis (Kuckartz and Rädiker 2023, 99–122) and developed twelve categories from the coded material, organized into three overarching main categories.

In the following section, I will discuss in detail the first main category, (1) *Individual Boundaries*, which elaborates on how Asad differentiates between (1.1) *Western* and *Islamic* identity, (1.2) intellect and heart, and (1.3) former and new life. The subsequent section presents the second main category, (2) *Collective Boundaries*. This category encompasses the subcategories of boundaries between (2.1) *the West* and *Islam*, (2.2) tradition and modernity in the Islamic world, and (2.3) religious universalism and particularism. The final and most extensive main category is (3) *Historical and Political Boundaries*, addressed in Asad's writings. This main category already proportionally indicates that historical and political antagonisms between *the West* and *the Muslim world* play a dominant role in Asad's autobiography and

conversion to Islam. This category consists of six subcategories: (3.1) the boundary of the Crusades, (3.2) the boundary of colonialism, (3.3) the boundary of Zionism, (3.4) the boundary of modern nation-building, (3.5) the boundary of modernity and progress, and (3.6) the boundary between Western political dominance versus Islamic sovereignty.

2.1 Individual Boundaries

The first main category delves into the personal and spiritual transitions the author experienced, highlighting the distinctions he made. Asad's sojourn, particularly his conversion to Islam, reflects profound boundary drawing on an individual level. The transformation he describes is religious, cultural, intellectual, and even physical, as he portrays himself as stronger and more resilient after living in the desert (Asad 2004[1954], 135). These traits, which emerge through his estrangement from values he considers Western and his approach toward the Islamic world, are addressed in several passages, illustrating his growing distance from *Western civilization* and rejection of Western thinking, which he perceives as superficial and materialistic (Asad 2004[1954], 141). The boundary between his former identity and his new affiliation with Islam becomes especially clear in his critique of Western societal structures, most radically expressed in his arguments against Kemalism and Zionism (Asad 2004[1954], 92, 93, 136, 268). Throughout the book, Asad describes *the West* as a place of »spiritual blindness« (Asad 2004[1954], 298) and a »moral vacuum« (Asad 2004[1954], 141), contrasting sharply with the profound spiritual values of Islam, which pursue simplicity and purity (Asad 2004[1954], 108). This interplay between collective and personal boundaries ultimately manifests in his decision to gradually leave *the West* behind and fully immerse himself in *the Islamic world*.

The subsequent subcategory (1.1. *Western and Islamic Identity*) particularly analyzes this break with *the West* and his turn toward a new spiritual and cultural identity. Asad describes Western society as marked by intellectual rationalism, which neglects spirituality and faith. Europe, divided by ideological entanglements and the dynamics of revolutions and counter-revolutions, appears to him as so conflict-ridden that it opposes the true recognition of God (Asad 2004[1954], 141). In Islam, however, he finds harmony between intellect and heart and between rational thought and spiritual insight (Asad 2004[1954], 312). Asad further explores this boundary in the subcategory 1.2. *Between Intellect and Heart*, where he describes his personal journey as a search for an integrated understanding of reason and faith, and considers Western intellectualism disorganized, because it excludes the spiritual aspect of human life (Asad 2004[1954], 308).

Furthermore, Asad expresses his boundary with Judaism, and particularly Zionism, by consistently opposing Zionist movements without critically weighing individual cases or acknowledging any justification for Zionism. He writes:

»[...] I was inclined to take the side of the Arabs whenever the Jewish-Arab question was brought up—which, of course, happened very often« (Asad 2004 [1954], 95).

This is consistent with his descriptions of encounters with other Jewish individuals in Jerusalem who also opposed Zionism. In doing so, Asad differentiates between Jews who adhere to a Zionist worldview and those who returned to Palestine »out of a religious longing for the Holy Land and its Biblical associations« (Asad 2004[1954], 98). Thus, he indicates that for him, Zionism has a purely political and thoroughly secular cause. The possibility of religious Zionism, on the other hand, remains ignored throughout his book. While contemporaneous travelers like Bell and Lawrence mention the presence of Jews (Bell 1907, 18; 291) and Zionism (Lawrence 1926, 41) in the region, describe their settlements, and occasionally comment on their interactions with Arab neighbors, they do so in a relatively neutral and descriptive manner without developing a sustained political critique. In contrast, Asad places a strong focus on the Jewish, and particularly the Zionist, movement, framing it as a decisive and problematic force in the region's political transformation. His engagement with this topic reflects his broader project of redefining political and spiritual affiliations beyond European categories and secular nationalisms. This subcategory illustrates the tension between heart (religious longing, spiritual identity) and intellect (political critique, rational analysis of Zionism), as Asad is intellectually deconstructing dominant political ideologies while simultaneously showing sensitivity to non-political, faith-based motivations.

In the third subcategory, 1.3. *Between Former and New Life*, codes were gathered in which Asad describes how his former life in Europe increasingly lost significance, and he fully integrated into the Muslim world (Asad 2004[1954], 346). His decision to live in the Arab world reflects his complete departure from *Western civilization*. His conversion to Islam is drawn as a process that separates him from his past through higher insights, allowing immersion into a new cultural and spiritual identity (Asad 2004[1954], 24), and Asad closely links these individual boundaries to the collective and historical tensions he addresses throughout his book. His personal transformation reflects the broader tension between *the West* and *Islam*, which he expresses in his critique of Western colonial powers and their influence on the Islamic world. His personal conversion thus becomes a symbolic act, reflecting the wider political and cultural conflicts between these two worlds.

2.2 Collective Boundaries

Similarly, the main category 2. *Collective Boundaries*, which was derived from *The Road to Mecca*, builds on earlier reflections on individual boundaries and expands them through various forms of demarcation. The subcategory 2.1. *Between Tradition and Modernity* captures Asad's engagement with the tensions within the Islamic world resulting from the influence of Western modernity. He highlights how these external forces have contributed to internal disagreements and conflicts within the Muslim community (*Umma*). Asad portrays Islamic societies as being in a state of transition, shaped by their encounter with Western values and technologies, and views the Arab-Islamic world through the lens of colonial subjugation. An analysis of the various codes within this subcategory reveals that these encounters triggered profound cultural and spiritual conflicts. In Asad's perspective, Western modernity advances a materialistic concept of progress that fundamentally contradicts the spiritual and traditional values of Islam—especially the lifestyle associated with the desert.

Asad argues that Islam, in its untainted form, embodies spiritual and moral wholeness and purity—qualities he sees as threatened by the forces of modernity. He attributes the corruption of the Islamic world primarily to Western colonialism and globalization (Asad 2004 [1954], 134, 136, 141). In particular, he views progressive thinking as a potentially destructive force, capable of eroding the traditional structures of Islamic society in a profoundly harmful way (Asad 2004 [1954], 225, 293). These reflections culminate in Asad's romanticized depiction of the Bedouins, whom he portrays as living embodiments of the purity, nobility, and authenticity of Islamic tradition—standing in stark contrast to the modern urban centers increasingly shaped by Western influence (Asad 2004 [1954], 294). His conception of Islamic values emerges less through a systematic exposition than through a negative contrast to Western modernity. As a result, the reader is left with a sense of moral clarity and spiritual resilience, yet the precise nature of these values remains elusive and enigmatically defined more by what they reject than by what they affirm.

The subcategory 2.2. *Between Tradition and Modernity*, thus, captures this underlying tension between the preservation of Islamic heritage and the destabilizing force of Western paradigms by drawing on Christian-Jewish traditions and knowledge, from which he nevertheless distances himself, as can be noticeably seen in the following quote:

»My instinctive, youthful conviction that man does not live by bread alone crystallized into the intellectual conviction that the current adoration of ›progress‹ was no more than a weak, shadowy substitute for an earlier faith in absolute values a pseudo-faith devised by people who had lost all inner strength to believe

in absolute values and were now deluding themselves with the belief that somehow, by mere evolutionary impulse, man would outgrow his present difficulties...» (Asad 2004 [1954], 141).

While in Europe, Asad primarily perceived himself as an individual seeking career and recognition, his first experience as a Muslim, however, was »to be part of a community of brethren« (Asad 2004 [1954], 346). This shift highlights his preference for collective spiritual belonging over individualistic ambition—another way in which his values are defined in contrast to those of *the West*.

2.3 Historical and Political Boundaries

Historical and political boundaries in Asad's narrative reshape colonial discourses by reframing, appropriating, or excluding them along specific demarcation lines. Asad frames tensions, power asymmetries, and corruption in the Arab and Muslim world not as products of indigenous societies or human nature, but as consequences imposed by Western colonial dominance (Asad 2004 [1954], 161, 304).

Asad addresses the tensions that arise within the Islamic world when universal religious principles encounter local cultural and geographical specificities. Asad views Islam as a religion with a universal claim, one that appeals to all people regardless of their origin or social status. At the same time, he recognizes that the expression of Islam varies across regions, shaped by local traditions and historical trajectories, which give rise to multiple interpretations and practices within the global Muslim community (Asad 2004 [1954], 304). Therefore, Asad emphasizes in his work that he understands Islam as an inherently universal religion, not confined to a specific people, such as the Arabs, or a particular region. He argues that Islam, in its original form, created a transnational community that transcends ethnic, cultural, and geographical boundaries. Especially in his reflection on Islamic history, Asad notes in this line of inquiry that many local particularities have often distorted or overshadowed the universal principles of Islam (Asad 2004 [1954], 144, 160, 304). A central theme in this category is Asad's critique of movements that restrict Islam to ethnic or cultural characteristics, as can be seen clearly in the following quote:

»Yes, I think to myself, Western man has truly given himself up to the worship of the Dajjal. He has long ago lost all innocence, all inner integration with nature. Life has become a puzzle to him. He is sceptical and, therefore, isolated from his brother and lonely within himself. In order not to perish in this loneliness, he must endeavour to dominate life by outward means. The fact of being alive can, by itself, no longer give him inner security: he must always wrestle for it, with pain, from moment to new moment. Because he has lost all metaphysical orientation, and has decided to do without it, he must continuously invent for himself

mechanical allies: and, thus, the furious, desperate drive of his technique. He invents every day new machines and gives each of them something of his soul to make them fight for his existence» (Asad 2004 [1954], 294).

Asad perceives development as a threat to the universal character of life—a concern that extends beyond Islam itself. His position becomes particularly clear in the context of intra-Islamic discourse when he reflects on the nature of Wahhabism in contrast to other Islamic traditions he encountered in Saudi Arabia (Asad 2004 [1954], 110, 160). While acknowledging that reformist efforts may be well-intentioned, Asad warns against excessive zeal, which he sees as endangering Islam's inherent flexibility and risking a drift into dogmatic rigidity (Asad 2004 [1954], 110, 160, 208). Despite these tensions and challenges, Asad underscores Islam's capacity to adapt to diverse cultural and geographical contexts without relinquishing its universal claim (Asad 2004 [1954], 160). In this sense, he also presents Islam as a potential source of hope for the broader world (Asad 2004 [1954], 305). For him, this political and geographical flexibility is a central characteristic of Islam that distinguishes it from other religions (Asad 2004 [1954], 295). While Asad acknowledges and appreciates the diversity within the Islamic world, he calls for a return to the universal principles of Islam apart from cultural differences, which should apply to all Muslims, regardless of their local traditions or cultural particularities (Asad 2004 [1954], 117; 198).

This boundary between religious universalism and local particularism within Islam is not limited to the Islamic world but also reflects a deeper philosophical reflection on the nature of religion and culture (Asad 1993, 29). Asad argues that the universal principles of Islam can unite humanity, whereas local expressions and interpretations often lead to divisions (Asad 2004 [1954], 117). This perspective gains particular relevance in a globalized world, where Muslims—especially in the first half of the 20th century—faced growing challenges and became increasingly aware of the need to preserve their religious identity within diverse cultural contexts (Aslan 2023, 35).

The question of the relationship between religious universalism and local particularism is closely intertwined with the challenges of modernity and the tensions between tradition and progress. In this context, Asad considers Islam to be a stronger religion than Christianity, as it encompasses not only a spiritual but also a political dimension. This view is illustrated in the following quote:

»Islam postulated a self-contained political community which cuts across the conventional divisions of tribe and race. In this respect, Islam and Christianity might be said to have had the same aim: both advocated an international community of people united by their adherence to a common ideal; but whereas

Christianity had contented itself with a mere moral advocacy of this principle and, by advising its followers to give Caesar his due, had restricted its universal appeal to the spiritual sphere, Islam unfolded before the world the vision of a political organization in which God-consciousness would be the mainspring of man's practical behaviour and the sole basis of all social institutions. Thus—fulfilling what Christianity had left unfulfilled—Islam inaugurated a new chapter in the development of man: the first instance of an open, ideological society in contrast with the closed, racially or geographically limited, societies of the past« (Asad 2004 [1954], 303).

This passage encapsulates Asad's broader view that Islam offers not just a personal path of faith but a comprehensive social and political framework rooted in divine consciousness. By positioning Islam as the fulfillment of an unrealized Christian ideal, Asad reaffirms its universalistic claim—one that transcends ethnic, tribal, and geographic boundaries and speaks to the heart of humanity's collective organization and ethical orientation.

3 Religious Studies Interpretation of Conversion and Boundary Drawing in *The Road to Mecca*

Understanding religious conversion has long been a central concern of the psychology of religion (Popp-Beier 2003). Over the past three decades, numerous handbooks and edited volumes have contributed to the development of a distinct interdisciplinary field of conversion research (Lamb and Bryant 1999; Henning and Nesler 2002; Buckser and Glazier 2003; Giordan 2009). The sociology of religion in particular has produced a wide range of questions and focal points in this area (Wohlrab-Sahr et al. 1998; Gooren 2005; Rambo and Farhadian 2014).

Wohlrab-Sahr identified three paradigmatic fundamental questions of sociological conversion research in a German-language literature review and suggested a fourth: 1. What is conversion? 2. Why does conversion occur? 3. How do converts present themselves? 4. What is the role of conversion in relation to biography? (Wohlrab-Sahr 2002). The four fundamental questions can be explored using the codes derived from Asad's autobiography, which highlight that the uniqueness of *The Road to Mecca* lies in how Asad frames his conversion as a multi-year process of negotiation and understanding—an approach that closely aligns with the questions proposed by Wohlrab-Sahr.

1. *What is conversion?* Asad's narrative provides insight into the nature of conversion, which he describes as a profound inner transformation rather than a sudden

or easily definable event. For Asad, converting to Islam was not merely an intellectual decision but rather a deep spiritual development that gradually awoke inside him something he likens to a »robber in the night« without controlling it (Asad 2004 [1954], 198). Asad's conversion ultimately marked the culmination of years of questioning and an increasing sense of spiritual affinity with Islam—an affinity, he suggests, that had always been present at a subconscious level (Asad 2004 [1954], 301). This process aligns with William James's classic understanding of conversion as a developmental transition:

»Conversion is in its essence a normal adolescent phenomenon, incidental to the passage from the child's small universe to the wider intellectual and spiritual life of maturity« (James 1929 [1902], 196).

Asad himself describes his transformation in language that emphasizes passivity and a lack of conscious control:

»An integrated image of Islam was now emerging with a finality, a decisiveness that sometimes astounded me. It was taking shape by a process that could almost be described as a kind of mental osmosis—that is, without any conscious effort on my part to piece together and ›systematize‹ the many fragments of knowledge that had come my way during the past four years« (Asad 2004 [1954], 301).

This portrayal underscores an emic model of conversion as gradual discovery as opposed to decisive rupture. Asad presents himself as entirely receptive, exposed to a higher realization rather than actively constructing it. He notes that Islam began to seriously occupy his thoughts only after spending several years immersed in Muslim societies and experiencing the faith firsthand. Instead of making a deliberate choice to convert, he describes the process as one of recognition—a growing inner awareness that Islam already aligned with his moral and spiritual orientation (Asad 2004 [1954], 306).

From an etic perspective, Asad's gradual turn toward Islam must be understood as a conversion in the conventional sense, or rather as the emic uncovering of a religious orientation perceived by him as always having been latent. While Asad's account resonates with phenomenological models of existential alignment and embodied resonance, it also challenges linear or decision-based typologies commonly used in the study of religious change. Scholarly reading must therefore maintain a clear distinction between his self-understanding and the analytical frameworks used to interpret it—acknowledging the narrative structure without reifying the notion of an inherent or essential religious core.

2. Why does conversion occur? Asad's conversion is not the result of a sudden epiphany but rather the outcome of years of experiences and reflections during his travels

in the Muslim world. Several main reasons for his conversion can thus be identified: first, his encounters with Arab-Muslim culture, which impressed Asad with its simplicity and dignity (Asad 2004 [1954], 184, 302). Second, Asad increasingly felt alienated from *the West*, which he perceived as excessively materialistic and spiritually bankrupt. His growing disappointment with Western society, as well as with Judaism, led him to seek a deeper meaning in life, a search that ultimately found its answer in Islam (Asad 2004 [1954], 74). Asad perceived Islam intellectually and morally appealing and understood it as a comprehensive and logical system that accounted for both the spiritual and material aspects of life (Asad 2004 [1954], 302). He appreciated the balance that Islam established between reason and faith, how it harmoniously considered the needs of both body and soul (Asad 2004 [1954], 314), and particularly endorsed the political form of an Islamic theocracy (Asad 2004 [1954], 303).

3. How do converts present themselves? Asad does not merely adopt a new religion; he undergoes a comprehensive transformation and profound realignment of his entire identity. Throughout his book, he reveals to the readers that conversion is not solely a religious act but a departure from a cultural, intellectual, and spiritual past. The journey to the Islamic center, Mecca, is portrayed as a spiritual quest for a more comprehensive and profound truth—one that he could not find in *Western civilization*. Asad emphasizes that Islam is the way of life that encompasses all aspects of existence—not just the religious but also the political, intellectual, and spiritual. Conversion is therefore not merely the decision to follow a religion but the discovery of a truth that is already deeply rooted within human beings. Asad views Islam as fundamentally incompatible with Western society and lifestyle, which he sharply criticizes and sometimes even demonizes for its materialism, rationalism, and spiritual emptiness. Conversion represents a turn away from Western values and toward a way of life that is in harmony with the spiritual and moral principles of Islam, as mentioned above. Asad describes himself as someone who has found a simpler yet purer way of life that provides him with spiritual and moral guidance.

4. What is the purpose of conversion? Asad's conversion occurs in response to a profound inner quest for spiritual fulfillment and moral clarity, according to his narrative. It is not merely a religious decision but a comprehensive transformation. Asad experiences conversion as a solution to the growing alienation he feels towards *the West*. The dissatisfaction he experienced in Europe drives him to seek an alternative way of life that can provide spiritual fulfillment (Asad 2004 [1954], 346). Asad finds in Islam a way of life that creates a balance between spiritual and material needs. He is fascinated by the simplicity and pure faith of the Muslim communities he encounters, which offer him the authenticity he missed in *the West* (Asad 2004 [1954], 128). Moreover, Asad is deeply impressed by the universal message of Islam, and, unlike

Judaism or Christianity, he sees Islam as not having an exclusive claim for a particular group, but as a religion that appeals to all people and emphasizes the idea of a unified human community.

Asad's conversion takes place in the context of a deep spiritual search that leads him away from the Western world and towards Islam, where he finds a religion and way of life that provides him with inner fulfillment, moral guidance, and universal values. It is the result of a gradual, reflective decision that radically changes his life.

All these are valuable and productive questions that will be framed by the inquiry into boundary-drawing—specifically, how Asad's conversion narrative, as related to his identification with the Arab-Muslim world, can be considered one of the various communicative genres present within the »communicative household« of a society. This approach seeks to explore the extent to which the emphasis on processuality is typical for conversion narratives (Luckmann 1986).

The aim here is to avoid asking whether Asad's religious shift had a truly successive or rather disruptive character, and whether it should be considered a conversion in the strict sense or more of an alternation (Travisano 1970; Pilarzyk 1978). Instead, the focus is on how the author frames his conversion as a process and the levels at which he establishes these boundaries. This aligns with a whole school of conversion research that began to perceive conversion accounts less as sources of actual conversion events and more as retrospective narratives of radical change, serving as a narrative reconstruction of one's own biography (Hindmarsh 2014; Stromberg 2014). The way Asad frames his pre-conversion attitudes as entirely negative and his post-conversion attitudes as entirely positive corresponds to a typical conversion rhetoric. This type of rhetoric has been described extensively in the context of Pentecostal testimonies (de Castro Moreira 2021; van der Hoek 2024a). This radicalism is particularly evident in Asad's narrative through the familial consequences of his conversion, making it appropriate to speak of a »definite break with one's former identity such that the past and the present are antithetical in some important respects« (Barker and Currie 1985, 305; Coleman 2003, 16; Robbins 2004). The fundamental realignment of his moral compass is repeatedly emphasized, and Asad summarizes in his introduction:

»I had not become a Muslim because I had lived for a long time among Muslims - on the contrary, I decided to live among them because I had embraced Islam« (Asad 2004 [1954], 8).

The rhetorical function of this narrative strategy is to frame the transformation of personal faith as comprehensible and authentic. By emphasizing thorough engage-

ment with and step-by-step assimilation into the new religion, such narratives counter the common perception of conversion as sudden and irrational. Winchester described this phenomenon of gradual conversion in the context of conversions to Orthodox Christianity, calling it *conversion to continuity*—a narrative »[...] in which the convert progressively discovers, reclaims, and cultivates a latent Orthodox self« (Winchester 2015, 439). According to Winchester, conversion in the Orthodox Church is frequently recounted as gradual self-discovery (Winchester 2015, 439; see also Edgar 1999). Meyer, in her study of Ghanaian Pentecostal churches, points to a similar situation, noting a rhetoric of ongoing engagement by converts with their former religious traditions, resulting in gradual growth in the Christian faith (Meyer 1998). In this sense, *gradual conversion* represents another narrative form of this everyday religiosity, which can also be found in a Muslim conversion narrative, as exemplified by Asad.

4 Asad's Conversion as Dialectical Transformation

Asad traces the dialectical unfolding of his search for truth by actively negating his inherited cultural and religious identity and shaping a new, spiritually integrated self. His early life—shaped by Jewish traditions, Enlightenment ideals, and Western rationalism and materialism—forms the thesis, a point of origin characterized by embeddedness in the European intellectual and religious world (Asad 2004[1954], 55). This identity, however, encounters its limits and gradually experiences a profound estrangement from what it comes to perceive as the superficiality, materialism, and moral vacuity of the Western world (Asad 2004 [1954], 108).

This first negation manifests in his growing critical distance from Zionist ideology, European nationalism, and the instrumental rationality of modernity. His conversion to Islam is not merely a spiritual turn but a way of philosophical rupture and a conscious disassociation from *the West's* civilizational regime. Asad draws boundaries between East and West, between Judaism and Islam, between intellect and heart—boundaries that both reflect and produce his transformation. In this moment, his previous identity is negated: he no longer identifies with the categories of his origin but repositions himself entirely within an Islamic worldview. This negation is active and constructive—not destruction, but a leap toward an Other to overcome inner contradiction.

Yet, in the Hegelian sense, this movement does not end in simple opposition. The negation of the negation—the dialectical *Aufhebung* (Hegel 1970)—emerges as Asad synthesizes his inherited intellectual tools with his newly embraced Islamic faith. Importantly, Charles Taylor's reading of identity, strongly influenced by Hegel,

sheds light on this process: identity is not simply a given but emerges through a narrative of orientation toward goods that are recognized through reflection and historical unfolding. As Taylor argues, individuals are always embedded in »inescapable frameworks« that shape their self-understanding (Taylor 1989, 27), and their identity forms dynamically through negotiation with these moral horizons. In this light, Asad does not become the »pure« other but constructs a new subjectivity that incorporates *the West's* critical rationality within the framework of Islamic spirituality. Through his narrative, he positions himself as a Muslim who understands *the West* from within yet now speaks for Islam with the authority of one who has transcended his origin. This synthesis becomes productive in autobiographical, political, and religious dimensions.

On the individual level, Asad reconstructs his identity through a narrative of enlightenment and redemption—drawing on classic conversion motifs while embedding them in a broader cultural critique. On the collective level, he articulates Islam as a spiritual counter-model to Western decadence, calling for a return to authenticity, simplicity, and divine order. Historically and politically, he reads the rupture between *Islam* and *the West* as the outcome of centuries of colonial violence and theological misrecognition—projecting onto Islam the redemptive possibility of global moral order. In this sense, *The Road to Mecca* is not only a personal narrative of religious transformation but also a philosophical drama of identity formation through dialectical negation. It is a story of estrangement and return, of rupture and synthesis, of rejecting the familiar to arrive—critically and spiritually—at a new conception of self. Asad's journey reveals how conversion can function not merely as a change of belief but as a medium of world-interpretation, critique, and political positioning. Following the Hegelian and Taylorian understanding of identity as a historically unfolding negotiation with moral sources, Asad's narrative offers not resolution but provocation—a challenge to reconsider the very terms upon which the boundaries between West and Islam have been drawn.

However, the possibilities of interpreting these boundaries remain hidden from the reader and, following the methodological evaluation and coding, can only shed a certain light on Asad's transformation. As Susan Sontag poignantly argued, interpretation often »impoverishes« a work by reducing its sensuous and existential presence to a set of abstract meanings (Sontag 1964, 5). Especially when analyzing autobiographical or religious narratives shaped by different epistemologies and historical events, the aim should not be to maximize extracted content, but »to cut back content so that we can see the thing at all« (Sontag 1964, 10). This implies a critical awareness of one's own interpretive frameworks and a willingness to let the text resist full appropriation.

Bibliographische Angaben

- Asad, Muhammad. 2004. *The Road to Mecca*. New Delhi: Islamic Book Service.
- Asad, Muhammad. 1980. *The Message of the Qur'an: Translated and Explained*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion - Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: John Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2011. »Muhammad Asad between Religion and Politics.« In: *İnsan ve Toplum Dergisi* 1 (2) (Online): 155-166. Last accessed 07 April 2025. <https://insanvetoplum.org/en/issues/2/r0001>.
- Aslan, Ednan. 2023. »Westenfeindlichkeit in den islamischen Ländern.« In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75 (1): 33-47.
- Barker, Irwin R. and Raymond F. Currie. 1985. »Do Converts Always Make the Most Committed Christians?« In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (3): 305–313.
- Bell, Gertrude. 1907. *The Desert and the Sown: Travels in Palestine and Syria*. London: William Heinemann.
- Blainey, Geoffrey. 1988. *The Great Seesaw. New View of the Western World*. London: Palgrave Macmillan.
- Buckser, Andrew and Stephen D. Glazier, eds. 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Castro Moreira, Luiz Vasconcelos de. 2021. »Self-Othering in the Testimonials of the Universal Church of the Kingdom of God in Madrid.« *Social Compass* 68(1): 115–129.
- Coleman, Simon. 2003. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In: *The Anthropology of Religious Conversion*, ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, 15–27. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Edgar, Tim. 1999. Continuing Conversion. A Personal Journey. In: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, ed. by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, 247–255. London; New York: Cassell.

- Eaton, Gai. 1985. *Islam and the Destiny of Man*. New York: State University of New York Press.
- Giordan, Giuseppe, ed. 2009. *Conversion in the Age of Pluralism. Religion and the Social Order*. Leiden; Boston: Brill.
- Gooren, Henri. 2005. »Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Contingency Factors.« *Exchange* 34 (2): 149–166.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970ff. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Henning, Christian and Erich Nestler, eds. 2002. *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas. Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie. Vol. 4*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Hindmarsh, Bruce. 2014. »Religious Conversion as Narrative and Autobiography.« In: *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. by Lewis J. Rambo and Charles E. Farhadian, 343–368. Oxford: Oxford University Press.
- Hoenger, Tobias. 2010. *Muhammad Asad: A Mediator Between the Islamic and the Western World. An Interreligious Discourse*. Munich: Grin Verlag.
- Hoffmann, Murad Wilfried. 2001. *Journey to Islam: Diary of a German Diplomat 1951–2000*. Markfield: Islamic Foundation.
- James, William. 1929. *The Varieties of Religious Experience*. New York: The Modern Library.
- Kracauer, Siegfried. 1952. »The Challenge of Qualitative Content Analysis.« *Public Opinion Quarterly* 16: 631–642.
- Kuckartz, Udo and Stefan Rädiker. 2023. *Qualitative Content Analysis: Methods, Practice, and Software*. 2nd ed. London: SAGE Publications.
- Lamb, Christopher and Darrol M. Bryant, eds. 1999. *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. London; New York: Cassell.
- Lawrence, Thomas Edward. 1926. *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. Garden City, NY: Doubleday, Doran & Company.
- Linnhoff, Josef. 2021. »A Modern-Day Ṣāḥirī? The Legal Thought of Muhammad Asad (1412/1992).« *Muslim World* 111: 425–443.

- Luckmann, Thomas. 1986. »Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen.« In: Kultur und Gesellschaft (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie): 191–211.
- Meyer, Birgit. 1998. »»Make a Complete Break with the Past.« Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse.« In: Journal of Religion in Africa 28 (3): 316–349.
- Payne, Robert. 1954. »Review of The Road to Mecca.« New York Times, 15 August 1954. Last accessed 07 April 2025. <https://www.nytimes.com/1954/08/15/archives/in-arabia-was-his-answer-the-road-to-mecca-by-muhammad-asad-400-pp.html>.
- Pilarzyk, Thomas. 1978. »Conversion and Alternation Processes in the Youth Culture: A Comparative Analysis of Religious Transformation.« In: Pacific Sociological Review 21: 379–405.
- Popp-Beier, Ulrike. 2003. »Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie.« In: Einführung in die Religionspsychologie, ed. by Christian Henning, Sebastian Murken, and Erich Nestler, 94–117. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rambo, Lewis J. and Charles E. Farhadian, eds. 2014. The Oxford Handbook of Religious Conversion. Oxford: Oxford University Press.
- Robbins, Joel. 2004. Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. 1st ed. University of California Press. Last accessed 07 April 2025. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pp8f0>.
- Sandage, Stephen J. and Shane P. Moe. 2013. »Spiritual Experience: Conversion and Transformation.« In: APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Vol. 1, Context, Theory, and Research, ed. by Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, and James W. Jones, 407–422. Washington, DC: American Psychological Association.
- Said, Edward. 1979. Orientalism. New York: First Vintage Book Edition.
- Schlosser, Dominik. 2009. »Asad, Muḥammad.« In: Encyclopaedia of Islam, THREE Online, ed. by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Brill.

- Sontag, Susan. 1966. *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Stromberg, Peter G. 2014. »The Role of Language in Religious Conversion.« In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. by Lewis J. Rambo and Charles E. Farhadian, 117–139. Oxford: Oxford University Press.
- Svonkin, Craig. 2010. »Manishevitz and Sake, the Kaddish and Sutras: Allen Ginsberg's Spiritual Self-Othering.« In: *College Literature* 37 (4): 166–193.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Bryan. 1976. »Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Micro-Sociology of Religious Knowledge.« In: *Social Compass* 23: 5–22.
- Travisano, Richard V. 1970. »Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations.« In: *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, ed. by Gregory Stone and Harvey Faberman, 594–606. Waltham: Ginn-Blaisidell.
- van der Hoek, Stefan. 2024a. »Transformation and Reconciliation in Lusophony Migrant Churches in Germany.« In: *Reconciliation, Conflict Transformation, and Peace Studies*, ed. by Isak M. AlDajani and Markus Leiner. Springer, Cham.
- van der Hoek, Stefan. 2024b. »Unwelcome Migrant Churches—A Case Study of the Portrayal of the Universal Church of the Kingdom of God in German-Speaking Online Press.« In: *International Journal of Latin American Religions* 8 (1): 30–45.
- Winchester, Daniel. 2015. »Converting to Continuity. Temporality and Self in Eastern Orthodox Conversion Narratives.« In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 54 (3): 439–460.
- Wohlrab-Sahr, Monika. 2002. »Paradigmen soziologischer Religionsforschung.« In: *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas. Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie*. Vol. 4, ed. by Christian Henning and Erich Nestler, 75–93. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Wohlrab-Sahr, Monika, Volkhard Krech, and Hubert Knoblauch. 1998. »Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen in der gegenwärtigen religionssoziologischen Forschung.« In: Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, ed. by Monika Wohlrab-Sahr, Volkhard Krech, and Hubert Knoblauch, 7–46. Konstanz: Konstanzer Universitätsverlag.



Basel begrüßt den religionswissenschaftlichen Nachwuchs

Bericht zum Symposium »Doing and Believing: Religion und Gender« das 30. Studierendensymposium der Religionswissenschaft. An der Universität Basel, Schweiz, 29. Mai - 01. Juni 2025

Natalia Grabke

Vom 29. Mai bis zum 1. Juni 2025 fand in Basel das 30. Studierendensymposium der deutschsprachigen Religionswissenschaft statt. Rund 60 Teilnehmende aus der Schweiz, Deutschland und Österreich kamen zusammen, um sich über aktuelle Forschungen und Perspektiven des Faches auszutauschen. Die feierliche Eröffnung am Donnerstagnachmittag erfolgte durch Prof. Dr. Andrea Bieler und Prof. Dr. Almut-Barbara Renger sowie das Organisationsteam, vertreten durch Leah Gutzwiller und Jonas Bissig. Im Anschluss an eine Führung durch die Basler Altstadt fand der erste Tag mit einem gemeinsamen Eröffnungsdinner im Restaurant Pullman sein Ende.

Der zweite Symposiumstag begann mit zwei Studierendenvorträgen aus Basel und Leipzig. Alice Seiler beleuchtete das „Red Tent Movement“ als Ausdruck zeitgenössischer feministischer Spiritualität. Reiner Schneeberger analysierte die Konstruktion von Religion und Geschlecht in verschiedenen Computerspielen.

Im weiteren Verlauf kamen auch archäologische Fragestellungen zur Sprache: Stephanie Bühler aus Heidelberg untersuchte Frauendarstellungen im Hellenismus, während Lea Sophie Dell aus Göttingen geschlechtsspezifische Machtverhältnisse in der Homerischen Hymne an Demeter analysierte.

Literatur- und filmwissenschaftliche Beiträge ergänzten das Programm: Yannic Neuhaus (Basel) interpretierte John Miltons »Paradise Lost« im Hinblick auf

Korrespondierende Natalia Grabke, Universität Heidelberg, natalia.grabke@stud.uni-heidelberg.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Grabke, Natalia. 2025. »Tagungsbericht: Basel begrüßt den religionswissenschaftlichen Nachwuchs«. In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 20 | 2025. S. 94–97. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.3499

patriarchale Strukturen, und Navin Sureskumaran (ebenfalls Basel) befasste sich mit der Konstruktion von Maskulinität im Film »The Lighthouse« von Robin Egger.

Aktuelle gesellschaftliche Themen fanden ebenfalls Eingang in die Diskussionen: Helen D’Costa (Göttingen) setzte sich kritisch mit der Verschwörungserzählung des „Satanic Ritual Abuse“ auseinander und zeigte auf, wie Genderbilder und sexuelle Zuschreibungen das Narrativ vom „Satanisten“ bzw. der „Satanistin“ prägen. Natalia Grabke (Heidelberg) skizzierte die Entwicklung des Abtreibungsrechts in Polen und untersuchte anhand von Fallbeispielen die gesellschaftliche Aushandlung weiblicher Rollenbilder. Amber Louise Renold (Zürich) argumentierte, dass in armenisch-apostolischen Kirchengemeinden weltweit eine komplexe Wechselwirkung zwischen patriarchalen Strukturen und matriarchaler Praxis bestehe: Frauen übernehmen zentrale religiöse Aufgaben und üben Macht außerhalb formalisierter Ämter aus.

Der dritte Tag des Symposiums, der Samstag, begann am Vormittag mit vier parallel stattfindenden Exkursionen, aus denen die Teilnehmenden frei wählen konnten.

Eine Gruppe begab sich unter der Leitung von Dr. Ansgar Martins zum Goetheanum in Dornach. Dort erhielten die Teilnehmenden zunächst eine Einführung im Rudolf-Steiner-Archiv, gefolgt von einer Führung durch das Goetheanum – dem Zentrum der Anthroposophischen Gesellschaft.

Eine zweite Exkursion widmete sich der jüdischen Geschichte Basels. Prof. Dr. Erik Petry führte die Gruppe zu bedeutenden Orten jüdischen Lebens in der Stadt und kontextualisierte diese historisch sowie religionswissenschaftlich.

Die dritte Gruppe nahm an einer Stadtführung des Vereins „Frauenstadtrundgang Basel“ teil. Im Zentrum standen Schauplätze der Hexenverfolgung, die unterschiedliche Aspekte von Gender, Macht und religiöser Deutung im städtischen Raum sichtbar machten.

Die vierte Exkursion, konzipiert von Léonard Wiesendanger, setzte sich mit der „Religionspromenadologie“ auseinander – einer reflexiven Praxis des Gehens im Stadtraum. Hierbei wurde erforscht, wie sich Stadtplanung, Wahrnehmung und Religion gegenseitig beeinflussen. Ein besonderer Akzent lag auf der performativen Komponente: Die Teilnehmenden rollten einen 100 Kilogramm schweren Verkehrspoller durch die Stadt und positionierten ihn bewusst im öffentlichen Raum, um physisch und symbolisch Veränderungen in der Wahrnehmung der Umgebung anzustoßen.

Am Nachmittag fanden drei thematisch vielfältige Panels statt. Anna Holm analysierte mithilfe eines diskurstheoretischen Zugangs den „Fall Sanija Ameti“ und legte

dar, wie der Begriff „Blasphemie“ innerhalb medialer und gesellschaftlicher Diskurse konstruiert und verhandelt wird. Lavinia Pflugfelder untersuchte in ihrem ausführlichen Beitrag die Figur der „Hexe“ als kulturelles Narrativ vom Mittelalter bis hin zu ihrer Rezeption in zeitgenössischer Metalmusik. Weitere Vorträge ergänzten das Programm um unterschiedliche thematische und methodische Zugänge.

Der Tag endete schließlich mit einem gemeinsamen Abendessen an der Universität. Anschließend lud das Organisationsteam zum Pubquiz im studentischen Club „Verso“ ein. In geselliger Atmosphäre stellten die Teilnehmenden ihr Wissen über Religionswissenschaft und die Stadt Basel unter Beweis.

Der vierte und letzte Tag des Symposiums begann mit einer Vorstellungsrunde verschiedener religionswissenschaftlicher Initiativen. Der Verein „REMID“ gab Einblicke in seine Arbeit zur Dokumentation und Vermittlung religiöser Vielfalt im deutschsprachigen Raum. Auch die „Zeitschrift für junge Religionswissenschaft“ (ZjR) stellte sich vor und ermutigte die Teilnehmenden, eigene Beiträge einzureichen oder sich redaktionell zu engagieren. Im Anschluss präsentierte Prof. Dr. David Atwood den interuniversitären Masterstudiengang „Religion, Wirtschaft und Politik“, der als Joint Degree an den Universitäten Bern, Zürich und Luzern angeboten wird.

Den inhaltlichen Abschluss des Symposiums bildete eine Podiumsdiskussion zum Thema „Religion und Gender“, moderiert von Anna Holm. Auf dem Podium diskutierten vier Wissenschaftlerinnen, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit der Schnittstelle von Religion, Geschlecht und Gesellschaft befassen. Die Religionsjournalistin Léa Burger berichtete aus ihrer Arbeit beim Schweizer Radio und Fernsehen, wo sie zu religiösen Themen mit gesellschaftlicher Relevanz arbeitet – insbesondere im Hinblick auf Geschlechterfragen. Die Theologin und Autorin Dr. Delphine Conzelmann, heute in der Erwachsenenbildung und im interreligiösen Austausch tätig, thematisierte die Bedeutung mystischer Traditionen für zeitgenössische Fragen religiöser Selbstverortung und Geschlechterrollen. Dr. Florence Häneke, evangelische Theologin, stellte Ergebnisse ihrer qualitativen Studie zu queerer pastoraler Identität vor, mit der sie 2023 an der Universität Basel promoviert wurde. In ihrer heutigen Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Erlangen-Nürnberg verbindet sie theologische Reflexion mit praktischen Fragen kirchlicher Bildung und Seelsorge. Dr. Lilo Roost Vischer, Ethnologin und langjährige Koordinatorin für Religionsfragen im Präsidialdepartement Basel-Stadt, brachte ihre Perspektive aus Beratung, interreligiöser Zusammenarbeit und Weiterbildung ein, mit einem besonderen Fokus auf Diversität und gesellschaftliche Integration.

In einem regen Austausch sprachen die vier Podiumsteilnehmerinnen über ihre beruflichen Erfahrungen und ihre jeweiligen Perspektiven auf Religion,

Geschlechterverhältnisse und die Rolle von Frauen in religiösen und gesellschaftlichen Kontexten.

Den feierlichen Abschluss des Symposiums bildete ein gemeinsames Apéro riche, das Raum für weitere Gespräche, Reflexionen und persönliche Begegnungen bot.

Besonders der interdisziplinäre Zugang vieler Beiträge, die Vielfalt der Themen – von antiker Religion über digitale Medien bis hin zu geschlechtertheoretischen und gesellschaftspolitischen Perspektiven – sowie das kollegiale Miteinander prägten die Atmosphäre der vier Tage. Die Vorträge waren von den OrganisatorInnen gut aufeinander abgestimmt, sodass sie sich sinnvoll thematisch ergänzten.

Das Symposium zeigte eindrücklich, wie lebendig und relevant die junge religionswissenschaftliche Forschung im deutschsprachigen Raum ist. Es bot nicht nur eine Plattform zur Präsentation studentischer Arbeiten, sondern auch einen wertvollen Ort der Vernetzung.



Die Denkfigur der Hexe und Enchanted Epistemes: Alternative Wissenssysteme, magische Praktiken und die Wiederverzauberung der Welt

Werkstattbericht des Forschungskollektivs *Enchanted Epistemes* vom Workshop »HEXEN! Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Wissen, Gender und Magie« an der Universität Basel, 1.–3. Juni 2024

Celica Fitz, Marita Günther, Henriette Hanky und Lavinia Pflugfelder

Die Hexen sind wieder da. Sie trenden auf TikTok, werden im politischen Feminismus zur Selbstermächtigung und in spirituellen Praktiken zur Selbstheilung heraufbeschworen. Hexen faszinieren und polarisieren, werden theoretisiert und kommodifiziert. Wie wird Wissen über die Hexe in gegenwärtigen religiösen, populärkulturellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Kontexten (re-)konstruiert, umgestaltet und weitergegeben? Der Workshop »HEXEN! Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Wissen, Gender und Magie« brachte vom 1. bis 3. Juni 2024 eine internationale Gruppe von Promovierenden an der Universität Basel zusammen. In Vorträgen und Workshop-Gesprächen wurden sowohl religionshistorische Kontexte des europäischen Hexenbildes erörtert als auch dessen zeitgenössische Wandlungsprozesse und Verflechtungen mit Diskursen um Gender, Repräsentation und Identität nachgezeichnet. Mit besonderem Fokus auf empirischer Gegenwartsforschung untersuchten die Vortragenden Rezeptionen und Rekonzeptualisierungen der Hexe in Neopaganismus und feministischer Spiritualität und deren anhaltende

Korrespondierende Autorin: Henriette Hanky, Universität Bergen, henriette.hanky@uib.no. Um diesen Artikel zu zitieren: Fitz, Celica, Marita Günther, Henriette Hanky und Lavinia Pflugfelder. 2025. »Die Denkfigur der Hexe und Enchanted Epistemes: Alternative Wissenssysteme, magische Praktiken und die Wiederverzauberung der Welt« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 20 | 2025. 98–103. DOI: 10.71614/zjr.v20i1.2003

Revitalisierung in den sozialen Medien. Der dreitägige Workshop wurde organisiert von Lavinia Pflugfelder vom Fachbereich Religionswissenschaft der Universität Basel. Gefördert wurde der Workshop von der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, der Theologischen Fakultät und der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel.

Angestoßen wurde der Workshop durch die Arbeitsgruppe *Enchanted Epistemes*, welche empirische Forschung zu gegenwärtigen spirituellen Wissensformen und -ästhetiken zusammenführt und dabei religionsästhetische, wissenssoziologische und wissenschaftsgeschichtliche Ansätze zu verbinden sucht. Die Mitglieder der Arbeitsgruppe, Doktorandinnen aus Deutschland, Norwegen und der Schweiz, arbeiten an kultur- und religionswissenschaftlicher Forschung zu zeitgenössischer westlicher Spiritualität und Esoterik. Als Mitglieder der Arbeitsgruppe diskutierten die Vortragenden anhand der Hexenthematik auch Grundfragen des Kollektivs, um das Verhältnis von Wissen und ästhetischen Praktiken zu untersuchen und so den Arbeitsbegriff der *Enchanted Epistemes* anhand empirischer Beispiele weiter zu konturieren.

1 Die Hexe als Denkfigur von den historischen Hexenprozessen bis in die gegenwärtige Popkultur

Den Auftakt zum Workshop »HEXEN!« gab Lavinia Pflugfelder (Basel) mit einer Keynote zu den Leitthemen des Workshops: Wissen, Gender und Magie. Sie beleuchtete die historische Entwicklung der Hexe als Denkfigur von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Pflugfelder betonte die Bedeutung der historischen Hexenprozesse in der frühen Neuzeit Europas und die damit verbundene Vergeschlechtlichung der Hexe sowie von Magie und damit zusammenhängenden Konzepten. Diese historischen Diskurse illustrierte Pflugfelder mit den Texten von Johannes Nider und Heinrich Krämer. Die Rezeption der Hexenfigur in der Romantik und im 19. Jahrhundert zeigt sowohl Kontinuitäten als auch Umdeutungen, die im 20. Jahrhundert zu neuen politischen und religiösen Instrumentalisierungen führten, etwa im radikalen Feminismus der 1970er Jahre. Pflugfelder analysierte abschließend popkulturelle Verarbeitungen der Denkfigur Hexe, wie in Jules Michelets Roman *La Sorcière* (1862), dem Stummfilm *Häxan* (1922), Horrorfilmen der 1960er und 1970er (*Virgin Witch*, 1971) und zeitgenössischen Musikvideos (Green Lung, »Let the Devil In«, 2022).

Im Anschluss stellte Henriette Hanky (Bergen) die Arbeitsgruppe *Enchanted Epistemes* vor und präsentierte deren vergangene Aktivitäten sowie die gemeinsamen Forschungsinteressen. Sie stellte die im bisherigen Austausch erarbeiteten empiri-

schen, theoretischen und methodischen Fragestellungen zur Verbindung von Wissenssoziologie und Religionsästhetik heraus, die auch die Gespräche des Basler Workshops informieren sollten.

2 Hexen, Kristalle und Magie: Ästhetik und Performanz in Ritualen und Online-Inszenierungen

Der zweite Tag des Workshops »HEXEN!« stand im Zeichen aktueller Forschung zu zeitgenössischen Ästhetiken und Praktiken im Ritual und im digitalen Raum. Isis Mrugalla Kalmbacher (Tübingen) präsentierte in ihrem Vortrag »Doing Chaomagic, Doing Gender: The ›female gaze‹ on sex categories in contemporary occultism« einen neuen Forschungsansatz zur Analyse vergeschlechtlichter Ritualperformanzen in ihrem ethnografischen Feld der Chaomagie. Mrugalla Kalmbacher schlug vor, das Konzept der Korrespondenzen im Forschungsfeld Esoterik gendertheoretisch zu erweitern und die Begriffe *male gaze* und *female gaze* für die Ritualanalyse fruchtbar zu machen. Als Forschungsgegenstand betrachtet Mrugalla Kalmbacher Ritualdesign und Performanz chaomagischer Gruppenrituale durch Akteur*innen, die explizit für die Dauer des Rituals einen female gaze einnehmen. Dieser Zugang schreibt nicht eine faktisch männliche* oder weibliche* Perspektive fest, sondern ermöglicht, die performative, narrative und emotionale Umsetzung von Weiblichkeit* als magische Korrespondenz innerhalb der Ritualwirklichkeit zu untersuchen.

Vor dem Hintergrund der steigenden Popularität sogenannter ›Heilsteine‹ auf TikTok seit der Corona-Pandemie 2020 und der medialen Kritik an diesen digitalen Praktiken, gewährte Anna Matter (Marburg) ethnografische Einblicke in spirituelle Alltagspraktiken in sozialen Medien. In ihrem Vortrag »Zwischen Erfahrungsberichten, Heilungsversprechen und Inszenierung: Kristalle auf #crystaltok und #witchtok« diskutierte sie ästhetische Strategien der Inszenierung und Kommodifizierung von Formen rezenter Spiritualität im deutschsprachigen Raum. Dazu präsentierte Matter ästhetische Praktiken in den fluiden TikTok-Gemeinschaften, die sich unter den Hashtags #crystaltok und #witchtok bilden. Matter stellte zum einen heraus, dass die in analogen Gemeinschaften typischen Narrative der Heilerfahrung auf TikTok fehlen und stattdessen die Form direkter und indirekter Konsum- und Anwendungsempfehlungen annehmen. Zum anderen zeigte sie, wie Stilbildung, etwa einer typischen ›witch aesthetic‹, in TikTok-Communitys über memetische Strukturen und Referenzialität funktioniert. Zudem teilte Matter Erfahrungen ihrer digital-ethnografischen Forschungspraxis und stellte methodische Zugänge zur Datenerfassung und Auswertung von TikTok-Videos vor.

3 All Things Witchy: Exkursion zum Hexenmuseum Schweiz

Ein Highlight des Workshops war die gemeinsame Exkursion in das Hexenmuseum in Gränichen (Aargau) mit Führung und Gespräch mit dem Ko-Museumsleiter Biba Meier. Dabei handelt es sich um ein Privatumuseum im Schloss Liebegg, gegründet und geleitet von Wicca Meier-Spring und gestützt durch den Verein Hexenmuseum Schweiz. Die Objekte, Texte und Inszenierung sowie die inhaltliche Bandbreite der Sammlung und ihre variantenreiche Präsentation begeisterten alle Teilnehmenden. Die Museumsexkursion veranschaulichte, wie zeitgenössische religiöse Gruppen, popkulturelle Artefakte, historische Quellen und Narrative über die historische Hexe miteinander verwoben sind und weiterhin ein breites Publikum faszinieren.

4 Feministische Deutungen der Hexe in Wissenschaft, Gegenwartskunst und Spiritualität

Im abschließenden Panel am Montag führten zwei Vorträge diese Erkenntnis fort und ermöglichten es, den Bogen von den ersten Vorträgen zu historischen Hexen über museale Repräsentation bis hin zu Rezeption und Praktiken in der Gegenwart zu spannen. Thema des dritten Workshoptags waren aktuelle feministische Deutungen der Hexe sowie ihre Rezeption als Denkfigur in aktueller Theoriebildung, Philosophien und Künsten.

Marita Günther (Marburg) thematisierte in ihrem Vortrag »Hexen und Wissenssysteme: Aktuelle Deutungen von epistemischer Gewalt und Heilung« die Rezeption der historischen Hexenprozesse im politischen und spirituellen Feminismus seit den 1970er Jahren. Günther differenzierte unterschiedliche Rezeptions- und Konstruktionslinien der Hexe als Denkfigur, die sie gendertheoretisch kontextualisierte. Günther stellte die konzeptionellen Intersektionen von Wissen(schaft), Geschlechterordnung und »alternativen« Epistemen entlang von empirischen Beispielen vor. Sie stellte einen wissenschaftskritischen Ansatz zu epistemischer Gewalt vor, der eine Deutung der historischen Hexenverfolgung als Genozid und Epistemizid, häufig unter Verweis auf Silvia Federici, hinterfragt. Die in diesen Arbeiten zu Wissen(schaft) und Macht verknüpften vergeschlechtlichten Narrative von Krise und Heilung in der Figur der Hexe illustrierte Marita Günther anschließend mit einem Beispiel aus der Gegenwartsspiritualität: Frauen, die als Hexen verfolgt wurden, werden hier als Trägerinnen besonderen Wissens verstanden, assoziiert mit Heilung, Natur und »femininer Weisheit«. Die aus der Verfolgung und der Zerstörung dieses Wissens resultierende sogenannte »Hexenwunde« als kollektives Trauma kann in angebotenen Kursen bearbeitet und geheilt werden. Die Beispiele aus wissenschaftlichen wie spirituellen Kontexten zeigen aktuelle Deutungen von Episte-

men als ›alternativ‹ und ›spirituell‹ beispielhaft auf, die im Feld auch als eine Antwort auf zeitgenössische Krisen verstanden werden. Dabei bleibt kritisch zu beobachten, wie diese Deutungen ältere Rezeptionslinien und bestehende Geschlechterordnungen verändern oder reinszenieren.

Celica Fitz (Neuchâtel/Marburg) führte das Thema mit dem Vortrag »Performing Spells: Exhibiting Witches. Hexen und künstlerische Rituale als subversive Tools der Gegenwartskunst« zur Analyse der Hexe als Denkfigur in künstlerischer und kuratorischer Praxis entlang der Ergebnisse aus Interviews, Werk- und Ausstellungsanalysen. Sie kontextualisierte Arbeiten von vier Künstler*innen in sich überschneidende »öko-feministische Lesarten der Hexe« und »marxistische Lesarten der Hexe«, die sich auch auf Federicis marxistisch-feministische Geschichtsdeutung der Hexenverfolgung beziehen als zwei Beispiele verschiedener aktueller Rezeptionsweisen.

Die Hexe wurde hier als eine Figur vorgestellt, der ein holistisches Weltbild, magische Praxis sowie gesellschaftliche Macht retrospektiv zugesprochen wird. Beleuchtet wurden dabei auch Praktiken, die sich bewusst an definitorischen Grenzen und Überschneidungen von Ritual und Performance, Geschichte(n) und Fiktion bewegen. An Pflugfelders Theorie der Hexe als Denkfigur anknüpfend, zeigte Fitz, wie diese künstlerische Rezeption die Hexe damit zu einer bewusst nicht-linearen Erzählung und abstrahierten Fiktion machen kann. Ihre Wirksamkeit soll dieses Werkzeug entfalten, indem es heute jene epistemischen und ökonomischen Rationalisierungsprozesse hinterfragt, denen die historischen Hexen – nach Federici – zum Opfer gefallen sein sollen. Unter Rückbezug auf die ihr zugesprochenen holistischen Umwelt-Relationen und erfahrungsbasierten Wissensweisen wird diese Hexe einerseits zum Gegenbild einer kapitalistischen und patriarchalen Moderne und andererseits zum idealisierten Modell wiederverzauberter Zukünfte.

Damit schloss der Vortrag den Kreis zur Keynote über die Hexe als sich wandelnde Denkfigur. Damit leitete Fitz über zur Diskussion zu Schnittmengen und Verflechtungen künstlerischer, philosophischer und theoretischer Wissenszugriffe auf die Denkfigur der Hexe.

5 Die Hexe als Enchanted Episteme?

Die Vorträge zu den historischen und gegenwärtigen Deutungen der Hexenfigur umfassten Themen von Geschichtsforschung, über Politik bis hin zu innovativer Theoriebildung. In den abschließenden Diskussionen der Arbeitsgruppe *Enchanted Epistemes* wurde besonders die Frage nach der Wissensproduktion in magischen Praktiken vertieft sowie die Verwobenheit der Denkfigur der Hexe mit aktuellen philosophischen Strömungen, Denkweisen und Narrativen, die Geschichtsschreibung bis

heute prägen. Es wurde deutlich, dass die Figur der Hexe in vielen Fällen an den Schnitt- und Reibungspunkten von Wissenschaft, Kunst, Museum und spiritueller Gegenwartspraxis verortet ist, was sie zu einem zentralen Beispiel für jene Phänomene macht, die unter dem Arbeitsbegriff der Enchanted Epistemes in der Arbeitsgruppe untersucht werden.

Die interdisziplinäre Arbeitsgruppe aus Doktorierenden und Postdocs *Enchanted Epistemes* besteht aus Celica Fitz (Marburg/Neuchâtel), Lisa Grellert (Rostock), Marita Günther (Marburg), Henriette Hanky (Bergen), Anna Matter (Marburg), Isis Mrugalla Kalmbacher (Tübingen) und Lavinia Pflugfelder (Basel). Mehr Information zur Arbeitsgruppe und Forschungsausrichtung unter <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/philosophische-fakultaet/fachbereiche/altertums-und-kunstwissenschaften/institut-fuer-religionswissenschaft/forschung/netzwerke/enchanted-epistemes/#c2088978>