Author:	Dagmar Fügmann
Year:	2009
Title:	*Zeitgenössischer Satanismus in Deutschland. Weltbilder und Wertvorstellungen im Satanismus*
Publisher:	tectum Verlag
City:	Marburg
Number of Pages:	394
Price:	€ 29,90
ISBN:	978-3-8288-2101-9

Review:
Das Thema „Satanismus“ aufzuarbeiten stellt auf vielfältige Weise eine Herausforderung dar – begonnen damit, dass es in einer mehrheitlich christlichen Gesellschaft selten nüchtern betrachtet wird, und heute noch Sätze zu provozieren vermögen, wie diejenigen, welche 1964 Gerhard Zacharias seiner Monographie über „Satanskult und Schwarze Messe“ voranstellte, nämlich dass „der Satanismus in einer typischen, unmittelbaren Beziehung zur christlichen Tradition [stünde], ja wir haben in ihm *die zentrale Erscheinung der ‚Nachtseite‘ des Christentums* vor uns“ (S. 9).

Nun liegt die verbesserte Druckfassung der preisgekrönten Doktorarbeit von Dagmar Fügmann vor: „Zeitgenössischer Satanismus in Deutschland. Weltbilder und Wertvorstellungen im Satanismus“. Bereits seit 2008 kann dieses Werk online konsultiert werden.

Mehr oder weniger in diesem Zeitrahmen sind noch einige andere Forschungsarbeiten erschienen, welche sich – dem ersten Eindruck nach – diesem Thema widmen, doch zu ihnen soll später zurückgekehrt werden. Jedenfalls scheint es auch in der Religionswissenschaft ein Thema mit Aktualität zu sein. Und nicht nur dort: auch die kirchlichen Weltanschauungsbeauftragen und sogenannten Sektenbeauftragten sowie Aussteiger- und Skeptiker-Vereine scheinen diesem Gebiet im Kontext von Jugendkulturen und Elternanfragen mehr Raum zu geben, der vorher in den 1990ern noch insbesondere z.B. Scientology gewidmet worden war. Diese bereits bestehenden Kontextualisierungen des Werkes sollen in dieser Rezension einbezogen werden, zumal die bisherigen Beurteilungen stark divergieren.

Während etwa das Werk sowohl mit dem Dissertationspreis der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) als auch dem Kulturpreis Bayern der EON Bayern AG und des bayerischen Staatsministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst sowie dem Beatrice-Edgell-

Preis der philosophischen Fakultät II der Universität Würzburg ausgezeichnet wurde, erfährt es z.B. im Magazin „Skeptiker“ (Nr. 2/2010, S. 97f.) der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften GWUP e.V. eine herbe Kritik.

Zwar stellen sogenannte Skeptiker-Vereine eher selbst ein religionswissenschaftlich zu untersuchendes Phänomen dar, und ebenso wie in den diskursiven Feldern sogenannter „Sekten“, wie auch im „Satanismus“, gibt es Aussteiger (vgl. Edgar Wunder: „Das Skeptiker-Syndrom. Zur Mentalität der GWUP“[i]).

Herbert Rätz argumentiert in seiner „skeptischen“ Rezension methodisch: Der offenbar ‚eigentliche‘ Satanismus sei „schlicht herausdefiniert“ worden, „gründlich von sich selbst substrahiert“. Es wird also ein ‚anderer‘ Satanismus vom Rezensenten nachgeliefert, in welchem auch Scientology-Begründer Hubbard über eine vorübergehende Verbindung zum Ordo Templi Orientis (OTO) wieder seinen Platz erhält.

Es wäre weder angebracht, diese Rezension hier mehr oder weniger vollständig wiederzugeben, noch von vorne herein der dortigen Alternativdarstellung eine direkte Absage zu erteilen. Aufgrund ihrer relativen Plakativität könnte man sogar dankbar sein, eine solche Gelegenheit zu erhalten, diesem nicht einzigartigen Phänomen des Missverständnisses in Bezug zu diesem Themenfeld nachzugehen. Weit über Fügmanns Arbeit hinaus werden hier grundlegende religionswissenschaftliche Methodiküberlegungen virulent, sei es der von Michael Pye eingeführte TwB-Faktor (*tension with believers*) oder die Frage einer zu großen Nähe zum Untersuchungsgegenstand. Letzteres kann dabei schließlich in einer mehrheitlich christlichen, d.h. vermutlich auch anti-satanischen Gesellschaft nicht nur bedeuten, dass man einem Wissenschaftler zum Vorwurf macht, zu sehr in sein Forschungsgebiet eingestiegen zu sein, wie es seiner Zeit Joachim Schmidt erging (Vgl. Schmidt: Satanismus. Mythos und Wirklichkeit, 2. Auflage, Marburg 2003, Anm. 118, S. 236-238). Nach der zugegebenermaßen abseitigen psychoanalytischen Lesart von Zacharias bewegt sich ja schließlich beides innerhalb einer „Religion“.

Neben alledem geht es aber insbesondere um die systematische Frage nach einer Kategorialisierbarkeit, deren positive Annahme einst die vergleichene Religionswissenschaft innerhalb einer phänomenologisch arbeitenden Epoche prägte. Sie ist eigentlich Bedingung der Möglichkeit des Vergleiches, und vielleicht ist dieses mitnichten ausschließlich außereuropäische und postkoloniale Thema gar nicht so ungeeignet für diesen Zweck, wie es zunächst erscheinen mag. Aus der Distanz heraus könnte es leichter fallen, etwas tendenziell eher Fremdes außerhalb Europas etwa als „Religion“ oder „religiös“ geprägt zu begreifen – durchaus vielleicht noch mit dem Erbe mancher religionskritischer Semantiken, mit welchem auch der bereits erwähnte Rezensent etwa versucht, mit einer naturwissenschaftliches Denken als „Weltbild“ von „Weltanschauung“ trennenden Begrifflichkeit eurozentrisch wieder vor die Dimensionstheorie Ninian Smarts (darunter: *world view*) zurückzugehen, auf welche Fügmann aufbaut. Die Frage, ob „Satanismus“ eine Religion sei, wagt sie allerdings auch nicht affirmativ zu bejahen:

> „Die vorliegende Arbeit will zeitgenössischen Satanismus nicht als Religion definieren, was bei der Unterschiedlichkeit seiner Ausprägungen auch nur schwer generalisiert möglich sein dürfte. Sie untersucht zeitgenössischen Satanismus als religionswissenschaftlichen Gegenstand vor allem auf der Basis der Eigenbezeichnung unterschiedlicher Gruppierungen und Einzelpersonen, die sich selbst als Satanist(en) und Satanismus als ihre Religion bezeichnen. Wie oben dargestellt, ließe sich zeitgenössischer Satanismus aber auch unter der Annahme bestimmter Definitionen von Religion als religionswissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand definieren.“ (S. 20)

Zuvor lieferte Fügmann einen Überblick über die Definitionsgeschichte des Religionsbegriffes, bei der lediglich essentialistischen Ansätzen zugesprochen wurde, dass nach ihnen Satanismus keine Religion sei. Das Beispiel des Kriteriums einer wechselseitigen Beziehung zwischen Mensch und Gottheit (S. 16) deutet dabei insgeheim zurück auf das Problem des Eurozentrismus (insofern der Gegenstand ebenso schwer nach gängigen Kriterien zu systematisieren ist). Man muss dabei nicht nur an Buddhismus denken.

Hier wird das Problem eher als nebensächlich – und das vielleicht zurecht – am Rande belassen, indem Fügmann produktiv religionswissenschaftliche Methodik zugrundelegt und zugleich das Problem relativ salomonisch an den Leser weitergibt:

> „Unter dem Blickwinkel der Eigendefinition der jeweiligen Weltbilder der untersuchten Gruppierungen und Gruppenunabhängigen von Satanismus als Religion und der verschiedenen Dimensionen von Religion, die Ninian Smart definierte, wurden einzelne Ausprägungen des zeitgenössischen Satanismus beschrieben. Elemente aus allen sieben Dimensionen lassen sich hier vor allem bei der *Church of Satan* feststellen.“ (S. 292, Hervorhebung im Original gesperrt).

> „Sie [die Untersuchung] kann keine Antwort bieten, ob es sich bei bestimmten Formen von Satanismus um Religion handelt.“ (S. 300)

Genau genommen untersucht das Buch als zeitgenössischen Satanismus „solche Erscheinungsformen [„,], die ihre je eigene Weltanschauung *selbst* als Satanismus bezeichnen und seit der *Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts* entstanden sind“ (S, 26f.). Zudem müssen sie „eine eindeutige *Lehre* und *Ritualistik* in Form schriftlicher Quellen besitzen; eine *Organisationsstruktur* […] aufweisen“, einen gewissen Einfluss auf die Szene sowie einen mehrjährigen Bestand haben und in Deutschland existieren. In anderen Worten wurden 23 Personen mit Fügmanns eigens entwickelter kombinierter Anwendung qualitativer Sozialforschungsmethodik (s. insb. Grafiken S. 50 u. S. 65) um ihre Einstellungen und Werte befragt und mit den Daten des *World Values Survey* in Relation gesetzt. Neun davon gehörten keiner Gruppe an, eine wies Mehrfachmitgliedschaften auf, sieben gehörten der Church of Satan (CoS) an, drei In Nomine Satanas (INS), zwei gaben als

Gruppenzugehörigkeit Current of Set an, eine den Temple of Set (S. 151). Ein 61-seitiger Anhang bietet dabei ein Vorbild an Transparenz und Nachvollziehbarkeit für die offenbar auch provokativ wahrgenommene Schlussfolgerung der Untersuchung, auf einen Punkt gebracht seien Satanisten in manchen Bereichen liberaler und toleranter als die Mehrheit der deutschen Bevölkerung:

> „Die Analyse vor allem des Datenmaterials aus den teilstandardisierten Interviews der vorliegenden Untersuchung verdeutlicht, dass Meinungsbilder von Satanisten sich in verschiedenen Bereichen von Einstellungen der deutschen Bevölkerung unterscheiden, wie sie repräsentative Untersuchungen darstellen. Für die Interviewten gibt es nicht nur eine wahre Religion, ursprünglich religiöse Begrifflichkeiten wie Seele, Sünde oder Hölle verwenden sie in einem profanen oder psychologischen Sinn.“ (S. 298)

Dieses Ergebnis konterkariert natürlich zwangsläufig andere Bilder vom Satanismus. Mittels des GWUP-Rezensenten Rätz kamen auch einige Stichworte bereits ins Gespräch. „Wegdefiniert“ seien „kannibalistische und sexualritualistische Topoi“ (etwa der satanische rituelle Missbrauch) ebenso wie eine teuflische Genealogie der Ideenvermittlung über Jack Parson zu Hubbard, Aleister Crowley und dem Nationalsozialismus. Während Rätz bei ersterem die Erkenntnisse der Arbeit „Satanismus und ritueller Missbrauch. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse“ von Ina Schmied-Knittel (Würzburg 2008) zu begrüßen scheint, etwa „dass es sich bei den Betroffenen eben nicht um Opfer ritueller Satanskulte, sondern um Opfer fälschlicher Kausalattributionen handelt“ (Schmied-Knittel, S. 154), bleiben im zweiten Fall die negativen Urteile. Obwohl Schmied-Knittel in ihrem Fazit unter Bezug auf den Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Drucksache 13/10950, 1998) eben diese als Teil eines öffentlichen Gefahrendiskurses wahrnimmt, bei dem der satanische Plot als höchste Steigerung einer diskursimmanenten „Sektengefahr“ erscheint (vgl. ebd. S. 156f.), wird ihre Studie als Beleg missverstanden oder missbraucht, der die Existenz satanisch rituellen Missbrauchs bestätige. In diesem Diskurs wirkt auch Rätz, wenn er Fügmann vorwirft, sie verteile einen „Persilschein für Menschenverachtung“.

Um also zu klären, worum es in Fügmanns Arbeit geht (und worum nicht), scheint dieser Diskurs nicht vollkommen irrelevant. Mir scheint dabei weniger überraschend, dass sich ein solcher Gefahrendiskurs daran festmachen lässt, neue religiöse Bewegungen zu stigmatisieren. Eine Struktur der Argumentation, die zumeist damit verknüpft ist (gleichgültig ob mit oder wie im folgenden Beispiel ohne Belege):

> „Die Rosenkreuzer wurden mit ihrer Organisationsstruktur zum Vorbild für die späteren satanistischen Orden und bis heute gibt es wohl organisatorische wie auch personelle Verflechtungen zwischen Rosenkreuzern und Satanisten. Eine weitere wichtige Wurzel für die Satanisten bildeten die Illuminaten.“ (Michael H. Möller: Satanismus. Im Namen des Bösen; Thales-Themenhefte Nr. 99, Essen o. J. [nach 2002], S. 37)

Diese Broschüre, deren Autor sich nur im Kleingedruckten verrät, lässt die genealogische Erzählung der satanischen Ideen ebenfalls bei Crowley und Hubbard enden, nachdem in der Einleitung die Gothic-Szene („Grufties“) als „Einstiegsdroge“ stilisiert worden ist. Das Heft gehört der inzwischen vergriffenen Thales-Themenhefte an, die speziell für Bahnhofsbuchhandlungen produziert wurden, zumeist zu Alltagsfragen. In ihrem Stil ist das Heft noch vergleichsweise moderat, versucht mit wissenschaftlichen Argumenten vorzugehen („klinische Psychiatrie“, S. 44f.) und weist sich höchstens darin als explizit christlich aus, dass sie die kirchlichen Sektenberater empfiehlt. Allerdings implizit scheint die Rhetorik alles Fremdreligöse als möglichen Einstieg in einen Satanismus darstellen zu wollen, insbesondere Esoterikläden und Gothicdiscos (S. 33). Auch wenn es nicht so wirken möchte, ist es auch ein Beitrag zu einem innerreligiösen Diskurs, ein religionswissenschaftlich zu untersuchendes Phänomen, das auch viele kleinformatige Publikationen z.B. von christlichen Freikirchen genauso miteinschließt wie entsprechende Skeptiker-Gruppen.

Es geht hierbei weniger darum, dass im Detail möglicherweise wiederum „fälschliche Kausalattributionen“ vorliegen mögen, entsprechende Bildungen von stammbaum-ähnlichen Reihen lassen sich bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen. Entscheidender ist das konspirationsmäßige Geschichtskonzept, welches ältere Historienmodelle als Chroniken der Taten von Herrschern und Helden (und ihren Verbünden oder Gruppen) spiegelt. Im Fall des Satanismus muss dabei nicht mal mehr immer auf eher geheime Agenten des Historischen zurückgegriffen werden, Hans-Jürgen Ruppert beschreibt im Text Nr. 140 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen „Satanismus. Zwischen Religion und Kriminialität“ (Berlin 1998) die Entwicklung eines „Satanismus-Syndrom“ aus einer modernen „Diesseits-Religiosität““ anhand der Werke von Philosophen wie Max Stirner, Friedrich Nietzsche und mancher Literaten von Byron zu Joris Karl Huysmans. Der alles andere als mentalitätsgeschichtlich arbeitende Ansatz wirkt dabei in seiner Kausalsuggestion ziemlich einseitig. Dieser explizit theologische Zugriff Rupperts beklagt und malt in düsternen Tönen von Nihilismus und Untergang der Kultur, was Fügmann eher trocken soziologisch konstatiert:

> „Realistischer dürfte die Einschätzung sein, dass sich in satanistischen Überlegungen und Lehren (ebenso wie in vielen anderen Bereichen) gesamtgesellschaftliche Tendenzen eines *Wertewandels* spiegeln, wie sie die Forschung zum Thema, vor allem seit den 1960er Jahren, feststellt.“ (S. 300)

Das Gegenüber konservativer Milieus und liberaler Strömungen scheint sich also am Feld des Satanismus gerne zu erhitzen, zumal bei größtmöglicher Diffusität Projektionsmanöver aller Art kreativ produktiv bleiben dürften. Im Gegensatz zu den Netzwerken des Teufels, welche letztgenannte Autoren und jener anfänglich genannte Skeptiker-Rezensent konstruieren, erfährt man in Fügmanns Arbeit ziemlich detailliert, was welche der 23 interviewten Personen glaubt, welche politische Einstellung sie hat oder welche Moral sie vertritt.

Allerdings bleibt auch hier ein Kritikpunkt, denn die bisherigen Unterteilungen des Satanismus, welche Fügmann von Joachim Schmidt übernimmt, orientieren sich zu guten Teilen an jenem Netzwerk des öffentlichen Diskurses. Sie stellten einen phänomenologisch gut überlegten Versuch dar, der Heterogenität Herr zu werden. Für Fügmanns Arbeit ist dies allerdings nicht zentral, da sie sich auf einen Typ aus Gründen beschränkt (vgl. S. 26ff., insb. S. 29f.).
Schmidt unterscheidet

> a) einen reaktiven, paradigmatisch konformen Satanismus (ein auch christlichen Vorstellungen gemäßer „Teufelsanbeter"; betrifft gewisse Formen von Jugendsatanismus),
> b) gnostisch umgewerteten Satanismus (Luzifer als Licht- und Erkenntnisbringer; historische und bei Schmidt amerikanische Beispiele [dort, S. 126f.: Der Ophite Cultus Sathanas]),
> c) integrativen Satanismus (Gut und Böse werden integrativ betrachtet; ehemalige Process Church of the Final Judgement, Schmidt nennt noch The Family von Charles Manson [dort, S. 12]),
> d) autarken, sekundär achristlichen Satanismus (Fügmanns Interviewpartner), e) synkretistisch gebrochenen Satanismus (Satan spielt in einem synkretistischen System eine Rolle), f) primär literarischen Satanismus.

Während der Jugendsatanismus herausfiel, da er schlicht kaum organisiert ist und Gruppen nur kurzen Bestand haben (und er eher wieder etwas ist für Netzwerk-Konstrukteure in Gefahrendiskursen wie Christian Dornbusch und Hans-Peter-Killguss mit „Unheilige Allianzen. Black Metal zwischen Satanismus, Heidentum und Neonazismus", Hamburg/Münster 2005), kann am synkretistisch gebrochenen Satanismus vorgeführt werden, welche unterschiedlichen Überlieferungsbestände hier phänomenologisch auf eine ahistorische Ebene gehoben werden.

So steht am Anfang eine alternative Geschichte des Christentums, der Teufelskonzepte, der theologischen Satanologie, der Apologetik gegen Ketzer, Heiden und Hexen. Fügmann hat dieses Verfahren zwar in ihrer Doktorarbeit nicht angewendet, kann sich aber hier auf ihre leider unveröffentliche Magisterarbeit „Moderner Satanismus und ‚Gewalt'. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung" (Würzburg 2004) stützen. Diese Hinführung ist soweit sinnvoll, als sie den unbedarften Leser einführt in die Unweiten der Traditionen, aus denen heraus sich christliche Bilder von Anderen formten, insofern diese relevant werden bei den modernen Erscheinungen. Andererseits kann es ebenso kausalverkürzend sein.

Etwa dürfte die antike Gnosis immer wieder einzelne auf individuelle Weise inspiriert haben. Während z.B. der Magier und Okkultist Aleister Crowley eher die von den Kirchenvätern kritisierten Sperma-Gnostiker kannte, dürften spätere Gnosis-Interessierte eher den zur Zeit von Crowleys Tod aufgefundenen Schriften aus Nag Hammadi Beachtung schenken. Die von Crowley reformierten, gegründeten und inspirierten Orden und Gruppen des Thelemetismus (thelema, griech. „Wille") wie etwa der anfangs erwähnte Ordo Templi Orientis distanzieren sich vom

Satanismus. Dennoch waren ihre Schriften eine von vielen Inspirationsquellen des Gründers der Church of Satan, Anton Szandor LaVey (vgl. Fügmann, S. 70ff.). Crowley war zudem ein Provokateur, der sich eben auch als das große Tier bezeichnete, und ein Christentumskritiker. Während es ihm wohl eher darum ging, „magick“ (wie er seine magischen Systeme von herkömmlicher „Magie“ zu unterscheiden suchte) als Wissenschaft des Selbst zu entwickeln, unter Einbezug sämtlicher Weltreligionen und esoterischer Lehren (vgl. Andreas Ludwig: Aleister Crowley's Scientific Illuminism. Magie und Mystik als angewandte Psychologie zur Transformation des Menschen, Marburg 2005), entstanden einige der hier zwischen (b) und (d) aufgeteilten Gruppen in einem bestimmten amerikanischen, vornehmlich kalifornischen Kontext, der unmittelbarer an einer philosophischen Umsetzung einer Werte-Reform interessiert war, eben als Teil der 1968er Zeit. Im Grunde schrieb damit zuerst LaVey selbst Crowley in das Feld Satanismus ein, da er seiner Kirche eine Vorgeschichte gab.

Dennoch handelt es sich um verschiedene historische Kontexte, und es dürfte nicht der einzige Fall sein, dass 68er-Autoren sich auf solche der Goldenen Zwanziger zurückbeziehen.

Demgegenüber handelt es sich um einen völlig anderen historischen Kontext, aus dem der Black Metal heraus entstanden ist, nämlich in mehreren Schüben in den 1980er, 1990er Jahren über europäische Musikbands. Black Metal dürfte sich vermutlich bei genauerer Betrachtung auch eher als paganistisch-synkretistisch herausstellen anstatt „paradigmativ konform“. Diese Stilrichtung (die schon allein im Metal ihrer Hochzeit mit Doom Metal, Trash Metal, Speed Metal, Death Metal uvm. konkurrierte) fand zeitweise schließlich eine internationale Verbreitung und erhielt ihren schlechten Ruf durch einige Vorfälle von Kirchenbränden und Gewaltverbrechen in Skandinavien, in Deutschland aufgrund des Mordfalls im Kontext der Band Absurd sowie wegen Friedhofsschändungen durch Jugendliche. Vermutlich bietet sich in solchen Fällen „die teufliche Musik“ als einfache Ursache an. Auch hier muss unterschieden werden zwischen den szeneprägenden Bands und denjenigen, die wie Absurd eher eine Jugendband darstellen. Das gilt ebenso für Fragen, wie ob im Fall Skandinaviens manche der Bands einem größeren Konfliktkontext angehören (ähnlich manchen aus Russland kommenden NS-Blackmetal-Bands), dessen Hintergrund nicht auf eine satanische Philosophie beschränkt werden kann. Am anderen Ende gilt das freilich auch für die hier mit in den teuflischen Topf geworfenen Vandalismus-Akte rebellierender oder frustrierter Jugendlicher. Genau genommen kann man nicht in einem dieser Fälle von einem religiösen Ritual sprechen (auch im Fall des Ruda-Pärchens nicht, die Mediendarstellung wurde nur vorübergehend auch durch die Täter unterstützt, s. Melanie Möller: „Satanismus als Religion der Überschreitung. Transgression und sterotype Darstellung in Erfahrungs- und Aussteigerberichten“, Marburg 2007, S. 143-145). Diesen teilweise durchaus gegen ein Establishment gerichteten Kulturgütern (Musik) und Einzeltaten den Anspruch zu geben, einer religiösen Bewegung zurechenbar zu sein, verschiebt den eigentlichen Kontext in die Richtung eines Gefahrendiskurses; oft werden so soziale Probleme mittels Exorzismus gelöst, ob es nun um Counter Strike und andere so genannte „Killerspiele“ oder Satanismus in der Musik und anderswo geht. Ein solcher Blick bleibt auch schon allein deshalb nicht realistisch (oder nicht

konsequent), insofern zwar besonders stark mit dem Teufel kokettiert wird, das aber alles andere als selten außerhalb des Black Metal ist (der für die Friedhofsschändungen oft verantwortlich gemacht wird). Im Gegenteil gehört diese Koketterie seit der Moderne zum üblichen Repertoire allgemeiner Kulturproduktion.

Demgegenüber stellen diese antimodernistischen Kulturkritiken selbst wiederum eine (im übrigen ebenfalls gnosis-ähnliche) Variante eines apokalyptischen Christentums dar, genauso wie umgedreht Konstruktionen eines zu einheitlichen regressiven Milieus aus Irrlehren durch atheistisch-sozialistische Konzepte von Religionskritik geprägt sind (die auch Religionen überhaupt oder zumindest bestimmte Formen von Religiosität grundsätzlich ablehnen können). Beides arbeitet mit frei gewählten Beispielen, welche die schon zu Beginn feststehende These bestätigen. Damit entsagt man der Möglichkeit, durch das Feld überrascht zu werden. Dies gilt unabhängig davon, dass zudem mindestens das immanente apokalyptische Christentum entsprechender Satanismus-Kritiken längst die wissenschaftliche Ebene verlassen hat.

Ein entsprechender Anti-Satanismus lässt sich allerdings ebenfalls religionswissenschaftlich untersuchen. Etwa hat dieser die eigene Textsorte der Erfahrungs- und Aussteigerberichte hervorgebracht, wie sie Melanie Möller in ihrer Magisterarbeit (s.o.) untersuchte. In diesen spielt auch der erwähnte satanische rituelle Missbrauch eine entscheidende Rolle. Eine solche Untersuchung führt allerdings in völlig andere Milieus und Kontexte als z.B. in den Fällen der Arbeit Fügmanns. Diese Berichte haben vermutlich auch im christlichen Feld noch keine oder nur geringe inhaltliche Überschneidungen mit denjenigen anti-satanischen Broschüren und Ratgebern z.B. evangelikaler Kleingruppen, deren Satanismus-Begriff noch um einiges weiter ist als im Thales-Themenheft oder beim EZW-Autor Ruppert. Diese Kleingruppen wären aber ebenso nur ein besonderer Spezialbereich in einem sehr viel umfassenderen Kontext, für den sich mit Melanie Möller sagen lässt, „dass Berichte über Satanismus gleichzeitig eine generelle Warnung vor Neuen Religiösen Bewegungen beinhalten. […] Inwiefern sich ein Stereotyp Satanismus mit einem (sicherlich vorhandenen) Stereotyp ‚Sekten' deckt, muss an dieser Stelle offen bleiben – ein hoher Grad an Kongruenz ist aber zu vermuten" (S. 172).

Insgesamt verdeutlicht dieses Thema auf mehrfache Weise die Brüche gerade religionswissenschaftlicher Methodik, begonnen bei der Kategorialisierbarkeit ihrer Gegenstände, die als eigene Religion im engeren Sinn (die besprochene Arbeit Fügmanns) oder als Thema anderer Religionen auftauchen können. Zudem besteht die Wechselwirkung, dass Anhänger neuer Religionen in Abgrenzung zu einer Herkunftsreligion deren Feindbilder positiv umdeuten und adaptieren können. Und dies sind noch die einfacheren Bezugsfälle. Wer etwas über Satanisten erfahren möchte, sollte Fügmanns Buch konsultieren, jener andere geisterhaft-schwebende weite Satanismus sollte möglicherweise tatsächlich als Ausdruck einer unter den Bedingungen der Moderne veränderten christlichen Apologetik begriffen werden, die teilweise in humanistische und

teilweise in fundamentalistische Kreise ausstrahlt. Zu diesem religionswissenschaftlich relativ neuen Gebiet der Christentumsforschung sind die Arbeiten von Schmied-Knittel und Melanie Möller zu empfehlen.

Fußnote:

i. http://www.skeptizismus.de/syndrom.html; Zugriff 28.09.2010.

© Christoph Johannes Wagenseil, M.A. (Marburg, 2013), Marburg Journal of Religion,
ISSN 1612-2941