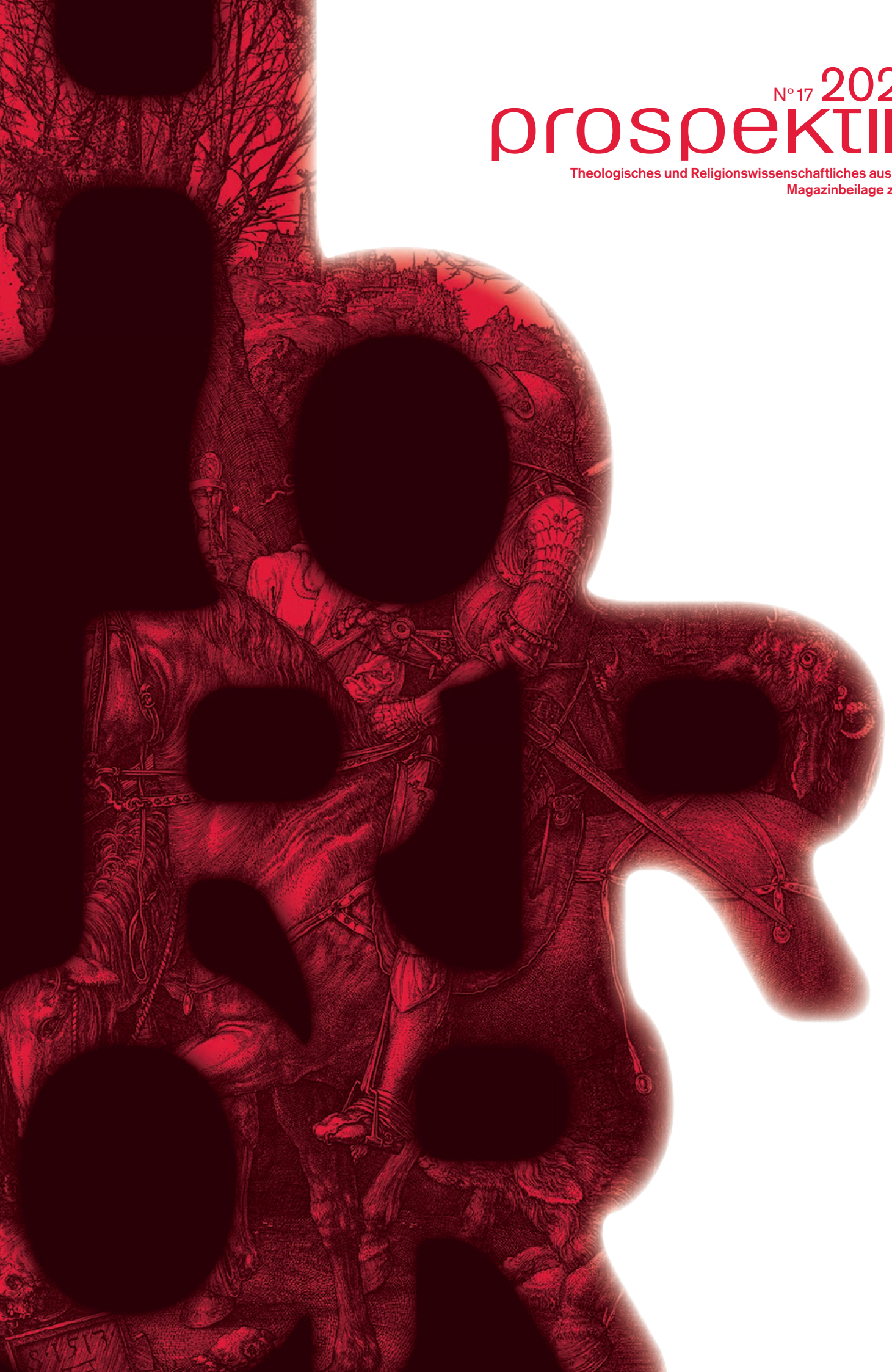


N°17 2024
prospektiv

Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel
Magazinbeilage zu bref



EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser

Danke für Ihren Mut, dieses Heft aufzuschlagen! Es mag auf den ersten Blick überraschen, dass die Theologische Fakultät Basel Sie einlädt, in die Welt des Horrors einzutauchen. Was hat die Theologie mit Horror zu schaffen? Fiktionaler Horror ist ein Spiel mit den Grenzen der bekannten Welt, mit den Grenzen der gesellschaftlichen Ordnung und dem Menschlichen an sich. Horror berührt unsere tiefsten Ängste und macht uns gerade darin unsere Sehnsüchte und Hoffnungen bewusst. Horror erschüttert das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der Welt und fordert die Vorstellung von einem «lieben» Gott heraus. Im Genre des Horrors werden existenzielle Fragen aufgeworfen, die wir aus theologischer Perspektive beleuchten und diskutieren möchten: Ist der Mensch wirklich die Krone der Schöpfung oder doch nur ein unbedeutendes kleines Wesen, das die Abgründe des Universums allenfalls erahnen kann? Wo liegen die Grenzen des Menschlichen, und wo beginnt das Monströse? Und was ist mit dem Teufel und seinen Dämonen, von denen die biblischen Texte sprechen und die in vielen religiösen Traditionen bis heute selbstverständlicher Teil des Weltbildes sind?

An der Fakultätstagung der Theologischen Fakultät Basel im vergangenen Jahr haben Dozierende und Studierende gemeinsam mit eingeladenen Referent:innen erkundet, welche Perspektiven sich aus der Auseinandersetzung mit fiktionalem Horror für die theologische Reflexion ergeben. Eine Gruppe von Studierenden aus Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Medienwissenschaft hat ein vielseitiges Programm als Rahmen für diese Auseinandersetzung gestaltet: Wir haben über Horrorliteratur diskutiert, uns beim gemeinsamen Schauen von Horrorfilmen gegruselt und uns auf einer Wanderung durch den nebelverhangenen Wald mit dem Unheimlichen konfrontiert.

In diesem Heft möchten wir Sie, liebe Leserinnen und Leser, an einigen unserer Erfahrungen und Überlegungen teilhaben lassen. Die ersten vier Beiträge von Brandon R. Grafius, Zoë Lehmann Imfeld, Marco Frenschkowski und Harald Matern zeigen theologische Perspektiven auf Horrorfilme und -literatur auf und laden mit einigen Leseempfehlungen zu einer eigenen Entdeckungsreise ein. Die folgenden drei Beiträge von Lavinia Pflugfelder, Andreas Heuser und Alfred Bodenheimer richten den Fokus auf die Figur des Satans und beleuchten dessen Darstellung in der Popkultur, dessen Wahrnehmung in der Arbeit von *deliverance ministries* und dessen Interpretation als Personifizierung der inneren Widerstände des Menschen in der rabbinischen Tradition. Den Abschluss bildet eine Kurzpredigt von Moisés Mayordomo, der den theologischen Anknüpfungspunkten des Horror-Genres anhand der gewaltvollen Bildsprache der Johannes-Apokalypse auf den Grund geht.

Wir laden Sie, liebe Leserinnen und Leser, dazu ein, sich weiter in dieses Heft vorzuwagen, und wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Sonja Ammann
Anita Dirnberger

MONSTER UNTER UNS: EINE EINFÜHRUNG IN DEN HORRORFILM «NIGHT OF THE LIVING DEAD» (1968) FÜR THEOLOGIE- INTERESSIERTE 3

Brandon R. Grafius

WIEDERKEHR DER SCHULD: GEISTER UND DOPPELGÄNGER IN DER VIKTORIANISCHEN GOTIK 4

Zoë Lehmann Imfeld

«FRIGHT BECAME PURE AWE.» H. P. LOVECRAFTS TRANSFORMATION RELIGIÖSER MOTIVE IN DAS UNHEIMLICHE UND PHANTASTISCHE 6

Marco Frenschkowski

WEIRD LITERATURE – UND THEOLOGIE 8

Harald Matern

AMBIVALENZ DER TEUFELSGUR: HORROR UND FASZINATION 9

Lavinia Pflugfelder

SATANS STIMME 10

Alfred Bodenheimer

«DER DÄMON, DER DIE FINSTERNIS DURCHSTREIFT»: POSTKOLONIALE NOTIZEN ZUR DÄMONOLOGIE 11

Andreas Heuser

GOTT IM HORROR FINDEN? EINE PREDIGT ZU DEN ZORNESCHALEN DER JOHANNES-APOKALYPSE (KAP. 16) 12

Moisés Mayordomo

PERSON IM FOKUS 13

Andrea Hofmann

AUS DER FAKULTÄT 14

prospektiv

Beilage zum Magazin *bref*,
Pfingstweidstrasse 10, 8005 Zürich
Tel. 044 299 33 11, www.brefmagazin.ch

Redaktion: Sonja Ammann
Anita Dirnberger

Produktion: Reformierte Medien

Korrektorat: Ursula Klausner, Fehraltorf

Druck: Jordi AG, Aemmenmattstrasse 22,
3123 Belp, Tel. 031 818 01 11

Herausgeber: Reformierte Medien, 38. Jahrgang

MONSTER UNTER UNS

EINE EINFÜHRUNG IN DEN HORRORFILM «NIGHT OF THE LIVING DEAD» (1968) FÜR THEOLOGIE-INTERESSIERTE

Brandon R. Grafius

Horror-Forschende betrachten *Night of the Living Dead* oft als den Film, der die moderne Ära des Horrors einläutete (mit Alfred Hitchcocks *Psycho* von 1960 als Vorläufer). Eine Handvoll Szenen sind auch heute noch ziemlich schockierend, aber 1968 gab es auf den amerikanischen Leinwänden nicht viel Vergleichbares. Viele Horror-Forschende finden eine Gemeinsamkeit zwischen den Universal-Horrorfilmen der 1930er Jahre und dem Sci-Fi-Horror der 50er Jahre: Das Böse kommt immer von irgendwoher, und es droht, das geordnete, normale Leben zu zerstören, das wir uns geschaffen haben. Ob es nun die Familie, die Gemeinschaft oder der amerikanische Kapitalismus und die Demokratie sind, die geschützt werden müssen, das Ziel des Helden ist immer, uns zu dieser gesegneten Normalität zurückzubringen, zu dem scheinbar perfekten Zustand, der herrschte, bevor das Monster kam und alles zerstörte. Es kann Dracula sein, der aus einem osteuropäischen Land kommt, oder Ausserirdische, die vom Planeten X kommen, aber das Grauen – mit sehr wenigen Ausnahmen – existiert immer «da draussen».

Night of the Living Dead stellt dies auf mehreren Ebenen in Frage. Am offensichtlichsten ist, dass die Ghouls (wie Romeros Drehbuch sie nennt) nicht von jenseits des Ozeans kommen; sie sind unsere Nachbarn von nebenan, die in hirnlose, fleischhungrige Monster verwandelt wurden. Sicher, das könnte durch Strahlung der Venus verursacht worden sein oder durch irgendeinen pseudowissenschaftlichen Unsinn, aber der Film ist klug genug, dies zu erwähnen, ohne zu viel Zeit darauf zu verwenden. Die Erklärung ist nicht wirklich wichtig – diese trotteligen Biester sind immer noch unsere Freunde und Nachbarn.

Und dann sehen wir uns die Protagonist:innen an, von denen wir in den Horrorfilmen der vergangenen Jahrzehnte erwartet haben, dass sie die höchsten Ideale der Gesellschaft repräsentieren. Stattdessen haben wir einen toxischen Mann, der meint, seine Autorität durchsetzen zu müssen, aber auf einen unwirksamen Tyrannen reduziert wird; wir haben ein junges Paar, dessen Liebe

zueinander ihnen zum Verhängnis wird, und ein unschuldiges kleines Mädchen, das am Ende seine Eltern tötet. Die Hauptfigur des Films, Ben, kommt einer bewundernswerten Figur noch am nächsten, was an sich schon überraschend ist, da er einer der wenigen afroamerikanischen Protagonisten war, die zu dieser Zeit im Film gezeigt wurden. Aber der Film untergräbt sogar ihn: Er behauptet wiederholt, dass der Keller eine tödliche Falle sei, aber am Ende des Films ist das der einzige Ort, der ihm bleibt, um die Nacht zu überstehen, bis Verstärkung eintrifft.

Die Ghouls sind unsere Nachbarn von nebenan, die in hirnlose, fleischhungrige Monster verwandelt wurden.

Die Schlusszene mit der Bürgerwehr, die durch das Feld marschiert und auf die Gespenster einprügelt, ist die letzte subversive Wendung des Films. Während wir vielleicht die Ankunft der Kavallerie erwarten, finden wir stattdessen einen Haufen Jungs vor, die den Geistern, die sie erledigen, kaum überlegen zu sein scheinen. Und wenn sie Ben nicht von den Geistern unterscheiden können, reihen sie sich in die lange Reihe rassistischer Mobgewalt ein, welche die amerikanische Geschichte seit Jahrhunderten befleckt, aber bis 1968 nur selten ihren Weg ins Kino gefunden hatte. Hier scheint der Film anzudeuten, dass das amerikanische Volk selbst kaum besser ist als die Ghouls, die den ganzen Film hindurch ihr Unwesen treiben.

Als *Night of the Living Dead* 1968 herauskam, schien die Welt aus den Fugen zu geraten – insbesondere für die Bevölkerung der USA. Das Land wurde von Protesten gegen die menschenverachtenden Gesetze und die rassistische Politik erschüttert – und zu allem Überfluss wurde Martin Luther King Jr. gerade ermordet, als Romero die Dreharbeiten zu *Night of the Living Dead* beendet

hatte. Das Land befand sich in Aufruhr. Gleichzeitig wurde durch den Vietnam-Krieg deutlich, dass wir Amerikaner nicht die Guten waren, für die wir uns gerne hielten. Vielen Amerikanern kam es 1968 so vor, als würde alles, was wir kannten, auf den Kopf gestellt und auseinandergerissen.

Der Film stellt schwierige Fragen darüber, was es bedeutet, in einer Gemeinschaft zu leben, was wir mit einer kaputten Gesellschaft anfangen und ob es genug Güte in der Menschheit gibt, um uns durch eine wirklich dunkle Nacht zu bringen. (Der Film gibt auf all diese Fragen eher verneinende Antworten.) Natürlich sind diese Fragen nicht nur in *Night of the Living Dead* zu finden – es sind Fragen, die Horrorfilme und -geschichten immer wieder in verschiedenen Formen und Ausprägungen aufgreifen. Und es sind Fragen, mit denen sich Horrorgeschichten schon seit Tausenden von Jahren auf die eine oder andere Weise beschäftigen.

Es sind dieselben Fragen, die sich die Religion stellt, die in den Geschichten und Gedichten der Bibel und anderen religiösen Texten zum Ausdruck kommen und über die Theolog:innen seit Generationen nachdenken. Dieses Zusammentreffen von Interessen, diese Überschneidung von Fragen, bietet uns einige spannende Möglichkeiten. Wenn wir erkennen, dass sich zahlreiche Elemente von Horror auch in religiösen Texten finden, können wir das, was wir über Horrorliteratur wissen, auf diese Texte anwenden – und sind oft überrascht, welche Einsichten sich daraus ergeben und wie produktiv sie sein können. Und wenn wir erkennen, dass der Horror eine Reihe von Fragen mit religiösen Texten teilt, können wir unsere Kenntnisse davon, wie die Theologie an diese Fragen herangeht, nutzen, um tiefere Einsichten aus Horrorfilmen und -erzählungen zu gewinnen.

Übersetzt aus dem Englischen von Stephen Germany.

Dr. Brandon R. Grafius ist Associate Professor für Altes Testament am Ecumenical Theological Seminary in Detroit (USA). Er ist Autor mehrerer Bücher zu Theologie und Horror, darunter *Lurking Under the Surface: Horror, Religion, and the Questions That Haunt Us* (2022) und *Reading the Bible with Horror* (2019).

WIEDERKEHR DER SCHULD

GEISTER UND DOPPELGÄNGER IN DER VIKTORIANISCHEN GOTIK

Zoë Lehmann Imfeld

Andrew Lang stellte 1894 fest, dass das Gespenst zu «a purposeless creature» geworden sei, die «no message to deliver» habe (*Cock Lane and Common-Sense*). Ich möchte dies hinterfragen und stattdessen vorschlagen, dass das fiktionale Gespenst, insbesondere das der viktorianischen Gotik, ein christliches Metanarrativ liefert, das das Selbst als Sünder in Frage stellt.

In der Literaturwissenschaft bezieht sich der Begriff «Gotik» im allgemeinen auf das späte 18. Jahrhundert sowie auf eine bestimmte Reihe von Motiven, die das Genre hervorgebracht hat. Wir erwarten bestimmte Merkmale, wie eine mittelalterliche Burgkulisse und natürlich das Vorhandensein des Übernatürlichen, aber auch bestimmte Themen, wie die Wiederkehr vergangener Schuld und Scham. Das Dämonische wird mit Aberglauben und Katholizismus gleichgesetzt, und bestimmte Motive wie der Doppelgänger werden als «gotisch» erkennbar.

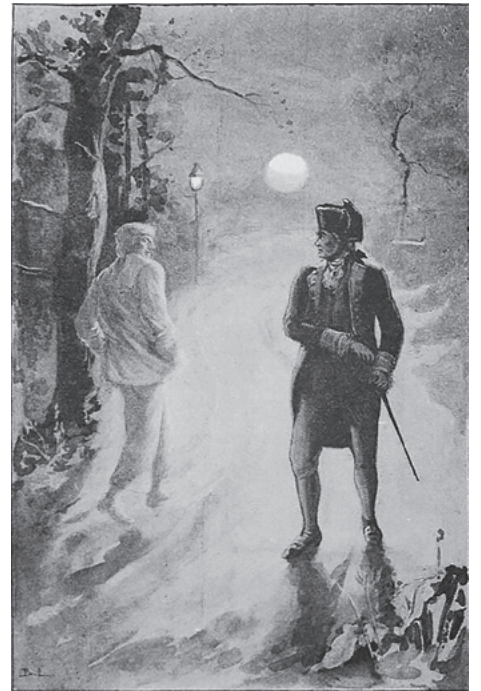
Die viktorianische Gotik nimmt diese Konventionen auf und domestiziert sie. Traditionell war die Gotik weit weg, meist im tiefsten Europa angesiedelt, und auch schon lange her. Sie stellte einen Eskapismus für die Lesenden dar. Die viktorianische Gotik hingegen siedelt sich in der Welt ihrer zeitgenössischen Leserschaft an. Statt mittelalterlicher italienischer Schlösser finden wir jetzt bürgerliche Wohnhäuser und Stadlandschaften. Wo man früher unheimlichen Mönchen und gefährlichen ausländischen Aristokraten begegnete, trifft man in der viktorianischen Gotik nun verrückte Wissenschaftler an (man denke zum Beispiel an Mary Shelleys Dr. Frankenstein). Eine der entscheidenden Entwicklungen dabei ist, dass die Figur des Doppelgängers in die Innerlichkeit verlagert wird. Stevensons *Jekyll and Hyde* ist ein gutes Beispiel dafür: Die Hyde-Figur ist buchstäblich das Auftauchen von Jekylls dunklerem Selbst.

Das Modell des gepufferten und porösen Selbst des kanadischen Philosophen Charles Taylor ist ein interessanter Ansatz, um über dieses geteilte Selbst nachzudenken. Taylor beschreibt das moderne Dasein als «gepuffert», als ein Selbst, das sich der Möglichkeit

bewusst ist, sich von seiner Umgebung zu lösen. Das gepufferte Selbst wird vollständig von einem kartesischen *cogito* konstruiert. Und dieses *cogito* wird so verstanden, dass es unabhängig davon, worauf es in der Welt trifft, stabil bleibt. Für Taylor ist das Dasein in diesem «immanenten Rahmen» jedoch nicht Freiheit oder Macht, sondern ein Unbehagen an der Immanenz. Er schreibt von «a sense of ourselves as divided, cut off from a great stream of life without». Dieses Unbehagen ist eine perfekte Beschreibung der Protagonist:innen der viktorianischen Gotik. Diese Geschichten sind voll von Vorzeigecharakteren des post-aufklärerischen Viktorianismus, die, wenn sie mit der porösen Welt des Übernatürlichen konfrontiert werden, keine Werkzeuge haben, mit denen sie dieser begegnen können. Die Geister und Dämonen der viktorianischen Gotik konfrontieren die Figuren mit einer Anti-Struktur. Durch diese Konfrontation wird das Konstrukt des modernen «gepufferten» Selbst aufgelöst. Die Figuren werden gewissermassen mit ihrem porösen Selbst konfrontiert.

Diese Fussspuren entwickeln sich zu einer Gestalt, die ihn verfolgt.

In ihrem bahnbrechenden Essay «On the Supernatural in Poetry» von 1826 beschreibt Ann Radcliffe, eine der wichtigsten Autor:innen der ursprünglichen Gotik des 18. Jahrhunderts, die Reaktion auf übernatürliche Ereignisse mit Begriffen wie Terror und Horror: «Terror and horror are so far opposite, that the first expands the soul, and awakens the faculties to the high degree of life; the other contracts, freezes, and nearly annihilates them.» Der Horror ist also eine lähmende Erfahrung, während der Terror inspirieren und zum Guten hinführen kann. Wenn wir jedoch die Reaktion auf das Übernatürliche im Rahmen eines theologischen Metanarrativs verstehen, als Reaktion auf die



Sheridan Le Fanu, *The Watcher and Other Weird Tales* (London: Downey & Co., 1894).

Möglichkeit der Gnade, dann beschreibt diese Unterscheidung keinen Gegensatz, sondern ineinander übergehende Zustände. In dieser Lesart begeben sich die Protagonist:innen auf eine Reise weg vom Horror *durch* den Terror. Der erste Schritt auf dieser Reise ist die Konfrontation mit dem Horror. Aus Taylors immanentem Rahmen herausgelöst, werden wir mit der Andersartigkeit des Übernatürlichen konfrontiert. Wenn die Welt jenseits des natürlichen Rahmens so ist, was ist dann mit Gott? Und – was noch wichtiger ist – was ist mit uns?

Für diesen ersten Schritt des Erkennens wende ich mich der Kurzgeschichte *The Watcher* des irischen Schriftstellers Sheridan Le Fanu aus dem Jahr 1894 zu. In dieser Geschichte geht es um einen pensionierten Kapitän namens Barton. Dieser Barton wird in der Erzählung auf eine Art und Weise eingeführt, die seine soziale Normalität und seine Rationalität unterstreicht. Zumindest so lange, bis Barton Schritte wahrnimmt, die ihn nach Hause verfolgen. Diese Fussspuren entwickeln sich zu einer Gestalt, die ihn verfolgt

und die Barton als einen Seemann erkennt, der auf einem seiner Schiffe nach schrecklicher Misshandlung durch Barton gestorben ist. Durch den Spuk verliert Barton seine Stellung als potenzieller Ehemann, er wird aus seinem sozialen Umfeld hinauskatapultiert und lebt schliesslich in völliger Isolation. So weit haben wir ein ziemlich klassisches Gotik-Thema, nämlich die Wiederkehr von Schuld und Scham in Form eines Spuks. Es gilt aber näher zu betrachten, was sich durch diesen Spuk *in* Barton verändert.

Barton hat Angst davor, sich selbst im Licht des Gerichts Gottes zu sehen.

Zunächst erlebt Barton, dass der immanente Rahmen weggezaubert wird: «I am sure – I know», fährt Barton mit zunehmender Erregung fort, «that there is a God – a dreadful God – and that retribution follows guilt, in ways the most mysterious and stupendous». Barton setzt hier die Erfahrung mit einer neuen Gotteserkenntnis gleich, die seinen eigenen Zustand als Sünder offenbart. Gott findet sich in der Gotik, hier aber in einem schrecklichen Kontext.

Durch diese Neupositionierung befinden wir uns in einem «Zwischenraum». Hier zerstören die übernatürlichen Ereignisse nicht den Rahmen der immanenten Welt. Vielmehr erweitert das übernatürliche Ereignis den Rahmen, um die Möglichkeit eines theologischen Metanarrativs zu eröffnen. Die Ereignisse zeigen die Figuren vor sich selbst, eine Art *anamnesis*. Dieses Gefühl des Wiedererkennens kann sich auch bei den Lesenden einstellen.

Damit sind wir bei der zweiten Etappe unserer Reise angelangt, in der die Texte ein neues Erkennen des eigenen Gefallen-Seins, sozusagen eine Glaubenskrise, verlangen. Kehren wir zu Kapitän Barton zurück, der zunehmend von der Gestalt des Beobachters geplagt wird. Barton hat immer mehr Angst vor der Begegnung mit dieser Gestalt und sucht zunächst einen Arzt auf, in der Hoffnung, Linderung für sein scheinbar nervöses Leiden zu finden. Schliesslich wendet er sich an einen Priester, der ihm vorschlägt, es mit Beten zu versuchen. Barton stellt jedoch fest, dass auch dies nicht mehr möglich ist: «Try! [to

pray] I have tried, and the attempt only fills me with confusion; and, sometimes, terror.» Es ist jedoch nicht die Abwesenheit von Gott, die diese Verzweiflung verursacht. Die Verzweiflung ist eine Reaktion auf die Leerstelle, dort, wo ein Gott sein sollte – die unaussprechliche Idee der Ewigkeit.

Dieser Zustand ist jedoch nicht statisch, sondern befindet sich, um es mit Aristoteles zu sagen, auf einem Weg des «Werdens». Als theologische Wesen, die von Gott nach seinem Ebenbild geschaffen wurden, haben wir das Potenzial, die vollste theologische Version unserer selbst zu *werden*. Gleichzeitig sind wir aber auch *in der Tat* gefallen und befinden uns im Zustand der allgemeinen Sünde. Hier taucht ebenfalls die gotische Idee der Verdoppelung auf.

Kierkegaard beschreibt diesen Übergang vom Schrecken zum Grauen zur Gnade als den «Korridor des Glaubens». Für Kierkegaard bringt jeder Akt der Sünde *mehr* Sünde in die Welt und damit mehr Schrecken: Unse-re Angst richtet sich also auf unsere Freiheit zur Sünde. Bei Kapitän Barton sehen wir dies an seinem Schrecken, mit seinen eigenen Sünden konfrontiert zu werden. Barton hat Angst davor, sich selbst *im Licht des Gerichts Gottes* zu sehen. Für Kierkegaard, wie auch für Augustinus, sind das Dämonische und das Gute, zumindest was die Erfahrung damit angeht, untrennbar miteinander verbunden.

In der viktorianischen Gotik werden die Protagonist:innen verdoppelt, gespiegelt und von Versionen ihrer selbst verfolgt, die Katalysatoren für die Selbsterkenntnis sind.

Dieses Grauen kann jedoch *transformativ* sein. Kierkegaard schreibt: «Nun hat die Angst der Möglichkeiten an ihm ihre Beute, bis sie frei gemacht ihn abliefern muss im Glauben» (*Der Begriff Angst*, 1991, S. 164). Das bringt uns zum dritten Schritt unserer Reise, der völligen Aufgabe und Unterwerfung. Barton bittet schliesslich den Priester, für ihn

ezutreten, aber es ist tatsächlich die gespenstische Gestalt, die sich selbst «The Watcher» nennt, die für Erlösung sorgt, was wir uns als Schritt vier vorstellen können. Diese scheinbar dämonische Gestalt bringt Barton an den Rand der Verzweiflung, lässt ihn dann aber seinen Schrecken überwinden und auf der anderen Seite wieder herauskommen. Die Geschichte endet damit, dass Barton erleichtert ist und ihm vergeben wurde. (Nebenbei bemerkt enden diese verfolgten, schuldigen Gestalten in der viktorianischen Literatur häufiger tot als erlöst).

Für Theolog:innen bleibt die Frage, warum es wichtig ist, viktorianische Belletristik auf diese Weise zu lesen. Wenn wir zum Beispiel mit Luthers Anfechtung vertraut sind, warum brauchen wir dann Kapitän Barton, um sie uns zu zeigen? Hier komme ich auf den Gedanken zurück, dass die gotische Tradition wertvolle Instrumente für die Formulierung eines theologischen Metanarrativs bietet. In der viktorianischen Gotik werden die Protagonist:innen verdoppelt, gespiegelt und von Versionen ihrer selbst verfolgt, die Katalysatoren für die Selbsterkenntnis sind. Aber sie werden auch vom Leser bzw. von der Leserin verdoppelt und verfolgt.

Insgesamt wird bei der theologischen Lektüre der Gotik des 19. Jahrhunderts deutlich, dass es sich nicht so sehr um Geschichten über Spuk handelt, sondern vielmehr um Geschichten über das Gespenst. Es sind Texte, die das Vertrauen in eine immanente, säkuläre Welt in Frage stellen und das Unausssprechliche konkret und sichtbar machen. Kein Protagonist, keine Protagonistin beendet diese Geschichten unverändert, und im besten Fall auch die Lesenden nicht.

Übersetzt aus dem Englischen von Stephen Germany.

PD Dr. Zoë Lehmann Imfeld ist Literaturwissenschaftlerin und Theologin im Fachbereich Modern English Literature an der Universität Bern. Sie beschäftigt sich mit Theologie und Literatur insbesondere im 19. Jahrhundert und hat das Buch *The Victorian Ghost Story and Theology: From Le Fanu to James* (2016) verfasst.

«FRIGHT BECAME PURE AWE.»

H. P. LOVECRAFTS TRANSFORMATION RELIGIÖSER MOTIVE IN DAS UNHEIMLICHE UND PHANTASTISCHE

Marco Frenschkowski

Die Literatur des Phantastischen ist ein Laboratorium der Wirklichkeit. Sie spricht vom Phantastischen als Konfrontation einer Gesellschaft mit ihrem Vergessen, als Riss in der Wirklichkeit, als Tür und Brücke ins Unbekannte, als Projektion des Mythischen unter den Rahmenbedingungen der Moderne, als trojanisches Pferd des Sakralen in den Verschleierungsformen der säkularen Welt. Das ist natürlich nicht nur das Unheimliche, das sind auch die anderen Genres der imaginativen Literatur: Science Fiction, Fantasy, die leise Phantastik, das Apokalyptische, das Märchen usw. Das Unheimliche, der Horror, das verdrängte Heimliche, wie es Freud definierte, hat hier noch einmal eine ganz eigene Stellung. Genremischungen sind freilich die Regel, gerade bei dem Autor, der hier knapp zur Sprache kommt.

Warum könnte sich Theologie für H. P. Lovecraft (1890–1937) interessieren, den amerikanischen Meister der unheimlichen Literatur? Robert Bloch, in seinen jungen Jahren Briefkorrespondent Lovecrafts, und später durch seinen Roman *Psycho* (1959) bekannt geworden (den Hitchcock verfilmte), hat einmal im Rückblick geschrieben: «The problem with you, Mr. Lovecraft, is that you are a religious writer.» Das ist alles andere als offensichtlich. Lovecraft hat sich als Atheisten gesehen, und auf der Hand liegend religiöse Themen sind in seinen Erzählungen selten. Dennoch hat Bloch recht. Lovecrafts grosses Thema ist der Mensch als marginales, transientes Wesen im Kosmos. Dieser Kosmos ist dem Menschen nicht freundlich gesonnen, und der Mensch kann ihn auch nur sehr begrenzt verstehen. Der Kosmos ist gegenüber der kleinen Zivilisation des Menschen das überwältigend Fremde. Während Edgar Allan Poe, der andere grosse Meister des Unheimlichen, vor allem die Abgründe der menschlichen Seele ausloten wollte, geht es Lovecraft um den Menschen im Kosmos.

Geboren in einem sehr traditionellen Providence (Rhode Island) als Sohn eines reisenden Handelsvertreters, der sich dezidiert als Brite verstand, aber bald wohl an Syphilis starb, lebt Lovecraft den grössten Teil seines Lebens in Neuengland. Er ist Autodidakt,

darin aber hochgebildet. 1924–1926 verbringt er eine kurze Zeit in New York City, das er als laute, grelle, multikulturelle Stadt verabscheut. In dieser Zeit ist er mit der jüdischen Hutverkäuferin Sonia Greene Lovecraft verheiratet, aber die Ehe hat nur kurze Zeit Bestand. Wieder in Providence lebt er mit zwei alten verwitweten Tanten in einer Art häuslicher Gemeinschaft. Ein Einsiedler ist er keineswegs: er hat durchaus viele Bekannte, besucht und wird besucht. Mit vielen literarischen Freunden ist er v.a. über Briefe verbunden, wie Clark Ashton Smith in Kalifornien oder August Derleth in Wisconsin. Viele sehen in diesen lebendigen, unendlich vielschichtigen Briefen, die mittlerweile in einer monumentalen 25bändigen Gesamtausgabe vorliegen, sein eigentliches Vermächtnis, wichtiger als seine Erzähltexte.

Stephen King hat einmal gesagt, es gebe überhaupt nur zwei Arten von Horror-Autoren: solche, die versuchen, wie Lovecraft zu schreiben, und solche, die versuchen, nicht so zu schreiben.

Literarisch ist für Lovecraft eine Mischung aus Präzision und fiebriger Intensität charakteristisch, in üppiger, adjektivreicher Sprache. Das Unheimliche wird in seinem Einbruch in die Normalität, in seiner Konfrontation mit der heimeligen Kultur Neuenglands geschildert. Darin ist Lovecraft Realist: Die reale Welt gerade in ihrer Geschichte ist immer präsent, in Texten wie *The Case of Charles Dexter Ward* (seinem längsten Roman) existiert jedes Haus, jede Strasse wirklich. Lovecraft hat darin Züge eines Regionalschriftstellers. Aber gerade in diesem heimeligen Ambiente geschieht nun die Begegnung

Lovecrafts grosses Thema ist der Mensch als marginales, transientes Wesen im Kosmos. Dieser Kosmos ist dem Menschen nicht freundlich gesonnen, und der Mensch kann ihn auch nur sehr begrenzt verstehen.

Sein Prosawerk gliedert sich in drei Gruppen: frühe makabre Erzählungen, die sich an Poe orientieren, pieces of «cheerful morbidity», wie er sie selbst nennt, mit Leichenräubern und sogar einer Nekrophiliegeschichte; dann stärker fantaszyhafte Traumwelterzählungen (*The Dream-Quest of Unknown Kadath*), oft durch eigene Träume inspiriert, deren Vorbild der grosse irische Fantast Lord Dunsany ist, ebenfalls ein Schöpfer artifizier Mythologien und Kosmogonien; und drittens die grossen Novellen, die unheimliche und Science-Fiction-Elemente verbinden und Lovecrafts eigentlichen Ruhm begründen: *The Dunwich Horror*, *The Shadow Out of Time*, *The Mountains of Madness*, *The Dreams in the Witch House*, *The Colour Out of Space*, *The Haunter of the Dark* und viele andere. Sie haben ihn zum einflussreichsten Autor des Unheimlichen im 20. Jh. gemacht.

mit dem ganz Anderen. Es ist dabei nicht einfach nur das Makabre, Chiffre für die Fremdheit des Todes, sondern das ganz Andere, das *Monstrum* (das lateinische Wort für ein Zeichen der Götter), die vampirische Farbe, die es auf der Erde nicht gibt, die Präsenzen, die man nur an ihrem Geruch erkennen kann (*The Dunwich Horror*).

Dieses Unheimliche hat immer mehrere Ebenen: der sichtbare Schrecken ist nur die Aussenseite. Wichtiger ist das nur Angedeutete, das die Identität des Menschen selbst angreift. Nicht der Verfall der Zivilisation durch die Invasion maritimer Monster in *The Shadow Over Innsmouth* ist der eigentliche Schrecken, sondern was diese für die Zukunft der Menschheit insgesamt planen. Nicht dass die drei bösen alten Männer in *The Case of Charles Dexter Ward* die Toten beschwören können, sondern was sie damit erreichen

Im Grunde geht es um die Fragwürdigkeit von Zivilisationsfassaden, die durch die Mauern des Gebäudes sichtbar gemacht werden, in denen die titelgebenden Ratten herumkratzen.

wollen. Diese zweite und dritte Ebene seiner Erzählungen, manchmal nur in einem Nebensatz versteckt, wird leicht übersehen.

Eine Bemerkung zu Lovecrafts vielgescholtenem Rassismus ist hier am Platz, da dieser in letzter Zeit immer wieder diskutiert wurde. Es gibt bei Lovecraft in einigen Phasen seines Lebens, in seiner frühen Jugend, und dann in den Jahren, die er in dem gehassenen New York City leben musste, drastisch rassistische Äusserungen. Lovecraft hat in seinen frühen Jahren zweifellos an einem ungebrochenen weissen Rassismus partizipiert, wie ähnlich Rudyard Kipling, Enid Blyton und viele andere. Ich denke allerdings, dass ein so gebildeter und unkonventioneller Mann wie Lovecraft die Stereotypen des Rassismus deutlicher hätte durchschauen können und müssen. Interessant ist Lovecrafts Rassismus immerhin insofern, als man an ihm beobachten kann, wie er sich langsam aus konservativen Positionen seiner Jugend befreit hat (das gilt etwa auch hinsichtlich seiner Haltung zu Homosexualität). Lovecrafts Rassismus war im Grunde eine Art Apartheitsparadigma, entstanden aus Trauer über den Niedergang der Kultur Neuenglands, das in diesen Jahren in der Tat rasch

verarmte. Diese Wahrnehmung wurde sukzessive überlagert durch die schiere Faszination des Fremden und ganz Anderen.

Darin bewegen sich nun Lovecrafts Helden: Diese sind Einzelgänger, selten verheiratet, selten mit den Nöten des Brotverdienens beschäftigt, dafür aber ungeheuer neugierig, sie wollen wissen und die Schrecken des Kosmos bis zum letzten verstehen. Walter Gilman, der Mathematiker, der in ein altes Haus in Arkham zieht, weil da eine alte Frau lebte, deren Geheimnis er ergründen will: eine Hexe, die aus unbekanntem Quellen vielleicht grösseres mathematisches Wissen als Einstein oder Planck erlangte und gelernt hatte, Raum und Zeit zu überwinden. Zuweilen bewegen sie sich in Grenzzuständen des Bewusstseins, wie der Protagonist von *He*, der durch New York in den späten Stunden der Nacht wandert, weil er die Stadt am Tage nicht erträgt – sie stiehlt ihm seine Seele – und der dann einen ähnlichen nächtlichen Wanderer kennenlernt ... Nun gibt es ja viele Typen des Wissens: das Stammtischwissen, Expertenwissen, Erfahrungswissen, das nur geahnte Wissen, das eifersüchtig gehütete Wissen. Lovecraft beschwört ein ganz anderes Wissen. Dieses überschreitet die Grenzen der *Conditio humana*, es ist sozusagen der Schatten, das Gegenbild einer religiösen Offenbarung: gefährliches, verbotenes Wissen. Berühmt sind die Eingangsworte von *The Call of Cthulhu*: «The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far (...).»

Die Götter und Dämonen Lovecrafts (im Grunde Aliens) fügen sich in diese Szenarien: Cthulhu, der an den biblischen Chaosdrachen erinnert, den die magischen «Tagverflucher» aufwecken können (Hi 3,8). Azathoth, der blinde Idiotengott in der Mitte des Universums, blind wie der gnostische Demiurg Samael (der «Blinde») oder Saklas («der Narr»), um den herum monströse Flötenspieler eine dünne Melodie spielen, deren tröpfelnde Laute in das Universum sickern und

Wahnsinn verursachen: sozusagen die Umkehrung der Sphärenharmonie. Ein anderer dieser Anti-Götter ist Nyarlathotep (*The Haunter of the Dark*), ein kosmisches Wesen, das von einer bösen Sekte aus den Sternen herabbeschworen wird, und das seitdem im Dunkel einer verlassenen Kirche wohnt, übrigens einer realen Kirche in Providence. Lovecrafts Monstrositäten greifen auch nach der Vergangenheit, die sie radikal umwerten. Das kann die Form einer Evokation einer schrecklichen Familiengeschichte annehmen. In *The Rats in the Walls* rekonstruiert der Erzähler den alten Familiensitz im Westen Englands, und entdeckt dabei ein grässliches Geheimnis über die Familie, deren letzter Erbe er ist, und die seit vorkeltischer Zeit einen geheimen Kult mit kannibalischen Elementen gepflegt hat. Das ist grässlich, aber nicht einmal der Höhepunkt des Schreckens. Der Protagonist muss sich als Teil dieser Geschichte erkennen. Im Grunde geht es um die Fragwürdigkeit von Zivilisationsfassaden, die durch die Mauern des Gebäudes sichtbar gemacht werden, in denen die titelgebenden Ratten herumkratzen.

Ich schliesse mit einer Gedichtstrophe aus einem frühen Gedicht, von Lovecraft im Studentenalter geschrieben:

«*Can seeing intellect contented lie
Within the confines of our tiny race,
When overhead yawns wide the starry sky
Pregnant with secrets of unfathom'd space?*»
Phaëton, 1918

Das ist Lovecrafts wirkliches Thema, weit über das Unheimliche hinaus.

H. P. Lovecraft, hplovecraft.com/life/gallery.aspx.



Prof. Dr. Marco Frenschkowski ist Professor für Neues Testament und Religionsgeschichte der Hellenistisch-Römischen Welt an der Universität Leipzig und Lovecraft-Experte. Er ist Autor zahlreicher Fachpublikationen zu Okkultismus, Hexen und Teufel sowie Mitherausgeber von *Howard P. Lovecraft, Gesammelte Werke* (1999ff).

WEIRD LITERATURE – UND THEOLOGIE

Harald Matern

Als Theologe beschäftige ich mich ja sowieso mit merkwürdigen Büchern. Aus dem Bereich der fiktionalen Literatur ist für mich besonders die *weird literature* interessant.

Diese – natürlich nicht klar definierbare – Gattung bezieht ihren Namen aus der Literaturkritik des späten 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um Bücher, die auf besondere Weise durch die Darstellung übernatürlicher und gleichzeitig schräger Phänomene gekennzeichnet sind. Erst im 20. Jahrhundert sollte daraus ein eigenes Genre entstehen – wie es sich gehört mit einer eigenen Zeitschrift, «Weird Tales».

Als Vater der *weird fiction* gilt vielen H.P. Lovecraft (1890–1937). Seine Erzählungen sind voller Bezugnahmen auf Religion, seltsame Kulte, alte oder neue Mythologien (und jede Menge rassistischer Tropen). Bezeichnend ist seine Verbindung des Religiösen mit dem Schrecken. In seiner Novelle *The Shadow Over Innsmouth* (1931) wird ein verfallendes Küstenstädtchen in Massachusetts von einem durch Seefahrer importierten unheimlichen Kult von Fischgöttern (*Esoteric Order of Dagon*) heimgesucht. Menschen werden geopfert. Andere erleiden körperliche Deformationen. Hier wird das Religiöse zum Medium der Auseinandersetzung mit dem schlechterdings Fremdartigen und darin Erschreckenden, Abstossenden, Hässlichen – und gleichzeitig der Frage nach den verborgenen Ursprüngen des Menschlichen.

Explizite Bezugnahmen auf Religion finden sich auch in vielen neueren Formen der *weird literature*. Etwa in Jeff Vandermeers (*1968) *Ambergris*-Trilogie (2001–2009). Die fiktive Stadt *Ambergris* birgt ein Geheimnis: Sie ist errichtet über den Ruinen einer früheren Siedlung, die von pilzartigen Lebewesen bevölkert war. Erkundungsgänge in die unterirdische Stadt *Cinsorium* gehen einher mit religiöser Spekulation, die an Formen moderner Theologie erinnert: «The world is broken. God is in exile.» Auch ein gnostischer Schöpfungsmythos fehlt nicht: «In the first part of creation, God made light and made vessels for the light. The vessels were too fragile: they broke, and from the broken vessels

of supernatural lights, the material world was created.» Auch Erschreckendes kommt ans Licht: Die Pilzwesen betreiben im Untergrund eine semiorganische Maschine, die durch die Bündelung kollektiver Träume ein Portal in ein anderes Universum öffnet. Das schlechthin Unverständliche, Fremdartige einer ganz anderen Form des Lebens gibt Anlass, über das zutiefst Menschliche nachzudenken.

Das schlechthin Unverständliche, Fremdartige einer ganz anderen Form des Lebens gibt Anlass, über das zutiefst Menschliche nachzudenken.

Dabei muss Religion gar nicht explizit Thema sein. Gute Beispiele für auch indirekte Bezugnahme auf Religion bieten die Werke der herrlich unaufgeregt *woken* Octavia Butler (1947–2006). In ihrer *Xenogenesis*-Trilogie (1987–1989) kommen nach einer Menschheitskatastrophe Aliens ins Spiel, die mit den wenigen menschlichen Überlebenden (allen voran der Hauptfigur *Lilith*) eine gentechnologisch induzierte Weiterführung der menschlichen Evolution beginnen. Zur Fortpflanzung wird nun ein drittes Geschlecht benötigt.

Hier werden Formen evolutionärer wie personaler Transzendenz erkundet: Die entstehenden Hybridwesen machen die Erfahrung, dass Beziehungen, die über ein *Anderes* vermittelt sind, besondere Formen der Familiarität erlauben. Theolog:innen entdecken hier natürlich Bezüge auf die Christologie. Noch anders ist es, wenn das ganz Andere in den bekannten Alltag einbricht und diesen verfremdet. In der Novelle *La distancia de rescate* (2014) der argentinischen

Schriftstellerin Samantha Schwebelin (*1978) befällt während eines Urlaubs auf dem Land eine unerklärliche Krankheit Nina, die Tochter der Protagonistin Carla. Ein Heilungsritual überführt ihre Seele in den Körper Davids, des Sohnes der lokal ansässigen Amanda. Hier steckt das Andere in Handlung und lakonischer Sprache zugleich, unzählige Leerstellen in der als *Fever Dream* verfilmten unheimlichen Erzählung müssen durch die Vorstellungskraft der Leserin ausgefüllt werden.

Weird Literature hat – neben vielem anderen – den dunklen, «anderen» Untergrund der Moderne zum Thema, zu dem auch das nur scheinbar verdrängte Religiöse gehört. Neben fiktiven Religionen, anthropologischen Verfremdungserfahrungen und dem «heiligen Schrecken» sind es am Ende solche nicht klärbaren Phänomene des Anderen im Alltag, die genuiner Bestandteil religiöser Deutungskulturen und Lebenspraxen sind – und in der literarischen Imagination in besonderer (und scheinbar «sicherer») Form erkundet werden können. Dabei hat gerade die *weird literature* den Vorteil des Spielerischen für sich. Gerade in einer Zeit, in der in westlich-modernen Kulturen (historisch begründete) Aversionen gegen religiöse Autoritäten und hegemoniale Kulturformen bestehen, kann hier, zumal in globaler Perspektive, der Aufbau und Verfall von Deutungswelten, auch die Kritik am Inhumanen, mit untergründigem Humor einfach – genossen werden, ohne dabei an Ernst zu verlieren.

Dr. Harald Matern ist Pfarrer an der Tituskirche in Basel. Er lehrt und forscht im Bereich der Systematischen Theologie zu Religion in der Moderne und zu bioethischen Themen.

AMBIVALENZ DER TEUFELSFIGUR: HORROR UND FASZINATION

Lavinia Pflugfelder

Mit der Figur des Teufels wollen wir uns dem Thema Horror von einer weiteren Seite nähern. Über die Jahrhunderte hinweg hat sich der Teufel als eine faszinierende, ambivalente Figur erwiesen, welche unterschiedlich besetzt und gedeutet wurde. Von besonderem Interesse ist die Tatsache, dass es im Wandel der Figur auch zu einer positiv bewerteten Figuration des Teufels kam.

Aktuell treffen wir den Teufel in unterschiedlichsten Formen in der Religionsgeschichte, der Kunst und in populären Medien an. Durchgehend bleibt der Teufel neben seinen alternativen Interpretationen oder Anwendungen weiterhin die Figur des Gegners im Christentum. Zuletzt ist der Teufel natürlich auch ausschlaggebende Figur für den zeitgenössischen religiösen Satanismus.

Eine hässliche Gestalt – ein kultivierter Gentleman

Welche Entwicklung steht hinter diesen Teufelsfiguren? Für die modernen Phänomene unter dem Überbegriff Satanismus war es notwendig, dass es einen Bruch gab mit der Deutungsmacht der Kirche zur Figur des Teufels. Letztlich nähren sich diese neuen Teufelsfiguren stark durch die Auseinandersetzungen mit dem Teufel in der populären Kultur. Die positive Neubewertung fand also ausserhalb eines rein theologischen Bereiches statt.

Schon in älteren Erscheinungen, welchen von aussen und oft polemisch motiviert der Begriff Satanismus zugeschrieben wurde, können wir Dynamiken sehen, die einerseits den modernen Satanismus prägten, andererseits aber auch den Wandel der Teufelsfigur veranschaulichen. Die Idee einer Teufelsverehrung gibt es schon lange; sie ist zunächst aus dem Feindbild gegenüber anderen, nicht-christlichen Kulturen und Verehrungsformen erwachsen und wurde später zum Vorwurf gegenüber heterodoxen christlichen Strömungen. Am einflussreichsten für die Vielfalt an Teufelsbildern sind die Konzeptualisierung des Hexensabbats im Kontext der europäischen Hexenverfolgung der

frühen Neuzeit und deren Rezeption in den folgenden Epochen bis heute. All dies sind Teufelsbilder, die bedrohlich und warnend sein sollen. Diese Teufelsdarstellungen zeigen ihn theriomorph und hässlich, wie in Albrecht Dürers Gravur *Ritter, Tod und Teufel* (1513).

Ein Teufel muss nicht mehr religiös oder übernatürlich sein.

Mit der Zeit kamen immer mehr menschliche Züge hinzu. Mephistopheles, die Teufelsgestalt in Goethes *Faust*, wechselt auch von Pudel zu Gelehrtem. Aber den stärksten Einschnitt bringt die Romantik. In der Rehabilitation der Teufelsfigur zu einer tragischen Gestalt durch den literarischen Satanismus der Romantik kann bereits ein Vorläufer des modernen Satanismus gesehen werden. Die breite Rezeption von Miltons *Paradise Lost* (1667) wirkt weiter in der Darstellung des Teufels als Luzifer, als gefallener Engel. In der Kunst ist das direkt nachzuzeichnen in Gustave Dorés Illustrationen zu *Paradise Lost* 1866. Wie bei Doré ist der Teufel in Alexandre Cabanels Gemälde *Gefallener Engel* (1847) «schön» im klassischen Sinn. Diese Darstellungsform führte aber auch zu Empörung über den «zu schönen» Teufel, wie bei der Skulptur des belgischen Bildhauers Joseph Geefs in der Kathedrale in Liège: jene musste 1848 ersetzt werden.

In der Entwicklung hat sich die Figur des Teufels bis heute also stark geöffnet. Ein Teufel muss nicht mehr religiös oder übernatürlich sein, er kann als Symbol, Chiffre oder Metapher für alles Mögliche stehen – auch für etwas Positives. Diese Heterogenität führt aber auch dazu, dass allegorische oder kritische Teufelsdarstellungen als blasphemisch kritisiert werden können. Der Vorwurf der Verherrlichung trifft dann nicht nur Skulpturen aus dem 19. Jahrhundert,

sondern zeitgenössische Künstler oder Musiker. Eines der aktuelleren Beispiele für diese Diskursverschränkung wären die Kritiken am Musikvideo zu Lil Nas X's Lied *Montero (Call Me by Your Name)*.

Horror, alt und neu

Religiöse Deutungen der Teufelsfigur stehen also im Dialog und Austausch mit anderen Feldern, wie der Populärkultur, der christlichen Deutung oder der künstlerischen Auseinandersetzung. Eines dieser Felder, welches besonders am Schreck- und Furchtpotenzial der Teufelsfigur interessiert ist, ist das Horror-Genre. Bedrohliche Gestalten mit teuflischen Aspekten tauchen in der Schwarzen Romantik auf, ähnlich auch in der Gothic Novel. Hier sind auch die Wurzeln des Horrorkinos schon angelegt, in der Gothic Novel mit ihren Kulissen aus Burgen, Krypten und Verliesen, die die Bedrohung in Symbolen der Vergangenheit und des Verborgenen ansiedelt. Von Beginn an kann man Horrorfilme finden, die religiöse Bilder verwenden, sei es als Mittel, um religiöse Überzeugungen zu kritisieren, Religion als bedrohlich darzustellen oder auch durch übernatürliche Gefahren eine teuflisch-verzauberte Weltanschauung zu bekräftigen. Dabei müssen viele Assoziationen dem Publikum nicht erklärt werden, da es als verkürzte Chiffre bereits Genrekonvention ist.

Vermeehrt findet man aber positive Teufel im Bereich von Horror und Fantasy, wo die Figur einfacher zum Antihelden gedeutet werden kann, insbesondere im Kontext weiterer übernatürlicher Figuren. Neben Engeln, Dämonen und Geistern wird der Teufel leichter zu einem weiteren Akteur im Narrativ statt der Verkörperung des absoluten Bösen. Doch weiterhin sind die Konventionen seiner Darstellung geprägt durch seine Bildgeschichte.

Lavinia Pflugfelder MA ist Assistentin und Doktorandin im Fachbereich Religionswissenschaft an der Universität Basel. Sie erforscht religionsproduktive Bilddiskurse und hat in ihrer Masterarbeit die Rezeption und Produktion satanischer Bilder im Metal untersucht.

SATANS STIMME

Alfred Bodenheimer

Das Wort «Satan» heisst in seiner hebräischen Herkunftssprache «Ankläger». Martin Buber (1878–1965) nannte den Satan in seiner «Verdeutschung der Schrift», die er in den 1920er Jahren mit Franz Rosenzweig (1886–1929) in Deutschland begonnen hatte und erst Jahrzehnte später in Jerusalem abschloss, «Hinderer». Damit bezieht sich Buber vor allem auf die erste Verwendung des Begriffs «Satan» in der hebräischen Bibel (wo er in der Regel v.a. mit dem Buch Hiob in Verbindung gebracht wird): Dort wird das Wort «satan» als Verb verwendet, und zwar interessanterweise gerade im Zusammenhang mit Bileam, der auf seiner Mission zum Verfluchen Israels auf seiner Eselin einherreitet, worauf dann ein Engel seinen Weg blockiert, um ihn zu «hindern» (was nur die Eselin, aber nicht Bileam erkennt).

Die rabbinische Literatur der ersten nachchristlichen Jahrhunderte hat den Satan immer wieder eingesetzt, um den Bibeltext in spezifische Kontexte zu setzen. Sie hat damit zusehends ein Profil dieser Figuration herausgearbeitet, das nicht so sehr als äussere Kraft, sondern als Personifizierung innerer Widerstände des Menschen zu lesen ist. Besonders augenfällig wird das im Kommentar der Sammlung Midrasch Tanchuma zur Bindung Isaaks.

Indem Satan in das Szenario integriert wird, erhält die sehr dürr erzählte dramatische Handlung, in der Abraham mit seinem Sohn Isaak zum Berg Moriah geht, um ihn Gott als Ganzopfer darzubringen, ohne Isaak darin einzuweihen, eine neue Dimension, die der durchaus berechtigten Frage auf den Grund geht, was eigentlich ein korrektes Befolgen von Gottes Wort ist.

Satan erscheint Abraham in der Verkleidung eines alten Mannes und fragt ihn aus, wohin er gehe. Abraham antwortet ausweichend, er gehe beten, doch Satan hakt nach – warum er zum Beten Holz, Feuer und ein Messer brauche. Auch Abrahams Ausrede, vielleicht würden sie länger bleiben und unterwegs ein Tier schlachten, lässt Satan nicht zu. Er weiss genau, was Abraham vorhat, und er nimmt ihn ins Gebet: «Warum sollte ein Mann, der hundertjährig einen Sohn zeugt, diesen umbringen?» Er sei hier einem üblen Verführer aufgefressen. Am Ende würde sich Abraham rechtlich für einen Mord

verantworten müssen. Doch Abraham bleibt standhaft. Er wisse, sagt er, dass es Gott selbst war, der zu ihm sprach.

Auch Isaak erscheint Satan, nun als junger Mann, und versucht, ihn gegen den Vater und dessen Pläne aufzubringen, der ihm den Tod bringen werde – auch hier ohne Erfolg.

Die rabbinische Literatur der ersten nachchristlichen Jahrhunderte hat den Satan immer wieder eingesetzt, um den Bibeltext in spezifische Kontexte zu setzen.

Der Umstand, dass Satan Abraham als alter, seinem Sohn Isaak aber als junger Mann erscheint, stützt die These der israelischen Bibelkommentatorin Nechama Leibowitz (1905–1997), im Satan erscheine die innere Stimme der Person selbst. Und was diese innere Stimme sagt, klingt durchaus nachvollziehbar, denn wieso soll jener Gott, der Abraham und Sara im hohen Alter noch einen Sohn geschenkt und von diesem ausgehend die Begründung eines ganzen Volks zugesagt hat, diesen (zu jenem Zeitpunkt noch kinderlosen) Sohn töten lassen? Satan verkörpert hier nichts anderes als die Stimme des gesunden Menschenverstandes. Dass Abraham und Isaak nicht auf ihn hören und in vollem Gottvertrauen ihren Weg fortsetzen, wird ihnen im Midrasch umso höher angerechnet.

Der einflussreichste jüdische Philosoph des Mittelalters, Maimonides (1138–1204), hat diese Auffassung des Satans weitergeführt und anhand des Hiobbuchs erklärt. Dort ist es Satan, der Gott dazu bringt, dem frommen, wohlhabenden und kinderreichen Hiob alles zu nehmen, selbst seine Gesundheit, um seine Frömmigkeit auf die Probe zu stellen. Für Maimonides verkörpert der Satan Hiobs Frömmigkeit vor seinem Unglück. Diese sei davon motiviert gewesen, Gott einen Grund zu geben, ihm sein gutes Leben

zu gewähren – ihr Ziel sei also nicht Gott, sondern das gute Leben gewesen. Erst *in extremis* habe Hiob Gott wirklich erkannt, und diese Leistung sei eigentlich die Errungenschaft des Hiob.

Immer wieder in seiner Geschichte hat das Judentum versucht, innere Kraft aus der Überzeugung zu schaffen, dass der vermeintlich beste Weg nicht als der gottgefällige gesehen wurde. Dies konnte zu dramatischen Folgen führen, wie etwa dem massenhaften Martyrium aufgrund der Verweigerung der Taufe während des ersten Kreuzzugs. Es hat aber auch ermöglicht, eine Existenz im prekären Minderheitenstatus über Jahrtausende durchzuhalten.

Prof. Dr. Alfred Bodenheimer ist Professor für Religionsgeschichte und Literatur des Judentums an der Universität Basel. Zudem ist er Autor zahlreicher Kriminalromane; dieser Tage erscheint sein neuer Jerusalem-Krimi *In einem fremden Land*.

«DER DÄMON, DER DIE FINSTERNIS DURCHSTREIFT»

POSTKOLONIALE NOTIZEN ZUR DÄMONOLOGIE

Andreas Heuser

Dämonologische Sprach- und Bildwelten haben sich aus der deutschsprachigen protestantischen Theologie schleichend verabschiedet. Dies ist anders nicht allein im Blick auf weltweites Christentum, vielmehr befeuern dämonologische Phantasien auch politische Zeitansagen. Geopolitische Kartographien um eine «Achse des Bösen», eingezeichnet in die Post-9/11-Ära, decken sich bemerkenswert mit einem als missionsstrategisch ausgerufenen Konstrukt des 10/40-Fensters, das auf die evangelikale Lausanner Bewegung zurückgeht. Das 10/40-Fenster umgrenzt eine Weltregion zwischen dem 10. und 40. nördlichen Breitengrad, die als «Aktionsraum» des Teufels definiert wird. Es umfasst eine mehrheitlich islamische, hinduistische oder buddhistische Weltbevölkerung – und auch die «Achse des Bösen» von Nordkorea, China, den Iran und Irak bis nach Libyen liesse sich hier mühelos einzeichnen. Mehr noch: Vielfach bildet die instabile postkoloniale Staatenwelt einen starken Resonanzraum, in dem sich der Topos der Dämonologie entfalten kann. Für den kamerunischen Intellektuellen Achille Mbembe (*Afropolitanismus*, 2015) durchstreift der Dämon die Finsternis afrikanischer Postkolonialität. Mbembe bemüht antidämonische Kampfbilder, die ihm aus dem afrikanischen Christentum unmittelbar vor Augen treten. Haben sich hier doch ganze Phänomenkomplexe um den imaginierten Endkampf gegen den Teufel abgelagert. In den Turbulenzen nach dem Fall der Berliner Mauer, die autoritäre Regime hinwegfegten, verketteten sich Vorstellungen von «dämonischer Besessenheit» mit «Hexerei» und dem Wirken von «okkulten

Mächten». Die Konjunktur von «Hexereischuldigungen» erfasste verschiedene Regionen – mit drastischen Konsequenzen. Auf die Brandmarkung von Hexerei gehen zwischen 1990 und 2000 etwa 20 000 Tötungsdelikte vor allem in Südafrika, Tansania und der DR Kongo zurück. Seither entfalteten sich in Kirchen sogenannte *deliverance ministries*, in denen Reinigungsrituale als regulärer Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens integriert wurden. Die Triebkräfte dieser aktiven Auseinandersetzung mit «dämonischen» Wirklichkeiten finden sich primär in der Pfingstbewegung, mithin in jenem Kirchenspektrum, das gegenwärtig einen gewaltigen Boom genießt. Mit der Sehnsucht nach einer Befreiung von teuflischen Mächten (engl. *deliverance*) differenzierte sich die Pfingstbewegung zu Beginn des Jahrhunderts aus. In sog. prophetischen Pfingstkirchen setzten sich aggressiv-militante Praktiken einer «geistlichen Kampfführung» um; transnational vernetzte Megakirchen festigten Skripte um Dämonologie im Rahmen einer «Herrschaftstheologie».

Allerdings gemahnen jüngst auch historische, ökumenisch gesinnte Kirchen des globalen Südens an die Wirklichkeit dämonischer Mächte. 2010 brach die presbyterianische Kirche in Kamerun ein Tabu unter den 35 Mitgliedskirchen der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) und begründete ein *deliverance ministry*. Dies setzte einen mehrjährigen Konsultationsprozess frei, um sich der Thematik zu nähern. Mit den 2016 veröffentlichten Resultaten liegen die ersten Dokumente zu *deliverance ministries* aus Sicht historisch-protestantischer Kirchen vor.

Im Ergebnis halten sie eine weithin geteilte Glaubensrealität an «dämonische Mächte» fest, die nicht mehr als «Aberglaube» kategorisiert wird. *Deliverance ministries* einzelner Mitgliedskirchen sind pentekostalen Vorbildern nachgebildet. Zugleich betonen diese Kirchen, dass ihre *deliverance ministries* durch synodalen Beschluss eingeführt seien. Es wird auf eine ganzheitliche *deliverance*-Praxis Wert gelegt, um betroffene Personen in die Gemeinschaft zu reintegrieren. Mit Bezug auf biblische und kirchengeschichtliche Quellen wird jede pentekostale Spekulation über Dämonen abgelehnt. Ebenso abgelehnt werden Praktiken in Verbindung mit dem «Wohlstandsevangelium», die also die Abwehr gegen dämonische Mächte monetarisieren. Generell sollen *deliverance ministries* strikte Regeln gegen seelsorgerlichen Missbrauch befolgen.

In Kurzauswertung dieses Konsultationsprozesses treiben die VEM-Kirchen die theologische Diskussion für einen «protestantischen Umgang» mit dem Glauben an Dämonen voran. Zugebilligt werden Analogien zu pentekostaler *deliverance*-Liturgie, doch überwiegen Unterscheidungskriterien. Die VEM-Kirchen erstellen Leitlinien, welche die sozial eingebettete «Heilung» einer unter dämonischen Attacken leidenden Person vorsehen. Die Rezeption dieser Leitlinien hat den Ausbau von *deliverance ministries* vor allem in afrikanischen VEM-Mitgliedskirchen unterstützt. Zu untersuchen wäre, ob und wie sich dieser Konsultationsprozess auch auf die europäischen Mitgliedskirchen des VEM in Deutschland auswirkt.

In den Turbulenzen nach dem Fall der Berliner Mauer, die autoritäre Regime hinwegfegten, verketteten sich Vorstellungen von «dämonischer Besessenheit» mit «Hexerei» und dem Wirken von «okkulten Mächten».

Prof. Dr. Andreas Heuser ist Professor für Ausser-europäisches Christentum an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Er forscht im Bereich der interkulturellen Theologie mit einem Schwerpunkt auf der afrikanischen Pfingstbewegung.

GOTT IM HORROR FINDEN?

EINE PREDIGT ZU DEN ZORNESCHALEN DER JOHANNES-APOKALYPSE (KAP. 16)

Moisés Mayordomo

Wer in der Bibel das 16. Kapitel der Johannes-Apokalypse liest, kann nicht umhin zu denken, dass es sich um ein Stück Horrorliteratur handelt. Monster und Blut, Drachen und Dämonen, Gewalt und Folter – alles, was das Genre begehrt. Das letzte Buch der Bibel ist tatsächlich so etwas wie phantastische Literatur: auf eine imaginäre Leinwand gemalt, geschaut und gehört, beschrieben in einer Sprache, die fortwährend mit ihrer eigenen Unzulänglichkeit ringt. Der Visionär, der sich Johannes nennt, ist ein Virtuose des Bildes; er saugt alles in sich auf, was die Bildwelten der Propheten Israels zu bieten haben. Er wandelt zielsicher durch den surrealen Metapherndschungel der jüdischen Apokalyptik, und er empfängt mit riesigen Antennen alle Bilder, mit denen sich das römische Imperium in die Hirnrinden der Massen einprägt. Seine Visionen sind mit Farben aus hundert Töpfen gemalt und verweben tausend Bildwelten zu etwas ganz Einmaligem zusammen. Wäre er ein Regisseur... vielleicht David Lynch? Wäre er ein Musiker des 20. Jahrhunderts... vielleicht Charlie Parker? Wäre er eine Malerin... vielleicht Frida Kahlo? Aber wenn unser Seher schreibt – und er muss schreiben –, stottert er in mühsamen Parataxen, verwirrt uns mit ungefähren Beschreibungen und schwerfälligen Überladungen. Er will etwas enthüllen und macht das Dunkle häufig noch dunkler. Luther beschwerte sich zu Recht über dieses Buch, dass niemand wissen kann, was darinnen steht.

Horror ist ein Genre und eine Realität. Auf Horror reagieren wir mit Angst und Schrecken. Die besten oder, je nach Blickpunkt: die schlimmsten Horrorfilme führen die Verunsicherung in den Alltag hinein, denn der wahre Horror ist voller Metamorphosen, Täuschungen und Doppelungen. John Carpenter, einer der Grossmeister des Genres, drehte 1988 einen Film mit dem Titel «They live» (Sie leben). Darin findet ein einsamer Herumtreiber in einer verlassen Kirche eine Sonnenbrille der besonderen Art. Wenn er sie aufsetzt, sieht er hinter die Scheinrealität der Werbung und des öffentlichen Diskurses. Auf den grossen Anzeigeschildern steht in Wirklichkeit «Schlafe weiter!» oder «Unterwerfe dich der

Autorität», auf den Geldscheinen steht «Dies ist dein Gott». Manche Gesichter geben sich mit der Brille als hässliche Skelett-Aliens zu erkennen, die nichts anderes wollen, als die Menschheit zu unterdrücken. Die Invasion der Aliens geschieht hier nicht mit Gewalt und überlegener Kriegstechnik, sondern durch subtile Werbung. Horror ist immer etwas, das sich in die Normalität einschleicht. Hier jedoch ist die Normalität der eigentliche Horror.

Der Prophet Johannes hat eine ähnliche Brille aufgesetzt. Er schaut auf die *Pax romana*, auf die beruhigende Sicherheit, die die römische Macht allen verspricht; er schaut auf den blühenden Handel, den technischen Fortschritt, die Errungenschaften im Transportwesen, die urbanen Zentren und die Stadt aller Städte: Rom; er schaut auf die politischen und wirtschaftlichen Akteure, er sieht ihre Machtsymbole und hört ihre grossartigen Reden; er sieht Kriegswappen und Münzen, Siegeskränze und Triumphzüge, und überall, wirklich überall, sieht er den Kaiser Domitian, seinen Bruder Titus und deren Vater Vespasian.

Johannes sieht das alles – *und er erträgt es nicht!* Denn mit seiner Brille sieht er etwas anderes: den Horror hinter der Normalität. Grossreiche sind für die Lebenspraxis von Juden und Jüdinnen meist mit Ängsten verbunden – dahinter stecken traumatische Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Die Verfolgungsaktion von Kaiser Nero gegen Christusgläubige in Rom liegt kaum 25 Jahre zurück. Und der äusserst brutale Vernichtungskrieg gegen den jüdischen Aufstand durch Domitian und seinen Sohn Titus ist mit 15 Jahren noch sehr nah an der Gegenwart des Autors. Dieser Krieg endete mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, dem Tod und der Kriegssklaverei von Tausenden jüdischer Menschen. Für Rom war das ein so unglaublicher Erfolg, dass Domitian unerwartet Kaiser wurde und sein Sohn Titus auf einem Triumphbogen als Sieger verewigt wurde. Für unzählige jüdische, christliche Menschen aus dieser Region war es jedoch mit unglaublichem Leid verbunden. Dieses Imperium hat mit Domitian einen Kaiser, der sich gerne

«Herr und Gott» nennen lässt; einen Kaiser, der seinen verstorbenen Sohn auf einer Goldmünze als Gott auf einem Sternenglobus, umringt von sieben Sternen, darstellen lässt. Dieser Kaiser wird in den prosperierenden Städten in Kleinasien als Gottheit in eigenen Tempeln verehrt. Was also sieht unser Prophet, wenn er seine Brille aufsetzt? Er sieht einen roten Drachen, der eine Frau während der Geburt ihres Kindes angreift. Er sieht eine Bestie mit sieben Köpfen. Er sieht eine prunkvolle alternde Hure, die aus Luxusbechern Blut trinkt. Er sieht Dämonen und Frösche. Und er sieht einen Gott, der dem ein Ende setzen wird. Damit wird Gott zu einer Hauptfigur in dieser Horrorvision.

Wie jeder Horror haben die Visionen etwas Faszinierendes und Abstossendes zugleich.

Gott lässt seinen Zorn in Schalen auf die Erde werfen. Wie jeder Horror haben die Visionen etwas Faszinierendes und Abstossendes zugleich. Menschen werden von Geschwüren befallen. Das Meer, die Flüsse und die Wasserquellen werden zu Blut, so dass alles darin ausstirbt. Die Sonne versengt die Menschen; sie leiden entsetzliche Qualen. Man muss fast unweigerlich an Corona, Meeresverschmutzung und die globale Erwärmung denken. Der Horror ist hier! Doch das erschreckendste Zeichen dieser Bilder ist, dass die Menschen trotz der Qualen und Leiden, die über sie kommen, ihre Lebensweise nicht überdenken, nicht umkehren. Der Apokalyptiker ist, was Menschen angeht, ein Pessimist. Überhaupt bewegen sich die Visionen in den Grauzonen der Moral. Denn dieser Horror ist nicht Anlass zum Mitleid, sondern zum Lob: «Du bist gerecht, der Seiende und der Gewesene, der Heilige, weil du so gerichtet hast. Denn Blut von Heiligen und Prophetinnen haben sie vergossen, und Blut hast du

ihnen zu trinken gegeben; *sie sind es wert*. Und ich hörte den Altar sagen: Ja, Herr, Gott, der Allwirkende, wahrhaftig und gerecht sind deine Urteile!» (Apk 16,4–7)

Ich muss kurz innehalten ... «Du bist gerecht ...» Wirklich? In welcher Welt kann diese Aussage überhaupt sinnvoll sein? Theologisch finde ich viele, viele Gründe, um etwas zu machen, was man manchmal in einer Predigt auch machen muss, nämlich *gegen* den Text sprechen. Wo ist hier etwas von Feindesliebe zu spüren? Was ist aus dem Anliegen der Verfolgten geworden, für ihre Verfolger zu beten? Wo bleibt das Wort des Gekreuzigten «Vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun»? Dann bleibe ich an der Aussage hängen «sie sind es wert» – und meine christlich-humanistische Stimme erhebt sich: «Niemand hat diese Folter verdient. Ein solcher Gott würde besser nach Guantánamo passen. Das ist *nicht* der Barmherzige, auf den sich nicht nur Christen und Christinnen berufen.» Ich denke laut ... Nun könnte ich mich in einen ethischen Furor hineinsteigern ... Aber dann denke ich wieder daran, dass diese Bilder Fiktionen und Träume sind. In Träumen können wir uns freier bewegen als in unserem christlichen Diskurs. Hier können wir uns vielleicht eingestehen, dass wir die Erfahrung von Unrecht nicht so ohne weiteres mit einem frommen Spruch wegbügeln. In diesem Traum

können wir vielleicht ausleben, dass wir die Wut auf systematisches Unrecht mit der lustvollen Phantasie verbinden, dass denen, die dahinterstehen, etwas Unangenehmes widerfährt. Quentin Tarantino, der nichts für schwache Nerven ist, hat in mehreren Filmen an diese Tiefenschichten unseres Gerechtigkeits sinnes appelliert, sei es die Rache von Stunt-Frauen an einem männlichen Gewalttäter, die Rache einer jüdischen Elite-Einheit im Zweiten Weltkrieg an Nazigrößen oder die Rache eines Sklaven an Sklavenhaltern in den US-Südstaaten. Die Ästhetik der Gewalt verbindet sich hier mit einer Version von Gerechtigkeit als «Rückzahlung».

Diese Rachephantasien zielen nicht auf meinen Nachbarn oder eine Arbeitskollegin; es sind nicht individuelle Konflikte, die hier verarbeitet werden, sondern tiefsitzende, langjährige Erfahrungen von Unrecht, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und sich in diesen Gewaltbildern gleichsam entladen. Es gibt hier etwas Unethisches: Ja, Rachsucht und Schadenfreude – aber das sind die Mittel, die der ohnmächtige Apokalyptiker hat. Er setzt das römische Imperium mit seinen Bildern in Brand. Was seit Jahrhunderten niemandem gelungen ist, in diesen Visionen bekommen wir es zu sehen: Rom geht unter! Und alle, die davon profitiert und damit kollaboriert haben, gehen

mit unter. Und wenn sich die Asche dieses Untergangs legt, ertönt ein Lied, das Gottes Gerechtigkeit feiert.

Diese Bilder haben Menschen, die unter extremen Repressalien zu leiden haben, geholfen. Sie haben ihnen Mut gemacht, ihre Hoffnung genährt und ihren Durchhaltewillen gestärkt. Aber diese Bilder haben manchmal auch religiöse Menschen in ihrem Hass gegen die «böse Welt» gestärkt. Sie haben hier eine Sprache gefunden, um alles, was ihnen nicht passt, unter Gottes Gericht zu stellen. Es kommt, wie immer, darauf an, wo man steht.

Diese Ambivalenz möchte ich am Ende so aufnehmen, dass ich das Gotteslob des Propheten als Rückfrage neu formuliere:

Bist Du, der Seiende und der Gewesene, nur gerecht, wenn Du so richtest?

Ist nicht bereits genug Blut vergossen worden?

Hat das wirklich jemand verdient?

Gott, der Allwirkende, überrasche uns mit Deiner Gerechtigkeit!

Prof. Dr. Moisés Mayordomo ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Die Johannes-Apokalypse mit ihrer Bildwelt und Gewalt als theologisches Thema ist einer seiner Forschungsschwerpunkte.

Person im Fokus

Andrea Hofmann



Was hat Sie theologisch geprägt?

Ich bin in einer Familie aufgewachsen, in der viel Kirchenmusik gemacht wurde. Seit meiner Kindheit ist für mich Musik deshalb eine wichtige Ausdrucksform des Glaubens. Ich habe dann Theologie und Musikwissenschaft als Studienfächer gewählt und im Studium und während meiner Promotionszeit immer wieder die Wechselwirkungen von Theologie und Musik analysiert. Seit dem Studium hat mich ausserdem die Theologie der Reformator:innen besonders

fasziniert: Zuerst Martin Luthers Rechtfertigungslehre und ihre historischen Kontexte, später dann die konzise Darstellung von Glaubensinhalten in Johannes Calvins *Institutio*. In letzter Zeit haben mich vor allem die Schriften der Strassburger «Kirchenmutter» Katharina Zell interessiert, die Bilder aus der weiblichen Lebenswelt verwendet hat, um die Beziehung von Gott zu den Menschen zu beschreiben.

Was sind Ihre Schwerpunkte?

Katharina Zell ist nur eine von vielen Frauen, die in der frühen Neuzeit ganz erheblich die Frömmigkeit evangelischer Christ:innen geprägt hat, weil sie selbst Erbauungsliteratur verfasst und publiziert hat. In einem grossangelegten Forschungsprojekt will ich dieser Frömmigkeit von Frauen aus dem 16. und 17. Jahrhundert auf den Grund gehen. Auch die Musikwissenschaft wird wieder eine Rolle spielen, denn zu den Schriften, die ich untersuche, gehören auch Gesangbücher. In den letzten Jahren habe ich mich ausserdem für meine Habilitationsschrift intensiv mit Predigten aus dem deutsch-französischen Grenzgebiet

befasst, die im Ersten Weltkrieg gehalten wurden. Die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts ist also mein zweiter Forschungsschwerpunkt. Hier beschäftigen mich auch Prozesse der Sakralisierung und Desakralisierung, zum Beispiel im Blick auf bestimmte Personen wie etwa Dietrich Bonhoeffer.

Welche Ziele verfolgen Sie auf der neuen Professur in Basel?

Die Stadt Basel hat eine lange Geschichte, die auf jeden Fall eine wichtige Rolle in meiner Arbeit an der Theologischen Fakultät spielen wird: Studierende sollen diese Geschichte in Veranstaltungen kennenlernen. Gleichzeitig will ich auch unsere Tätigkeit am Lehrstuhl in der Stadt bekannt machen, so dass wir dort als Kirchenhistoriker:innen sichtbar werden. Wichtig ist mir auch die Vernetzung mit anderen Kirchenhistoriker:innen in der Schweiz und im Ausland. Und mein Ziel ist es, dass wir als Studierende und Lehrende an der Fakultät gut miteinander zusammenarbeiten und voneinander lernen.

Foto: Vincent Leifer

Aus der Fakultät

PERSONELLES

Eintritte

- Ihre Stelle als Assistenz angetreten haben am 1. Februar 2023 Janina Kölbing (Religionswissenschaft) und Anita Dirnberger (Altes Testament) sowie am 1. August Ruben Cadonau (Ethik) und Anna Kühleis (Aussereuropäisches Christentum).

Austritte

- Am 31. Januar 2023 beendete Dr. David Atwood seine Tätigkeit im Fachbereich Religionswissenschaft in Basel und folgte einem Ruf ans Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik an der Universität Zürich. Dr. Nesina Grütter trat per 1. August eine Stelle als Assistenzprofessorin in Fribourg an und verliess den Fachbereich Altes Testament und Semitische Sprachwissenschaft in Basel. Dr. Christoph Heilig verliess den Fachbereich Neues Testament in Basel, um an der LMU München ein Projekt einer internationalen Nachwuchsforschungsgruppe zum Thema «Fokalisierung in frühchristlichen Texten» zu leiten.
- Eine Assistenzstätigkeit beendeten haben am 31. Juli Rahel Stennes (Jüdische Studien) und Wolfgang Wettstein (Ethik).
- Die Anstellungen von folgenden wissenschaftlichen Mitarbeitenden endeten 2023: Fabian Huber (SNF-Projekt Religion Wirtschaft Politik, zum 30. April) sowie per 30. Juni PD Dr. Claudia Hoffmann (SNF-Projekt Praktische Theologie) und Jörg Röder (Projekt RELIEN).

VERANSTALTUNGEN

- Jubiläumsveranstaltung «Wege zur Kirchengemeinschaft: 50 Jahre Leuenberger Konkordie», 18. März 2023 in Liestal, organisiert von Prof. Dr. Martin Kessler, Prof. Dr. Reinhold Bernhardt u.a.
- Öffentlicher Workshop «Religion & Umwelt in der Schweiz» zur Diskussion der Ergebnisse aus dem SNF-Projekt «Are Religions becoming green?», 20. April 2023, online, organisiert vom Projektteam.
- Fakultätstagung der Theologischen Fakultät Basel zum Thema «Theologie & Horror», 15.–17. Mai 2023 auf dem Bienenberg, Liestal, organisiert durch den Fachbereich Altes Testament und semitische Sprachwissenschaft.
- Tagung «Affective Turn in der Theologie?!», 25. Mai 2023 in Basel, organisiert von Esther Meyer, Luca Ghiretti, Lisa Ketges, Rahel Weber und Tabea Eugster-Schaetzle.
- Fachtagung «Conviviality in Motion – Interdisciplinary Perspectives», 16.–18. Juni 2023 in Mariastein, organisiert vom SNF-Projekt «Conviviality in Motion» unter der Leitung von Prof. Dr. Andrea Bieler.
- Symposium «Jesus Christus, Repräsentant Gottes und der Menschen» zur Emeritierung von Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, 5.–6. Oktober 2023 in Basel, organisiert von Dr. des. Katharina Merian.
- Studientag «Religion und Spiritualität. Vom Okkultismus bis zum New Age – Emergenz zeitgenössischer Spiritualität und Esoterik in der europäischen Religionsgeschichte», 27. Oktober 2023 in Castelen,

- Augst, organisiert von Janina Kölbing und Lavinia Pflugfelder.
- Konferenz «Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt», 9.–11. November 2023 in Basel, organisiert durch das Karl Barth-Zentrum für reformierte Theologie.

FORSCHUNGSPROJEKTE IN AUSWAHL

- Deutschsprachig-jüdische Literatur vom Zeitalter der Aufklärung bis zur Gegenwart. Neue Forschungszugänge in Paradigmen (SNF-gefördertes D-A-CH-Projekt mit den Universitäten Klagenfurt und Graz sowie der RWTH Aachen; Prof. Dr. Alfred Bodenheimer)
- Ecovillages as Incubators for Sustainability Transitions (SNF; Prof. Dr. Jens Köhrsen, Dr. Rebeca Roysen, Lasse Kos, Nadine Brühwiler)
- Conviviality in Motion: Practices and Theologies in Multiethnic Christian Communities (SNF; Prof. Dr. Andrea Bieler, Lisa Ketges, Tabea Eugster-Schaetzle, Luca Ghiretti, Dr. Claudia Hoffmann)
- Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible (SNF; Prof. Dr. Sonja Ammann, PD Dr. Stephen Germany, Dr. Jenna Kemp, Anita Dirnberger)
- Bearbeitung des literarischen Nachlasses von Karl Barth (SAGW; Prof. Dr. Georg Pfeleiderer)
- Are Religions becoming Green? (SNF; Prof. Dr. Jens Köhrsen, Dr. Adam Hearn, Fabian Huber, Ann-Lea Buzzi, Julius Malin)

ABSCHLÜSSE

- Bachelor Theologie: Nathalie Hanke, Michael Klaiber, Joris Krapf, Joshua Nickelson, Noel Schneider, Zeno Strebelt
- Master Theologie mit Vertiefung Theology: Ruben Cadonau, Roman Luigi Maximilian Simon Gross, Tamara Hari, Luca Policante-Roth, Alexander Tontsch
- Master Interreligious Studies: Salome Leah Hengartner
- Promotion: Florence Häneke, Katharina Merian, Matthias Stracke-Bartholmai
- Habilitation: Stephen Germany (Altes Testament)
- Umhabilitation: Hans-Georg Ulrichs (Kirchengeschichte)

EHRUNGEN

- Ehrendoktor der Theologischen Fakultät wurde 2023 Hans Friedrich Lutz (Pfarrer, Hongkong).
- Der Fakultätspreis ging an Florence Isabelle Häneke für ihre Dissertation «Was mich lebendig macht.» Eine Studie zu queerer pastoraler Identität.
- Dr. des. Katharina Merian wurde für ihre Dissertation «Remembering Marielle Franco – Towards a «dangerous memory» of individual and collective self-empowerment» der Amerbachpreis der Universität Basel verliehen. Ebenso ist sie Preisträgerin des Marga-Bührg-Förderpreises.
- Janina Kölbing, Assistentin im Fachbereich Religionswissenschaft, erhielt den Fritz Stolz-Preis für ihre Masterarbeit «Vom Spiegel des Narziss zum Selfie der Narzissa. Virtuelle Realität als religiöse Technologie der Desubjektivierung».
- Den Nachwuchsförderpreis der Studentenverbindung «Schwizerhüslü» erhielt Isabel Altmann für ihre Masterarbeit «Strafe, Sühne und Vergebung. Strafe aus rechtsphilosophischer und christlich-theologischer Sicht».

– Reinhold Bernhardt wurde in die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste (Academia Scientiarum et Artium Europaea), Klasse VII: Weltreligionen, aufgenommen.

NEUE PUBLIKATIONEN IN AUSWAHL

Aussereuropäisches Christentum / Interkulturelle Theologie

- Heuser, A.: Der Gottesnomade und seine GOD BOX. Werner Herzogs Hommage an Bruce Chatwin, in: Hock, K. (Hg. u.a.): Mission in Film und Literatur. Heuristische Annäherung: Kontexte – Akteur:innen – Ambivalenzen, Leipzig 2023, 27–51.
- Heuser, A.: Dominion Theology as a Penumatic Theo-praxis, in: Fontana, L. B. (Hg. u.a.): Politischer Pentekostalismus: Transformationen des globalen Christentums im Spiegel theologischer Motive und pluraler Normativität, Regensburg 2023, 95–114.
- Hoffmann, C.: Mission als Grundsäule der ökumenischen Bewegung, in: Delgado, M. (Hg. u.a.): Globales Christentum. Transformationen, Denkformen, Perspektiven, Basel/Stuttgart 2023, 391–408.

Altes Testament und semitische Sprachwissenschaft

- Germany, S. (Hg.): Biblische Darstellungen von Israel und Juda als Subjekte kollektiver Gewalt, Theologische Zeitschrift 79 (4), 2023. Mit Beiträgen von Sonja Ammann, Jenna Kemp und Stephen Germany.
- Grütter, N. (Hg. u.a.): Von Elephantine bis Ugarit. Festschrift für Hanna Jenni, Münster 2023. Mit Beiträgen von Helge Bezold und Stephen Germany.
- Ammann, S.: Das Schicksal des Volkes. Transformationsprozesse alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel der babylonischen Eroberung Jerusalems, in: Schmid, K. (Hg.):

Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich), Leipzig 2023, 207–218.

Jüdische Studien

- Bodenheimer, A.: Vom Sehen zum Hören. Über einen folgenreichen Paradigmenwechsel im Judentum, in: Frettlöh, M. L. (Hg. u.a.): «Offener nichts als das geöffnete Ohr». Motive einer Theologie des Hörens, Zürich 2023, 17–29.
- Petry, E. u.a.: Überlegungen zur Niederschrift der Geschichte eines jüdischen Fussballclubs, in: FC Hakoah Zürich (Hg.): «De Stern ufem Herz, in Züri dihei». Hundert Jahre Vielfalt, Offenheit und Toleranz, Zürich 2023, 9–18.
- Bauerfeind, M.: Rezension zu: Inka Sauter: Offenbarungsphilosophie und Geschichte. Über die jüdische Krise des Historismus, in: Judaica. Neue digitale Folge 1 (4), 2023, 2.

Kirchengeschichte

- Bangert, M.: Bild, Imagination und Beziehung. Zur mystischen Kommunikation bei Heinrich Seuse, in: Schmidt, M. (Hg. u.a.): Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen. Festschrift für Peter Zimmerling, Göttingen 2023, 235–248.
- Hofmann, A. (Hg. u.a.): Multiple Sacralities. Rethinking Sacralizations in European History, Göttingen 2023.
- Ulrichs, H.-G.: «Der nicht geringste theyl der Christlichen Kirchen». Kinder als kirchenhistorische Akteure: Erwägungen zu einer kindersensiblen Kirchengeschichte, in: Wennemuth, U. (Hg.): Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 17, 2023, 45–61.

Neues Testament

- Mayordomo, M.: Gesetz und Ethik im Matthäusevangelium. Ein Versuch zu Mt 5,17-48, in: Schmid, K. (Hg. u.a.): Recht

und Religion 2022. Jahrbuch für Biblische Theologie 37, Göttingen 2024, 181–212.

- Mayordomo, M. (Hg.): Neues Testament und Politik, Verkündigung und Forschung 68 (1), 2023. Mit Beiträgen von Moisés Mayordomo und Christoph Heilig.
- Heilig, Ch.: Counter-Narratives in Galatians, in: Das, A. A. (Hg. u.a.): Scripture, Texts, and Tracings in Galatians and 1 Thessalonians, Lanham 2023, 171–190.

Praktische Theologie

- Burkhardt, F.: Interkulturalität und Kirchengemeinde. Grundzüge einer Praxistheorie interkultureller Gemeindeentwicklung, Bielefeld 2023.
- Eugster-Schaetzle, T.; Ghiretti, L.; Ketges, L.; Meyer E. M.; Weber, R.: Affektivität in der empirischen Theologie und Religionsforschung. Ein Plädoyer anhand dreier Fallstudien, in: Theologische Zeitschrift 79 (3), 195–236.
- Bieler, A.: Conviviality in Motion. Eine praktisch-theologische Reflexion für eine differenzsensible Ekklesiologie, in: Dubiski, K. (Hg. u.a.): Religion und Gesellschaft. Isolde Karle zum 60. Geb., Gütersloh 2023, 115–132.

Religionswissenschaft

- Mohn, J.: Die Unendlichkeit der Religion in der Endlichkeit der Kunst. Interpretationen zum Programm der Kunstreligion bei Friedrich Schleiermacher, C. D. Friedrich und Gerhard Richter, in: Breitenstein, U. (Hg. u.a.): Endlichkeit und Unendlichkeit. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung, Basel 2023, 161–190.
- Mohn, J.: Comics als experimentelles Medium im religiösen Feld. Ein Essay über das Sinnmedium Religion im Comic-Modus, in: Mauz, A. (Hg. u.a.): Literatur und Religion. Paradigmen der Forschung, Stuttgart 2023, 245–265.

Systematische Theologie / Dogmatik

- Bernhardt, R.: Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2023.
- Bernhardt, R.: Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalisierte Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität, Zürich 2023.
- Bernhardt, R.: Klugheit als Analogie für die göttliche Vorsehung?, in: Kopf, S. M. (Hg. u.a.): Vorsehung und Handeln Gottes. Analytische und kontinentale Perspektiven im Dialog, Freiburg i. Br. 2023, 117–145.

Systematische Theologie / Ethik

- Pfeleiderer, G.; Nielsen, A. L. (Hg.): «Das ganze ungeteilte Dasein». Unbedingtheit und Universalität im Zeitalter des Fragmentarischen und Pluralen, Zürich 2023.
- Pfeleiderer, G. (Hg. u.a.): Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen, Göttingen 2023.
- Pfeleiderer, G. (Hg.): Erbsünde, Verhängnis, Schuld in Theologie und Literatur(wissenschaft) der Moderne, in: Theologische Zeitschrift 79 (1), 2023.

Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik

- Koehrsen, J.; Blanc, J.; Huber, F. (Hg.): Religious Environmental Activism. Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship, London 2023.
- Koehrsen, J. u.a.: Religion and Development. Alternative Visions, Credibility, and Networks as Religious Assets for Sustainable Development?, in: Progress in Development Studies, 2023.
- Roysen, R.; Brühwiler, N.; Kos, L.; Koehrsen, J.: Global South, in: Soziologie und Nachhaltigkeit (Hg.) Glossar Soziologie der Nachhaltigkeit, 2023.

