



Serina Heinen

»Odin rules«

Religion, Medien und Musik
im Pagan Metal

[transcript] Religion und Medien

Aus:

Serina Heinen

»**Odin rules**«

Religion, Medien und Musik im Pagan Metal

April 2017, 244 Seiten, kart., farb. Abb., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-3431-0

Religion findet sich nicht nur in Kirchen und Moscheen, sondern auch an profanen Orten wie Heavy Metal-Konzerten. Mittels der Analyse von Konzerten, Liedtexten, CD-Covern und Interviews mit bekannten Musikern im Bereich des Pagan Metal diskutiert Serina Heinen das Verhältnis von Religion und Populärkultur.

Dabei tritt ein wichtiger Aspekt von moderner Religion zutage, der in religionssoziologischen Debatten kaum Beachtung findet: Religion im populärkulturellen Kontext ist vieldeutig. Pagan Metal ist voller explizit religionsbezogener Symbolik, doch verstehen die Musiker ihre künstlerische Auseinandersetzung mit Religion nicht zwingend als religiöses Bekenntnis.

Serina Heinen (M.A.), geb. 1987, promoviert am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Universität Freiburg, Schweiz. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Religion und Heavy Metal sowie die chinesische Religionspolitik.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3431-0

Inhalt

- Danksagung | 9
- 1 EINLEITUNG | 11**
- 2 RELIGION IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT | 15**
 - 2.1 Die unsichtbare Religion | 16
 - 2.2 Die öffentliche Religion | 21
 - 2.3 Die populäre Religion | 24
 - 2.4 Synthese | 31
- 3 RELIGION UND POPULÄRKULTUR | 33**
 - 3.1 Religion und Populärmusik | 40
 - 3.2 Metal – eine Religion? | 47
- 4 »LONG LIVE THE LOUD« – HEAVY METAL:
SEINE GESCHICHTE, SEIN CODE | 53**
 - 4.1 Metal Studies | 53
 - 4.2 Anfänge des Heavy Metal | 55
 - 4.3 Charakteristika des klassischen Heavy Metal | 57
 - 4.4 Ausdifferenzierung des Metal-Code | 64
 - 4.5 Pagan, Viking und Folk Metal | 68
- 5 METHODISCHES VORGEHEN | 75**
 - 5.1 Beobachtung | 75
 - 5.2 Liedtextanalyse | 77
 - 5.3 Coveranalyse | 78

- 5.4 **Befragung** | 79
- 5.5 **Die erfundene Tradition** | 80

- 6 DIE UNTERSUCHTEN BANDS** | 85

- 7 DIE FESTIVALS** | 99
 - 7.1 **Ablauf** | 101
 - 7.2 **Am Anfang war der Ton – Die akustische Ebene** | 101
 - 7.3 **Das Auge hört mit – Die visuelle Ebene** | 103
 - 7.4 **»Ich will eure Haare sehen« – Aktion und Interaktion** | 106
 - 7.5 **Das Publikum** | 109
 - 7.6 **Zusammenfassung** | 110

- 8 DIE LIEDTEXTE** | 113
 - 8.1 **Inhalt der Liedtexte** | 113
 - 8.2 **Kelten- und Germanenbild in den Liedtexten** | 134
 - 8.3 **Produktionshintergrund** | 136
 - 8.4 **Zusammenfassung** | 138

- 9 DIE FRONTCOVER** | 141
 - 9.1 **Inhalt der Frontcover** | 142
 - 9.2 **Produktionshintergrund** | 157
 - 9.3 **Zusammenfassung** | 159

- 10 DIE POSITIONEN UND KONZEPTIONEN DER MUSIKER IN BEZUG AUF RELIGIÖSE TRADITIONEN** | 165
 - 10.1 **Terminologiekklärung »Heidentum« und »Paganismus«** | 165
 - 10.2 **Persönliche Einstellung zum Heidentum** | 169
 - 10.3 **Persönliche Einstellung zum Neuheidentum** | 177
 - 10.4 **Persönliche Einstellung zum Christentum** | 180
 - 10.5 **Persönliche Einstellung zu Religion** | 187
 - 10.6 **Zusammenfassung** | 189

11 DAS RELIGIÖSE SELBSTVERSTÄNDNIS

DER MUSIKER | 191

11.1 Die Nichtreligiösen | 191

11.2 Die Heiden | 193

11.3 Die Romantiker | 195

11.4 Sonderfälle | 197

11.5 »Metalhead« als religiöses Selbstkonzept? | 199

11.6 Zusammenfassung | 200

12 SCHLUSSWORT | 203

**12.1 Die Konstruktion der Kelten und Germanen
im Pagan Metal | 203**

12.2 Rezeption von Religion im Pagan Metal | 205

12.3 Pagan Metal und moderne Religion | 209

Quellenverzeichnis | 213

1 Literatur | 213

2 Abbildungsverzeichnis | 231

3 Liedtextverzeichnis | 232

4 Frontcoververzeichnis | 235

5 Befragtenverzeichnis | 240

Danksagung

Die vorliegende Monographie basiert auf meiner Masterarbeit, die ich im Jahr 2013 unter der Leitung von Prof. Oliver Krüger an der Universität Fribourg verteidigt habe. Seiner Ermutigung und Unterstützung ist die Publikation dieser theoretisch angereicherten und empirisch erweiterten Version zu verdanken. An dieser Stelle möchte ich mich zudem für seine Förderung während meines gesamten religionswissenschaftlichen Studiums herzlich bedanken.

Weiterer Dank gilt Prof. Peter J. Bräunlein und Dr. Isabel Laack für ihre wertvollen theoretischen Hinweise und inhaltlichen Verbesserungen. Verbleibende Denkfehler und Inkonsistenzen sind mir alleine zuzuschreiben.

An der Universität Fribourg unterstützten mich Kolleginnen und Kollegen mit konstruktiver Kritik, hilfreichen Kommentaren, Korrekturen des Manuskripts und ermutigenden Worten. Herzlichen Dank hierfür an: Judith Bodendörfer M.A., Géraldine Casutt M.A., Diletta Guidi M.A., Prof. Richard Friedli, Prof. François Gauthier, Maria Hämmerli M.A., Carla Hagen M.A., Brigitte Hirschi Lizzola M.A., Sylvia Hobbs M.A., Fabian Huber M.A., Dr. Magali Jenny, Dr. Ansgar Jödicke, Philipp Karschuck M.A., Prof. Karsten Lehmann, Rebecca Loder-Neuhold M.A., Gabriella Loser-Friedli, Julia Marzoner M.A., Dr. Andrea Rota, Dr. Ricarda Stegmann, Maren Sziede M.A., Philipp Valentini M.A., Daniela Vaucher-Hayoz und Prof. Helmut Zander.

Für die großzügigen Buchdruckkostenzuschüsse bin ich der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg und der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR) zu Dank verpflichtet. Danken

möchte ich ferner dem Transcript Verlag, vor allem Frau Jennifer Niediek und Frau Anke Poppen, für die angenehme Zusammenarbeit.

Besonderer Dank gebührt den Bands, Band-Managern, Festival-Organisatoren und Coverartisten, ohne deren Hilfsbereitschaft diese empirische Untersuchung nicht möglich gewesen wäre. Deshalb Horns up to: Andras, Eluveitie, Fimbulvet, Finntroll, Heidevolk, Korpiklaani, Kromlek, Negurá Bunget, Powerwolf, Primordial, Slartibartfass, Sólstafir, Trollfest, Turisas und Voluspaa. Im Einzelnen möchte ich folgenden Personen meinen Dank aussprechen: Jarkko Aaltonen (Korpiklaani), Alan Averill (Primordial), Mark »Splintervuyscht« Bocking (Heidevolk), Joris »Boghtdrinker« (Heidevolk), Thomas Caser (Napalm Records), David Caracandas (Firebird Industries), Dario Dumancic (Century Media Records), »Mr.Seidel« John Espen (Trollfest), Florian Fink (Finkster Music), »Ghwerig« (Andras), »Chrigel« Christian Glanzmann (Eluveitie), »Matthew Greywolf« (Powerwolf), Kristof Hartmann (Rock the Nation), Kim Holm (Coverartist), »SgrA« Julian (Kromlek), »Vreth« Mathias Lillmåns (Finntroll), Oliver Macchi (ILT Music), »Negru« Gabriel Mafa (Negurá Bunget), Rowan »Roodbaert« Middelwijk (Heidevolk), Mathias Nygård (Turisas), Guðmundur Óli Pálmason (Sólstafir), Samuli Ponsimaa (Finntroll), »Falk Maria Schlegel« (Powerwolf), Freddy Skogstad (Voluspaa), Thomas Söllner (Fimbul Festival), »PsychoTroll« Martin Storm-Olsen (Trollfest), Nasrin Vahdani (Century Media Records), »Mr. alphavarg« Christian Wolf (Kromlek) und Jan Yrlund (Coverartist). Es gab drei Musiker, die anonym bleiben wollten. Auch ihren Beitrag an diesem Buch weiß ich sehr zu schätzen.

Meine Arbeiten Korrektur zu lesen, hat bei meinen Freundinnen Christina und Katja bereits lange Tradition, wofür ich ihnen sehr dankbar bin. Außerdem möchte ich mich bei meinem Bruder Samuel für seinen kreativen Einsatz bedanken. Er designte das Motiv auf dem Buchumschlag. Passend zum Pagan Metal vereinte er dabei »keltisch« anmutende Spiralmuster, den Thorshammer und *das* Symbol des Heavy Metal: die E-Gitarre.

Ein Dankeschön auch an meinen Partner Yangxin: 我感谢生命中有你. 我感谢我们在一起听歌和大声唱中国摇滚乐和瑞士金属乐的歌. 你这个»浪漫«的人让我很开心.

Zum Schluss möchte ich mich von Herzen bei meiner Mutter bedanken, der ich dieses Buch widme. Danke für deine stete Unterstützung, deine aufbauenden Worte und deinen unbeirrbaren Glauben an mich.

1 Einleitung

»SEID IHR HEIDEN?« – mit dieser Frage begrüßte Chrigel, Frontmann der Schweizer Metal-Band Eluveitie, sein Publikum am berühmten Pagan Metal-Festival, dem Ragnarök Festival, woraufhin die Fans enthusiastisch ihre Fäuste in die Luft stießen und mit einem tosenden »JA!« antworteten.¹ Ohne diese Aktion unreflektiert als kollektives, neopaganes Glaubensbekenntnis interpretieren zu wollen, werde ich mich in der vorliegenden Studie unter anderem mit dem religiösen Selbstkonzept von Metallern auseinandersetzen. Berücksichtigung findet jedoch nicht die Konsumentenseite, d.h. die Metal-Fans, sondern die Produzenten und Performer der Metal-Musik: Pagan, Viking und Folk Metal-Bandmitglieder.

Pagan, Viking und Folk Metal² zeichnen sich durch ihre Bezugnahme auf vorchristliche Kulturen wie beispielsweise keltische, germanische und slawische Volksgruppen aus. Das Rekurrieren auf deren religiöse Traditionen geschieht mithilfe verschiedener Medien. Unter Medien verstehe ich Mittel zur Übertragung und Speicherung von bildlichen, textlichen, akustischen sowie audiovisuellen Nachrichten.³ Konkret konzentriere ich mich auf folgende zentrale Medien des Pagan Metal: die Musik, das visuelle

1 Vgl. Eluveitie 2008a, 5'07"-05'11".

2 Aus Gründen der Leserfreundlichkeit wird nachfolgend »Pagan Metal« als Oberbegriff für alle drei Subgenres (Pagan, Viking und Folk Metal) verwendet, wenn es um die Subgenres und Bands im Allgemeinen und die Musiker im Kollektiv geht. Im engeren Sinne wird der Begriff nur zur Genrebezeichnung einer bestimmten Band genutzt.

3 Vgl. Krüger 2012, 14-21, 41f.

Auftreten der Metal-Bands während Konzerten, die Liedtexte und Frontcover.

Der empirische Teil dieses Buches umfasst als Erstes die Analyse des Metal-Konzerts (Kap. 7) als bedeutender Bestandteil der Metal-Kultur. Die Ausführungen basieren auf Beobachtungen, die an vier Metal-Festivals durchgeführt wurden. Berücksichtigt werden die visuelle, akustische sowie performative Dimension von Pagan Metal, wobei die medial vermittelten, religionsbezogenen Elemente und die Repräsentation der Kelten und Germanen fokussiert werden. In Bezug auf die liedtextliche Dimension (Kap. 8) wird als Zweites untersucht, welche Themen von Pagan Metal-Bands besungen werden, wobei insbesondere die Rezeption germanischer und keltischer Mythologie sowie die Darstellung der entsprechenden Volksgruppen von Interesse sind. Als Drittes werden Frontcover (Kap. 9) als wichtiges Medium der visuell-ästhetischen Inszenierung der Bands durchleuchtet. Dabei werden die verwendeten Bildmotive, die eingesetzte Typografie und deren Bezugnahme auf vorchristliche Ethnien herausgearbeitet. Diese drei Bereiche werden durch einen vierten (Kap. 10 & 11) ergänzt, der auf Befragungen von Bandmitgliedern beruht. Hierbei stehen folgende Fragen im Zentrum: Wie stehen die Metal-Musiker zu den Religionsbezügen, die sie mit den genannten Medien schaffen? Wie konzipieren sie persönlich beispielsweise Heidentum? Wieso beschäftigen sie sich mit vorchristlichen Volksgruppen, ihrer Geschichte und Mythologie?

Indem die Resultate der vier Themenblöcke zusammengeführt werden, soll im Schlusswort (Kap. 12.1 & 12.2) in einem ersten Unterkapitel herausgefunden werden, welches Bild der Kelten und Germanen im Pagan Metal vermittelt wird und in einem zweiten, ob möglicherweise eine Beziehung zwischen der Rezeption vorchristlicher Mythologie und dem religiösen Selbstverständnis der Musiker besteht, d.h. ob es sich allenfalls um eine religiöse Rezeption handelt.

Dem empirischen Teil wird ein theoretischer Teil vorangestellt, der sich Schritt für Schritt dem Forschungsgegenstand Pagan Metal nähert. In Kapitel 2 wird die Untersuchung des Pagan Metal an den religionssoziologischen Fachdiskurs um die Entwicklung von Religion in der Moderne angeknüpft. Dabei werden drei für diese Debatte wichtige Theorien herangezogen: Thomas Luckmanns »unsichtbare Religion«, José Casanovas »öffentliche Religionen« und Hubert Knoblauchs »populäre Religion«. Vor diesem theoretischen Hintergrund soll die Beziehung zwischen Pagan Metal

und Religion im Schlusswort (Kap. 12.3) in einen größeren gesellschaftlichen Kontext gestellt werden. Kapitel 3 zeigt unterschiedliche Arten, wie das Verhältnis zwischen Religion und Populärkultur, Religion und Populärmusik sowie Religion und Metal von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler bestimmt wurde. Mit Bezug auf den Forschungsstand wird die eigene, teilweise alternative Sicht- und Vorgehensweise erläutert. Kapitel 4 führt in den Heavy Metal ein. Zuerst wird kurz die wissenschaftliche Erforschung des Heavy Metal angesprochen, im Anschluss daran wird näher auf die geschichtliche Entwicklung des Genres sowie auf zentrale akustische, textliche, visuelle und körperliche Charakteristika eingegangen. Im darauffolgenden Kapitel 5 wird das methodische Vorgehen in den vier Quellenbereichen (Konzerte, Liedtexte, Frontcover, Bandmitglieder) präsentiert und anschließend in Kapitel 6 die untersuchten Bands vorgestellt.

Verweise auf Beobachtungsprotokolle werden in diesem Buch mit B1, B2, B3 oder B4 angezeigt. Liedtexte werden mit einem »L«, Cover mit einem »C« gekennzeichnet. Zusätzlich wird jedem Liedtext und jedem Cover eine Zahl zugewiesen, die der Position im Liedtext- bzw. Coververzeichnis entspricht. Wird aus einem ausgefüllten Fragebogen, einem transkribierten Interview oder einer E-Mail-Korrespondenz zitiert, so wird dies mit »Befragter«, Pseudonym oder Vornamen des Befragten und Jahr der Befragung angegeben. Genauere Angaben zu den Befragten sind im Befragtenverzeichnis zu finden. Drei Personen wurden auf ihren Wunsch hin mit »Befragter X/Y/Z« anonymisiert.

2 Religion in der modernen Gesellschaft

Religionssoziologische Vorüberlegungen

In der modernen Gesellschaft begegnet uns Religion nicht mehr nur in Kirchen, Moscheen, Synagogen und Tempeln, sondern ist immer häufiger auch in scheinbar profanen Kontexten anzutreffen, wie z.B. im Radio, in Filmen, in der Werbung, in Videospielen und in der Populärmusik. Erwartungsgemäß haben sich ihre Erscheinungsformen vervielfältigt. Neben ihrer klassisch-traditionellen Form präsentiert sich Religion dem Medium und Kontext entsprechend und wird dabei eventuell nicht einmal als Religion wahrgenommen. In diesem Buch will ich klären, in welcher Gestalt Religion im Pagan Metal auftritt und welche Schlüsse wir daraus für die Entwicklung von Religion in der heutigen Zeit ziehen können. In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll, sich mit den drei prägenden religionssoziologischen Theorien auseinanderzusetzen, die der Religion im Zuge der Modernisierung einen Wandel in ihrer gesellschaftlichen Erscheinung attestieren: Thomas Luckmanns »unsichtbare Religion«, José Casanovas »öffentliche Religionen« und Hubert Knoblauchs »populäre Religion«. Vor dem Hintergrund der empirisch gewonnenen Erkenntnisse zum Pagan Metal sollen diese Theorien weitergedacht werden.

Die Religionssoziologie interessiert sich seit einigen Jahrzehnten für die Frage, wie sich Religion in der Moderne entwickelt und welche Sozialformen sie annimmt. Waren Religionssoziologen in den 1960er Jahren noch vom Verschwinden von Religion überzeugt, haben sich in den Folgejahren alternative Erklärungsmodelle etabliert, die unter anderem eine Transfor-

mation¹, ein Fortbestehen oder auch eine Wiederkehr von Religion² in der modernen Welt postulieren. Pickel nennt drei Ansätze, die seiner Ansicht nach im Zentrum der aktuellen religionssoziologischen Debatte um religiöse Entwicklungsprozesse stehen. Erstens führt er die Säkularisierungsthese an, die auf der Prämisse basiert, dass zwischen Modernisierung und Religion ein Spannungsverhältnis existiert. Laut Vertretern der Säkularisierungsthese folgt daraus der soziale Bedeutungsverlust von Religion sowie eine Abnahme der religiösen Vitalität in sich modernisierenden Gesellschaften.³ Gegen diese Annahme sprechen sich einerseits Vertreter der Individualisierungsthese aus, die zwar einen Rückgang der kirchengebundenen Religion feststellen, jedoch von einem Weiterbestehen der Religion in individualisierter, privatisierter Form ausgehen.⁴ Andererseits wird das Marktmodell der Religion ins Feld der religionssoziologischen Diskussion geführt. Gemäß diesem Ansatz fördern ein breites Angebot und der damit verbundene Wettbewerb das religiöse Leben, religiöse Monopole wirken dagegen hemmend.⁵ Dies steht im Gegensatz zur Säkularisierungsthese, laut der Pluralität und der damit einhergehende Verlust des Alleingeltungsanspruches zu einer Abnahme der Vitalität von Religion führt. Neben diesen drei dominierenden Ansätzen, gibt es weitere theoretische Auseinandersetzungen mit dem Schicksal der Religion in der Moderne, die laut Pickel jedoch nicht denselben Erklärungsgehalt erreicht haben und oftmals spezifische Aspekte von Religion behandeln.⁶

2.1 DIE UNSICHTBARE RELIGION

Thomas Luckmann (1927-2016) gilt als Vorreiter der Individualisierungstheorie in der Religionssoziologie.⁷ In seinem Buch *The invisible religion* (1967) kritisiert er das Vorgehen der damals von der Säkularisierungsthese

1 Vgl. z.B. Luckmann 1991.

2 Vgl. z.B. Riesebrodt 2001.

3 Vgl. z.B. Bruce 2002.

4 Vgl. z.B. Luckmann 1991.

5 Vgl. z.B. Stark/Finke 2000.

6 Vgl. Pickel 2011, 135f.

7 Vgl. Pickel 2011, 182.

dominierten Religionssoziologie. Er beanstandet die Gleichsetzung von Kirche und Religion, eine nicht explizit gemachte Annahme, die anstelle einer systematischen Theorie die Grundlage für die empirische Forschung bildet. So führt diese Auffassung dazu, dass der Fokus der religionssoziologischen Forschung auf die Untersuchung von Pfarreien und Kirchengemeinden gelegt wird. Die dort konstatierte Abnahme der Kirchlichkeit wird als Zeugnis einer sich im Prozess der Säkularisierung befindenden Gesellschaft gedeutet. Luckmann differenziert hingegen institutionalisierte Religion und individuelle Formen der Religiosität und erachtet es somit als unzulässig, vom Relevanzverlust der traditionellen Kirchenreligion auf die gesellschaftliche Stellung der Religion insgesamt zu schließen.⁸

Neben der Fehleinschätzung des Zustands von Religion in der modernen Gesellschaft führt die innerhalb der Religionssoziologie vorherrschende Konzeption von Religion zur Vernachlässigung der zentralen Frage nach alternativen Sozialformen von Religion:

Nimmt die Religionssoziologie unkritisch erst einmal wie selbstverständlich an, dass Kirche und Religion dasselbe seien, so beraubt sie sich selbst ihres wichtigsten Problems. Sie hat die Frage im voraus entschieden, ob in der modernen Gesellschaft andere sozial objektivierte Sinnstrukturen als die der traditionellen institutionalisierten religiösen Dogmen die Funktion der Integration alltäglicher Routinen und der Legitimation ihrer Krisen erfüllen.⁹

Luckmann beantwortet diese Frage positiv. So vertritt er die Ansicht, dass die gesellschaftlich immer stärker marginalisierte kirchengebundene Religion durch eine moderne, privatisierte Religion ersetzt wird und nimmt damit eine Gegenposition zur Säkularisierungsthese ein.

Das in der Religionssoziologie verwendete substantielle, christlich-abendländische Religionsverständnis ist laut Luckmann aus den oben genannten Gründen irreführend. Anstatt einer essentialistischen Definition, die zudem ideologisch befangen und ethnozentrisch ist, plädiert Luckmann für einen funktionalen Religionsbegriff. Er definiert Religion durch ihre universale soziale Funktion, »Mitglieder einer natürlichen Gattung in Handelnde innerhalb einer geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ord-

8 Vgl. Luckmann 1991, 55-58.

9 Luckmann 1991, 61.

nung zu verwandeln«¹⁰. Indem sich der menschliche Organismus in Interaktion mit anderen von der eigenen, gegenwärtigen und unmittelbaren Erfahrung löst und sich aus dem Blickwinkel seiner Mitmenschen wahrzunehmen beginnt, bildet er sein individuelles Selbst heraus. Dieses Transzendieren der biologischen Natur erachtet Luckmann als universales menschliches Phänomen und grundlegenden religiösen Prozess.¹¹ Konsequenterweise konzipiert er Religion als eine anthropologische Konstante, die ungeachtet der strukturellen Veränderungen, die zur modernen Gesellschaft führen, nicht verschwinden kann, jedoch in neuer, privatisierter Sozialgestalt auftritt.¹²

Luckmann geht den Ursachen und dem Ablauf des Prozesses der Privatisierung nach, indem er zuerst unterschiedliche gesellschaftliche Formen von Religion und deren Entstehung erläutert. Als unspezifische Grundform von Religion bezeichnet er die »Weltansicht«, ein in allen Gesellschaften vorzufindendes, übergreifendes Sinnsystem, das Teil der sozial objektivierten Wirklichkeit ist.¹³ Sie liefert den historischen Rahmen für die Individuation und erfüllt somit eine wesentliche religiöse Funktion.¹⁴ Neben dieser unspezifischen Form können sich weitere deutlich fassbare religiöse Formen entwickeln. In »einfachen« Gesellschaften mit geringem Grad an institutioneller Differenzierung stellt der »Heilige Kosmos« die vorherrschende historische Sozialform der Religion dar. Es handelt sich dabei um eine Sinnschicht innerhalb der Weltansicht, die alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringt und auf eine außeralltägliche Wirklichkeit verweist.¹⁵ Eine institutionalisierte Form von Religion kann entstehen, sobald sich ein Heiliger Kosmos aus der Weltansicht herauszuschälen beginnt, womit die Spezialisierung religiöser Institutionen einsetzt. Dies ist nur in »komplexeren« Gesellschaften möglich, die neben der Herauskristallisierung des Heiligen Kosmos, einen ausreichenden Grad an Technologisierung und eine genügend entwickelte Arbeitsteilung aufweisen. Wenn es die Produktionsverhältnisse erlauben, kann sich ein religiöses Expertentum bilden, das

10 Luckmann 1991, 165; vgl. Luckmann 1991, 77f.

11 Vgl. Luckmann 1991, 81-86.

12 Vgl. Luckmann 1991, 164.

13 Vgl. Luckmann 1991, 90.

14 Vgl. Luckmann 1991, 92f.

15 Vgl. Luckmann 1991, 98-100.

sich, befreit von der Produktion, vollumfassend auf den Heiligen Kosmos spezialisiert. Die Differenzierung sozialer Rollen bestärkt wiederum die allmähliche Aufgliederung der Welt in unterschiedliche Sphären, in die der Alltagswelt und die des Heiligen Kosmos.¹⁶ Die schärfste Trennung des Heiligen Kosmos und der profanen Welt und die völlige institutionelle Spezialisierung der Religion sieht Luckmann (lediglich) in der abendländisch christlich-jüdischen Tradition realisiert.¹⁷

Im Rahmen der Sozialisation internalisiert der Mensch religiöse Repräsentationen des Heiligen Kosmos als »subjektives System ›letzter‹ Bedeutungen« und entwickelt auf diese Weise eine individuelle Religiosität, die stark vom »offiziellen« Modell der Religion geprägt ist.¹⁸ Das Ausmaß der Übereinstimmung von »offiziellen« Modell und dem verinnerlichten System nimmt mit der Zunahme der Komplexität der Sozialstrukturen ab.¹⁹ In Gesellschaften, die sich durch institutionell spezialisierte Religionen auszeichnen, kann es zu einem Missverhältnis zwischen dem »offiziellen« Modell und dem individuellen System kommen, was schlussendlich zur Säkularisierung des ersteren und zur Privatisierung des letzteren führt.²⁰ Die institutionalisierte Sozialform der Religion trägt somit die »Saat der Säkularisierung« bereits in sich.²¹

Als Gründe für diese Entwicklung führt Luckmann unter anderem die Distanz zwischen den Spezialisten des Heiligen Kosmos und den Laien an. Die religiösen Experten beschäftigen sich in einer differenzierten Sozialstruktur nun hauptberuflich mit dem Heiligen Kosmos und verlieren dadurch sukzessive den Bezug zur Alltagswelt der Laien. Der von ihnen vermittelte Heilige Kosmos weist aufgrund seiner theoretischen Natur nur noch wenige Berührungspunkte mit dem Leben der Laien auf.²² Zudem bringt die Modernisierung der Gesellschaft eine Umgestaltung der sozialen Bedingungen und neue Prioritäten mit sich, die auch einen Wandel in den subjektiven Systemen »letzter« Bedeutung bewirkt. Falls die institutionalisierte

16 Vgl. Luckmann 1991, 100-103.

17 Vgl. Luckmann 1991, 106f.

18 Vgl. Luckmann 1991, 112.

19 Vgl. Luckmann 1991, 119f.

20 Vgl. Luckmann 1991, 127.

21 Vgl. Luckmann 1991, 135.

22 Vgl. Luckmann 1991, 115f.

sierte Religion nicht schnell genug auf die Veränderungen reagiert und sich anpasst, wird die weltanschauliche Kluft zwischen religiöser Institution und den Individuen größer.²³ Schließlich verliert das »offizielle« Modell seine Verbindlichkeit und die Institutionen ihren Einfluss auf die Konstruktion der individuellen Systeme »letzter« Bedeutung. Der Heilige Kosmos wird nicht mehr durch spezialisierte religiöse Institutionen vermittelt, sondern von den Individuen autonom im privaten Bereich konstruiert.²⁴ Die strukturelle Basis dieser privatisierten Sozialform von Religion bilden nicht mehr spezialisierte Institutionen, sondern die Familie, Freunde und Cliques.²⁵ Nicht nur der Ort der Religion hat sich geändert, auch ihre Funktionen werden zunehmend von nicht-religiösen Strukturen übernommen.²⁶ So stellen nicht-kirchliche, »sekundäre« Institutionen« wie beispielsweise Ratgeberbücher, populärpsychologische Literatur und Pop-Musik Elemente »letzter« Bedeutung zur Verfügung.²⁷ Außerdem verlagern sich die Inhalte im modernen Heiligen Kosmos von der außeralltäglichen Wirklichkeit hin zu Themen, die das individuelle Leben betreffen, wie z.B. Selbstverwirklichung.²⁸ Luckmann erklärt, dass sich die moderne Sozialform der Religion eher negativ charakterisieren lässt und weniger durch das positive Vorhandensein bestimmter Kriterien: »Sie zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz aus.«²⁹

Im Titel von Luckmanns Monographie wird der modernen Sozialform der Religion das Prädikat »unsichtbar« verliehen. Einerseits verliert sie an Sichtbarkeit durch ihren Rückzug aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre und die Aufgabe ihrer institutionalisierten Struktur. Ihre Unsichtbarkeit bezieht sich andererseits auf die subjektive Natur der religiösen Themen und den direkten und individuellen Zugang zum Heiligen Kosmos.³⁰

23 Vgl. Luckmann 1991, 123.

24 Vgl. Luckmann 1991, 127, 146.

25 Vgl. Luckmann 1991, 149.

26 Vgl. Knoblauch in Luckmann 1991, 28.

27 Vgl. Luckmann 1991, 147.

28 Vgl. Luckmann 1991, 154-157.

29 Luckmann 1991, 182.

30 Vgl. Knoblauch in Luckmann 1991, 29-32.

Hier gilt es anzumerken, dass die Bezeichnung »unsichtbare Religion« von Luckmann an keiner weiteren Stelle des Buches verwendet wird. So stammt sie auch nicht vom Autor selbst, sondern war ein marketingstrategischer Vorschlag der Verlagsredaktion.³¹ Luckmann führt diesbezüglich in einem Brief aus: »Ich habe den Titel akzeptiert, obwohl ich das später wegen der häufigen, ja überwiegenden Fehlrezeption (falls man bei halben Lesern und solchen, die nur den Titel gelesen haben, von Rezeption sprechen kann) manchmal bereut habe.«³² Entsprechend beobachtet Krüger, dass der Buchtitel dazu einlud, »alles bisher nicht Wahrgenommene in der Religionsforschung nun als ›unsichtbare Religion‹ zu identifizieren, von Fußball über Pampers bis zum I-Phone-Kult.«³³

Es wird nicht beabsichtigt, diese Liste angeblicher Manifestationen der unsichtbaren Religion mit dem Phänomen »Pagan Metal« zu ergänzen. Für die religionssoziologische Theorie ist die Frage nach der Bedeutung der Religion im Pagan Metal sowie die Schlüsse, die daraus für die Gestalt und Stellung der Religion in der heutigen Gesellschaft gezogen werden können, bereichernder. Dabei bietet sich die unsichtbare Religion besonders an, da Luckmann mit diesem Konzept darlegt, dass sich Religion nicht in seiner kirchlich-institutionalisierten Form erschöpft. So rückt dadurch der außerkirchliche Bereich als neue, potentielle Quelle für die Konstruktion individueller Systeme »letzter« Bedeutung ins religionssoziologische Blickfeld. Durch das Ablegen der kirchlich gefärbten Forschungsbrille können nun auch die oben erwähnten sekundären Institutionen, zu denen ebenfalls die Populärkultur zählt, in die Debatte um die Form und Position der Religion in der modernen Welt einbezogen werden. Ferner wird die individuelle Religiosität, die sich nicht mehr am kirchlichen Modell orientieren muss, aus dem toten Winkel der religionssoziologischen Forschung geholt.

2.2 DIE ÖFFENTLICHE RELIGION

Im Gegensatz zu Luckmann vertritt José Casanova die Auffassung, dass Religion seit den 1980er Jahren wieder vermehrt in die öffentliche Sphäre

31 Vgl. Krüger 2012, 126.

32 Brief von Luckmann an Krüger, 17.08.2002, zit. n. Krüger 2012, 126.

33 Krüger 2012, 126.

eintritt. Zu dieser Neueinschätzung der Situation der Religion in der modernen Gesellschaft bewegen ihn verschiedene politische Ereignisse, an denen religiöse Traditionen zu unterschiedlichen Graden beteiligt waren: die islamische Revolution im Iran, die politische Wende in Polen, die nicaraguanischen Revolution sowie die Entstehung der politischen Bewegung der Moral Majority in den Vereinigten Staaten.³⁴ Dies deutet Casanova als Indikatoren eines Vorganges, den er als »Entprivatisierung« bezeichnet: »By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them.«³⁵

Ausgangspunkt von Casanovas Überlegungen bildet die theoretische Prämisse, dass »[...] what usually passes for a single theory of secularization is actually made up of three very different, uneven and unintegrated propositions [...]«³⁶. Die Säkularisierungstheorie beschreibt somit drei unabhängige Prozesse, die fälschlicherweise als ein ganzheitliches Phänomen missverstanden werden. Die Hauptthese besagt laut Casanova, dass sich die gesellschaftliche Modernisierung als ein Vorgang der funktionalen Differenzierung und der Emanzipation des Staates, der Wirtschaft und Wissenschaft gegenüber der Religion gestaltet. An diesen Aspekt des Säkularisierungsparadigmas, den Casanova nach wie vor für valide hält, schließen sich zwei Unterthesen an. Beide befassen sich mit den angeblichen Folgen des Modernisierungsprozesses. Die erste Subthese behauptet den Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken, was Casanova zufolge zwar auf viele europäische Länder zutrifft, jedoch keinen notwendigen Entwicklungstrend der Moderne darstellt. Bei der zweiten Unterthese handelt es sich um die unter anderem von Luckmann vertretene Privatisierungstheorie, die Casanova nicht als Gegenthese zur Säkularisierungstheorie versteht, sondern als ein Element unter das Paradigma subsumiert.³⁷ Casanova spricht auch der Privatisierung als zwangsläufiges und einzig mögliches Ergebnis der Säkularisierung die universale Geltung ab: »[...] the privatization of religion is a historical option, a »preferred option« to be sure, but an

34 Vgl. Casanova 1994, 3.

35 Casanova 1994, 5.

36 Casanova 1994, 211.

37 Vgl. Casanova 1994, 19f., 212f.

option nonetheless.«³⁸ »Bevorzugt« ist die Privatisierung erstens aufgrund der Rationalisierung der modernen Religion, zweitens aufgrund der strukturellen Bedingungen der modernen Gesellschaft, die die Religion in die Privatsphäre drängen, und drittens aufgrund des Liberalismus, der das moderne westliche Denken prägt.³⁹

Casanova verwirft die zwei Unterthesen somit nicht vollumfänglich, sondern stellt ihre scheinbar universale Gültigkeit in Frage, indem er im Rahmen von fünf Fallstudien das Wirken institutionalisierter Religionen, namentlich des Katholizismus und Protestantismus, in den öffentlichen Sphären der Länder Spanien, Polen, Brasilien und den USA aufzeigt. Beispielsweise legt er dar, wie die katholische Kirche zur Demokratisierung der drei erstgenannten Länder beitrug. Aus den untersuchten Fällen religiöser Mobilisierung leitet er drei Haupttypen der Entprivatisierung moderner Religion ab: Die erste Form umfasst religiöse Interventionen, die darauf abzielen, die traditionelle Lebenswelt vor Eingriffen des Staats und der Wirtschaft zu schützen. Zweitens werden öffentliche Religionen tätig, um die Prinzipien der staatlichen und wirtschaftlichen Systeme in Frage zu stellen und auf die Wichtigkeit traditioneller Wertorientierungen hinzuweisen. Drittens setzen sich Religionen öffentlich für gesellschaftlich geteilte Normen, also eine gemeinsame moralische Basis und den Erhalt des Gemeinwohls ein.⁴⁰

Casanova konzipiert »Öffentlichkeit« in Anlehnung an Alfred Stepan's Dreiteilung des politischen Systems in Staat, Politik und Zivilgesellschaft. Alle drei dieser Arenen weisen eine öffentliche Dimension auf, in der sich Religionen bewegen können. Folglich existierten theoretisch auch drei Arten von öffentlichen Religionen. Eine typische öffentliche Religion auf Staatsebene ist die Kirche »as a territorially organized, compulsory religious community coextensive with the political community or state«⁴¹ wie die Staatskirche im Falle Spaniens. In der öffentlichen Sphäre der Politik können Religionen in Form religiöser Bewegungen und politischer Parteien agieren. Zu ersteren zählen Versuche von protestantischer Seite, die amerikanische Verfassung zu christianisieren. Drittens sind Religionen auf dem

38 Casanova 1994, 39.

39 Vgl. Casanova 1994, 39, 215.

40 Vgl. Casanova 1994, 228f.

41 Casanova 1994, 62.

Gebiet der Zivilgesellschaft öffentlich aktiv, wie dies die katholische Mobilisierung gegen die Legalisierung der Abtreibung durch den US Supreme Court 1973 beispielhaft zeigt.⁴²

Casanova weist korrekterweise darauf hin, dass Religionen nicht vollständig im Privaten verschwinden, sondern weiterhin eine wichtige Rolle in der Öffentlichkeit spielen werden. Allerdings diskutiert er diesen Umstand ausschließlich im politischen Kontext, so dass andere gesellschaftliche Bereiche, in denen Religion öffentlich Präsenz zeigt, unberücksichtigt bleiben. Pagan Metal, der Gegenstand dieses Buches, zeugt beispielsweise davon, dass Religion mithilfe der Massenmedien in der Unterhaltungsindustrie einen öffentlichen Charakter annimmt. Dieser Bereich sollte in die Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Moderne einbezogen werden. Genauso sollte auch der öffentlichen, nicht-institutionalisierten, individuellen Auseinandersetzung mit Religion auf dem Unterhaltungsmarkt Beachtung geschenkt werden, wie dies Knoblauch teilweise tut (siehe unten).

2.3 DIE POPULÄRE RELIGION

Wie Luckmann postuliert auch Hubert Knoblauch eine Transformation der Religion. Anstatt einer Privatisierung stellt er jedoch eine Popularisierung fest, aus der sich eine neue Form von Religion herausgebildet hat: die populäre Religion.⁴³ Bei diesem Prozess schreibt Knoblauch den Medien und dem Markt eine zentrale Rolle zu.⁴⁴ Da Religion sich vor allem kommunikativ vollzieht, kommt den Kommunikationsmedien eine besondere Bedeutung zu. Veränderungen in den Medien wirken sich auch auf die Religion aus. Der Wandel von mündlicher hin zu schriftlicher Überlieferung beispielsweise ermöglicht die Entwicklung von religiösen Spezialisten, die Schriften herstellen, interpretieren und weitergeben, was zu einem höheren Abstraktionsniveau führt. Durch die Erfindung des Buchdrucks und die damit einhergehende Medienindustrie wird der Zugang zu religiösen Texten für die breite Masse geöffnet, was indirekt die individuelle Auseinan-

42 Vgl. Casanova 1994, 61-63, 218f.

43 Vgl. Knoblauch 2009, 193.

44 Vgl. Knoblauch 2009, 200.

dersetzung mit religiösen Inhalten fördert.⁴⁵ Neben dem Beginn der »Massenkommunikation« markiert das Aufkommen der Druckerpresse auch die verstärkte Marktorientierung der Religion. Um als Unternehmen rentabel zu sein, müssen die Druckereien ihre Erzeugnisse profitabel vertreiben.⁴⁶

Mit dem Aufkommen elektronischer Medien wie dem Fernsehen und dem Internet wird religiöse Kommunikation globalisiert. Zudem werden durch die Interaktionsmöglichkeiten der neuen Medien aus den »Massen« der Massenkommunikation einzelne aktive Subjekte. Die User können sich online über unterschiedlichste religiöse Traditionen informieren, beliebige Elemente daraus kombinieren, um z.B. ihr persönliches Ritual zu kreieren, das sie dann in Chatrooms und Foren mit anderen teilen. Das Internet fördert somit die individuelle, eklektische Beschäftigung mit religiösen Themen und den transnationalen Austausch darüber, so dass Knoblauch von einer »globalen Bricolage« spricht. Daneben nutzen auch die etablierten Kirchen das Internet, um ihre Glaubensinhalte zu verbreiten und neue Anhänger zu gewinnen. Die Transformation der »Massen« in isolierte Handelnde, die die Kommunikation aktiv gestalten, stellt gemäß Knoblauch einen Grund für die Ausbildung der populären Form von Religion dar.⁴⁷ Neben der Verbreitung durch interaktive Massenmedien fußt die populäre Religion auch auf dem religiösen Markt, dessen Entwicklung in den USA eng mit den Medien verknüpft ist. Dort war religiöse Literatur zwischen dem 17. Jh. und 19. Jh. das wichtigste mediale Produkt. Seither werden auch Radio, Film und Fernsehen genutzt, um die religiöse Ware kommerziell zu vertreiben.⁴⁸ Als Beispiel einer marktorientierten, sich den Massenmedien bedienenden populären Religion nennt Knoblauch die »electronic church«. Mit diesem Begriff ist die Vermittlung christlicher Inhalte über Fernseh- und Radiokanäle, DVDs, das Internet usw. gemeint. Konkret kann dies beispielsweise die Ausstrahlung einer Fernsehpredigt des Televangelisten Billy Graham sein.⁴⁹ Die Religion tritt hier laut Knoblauch in einer neuen,

45 Vgl. Knoblauch 2009, 210f.

46 Vgl. Knoblauch 2009, 212.

47 Vgl. Knoblauch 2009, 214-217.

48 Vgl. Knoblauch 2009, 227.

49 Vgl. Knoblauch 2009, 213.

eben populären Gestalt auf, die mehr Ähnlichkeit mit einer Fernsehshow als einer Messe aufweist.⁵⁰

Da die Medien und der Markt wichtige Komponenten der populären Religion darstellen, handelt es sich keinesfalls um eine unsichtbare Religion, sondern um ein sehr sichtbares Phänomen, das Knoblauch einerseits mit Blick auf Luckmanns Privatisierungsthese und andererseits in Abgrenzung zu Casanovas Konzept der öffentlichen Religionen näher bestimmen will.⁵¹ Laut Knoblauch enthält die Privatisierungsthese Luckmanns drei Aspekte. Der erste Aspekt beziehe sich auf die Ablösung der Glaubensinhalte und der religiösen Praxis von der lokalen Öffentlichkeit und die Verlagerung in den Entscheidungsbereich des Einzelnen. Als zweiten Aspekt nennt Knoblauch die Subjektivierung der religiösen Themen im Heiligen Kosmos. Unter Privatisierung verstehe Luckmann als drittes den Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit und den Verlust ihres Einflusses auf die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Institutionen.⁵² Casanovas Kritik zielt auf diesen letzten, die Funktion der Religion in der Interaktion mit den anderen Systemen betreffenden Aspekt ab. Religion sei keine Privatsache mehr, sondern habe sich zu einem wichtigen öffentlichen Akteur gewandelt. Knoblauch bejaht zwar die Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit, stellt jedoch in Frage, dass dieser Umstand Resultat eines Entprivatisierungsprozesses ist. So haben die institutionalisierten Religionen in Deutschland ihre öffentliche Funktion in den letzten Jahrzehnten recht konstant wahrgenommen.⁵³ Knoblauch beobachtet allerdings eine Veränderung des Verhältnisses von Privatheit und Öffentlichkeit in der religiösen Kommunikation. Digitale Medien wie das Mobiltelefon oder das Internet erlauben es dem Einzelnen, seine Privatsphäre öffentlich zu machen. Private religiöse Erlebnisse werden in sozialen Netzwerken, auf Blogs oder in Foren mit der Welt geteilt. Zuvor höchst private Erfahrungen und intimste Berichte werden für jede/n Interessierte/n zugänglich. Diese Entgrenzung des Privaten und Öffentlichen ist nach Knoblauch charakteristisch für die populäre Religion. Angesichts der sehr sichtbaren und öffentlichen Natur der populären Religion warnt Knoblauch davor, diese einfach

50 Vgl. Knoblauch 2009, 251.

51 Vgl. Knoblauch 2009, 201.

52 Vgl. Knoblauch 2009, 203.

53 Vgl. Knoblauch 2009, 204f.

mit der öffentlichen Religion Casanovas gleichzustellen. Im Vergleich zur letzteren, die sich durch öffentliche Interventionen religiöser Institutionen unter anderem in der Zivilgesellschaft auszeichne, gehe es bei der populären Religion um medial vermittelte Öffentlichkeit, die durch den individualisierten Gebrauch technischer Medien und subjektivierte Kommunikation getragen werde.⁵⁴ Meines Erachtens überschneidet sich die populäre Religion im Falle der »electronic church« gleichwohl mit der öffentlichen Religion. Es handelt sich dabei nämlich um eine traditionelle, institutionalisierte, christliche Religion, die sich der Kommunikationsformen der Populärkultur bedient, um öffentlich wirksam zu sein. So war beispielsweise der Begründer der oben bereits erwähnten »Moral Majority«, Jerry Falwell (1933-2007), ab den 1980er Jahren als Fernsehprediger tätig und nutzte – typisch für die populäre Religion – das Massenmedium Fernsehen, um seine christliche Botschaft zu verkünden. Gleichzeitig engagierte er sich damit politisch in der Öffentlichkeit, was Casanova dazu bewegte, die »Moral Majority« als ein Phänomen der Deprivatisierung moderner Religion zu nennen.⁵⁵ Trotz dieser Inkonsistenz in Knoblauchs Abgrenzungsversuch gegenüber der öffentlichen Religion sollte ein wichtiger Punkt, den er damit machen wollte, nicht vergessen werden: Während die öffentliche Religion traditionelle, religiöse Institutionen und Organisationen betrifft, umfasst populäre Religion nicht nur die Mediennutzung religiöser Institutionen, sondern auch den individualisierten Umgang Einzelner mit Medien und medial vermittelten religiösen Inhalten.

Die populäre Religion zeichnet sich ferner durch ihren »populärkulturellen Grundzug« aus.⁵⁶ Mit Populärkultur meint Knoblauch die »Kultur der einfachen Leute«, die als Arbeiterkultur in Großbritannien ihren Anfang nahm und sich (zunächst noch als Jugendkultur) dann weltweit ausbreitete. Sie liefert das gemeinsame Wissen, die geteilten kommunikativen Codes, die es den Menschen erlauben, sich über die unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionssysteme zu verständigen. Da sie allen bekannt ist, bietet sie Menschen aus unterschiedlichsten sozialen Milieus, der Anwältin und dem Gärtner, die Möglichkeit, sich über gewisse Themen zu unterhal-

54 Vgl. Knoblauch 2009, 209f.; Knoblauch 2006, 24.

55 Vgl. Casanova 1994, 3; Krüger 2012, 354.

56 Vgl. Knoblauch 2009, 193.

ten und dient somit als Kitt, um die Glieder der hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft zusammenzuhalten.⁵⁷

Die populäre Religion charakterisiert sich laut Knoblauch durch Grenzüberschreitungen zwischen Religion, genauer der religiösen Kommunikation, und der Populärkultur:

Wenn ich von populärer Religion auch im kirchlichen Raum rede, meine ich [...] jene Formen [der Kommunikation, die Autorin], die zwar das Religiöse thematisieren, aber eindeutig der weltlichen populären Kultur entlehnt sind. [...] Umgekehrt schließt sie jene Formen der religiösen Kommunikation ein, die in den ›Niederungen‹ der populären Kultur aufgenommen werden. [...] Schließlich impliziert die populäre Religion auch, dass religiöse Themen, die mit der religiös markierten kirchlichen Kommunikation verbunden sind, in großem Maße außerhalb religiöser Institutionen kommuniziert werden – häufig ebenso auf Weisen, die keineswegs die Formen der religiösen Kommunikation aufnehmen.⁵⁸

Als Beispiel der zuletzt genannten Ausprägung der populären Religion führt Knoblauch den Tod an. Der Tod stellte Knoblauch zufolge ein Kernthema des Christentums dar, das mit der Modernisierung und dem Bedeutungsverlust der kirchlichen Religion aus der Öffentlichkeit der westlichen Gesellschaft verdrängt worden ist. Seit den 1970er Jahren beobachtet Knoblauch eine Enttabuisierung des Todes, die er dem Wirken der populären Religion zuschreibt. Zentral für diese Entwicklung war demnach insbesondere die Thematisierung und Popularisierung der Nahtoderfahrung. Selbsternannte Experten und Betroffene veröffentlichten Bücher mit Auf lagenzahlen im sechsstelligen Bereich und hielten Vorträge. Dem Phänomen wurden ferner Artikel in Zeitschriften und in Boulevardzeitungen, Spielfilme, Talkshows und TV-Reportagen gewidmet. Die Kommunikation und Deutung von Nahtoderlebnissen erfolgte mehrheitlich in säkularen Medien und Veranstaltungen außerhalb des Hoheitsgebiets der Kirchen. War das Phänomen früher ein zentraler Gegenstand der christlichen Lehre, so wird es heute vom Großteil der Bevölkerung weder mit dem Christentum noch mit Religion assoziiert. Die Popularisierung des Todes findet laut Knoblauch auch in der Ratgeberliteratur zum Umgang mit dem Tod ihren

57 Vgl. Knoblauch 2009, 237-239.

58 Knoblauch 2009, 196f.

Ausdruck.⁵⁹ »Das Religiöse findet sich hier nur mehr im Verborgenen, die modernen Prediger sind Physiker, Psychotherapeuten oder Hospizbegleiter, und ihre Lehre schwankt zwischen einer säkularisierten Form der Religion und einer esoterisch-agnostischen Geistlehre [...].«⁶⁰

Als Beispiel für die erstgenannte Ausprägung der populären Religion, die die Aufnahme kommunikativer Formen der Populärkultur auch in die organisierte Religion umfasst, nennt Knoblauch unter anderem »die Eventisierung der religiösen Zeremonie beim Papstbesuch«⁶¹ sowie die Verwendung »populärer religiöser Musik«. Konkret zählt er »Sakropop«, »New Age-Musik« und »satanistische Rockmusik« auf. Es wird allerdings weder genauer auf die religiösen Züge der Stilrichtungen eingegangen, noch erklärt, inwiefern insbesondere letztgenannter Musikstil »satanistisch« bzw. »religiös« ist. Hier vertraut Knoblauch den theologisch-normativen Ausführungen Malessas, dem es meines Erachtens nicht gelingt, die Relation zwischen Satanismus und Rockmusik zu klären. Anstatt diese systematisch zu untersuchen, diskutiert er den vermeintlichen Zusammenhang zwischen dem Konsum von Rock-Musik und Delinquenz.⁶²

Populäre Musik wie Punk, Gothic und Goa bieten gemäß Knoblauch Beispiele für den zweitgenannten Typ der populären Religion, der die Aufnahme von Formen religiöser Kommunikation in die Populärkultur betreffe.⁶³ Knoblauch schreibt dieser Musik eine »religiöse Ladung« zu und will ihre religiösen Züge aufzeigen. Laut ihm handelt es sich bei der Verwendung von Todessymbolik in der Kultur und Musik des Gothic nicht nur um eine »populärkulturelle Ästhetisierung«, sondern auch um eine »Form der ›düster konnotierten Transzendenz«.⁶⁴ Die rein metaphorische Verwendung religionsbezogener Symbole scheint also nicht zu reichen, um ein Phänomen als populäre Religion zu identifizieren. Dies zeigt sich noch eindeutiger in einem früheren Aufsatz, in dem Knoblauch im Zusammenhang mit der Populärmusik folgende Einschränkung vornimmt: »Der Begriff der ›populären Religion‹ soll jedoch keine mit religiösen Motiven dekorierte

59 Vgl. Knoblauch 2009, 255-263.

60 Knoblauch 2009, 261.

61 Knoblauch 2009, 266.

62 Vgl. Knoblauch 2009, 248; Malessa 1992, 101-106.

63 Vgl. Knoblauch 2009, 196.

64 Knoblauch 2009, 250; vgl. Knoblauch 2009, 196.

Populärkultur bezeichnen.«⁶⁵ Diese Beschränkung fehlt in seiner drei Jahre später erschienenen Monographie. Dort gestalten sich die Äußerungen diesbezüglich widersprüchlich:

Populäre Religion bedeutet aber auch, dass einst als sakral geltende Formen aus den religiösen Kontexten herausgehoben werden und in andere Kontexte versetzt werden, wie sich etwa an [...] den Subkulturen der populären Musik zeigt [...]. Weil es sich hierbei lediglich um eine bloße Aufnahme von Formen und Symbolen handelt, wurde die Behandlung solcher Phänomene unter dem Titel der Religion häufig und nicht zu unrecht als »inflationäre« Ausweitung des Religionsbegriffs kritisiert.⁶⁶

Ist populäre Musik, die Elemente mit bloß äußerlichem Religionsbezug rezipiert, bereits eine Form von populärer Religion oder würde dies die Definitionsgrenzen unzulässig dehnen? Muss die Musik »religiös geladen« sein oder reicht die Verwendung religionsbezogener Symbole? Qualifiziert sich Pagan Metal bereits durch die Rezeption »heidnischer« Motive als populäre Religion oder müsste die Aufnahme mythologischer Elemente eine bestimmte religiöse Qualität aufweisen? Diese Fragen müssen in Anbetracht der mangelnden Klarheit von Knoblauchs Aussagen unbeantwortet bleiben. Dies ist aber nicht weiter tragisch, da eine Bejahung oder eine Verneinung die Theorie der Religion in der modernen Gesellschaft nicht weiterbringen würde. Wertvoller ist es meines Erachtens, dem Verhältnis zwischen Medien, Populärkultur und Religion nachzugehen, dessen Komplexität Knoblauch mit seinen Ausführungen zur populären Religion deutlich machte. So interessiert mich zum einen vielmehr, wie Religionsbezüge im Pagan Metal medial vermittelt werden und welche intermedialen Wechselbeziehungen bestehen. Berücksichtigt werden dabei die akustische, vestimentäre und visuelle Kommunikation an Konzerten, die Liedtexte und die Frontcover. Zum anderen will ich herausfinden, welche Bedeutungen Pagan Metal-Musiker den von ihnen geschaffenen Religionsbezügen zuschreiben, um daraus Schlüsse für das Verhältnis zwischen Religion und Populärkultur ziehen zu können.

65 Knoblauch 2006, 12.

66 Knoblauch 2009, 266.

2.4 SYNTHESE

Alle drei oben vorgestellten Theoretiker erörtern die Lage der Religion in der Moderne und attestieren ihr dabei einen Wandel in ihrem gesellschaftlichen Erscheinungsbild. Luckmann geht von einer Verdrängung der traditionell-kirchlichen Religion durch eine privatisierte Religiosität aus. Seine Ausführungen zum Konzept der unsichtbaren Religion zeigen die Relevanz des außerkirchlichen Bereichs für die Diskussion um das Verhältnis zwischen Religion und Moderne auf. So soll auch die nachfolgende Analyse des Pagan Metal zu dieser religionssoziologischen Debatte beitragen.

Entgegen der Privatisierungsthese Luckmanns verzeichnet Casanova vermehrte Interventionen der institutionalisierten Religion in der politischen Öffentlichkeit. Pagan Metal zeugt davon, wie Religion in der Unterhaltungsindustrie und der Populärkultur öffentlich auftritt. Doch sagt der bloße Umstand, dass Religion öffentlich präsent ist, noch nichts darüber aus, welche Rolle sie im Leben der einzelnen Individuen spielt. Dies ist jedoch eine wichtige Frage in der religionssoziologischen Auseinandersetzung mit der Stellung der Religion in der modernen Gesellschaft und soll deshalb im Rahmen der Untersuchung von Pagan Metal adressiert werden.

Auch Knoblauch weist auf die Sichtbarkeit der modernen Religion hin, die sie ihrer Markt- und Medienorientierung verdanke. Anders als Casanova betont er in Anlehnung an Luckmann die Rolle des Subjekts und seine Autonomie bei der Beschäftigung mit medial vermittelten religiösen Inhalten, fragt aber nicht nach der subjektiven Bedeutung dieses Vorganges. Anstatt nur die mediale Präsenz religiöser Symbole im Pagan Metal zu thematisieren, wird in der vorliegenden Studie auch die Bedeutung fokussiert, die die Musiker damit verbinden.