

Buchrezension

Richard Raiswell, Michelle D. Brock & David R. Winter
(Hrsg.)

The Routledge History of the Devil in the Western Tradition

London und New York: Routledge, 2025

ISBN 978-0-367-56142-0, 598 Seiten, € 283,00

Rezentsentin:

MERET FEHLMANN^a

Das von Richard Raiswell, Michelle D. Brock und David R. Winter herausgegebene Buch zeichnet in 27 Kapiteln Stationen der Geschichte des Teufels in der westlichen Welt nach, weiter weist es neben einer Einleitung auch einen Epilog auf.

Die Einleitung der Herausgeber:innen verweist auf den auf dem Titelblatt prangenden Druck (1824) von Julien Léopold Boilly (1796–1874), der den schlafenden Musiker Giuseppe Tartini (1692–1770) zeigt. Diesem soll 1713 im Traum der meisterhaft musizierende Teufel erschienen sein, dabei handelt es sich um ein verbreitetes Erzählmuster rund um den Teufel. Wie sie schreiben, fasst man den Teufel am besten als soziales Konstrukt auf (S. 5). Auch wenn in der Folge der Aufklärung oft postuliert wird, dass die Vorstellung des Teufels ins Reich des Obsoleten abgewandert sei, bleibt der Teufel oder die Rede vom Teufel bis in die Gegenwart wirkmächtig, denn dessen Sinnhaftigkeit und Realität wird immer wieder – zuletzt z. B. 2024 im US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf – propagiert.

(a) Universität Zürich – Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft
fehlmann@isek.uzh.ch

PLATINUM OPEN ACCESS
Creative Commons License 4.0
Attribution required.
No commercial use.



Antike und Mittelalter

Die Reise in die Geschichte des Teufels beginnt mit „Satan in Biblical Literature“ von Justin P. Jeffcoat Schedtler. Der Teufel oder Satan, vom Hebräischen *sāṭān*, taucht mehrfach in der Bibel auf, wobei seine Darstellung Unterschiede aufweist. Jeffcoat Schedtler zählt im Folgenden die wichtigsten Stellen im Alten Testament auf, bei denen der Teufel eine bedeutsame Rolle einnimmt, die den Teufel zwar mehrheitlich als Gegner, teilweise aber auch als Diener Gottes zeigen. Frühchristliche Schriften sind von einem starken Dualismus, der die teuflischen Kräfte gegen das göttliche Wirken absetzt, durchzogen.

Daran schließt sich Archie T. Wrights Beitrag zu „The Myth of the Devil in the Early Church“ an, der sich auf überlieferte Schriften bekannter Kirchenväter bezieht. Im 2. Jahrhundert n. Chr. findet sich vermehrt die Bezeichnung des Teufels als gefallener Engel, z. B. auch in den apokryphen Schriften gnostischer Gruppen, deren Darstellung des Teufels Unterschiede zur herrschenden orthodoxen Vorstellung des Teufels aufweist.

Peter Dendle bringt das mittelalterliche Verständnis des Teufels in „Experiences of Evil“ näher. Er geht von einem ausgeprägten Unterschied der Teufelsvorstellungen zwischen Gelehrtenkulturen und volkstümlichen Kreisen aus, wobei letztere nur schwer aus Mangel an Quellen zu rekonstruieren seien. Bildnerische Darstellungen des Teufels sind nicht vor dem 6. oder eher 9. Jahrhundert n. Chr. nachgewiesen und sind keinesfalls einheitlich, sondern weisen auf vielfältige ikonographische Einflüsse hin. Er kann als Tier, als verschlingender Schlund oder fantastisches Mischwesen auftreten. Verbreitet war (und ist) auch die Vorstellung dämonischer/teuflischer Besessenheit. Rhetorische Verweise auf den Teufel sind im frühmittelalterlichen Alltag als Ursache für Unglück, moralische Verfehlungen und Krankheit weit verbreitet.

Christopher S. Mackay befasst sich in „The Devil Theorised and Rationalised“ mit der mittelalterlichen Scholastik, in deren Rahmen der Teufel eine untergeordnete Rolle spielte. Typischerweise besteht die Scholastik aus einem argumentativen Austausch, um Behauptungen mittels Pro- und Kontra-Argumenten zu klären; dieses Vorgehen wurde auch auf theologische Fragen angewandt. Gemäß Mackay beschreibt die Scholastik die intellektuelle Atmosphäre mittelalterlicher Universitäten. In diesen Kontextbettet Mackay auch den berühmt-berüchtigten *Malleus Maleficarum* (1486) ein, der stark an das scholastische Denken von Thomas von Aquin (1225–1274) angelehnt sei (S. 86). Die Rolle dieses Werkes werde in der Geschichte der Hexenprozesse meist überbewertet, da sich seine Wirkkraft nur in der ersten Welle der Hexenverfolgung zu Beginn des 16. Jahrhunderts entfaltete, einer Periode, die stark von den Konflikten rund um die neu aufgekommene Reformation geprägt war.

Michael D. Bailey steigt in „*Devils, Community, and its Boundaries*“ mit der Beobachtung ein, dass die Verbindung mit dem Dämonischen ein mächtiges Instrument des sozialen Ausschlusses war (und wohl immer noch ist). Sein Beitrag befasst sich mit der zunehmenden Häretisierung und Dämonisierung von Magie im Europa des 14. und 15. Jahrhunderts. In dieser Zeit waren Geisterbeschwörungen in gewissen geistlichen und akademischen Kreisen verbreitet, zeitgleich setzte sich die Haltung durch, dass bereits die Beschwörung von Geistern als Anbetung und damit als Häresie betrachtet werden muss. Im 15. Jahrhundert entwickelte sich das Narrativ der teuflischen Hexenkraft zunehmend zu einem großen Thema. Diese Entwicklung bezog sich allgemein auf als Außenseiter verstandene Gruppen, die nachgesagte Verbindung zum Teufel fungierte als Grenzmarker zwischen gesellschaftlicher Teilhabe oder Ausschluss.

Der Platz Satans

Eileen Gardiner zeichnet in „*Placing Satan*“ den physischen Raum nach, der dem Teufel im Westen zugebilligt wurde, wobei sie sich auf literarische Quellen von der Antike bis zu Dante Alighieris (1265–1321) *Divina Commedia* bezieht. Die abendländische Darstellung des Teufels nimmt Rekurs auf ikonographische Vorbilder vergangener Kulturen: „Such a fabric of various threads contributed to the contradiction and confusion implicit in the figure of Satan“ (S. 107). Der Teufel ist nicht an die Hölle gebunden, sondern er ist ubiquitär.

Nicht nur ist der Teufel überall, sondern er ist auch in guter Gesellschaft, wie David R. Winter in „*The Devil's Minions*“ zeigt. In der christlichen Überzeugung formierten sich die gefallenen Engel unter der Ägide Satans. Der Teufel war der unhinterfragte Herrscher über die ihm untertanen Dämonen. Im Frühmittelalter kamen Spekulationen über die Art der teuflischen Herrschaft auf. Weit verbreitet war auch die Vorstellung einer Hierarchie der Dämonen und eine Spezialisierung, wonach Dämonen für gewisse Themen zuständig waren. Die Frage, ob Dämonen Menschen (sexuell) zu verführen mögen, wurde immer wieder heiß diskutiert, besonders im Volksglauben kommt die Erzählfigur des Teufels als Erzeuger regelmäßig vor. Damit verbunden waren Fragen nach der Biologie des Teufels und der Dämonen (vgl. Stephens, 2002). In diesen Zusammenhang gehören auch die sog. familiars – dämonische Hilfsgeister – der Hexen im englischen Volksglauben (vgl. dazu Holmes, 2012, S. 97). In der Frage nach der Körperlichkeit der Dämonen besteht auch eine Nähe zu Inkubus und Sukkubus.

Weiter geht es mit „*Satan and the Divine Plan*“ von Arthur H. Williamson. In der Frühen Neuzeit waren vor allem zwei Rollen Satans sehr verbreitet, als Verkörperung des Antichrists sowie als ewiger Versucher. Die Vorstellung, dass die Apokalypse und damit das baldige Erscheinen des Antichrists, der wahlweise als Papst/Katholizismus, Protestanten oder ottomanische

Sultane oder in weiteren Manifestationen imaginiert wurde, bevorstünde, fand sich durch die Kriege der Reformation und Gegenreformation bestärkt.

„Producing Devil Knowledge“ von Richard Raiswell fragt nach den Bedeutungen, die der Teufel im Rahmen der Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts einnimmt. Zu dieser Zeit bildet sich eine zunehmend komplexe Theorie über Hexerei/Hexenglauben aus, in deren Rahmen der Teufel eine zentrale Rolle einnimmt. Die Hexen werden darin zu willigen Partner:innen des Teufels, die in seinem Namen handeln.

Marion Gibson fragt in „Communicating the Devil“ nach den Wegen und Medien, in denen Wissen über den Teufel im ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit transportiert wurde, denn „demonic media appearances reached across the social and cultural spectrum and influenced thinking over a large part of the Christianised globe“ (S. 193). Wissen über den Teufel wurde in Predigten, Theaterstücken, Dichtung verbreitet, wurde aber auch in volkstümlicheren Formaten wie Einblattdrucken kolportiert. Opfer des Teufels zu werden, wurde als durchaus im Bereich des Möglichen gesehen. Solcher Art vom Bösen herausgefordert zu werden, galt als Zeichen der besonderen Heiligkeit.

Jan Machielsen fokussiert in „Devil Finders“ auf Hexereitheoretiker/Dämonologen und Exorzisten. Dämonologen wie Pierre de Lancre (1553–1631) waren der Überzeugung, dem Teufel durch die Befragung von Hexen und Häretikern nahe kommen zu können, ebenso waren Exorzisten überzeugt, dass sie mit dem Teufel und seinen Dämonen in direkten Kontakt treten konnten, was sie als Wissenszuwachs über dämonisches Wirken verstanden.

In Ismael del Olmos Beitrag geht es um „Demon Possession and Rituals of Purification and Eradication in Early Modern Culture“. Bereits in der Bibel finden sich Episoden, die von dämonischer Besessenheit berichten. Das Erkennen von dämonischer Besessenheit war keine einfache Angelegenheit, da die Symptome auch von natürlichen Ursachen stammen konnten. Michel de Montaigne (1533–1592) beispielsweise sah eher Melancholie als Ausgangspunkt, denn eine Besessenheit. Wie bereits Machielsen im vorliegenden Band betont auch Del Olmo, dass die Grenze zwischen weiblichem Sehertum und Besessenheit, zwischen Hexe und Heiliger, schmal war (S. 232).

Gary K. Waite setzt mit „The Devil and Statecraft“ einen anderen Fokus, der auf die Verbindung von Hexenjagd und staatsbildenden Aktivitäten ab dem 16. Jahrhundert setzt. Auch wenn zu der Zeit erste Tendenzen zur Ausbildung „moderner“ Nationalstaaten auszumachen sind, sind gleichzeitig noch sehr mittelalterlich anmutende Ängste vor dem Zorn Gottes verbreitet. Mit Ausnahme der Hexenforschung wurde in der Geschichtsforschung Satan außen vorgelassen. Auch Silvia Federicis nicht unumstrittene Thesen in ihren Schriften zur Hexenverfolgung,

dass diese Ausdruck der primitiven Akkumulation und das erste *nation building* sei, lassen sich in dieses Feld einschreiben (wobei dabei auch noch andere Thesen wie die von den Hexen-Hebammen hereinspielen, vgl. dazu Harley, 1996). Auch auf Seite der Reformierten war der Teufel ein immer wiederkehrendes Thema (und man muss jetzt nicht einmal den Bogen bis in die Gegenwart ziehen, wo für freikirchliche Kreise auch heute noch das Wirken des Teufels eine triste Realität ist). Waites Überblick über die europäischen Regionen zeigt unterschiedliche Bedeutungen, die dem Teufel in der Bemühung um *nation building* zukam. Der Glaube an Satan hat zweifellos die religiöse Verfolgung intensiviert.

Mediale Darstellungen Satans

Linda C. Hults illustrationsreicher Beitrag „Seeing Satan“ zeigt Teufelsdarstellungen und umspannt mehrere tausend Jahre. Die im Alten Testament als götzendienerisch verschrienen Kulturen des Nahen Ostens lieferten Bestandteile an die verbreitete, bis heute wiedererkennbare Ikonographie des Teufels, aber auch römische und keltische Götter wie Pan oder Cernunnos leisteten ihren Beitrag zum Aussehen des Teufels. Trotz der ikonographischen Anleihen bei antiken Hochkulturen ist der Teufel ein christlicher Geselle. In paläochristlicher und frühmittelalterlicher Kunst finden sich eigentlich keine Darstellungen des Teufels, oder er ist wie im Beispiel eines Mosaiks in Ravenna nicht eigentlich von den Engeln zu unterscheiden. Um 1000 n. Chr. finden sich in klösterlichen Abschriften der Bibel erste Darstellungen, die die im Spätmittelalter verbreiteten Darstellungen des Teufels als groteske, verzerrte Figur langsam vorwegnehmen. Religiös kontextualisierte Satansbilder verschwanden im 17. und 18. Jahrhundert, kamen aber ab ca. 1800 als satirische, politische Metaphern auf. Im Rahmen der Romantik fand eine Umwertung des Teufels statt, wie Illustrationen von William Blake (1757–1827) oder Gustave Doré (1832–1883) zeigen. Auch im Symbolismus und der Stilrichtung der Dekadenz finden sich symbolisch aufgeladene Darstellungen Satans, die im Falle der Dekadenz das Morbide und Perverse betonen. Hults beschließt ihre Rückschau mit der Bemerkung: „Although Satan's important place in Christian theology has been diminished, he still proves to be a masterful shape shifter“ (S. 319).

Ob und wie der Teufel im Kolonialismus eine Rolle spielte, steht in Jutta Wimmlers Beitrag „The Devil and Colonialism“ im Fokus. Amerika wurde kurz nach seiner Entdeckung von Teilen der christlichen Welt als Territorium Satans betrachtet: Da dieser Kontinent in der Bibel keine Erwähnung fand, wurde vermutet, dass der Teufel dort freie Hand hatte. Zu Beginn der Besiedlung der Amerikas wurde angenommen, dass die indigene Bevölkerung einer Missionierung zugänglich sein würde, was nur teilweise stimmte und in spanischen und französischen Kolonien sehr unterschiedlich war. Für Afrika spricht man bis in die Mitte des 19. Jahrhun-

derts von einer „pre-colonial period“ (S. 325), die von einer spärlichen Anwesenheit weißer Menschen geprägt war, die zudem für ihr Überleben auf die Unterstützung lokaler Herrscher und Handelspartner angewiesen waren. Dennoch finden sich aus der Zeit vor 1800 schriftliche Zeugnisse aus westlicher Hand, die von ihren Erlebnissen und Eindrücken in den fremden Gebieten berichten und manchmal den Topos der Teufelsanbetung der einheimischen Bevölkerung kultivieren. Die Rolle des Teufels ist ambivalent, er kann je nach Gesichtspunkt integraler Bestandteil der als traditionell verstandenen Religion sein oder auch von den christlichen Missionierungsbemühungen (seien sie katholisch oder protestantisch) herrühren, dennoch kann es als christliche Tradition gelten, andere religiöse Systeme als in ihrem Charakter zutiefst dämonisch zu betrachten.

Mit „Evil and Desirable: Gothic Inversion and the Satanic Monster in 18th- and 19th-Century Fiction“ von Miranda Corcoran stehen wiederum künstlerische Ausdrucksformen im Zentrum, wobei Satan als Verkörperung der dunklen Seiten des Menschen fungiert, wie sie sich in den Monsterfiguren des *gothic style* manifestieren. Wichtig ist dabei nach Corcoran die Verbindung von böse und begehrenswert. Als Symbol dieser Verbindung erfährt in satanischen Texten des 19. Jahrhunderts der Topos der schwarzen Messe eine Aufwertung. Es geht um die Mischung aus Angst und Vergnügen, die aus dem Überschreiten von etablierten Grenzen gezogen werden kann: „Satanism, because of its association with taboo acts, creates an imaginative space in which readers can explore other genders, sexualities, moral frameworks and identities“ (S. 353).

Per Faxneld befasst sich mit aufrührerischen Aspekten des Teufels in „The Devil, Protest, and the Age of Revolution“, eine Periode, die nach Eric Hobsbawm den Zeitraum von 1789 bis 1848 umfasst. Es kann aber auch die Revolution in England mit der Enthauptung von König Karl I als Ausgangspunkt genommen werden, der zeitlich mit John Miltons (1608–1674) *Paradise Lost* (1665/67) zusammenfällt, dessen Hauptfigur Satan in der Romantik als Vorbild entdeckt wurde, wie das Beispiel des Malers und Autors William Blake belegt. In Frankreich gewinnt die Darstellung des Teufels als rebellischer Gegner Gottes vor allem mit Charles Baudelaires (1821–1867) *Les fleurs du mal* (1857) an Profil. Ein wichtiges Werk in diesem Zusammenhang ist auch Jules Michelets (1798–1874) *La sorcière* (1862), als deren Oberhaupt er den Teufel ausmacht (vgl. dazu z.B. Edelmann, 2004). Dieses Werk wurde seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in verschiedenen Kreisen von anarchistisch bis feministisch rege rezipiert.

David R. Lawrence zeigt in „Devil and War 1600–1920“ die enge imaginäre Verbindung von Krieg und Teufel. Vier Merkmale tauchen wiederholt auf: In vielen Kriegen spielte Religion eine zentrale Rolle (Konfessionskriege, die Europa lange Zeit prägten), damit einher ging eine Dämonisierung der Gegenseite. Im Rahmen dieser Religionskonflikte wurde der Teufel nicht

nur als Gefahr für den einzelnen Menschen, sondern für das ganze Staatswesen betrachtet. Die Soldaten im Feld suchten Schutz für sich vor den bösen Mächten, die sie teilweise am Werk sahen. Auch wenn der Zeitraum von 1600 bis 1920 von großen gesellschaftlichen Veränderungen gezeichnet ist, werden recht stabile Vorstellungen über die Wirkmacht des Teufels in Kriegen repetiert.

„Devil, Temptation, Conscience, Emotion“ von Charlotte-Rose Millar befasst sich weniger mit physischen Aspekten des Teufels denn mit dem „devil of the mind“ (S. 393) und spannt einen zeitlichen Bogen von der Reformation in der frühen Neuzeit zum Aufkommen der Psychologie um 1900. Im 16. Jahrhundert ging im neu entstandenen Protestantismus die Gefahr nicht mehr so stark von einem physisch sich manifestierenden Satan aus, sondern seine „insidious ability to enter the mind was his most threatening attribute“ (S. 396). Der Protestantismus, der die Leute gerade bei Trauerfällen ihrer gewohnten Rituale beraubte, konnte dem imaginierten Wirken des Teufels wenig entgegensetzen (vgl. Illi, 1992, S. 109–117 zum protestantischen, kaum Trost spendenden Sterbe- und Begräbnisritual). Bis vor kurzem wurde angenommen, dass der Teufel seine Bedeutung und Nützlichkeit für die Gesellschaften seit dem Ende der Hexenjagden verloren hat. Die Entstehung der Psychologie im ausgehenden 19. Jahrhundert sorgte für neue Interpretationen und Erklärungsmuster über die Seele und ihre Beeinflussbarkeit, Freud wie Jung sahen den Teufel als Teil des menschlichen Unbewusstseins und nicht als metaphysische Entität.

W. Scott Poole stellt mit „Conjuring the Devil“ den cineastischen Teufel der letzten gut 120 Jahre ins Zentrum, wobei er von der viel beklagten Entzauberung der Welt (Max Weber, 1864–1920, in *Wissenschaft als Beruf*, 1917) auf das vorschnell proklamierte Ende der Geschichte und die neue Prominenz des Teufels in der Popkultur zu sprechen kommt. Dieses Nach-Leben des Teufels deutet er als „creduity and not theology“ (S. 413). Bereits unter den ersten Stummfilmen finden sich Filme, die sich aber meist in komischer Manier der Figur des Teufels annehmen. Dass der Teufel heute fast ein Box Office-Garant ist, hat mit den Filmen *Rosemary's Baby* (1968), *The Exorcist* (1974) und *The Omen* (1976) zu tun. Besonders seit den 2010er Jahren sind unzählige Filme um den Teufel entstanden, ausnahmslos handeln sie von teuflischer bzw. dämonischer Besessenheit und Exorzismus. Sie teilen in der Regel zwei Vorstellungen: Das Böse ist omnipräsent, es gibt kein fixes Mittel dagegen, und traditionelle Hilfe hat ihre Wirkmacht verloren, da sie entweder korrupt oder inexistent ist.

Satan gestern und heute

Karl Bell befasst sich in „Humanising the Devil, c. 1850–2000“ mit der Frage, wie es möglich war, dass der Teufel in einer sich zunehmend als säkularisiert verstehenden Welt seine Bedeut-

samkeit beibehalten konnte. Als Schlüssel dieser Entwicklung sieht er die Metapher des „devil inside“ (S. 427–428), was wohl auch die Faszination erklärt, die ab dem späten 19. Jahrhundert für die Gestalt des Serienmörders aufflammte. Weiter geht Bell auf Comte de Lautréamont (= Isidore Lucien Ducasse, 1846–1870) und *Les chants de Maldoror* (1868) ein. Der Teufel hat eine weit zurückreichende Geschichte, die ihn als Rebellen und aufrührerischen Geist sieht: Viele Exponenten der Revolutionen von 1830 und 1848 spielten mit dem Image des Teuflischen, so dass sich hinter dem Bild des Teufels durch das 19. Jahrhundert eine „countercultural resistance“ (S. 429) versammeln konnte. Diese Entwicklung steht im Einklang mit dem Befund: „Increasingly freed from theological dogma, the devil became a symbol that could be adapted to the anxieties and struggles of the modern age“ (S. 440).

Wird die Moderne oft als eine Geschichte der Zurückdrängung des Teufels verstanden, gelang es ihm, sich im Laufe des 20. Jahrhunderts wieder ins Bewusstsein zu bringen, wie Bill Ellis in „The Emergence of a ‚Satanism Problem‘“ aufzeigt. In esoterischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts fand eine Bezugnahme auf den Teufel statt, im Falle von Aleister Crowley (1875–1947) sorgten seine satanischen Aktivitäten zu einer Vermischung von ihm mit seiner öffentlichen Persona. Crowleys Einfluss auf Wicca ist nicht zu unterschätzen. In der Gegenkultur Kaliforniens in den 1960er Jahren trat Anton Szandor LaVey (1930–1997) mit seiner *Satanic Bible* (1966) in Erscheinung, der auch bald eine *Church of Satan* folgte. Dies floss zusammen in einem *satanic milieu* mit einem „shared reservoir of ideas with flurry borders“ (S. 447). Christlich-konservative Kreise finden sich ab den 1970er Jahren in der Überzeugung vereint, dass es sich dabei um aktive Teufelsanbetung handelt. Diese oftmals freikirchlich geprägten Kreise waren überzeugt, dass überall Dämonen am Werk sind, eine Vorstellung, die gewissermaßen als Paranoia betrachtet werden kann.

Ging es beim Beitrag von Ellis schon um die Vorstellung einer satanischen Verschwörung, wird dieser Aspekt im Beitrag „Communities, Purity, and Conspiracy“ von Sarah A. Hughes weiter vertieft. Die *satanic panic* der 1980er Jahre resultierte in der massenhaften Anklage von „satanic ritual abuse“ (S. 463). Ab den 1980er Jahren verstanden sich viele Sozialarbeiter:innen, Therapeut:innen und teilweise auch Polizist:innen als Spezialist:innen im Feld des rituellen Kindesmissbrauchs, aber es gab auch schon früh Kritik an diesem Konstrukt. Erst in den 1990er Jahren beruhigte sich diese Massenpanik weitgehend, um aber immer wieder aufzuflammen.

Johanneke Kroesbergen-Kamps befasst sich in „Demons, Missionaries and Migrants“ mit Berichten von Missionaren über angebliche Teufelsanbetung indigener Völker, insbesondere in Afrika, wobei ihr Fokus im Speziellen auf die Zeit nach 1950 gerichtet ist. Aus dem Kontakt der christlichen Missionstätigkeit mit einheimischer Religion entstand eine hybride Theologie, die dem Teufel breiten Raum zubilligte (S. 482). Die Größe der um 1900 entstandenen

Pfingstbewegung wird auf gegen 700 Millionen Anhänger:innen geschätzt, viele davon leben im globalen Süden, rund 10% der afrikanischen Bevölkerung gehört dieser an. Diese sehen oft das Wirken des Teufels, sie sehen sich einem „spiritual-warfare“ (S. 484) verpflichtet, das von einer starken Dämonisierung alter, autochthoner religiöser Praxen geprägt ist. Sie hält fest, dass der Teufel auch heute eine wichtige Rolle bei der Erklärung der Welt und der sie beherrschenden Probleme wie Armut und Korruption einnimmt.

„The Digital Devil“ steht bei Philip L. Frana im Zentrum, es geht um die Sprache, die zur Beschreibung von Computern und Programmen Verwendung findet, die „often draws on imagery of demons, wizards, and other supernatural entities“ (S. 499). Die Verbindung von Technik, Wissenschaft mit dem Unheimlichen, ja Dämonischen kann auf eine lange Geschichte zurückblicken. Die mit dem Aufstieg der Computer- und Internettechnik verbundenen Ängste wurden oftmals in Form von *moral panics* artikuliert, indem IT-Geeks als „dangerous and subversive individuals“ (S. 500) einem *Othering* unterzogen wurde. Es findet eine Verwischung von technischer Begeisterung und moralischer Grenzüberschreitung statt. Adjektive wie „wizardly, mystical, creepy and asocial“ (S. 504), die in Texten vielfach verwendet werden, um Hacker zu beschreiben, weisen auf eine gewisse Nähe zur Figur des Tricksters hin, mit dem der Teufel ebenfalls Gemeinsamkeiten aufweist (vgl. dazu überblicksartig Doty & Hynes, 1997; Geider, 2010).

Robert L. Ivie erschließt mit „Into the the 21st Century“ die unmittelbare Gegenwart. Nach ihm ist der Bezug auf den Teufel nicht etwa auf dem Rückzug, sondern es kann eher von einem Revival des Teufels gesprochen werden. Der Teufel steht für das Andere, das Gefährliche, das etablierte Grenzen überschreitet. In diesem Zusammenhang verweist er auf den androgynen Teufel in Mel Gibsons *Passion of Christ* (2004), der das Böse nicht mehr eindeutig einem Geschlecht zuordnet. Nach 9/11 war ein „absolutist discourse of good versus evil marked by an apocalyptic rhetoric“ (S. 525) auszumachen. Für viele Christen bleibt der Teufel bis auf den heutigen Tag ein „active agent in human affairs“ (S. 527). Zugleich mit dem Rückgang der Kirchenmitglieder in Europa und weiteren postindustrialisierten Erstweltländern ist ein erstarzendes Interesse an Horrorfilmen wie jenen der *Conjuring*-Franchise (ab 2013) auszumachen.

Das Buch schließt mit einem Epilog von Michelle D. Brock zu „Teaching with Demons“, die von ihren Lehrveranstaltungen über den Teufel berichtet. Ihre Erfahrungen stammen aus einem kleinen US-amerikanischen College, dessen Studierende sich mehrheitlich als christlich identifizieren: „The major challenges in teaching the devil coalesce around dismantling assumptions and easy dichotomies while also meeting students where they are“ (S. 545). In einer Zeit, die zunehmend von *culture wars* und ausschließender Rhetorik mit Bezug auf das Dämonische lebt, bleibt die kritische Auseinandersetzung mit Vorstellungen über den Teufel zentral.

Diesem Befund ist nur beizupflichten. Die 27 Beiträge bieten gute Ein- und Überblicksdarstellungen über den Teufel und seine Metamorphosen in den letzten rund 2000 Jahren. Beim Durchlesen meiner Notizen für die Rezension kam ich nicht umhin zu realisieren, dass es gewisse Wiederholungen gibt, wo und wie sich der Teufel in welcher Manifestation findet. Der Teufel liegt ja bekanntlich im Detail, und so erstaunt es nicht, dass das Bild des Teufels wiederkehrende Elemente kennt und dass einzelne Denker und Künstler (durchaus nur in der männlichen Form verwendet) in verschiedenen Kontexten Erwähnung finden, da sie für wichtige Anreicherungen und Nuancenverschiebungen der Bedeutungen des Teufels von großer Bedeutung waren.

Die Artikel bieten allesamt einen Einblick in einzelne Aspekte der unterschiedlichen Metamorphosen des Teufels, teilweise sind sie auch eher kurSORisch gehalten. Das ist weniger eine Schwäche des Buches denn Zeugnis für die Komplexität des Themas und mag mit der Intention des Buches verbunden sein, das sich explizit auch an Studierende richtet bzw. sich für die Verwendung in der universitären Lehre empfiehlt und dank der reichhaltigen Literaturhinweise weiterführendes Material bietet. Dem Buch ist ein breites und interessiertes Lesepublikum zu wünschen.

Erwähnte Literatur

- Doty, W.G., & Hynes, W.J. (1997). *Mythical trickster figures: Contours, contexts, and criticisms* (1. Aufl.). University of Alabama Press.
- Edelmann, N. (2004). Médecine, femme et sorcellerie selon Michelet. In P. Petitier (Hrsg.), *La Sorcière de Jules Michelet: Lenvers de l'histoire* (Bd. 82) (S. 109–125). Champion.
- Geider, T. (2010). Trickster. In *Enzyklopädie des Märchens* (Bd. 13, S. 913–924). De Gruyter.
- Harley, D. (1996). Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-witch. In Ph. K. Wilson (Hrsg.), *Midwifery Theory and Practices* (S. 99–125). Routledge.
- Holmes, C. (2012). Chapter V: Popular culture? Witches, magistrates, and divines in early modern England. In S. L. Kaplan (Hrsg.), *Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the nineteenth century* (S. 85–112). De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110854305.85>
- Illi, M. (1992). *Wohin die Toten gingen: Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Chronos.
- Stephens, W. (2002). *Demon lovers: Witchcraft, sex and the crisis of belief*. University of Chicago Press.