



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

70. Jahrgang

12/07

**Regelmäßig zu Weihnachten:
Abgesänge auf die Kirchen**

**Vor 70 Jahren:
Schließung der „Apologetischen Centrale“**

**„The Sound of Silence“
Zwischen Prophetie und Wellness**

**Ist interreligiöser Dialog
zur Konfliktbearbeitung geeignet?**

Reinhard Bonnke in Stuttgart

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Warum Abgesänge auf die Kirchen falsch sind** 443
- „Illegale Fortbildungsstätte!“ –
Vor 70 Jahren wurde die „Apologetische Centrale“ geschlossen** 444

IM BLICKPUNKT

- Hermann Brandt
**„The Sound of Silence“
Zwischen Prophetie und Wellness** 446

BERICHTE

- Silvana Lindner
Ist interreligiöser Dialog eine geeignete Methode zur Konfliktbearbeitung? 459

INFORMATIONEN

- Freigeistige Bewegung**
Verstärkte Zusammenarbeit im Bereich der Jugendweihe 465
- Pfingstbewegung**
„Feuerkonferenz“ mit Reinhard Bonnke in Stuttgart 466
- Neuapostolische Kirche**
Die NAK hält sich selber in Bewegung 469
- Neue Offenbarungen**
Die Holofeeling-Neuoffenbarung 470
- In eigener Sache**
Joachim Müller verstorben 471

BÜCHER

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hg.)

Identität durch Differenz?

Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam

472

Richard Dawkins

Der Gotteswahn

473

Bruno Deckert

All along the Watchtower

Eine psychoimmunologische Studie zu den Zeugen Jehovas

475

Rudolf Simek

Lexikon der germanischen Mythologie

476

ZEITGESCHEHEN

Warum Abgesänge auf die Kirchen falsch sind.

In bestimmten Milieus gehört es vor Weihnachten zur „political correctness“, sich in Sachen Religion kirchenapokalyptisch zu äußern. Litaneiarartig sind manche Zeitungen und Illustrierten damit befasst, den bevorstehenden Untergang der Kirchen zu prognostizieren. Unterstützt werden sie nicht selten von frustrierten medienpräsenten Theologinnen und Theologen. „Die Leute laufen den Kirchen weg.“ „Mit den zentralen Verkündigungsinhalten der Kirche können viele Menschen nichts mehr anfangen.“ „Die wirkliche Jesusgeschichte wird in den Kirchen unterdrückt, sie muss ganz anders erzählt werden.“ „Religiöse Alternativangebote werden immer attraktiver: Buddhismus, Esoterik, Schamanismus.“ Solche Sätze sind Muster der Berichterstattung. Der Erfolg neuer religiöser Bewegungen wird den sich leerenden Kirchen gegenübergestellt. Auf den ersten Blick scheint eine solche Wahrnehmung nicht ganz falsch zu sein. Die Mitgliedszahlen der großen Kirchen gehen zurück. Grundlegende Kirchenreformen werden immer dringlicher. Eine neue Religionsfaszination scheint sich auszubreiten. Menschen sind offen für Transzendenz und außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen. Sie suchen nach Sinn, nach Erlebnissen kosmischer Einheit. Weltanschauliche Alternativen gewinnen an Attraktivität. Das Motto „Religion ja – Kirche nein“ ist verbreitet. Insbesondere junge Menschen und junge Erwachsene machen es sich zu eigen. Es kann weiter präzisiert werden: „Selbstbestimmte Religiosität: ja – kirchlich genormter Glaube: nein.“

Gleichzeitig verschafft sich ein neuer, aggressiver Atheismus Aufmerksamkeit, der gewissermaßen das Gegenbild zu kreatio-

nistischen Diskursen darstellt, die in den Sommermonaten die Feuilletons unserer Zeitungen füllten. Treten fundamentalistische Formen von Religion, eine militante Religionslosigkeit und eine unverbindliche Religionsfaszination an die Stelle, die bisher die Kirchen innehatten?

Der Wandel der kirchlichen und religiösen Landschaft in Westeuropa ist unverkennbar. Der gesellschaftliche demographische Wandel betrifft auch die Kirchen. Die über Jahrhunderte selbstverständliche Verknüpfung von Volkszugehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft lockert sich. Religionsfreiheit, Migration, Globalisierung verstärken kulturellen und religiösen Austausch. Das bisher Übliche wird begründungspflichtig: der Religionsunterricht, die Sonntagsruhe, die christlich geprägte Feiertagskultur. Religiössein und Christsein treten deutlicher auseinander. Und wer christlich religiös ist, kann dies in sehr verschiedener Weise sein. Der zunehmende religiöse Pluralismus stellt die christlichen Kirchen zweifellos vor neue Herausforderungen. Deuten solche Entwicklungen darauf hin, dass die großen Kirchen ihren prägenden Einfluss einbüßen, dass ihre Zeit bald abgelaufen ist, wie dies schadenfroh und mit Häme propagiert wird?

Ich glaube nicht. Das prognostizierte Ende der Kirchen ist realitätsfernes, kirchenkritisches Wunschenken einiger Journalisten. Die Menschen verlassen nicht nur die Kirchen, sie fragen nach der Botschaft der Kirchen, und manche kommen zurück. Vieles, was als religiöse Alternative vorgestellt wird, berührt die Menschen nur oberflächlich. Eine unbestimmte Religionsfaszination vermittelt noch kein Orientierungswissen und hat keine Kraft zur religiösen Identitätsbildung. Könnte es nicht sein, dass sich die Kirchen zu hervorragenden Konkurrenten auf dem religiösen Markt entwickeln? Ist es ausge-

schlossen, dass sie mit Kreativität und Professionalität bei den Menschen sind? Ist es realitätsfern anzunehmen, dass sie neuen Mut finden, „allem Volk“ die Botschaft von der sich selbst mitteilenden Liebe Gottes zu erzählen, die in Jesus Christus konkrete Gestalt gewonnen hat und die sich auf den ganzen Menschen bezieht, auch auf seine leiblichen, seelischen und sozialen Bedürfnisse? Die Gestalt der Kirchen wird sich ändern, der Auftrag, die unverbrauchte Güte Gottes zu bezeugen, bleibt.

Reinhard Hempelmann

„Illegale Fortbildungsstätte!“ – Vor 70 Jahren wurde die „Apologetische Centrale“ geschlossen. Das Johannesstift in Berlin-Spandau am 10. Dezember 1937: Gegen 10.30 Uhr fahren vier Fahrzeuge mit 30 bis 40 Mitarbeitern der Geheimen Staatspolizei zum Haus der Apologetischen Centrale (AC). Deren Leiter, *Walter Künneth*, war an diesem Vormittag nach Hannover aufgebrochen, um sich dort mit dem Betheler Pastor Friedrich von Bodelschwingh zu treffen. Der verantwortliche Gestapo-Kommissar erläutert den verdutzten elf Mitarbeitern, dass das Institut „aufzulösen und zu verbieten“ sei. Danach nehmen die Beamten eine eingehende Hausdurchsuchung vor. Der AC-Mitarbeiter Günter von Skarzinski berichtet einen Tag später über den dramatischen Vorfall: „Die Mitarbeiter der Apo[logetischen Centrale] haben sich in der Zeit von ½ 11 bis ½ 6 Uhr in dem ihnen zugewiesenen Raum unter Bewachung aufgehalten, haben sich aber in der Zwischenzeit telefonisch Essen bestellen können. Beim Fortgang haben die Beamten sämtliche Räume der Centrale versiegelt, sodaß den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Zutritt nicht möglich ist. Es wurden auch einige Akten mitgenommen,

doch ist kein Protokoll angefertigt worden, um welche Akten es sich handelt ... Die Beamten haben auch in der Privatwohnung von Herrn Dr. Künneth eine Hausdurchsuchung vorgenommen und einen Koffer mit Material beschlagnahmt. Um was für Akten es sich handelte, konnte nicht angegeben werden.“

Die gewaltsame Schließung der Stelle, die 1921 innerhalb des Verbandsprotestantismus als kirchliche Dokumentations- und Informationsstelle für Weltanschauungsfragen ins Leben gerufen worden war, ging auf das Betreiben des damaligen NS-Reichskirchenministeriums zurück. In dem Institut erblickten die Machthaber eine illegale Fortbildungsstätte der Bekennenden Kirche oder – wie es ein „Lagebericht der Zentralabteilung II 1 des Sicherheitshauptamtes des Reichsführers SS für Januar 1938“ konstatierte – „die Zentralstätte der evangelischen Schulungsarbeit“. Seit 1933 hatte Künneth zunächst einen Anpassungskurs gegenüber den neuen Machtverhältnissen verfolgt und noch 1936 in einem persönlichen Schreiben dem „Stellvertreter des Führers“, Rudolf Heß, seine „politische Zuverlässigkeit“ versichert. Ein Jahr zuvor hatte sich der bayerische Theologe aber auch kritisch mit dem Werk „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ des NS-Ideologen *Alfred Rosenberg* auseinandergesetzt. Unter Künneths Führung geriet die Centrale mit dem von den „Deutschen Christen“ dominierten Centralausschuß zunehmend in Konflikt, der das NS-Reichskirchenministerium schließlich zum Einschreiten aufforderte. Mit der Schließung der Spandauer Stelle fiel der Gestapo das gesamte Archiv in die Hände. Es umfasste zu dieser Zeit Material „über etwa 500 verschiedene Weltanschauungsgruppen“, darunter Freidenker, „Sekten“ und zahlreiche völkisch-religiöse Gruppen. 1938 wurde das gesamte Vermögen – neben dem gesamten Aktenmaterial auch die

2000 Bücher umfassende Bibliothek – „zugunsten des Preußischen Staates eingezogen“. Protest gegen die Schließung regte sich in der Kirche nur vereinzelt. Am schärfsten reagierte die *Arbeitsgemeinschaft deutscher Volksmissionare*, die am Verhalten der sog. intakten Landeskirchen in einem Schreiben vom 31. Dezember 1937 heftige Kritik übte: „Wir hätten es nach der ... willkürlichen Versiegelung der Apologetischen Centrale als selbstverständlich angesehen, daß die dem Lutherischen Rat angeschlossenen Kirchen, die heute allein noch in Deutschland als kirchliche Körper Gewicht haben, nicht nur jede für sich beim Reichskirchenministerium mit allem Ernst persönlich vorstellig geworden wären, sondern daß darüber hinaus auch der Weg in die Gemeinden gegangen worden wäre durch eine gemeinsame Kanzelkundgebung, die mit unüberhörbaren deutlichen Worten Recht Recht, Unrecht Unrecht, Willkür Willkür nennt ... Wer eine Position wie die Apologetische Centrale preisgibt, wird gezwungen sein, über kurz oder lang noch wichtigere Positionen aufzugeben. Der Kampf um die Apologetische Centrale ist ein Frontabschnitt, den man unter keinen Umständen preisgeben darf.“

Der Protest verhallte. Mit der Schließung der Apologetischen Centrale war die traditionsreiche publizistisch-apologetische Arbeit innerhalb des Verbandsprotestantismus vollständig zum Erliegen gekommen. 23 Jahre später wurde die Weltanschauungsarbeit in Stuttgart neu aufgenommen.

Das neue Institut unter der Leitung *Kurt Huttens* erhielt 1960 die eher umschreibende Bezeichnung *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*. Der Begriff „Apologetik“ hatte zu dieser Zeit keinen guten Klang. Die Rahmenbedingungen und die Ausrichtung der Arbeit hatten sich grundlegend verändert. Neue weltanschauliche Herausforderungen traten hervor, und die Weltanschauungsarbeit erhielt jetzt neue Schwerpunkte. Es war aber kein Zufall, dass dem ersten Kuratorium der EZW die beiden früheren Leiter der Apologetischen Centrale, *Carl Gunther Schweitzer* (1889-1965) und *Walter Künneth* (1901-1997), angehörten. Seit 1997 ist die EZW nach ihrem Umzug von Stuttgart wieder in Berlin ansässig.

Rückblickend lassen sich für die 16 Jahre währende Arbeit der Apologetischen Centrale Licht- und Schattenseiten, apologetische Aporien – auch Irrwege – und politischen Umständen geschuldete Anpassungsstrategien erkennen. Auch das gehört zur Geschichte der evangelischen Apologetik. Damit ist dieses Arbeitsfeld für die Kirche keineswegs diskreditiert. Klärungen und Hilfestellungen für die Sprach- und Auskunftsfähigkeit des christlichen Glaubens im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt sind mehr denn je gefordert – für Kirche und Gemeinden und nicht zuletzt für jeden einzelnen Christen, um im Gespräch mit der Zeit Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in uns ist (vgl. 1 Petr 3,15).

Matthias Pöhlmann

Hermann Brandt, Erlangen

„The Sound of Silence“ Zwischen Prophetie und Wellness

Die akustische Inszenierung der Stille

Den Anstoß zu den folgenden Betrachtungen verdanke ich – Gerhard Polt! Wenigen ist bekannt, dass dieser „urbayerische“ Kabarettist Skandinavistik studiert hat und fließend Schwedisch spricht. Am 5. Mai 2007 sendete das Bayerische Fernsehen im Dritten Programm ein „Porträt zum 65. Geburtstag des Kabarettisten und Autors Gerhard Polt“. Es wurde u.a. ein Ausschnitt eines Programms gezeigt, das Polt auf Einladung der schwedisch-deutschen Handelskammer in Stockholm gegeben hatte und das von ihm in einem späteren Interview kommentiert wurde. Das Fernsehen hatte nicht nur Polt als den Star des Abends gezeigt, sondern auch den im Publikum anwesenden schwedischen König und seine deutsche Ehefrau, die beide Polts Pointen offensichtlich genossen.

Aber Polt hob weniger die durchaus bemerkenswerte Tatsache hervor, dass sogar der König die Vorstellung mit seiner Gegenwart beehrt hatte, sondern vor allem, dass dieser kein einziges Wort sagte. Der König *schwieg*. Und eben dies, dass der König *schweigend anwesend* war, habe das Besondere dieses Abends ausgemacht, sagte Polt. Gerade die Anwesenheit des *schweigenden Königs* habe der Vorstellung einen einzigartigen Charakter verliehen. Das Schweigen des Königs sei durch das Kabarettprogramm sozusagen

noch verstärkt worden. Polt erläuterte dies – als Filmemacher und Schauspieler – anhand der Art und Weise, wie die Stille inszeniert wird, auf der Bühne, der Leinwand oder auch in der katholischen Messe.

Die tiefe Stille werde gleichsam hörbar gemacht: Es tropft ein Wasserhahn, es tickt eine Uhr, und in der Messe wird der Höhepunkt, die Wandlung, während der alle knien und schweigen, durch den Ton eines Glöckchens angezeigt. Die Stille kann *gehört* werden. In solchen Inszenierungen durchbricht ein Laut die Stille nicht, sondern verstärkt sie und macht sie als solche wahrnehmbar. Soweit Gerhard Polt. – Es gibt einen „Stillen“ (= friedlichen), „Pazifischen“ Ozean, es gibt eine Beredsamkeit des Schweigens (im Portugiesischen: *eloquência do silêncio*), es gibt einen „sound of silence“.

Beispiele aus Literatur und Zen-Buddhismus

Das erste Kapitel von Orhan Pamuks Roman „Schnee“ trägt die Überschrift „Die Stille des Schnees“, die des 19. Kapitels heißt „Und wie schön fiel der Schnee“. Die Stille des Schnees charakterisiert die inneren Empfindungen von Ka, der Hauptperson des Romans. Eine beschneite Straße verliert sich in der Dunkelheit: „weiß und geheimnisvoll.“⁴¹ Diese Stille ist kein absolutes Schweigen. Sie löst

Empfindungen aus, sie hat Farben, sie ist schön und enthält Geheimnisse. Häufig begegnen in der Literatur Beschreibungen der winterlichen Stille wie: „Es war so still, dass ich den Schnee fallen hören konnte.“ Diese Stille ist nicht laut, aber sie lässt sich „verlauten“. Indem wir den Schnee fallen hören, wird die Stille noch leiser, als sie ohne den hörbaren Schneefall sein würde. Auch die ersten, zaghaften Vogelgesänge in der Morgendämmerung stören ja die frühe Stille nicht, sondern vertiefen sie und machen sie erfahrbar.

„Sound of silence“ – auf die Frage, wie dies zu übersetzen sei, komme ich noch zurück – ist wohl doch mehr als ein Oxymoron, d.h. mehr als ein nur „scharfdummer“ rhetorischer Ausdruck, in dem Unvereinbares oder Widersprüchliches miteinander verbunden wird (wie „hölzernes Eisen“).

Solche Verbindungen von Gegensätzen haben keineswegs nur eine Bedeutung für Lyrik und dichterische Prosa, wie bei Wikipedia zu lesen ist. Sie bringen z.B. eine charakteristische Intention des Zen-Buddhismus prägnant zum Ausdruck. Man könnte „sound of silence“ mit „Klang der Stille“ übersetzen und hätte damit den Titel einer – sehr empfehlenswerten – Einführung in den Buddhismus.² Gleiches gilt von dem Titel „Das Klatschen der einen Hand“³.

Ziel der Zen-Meditation ist es, einen Zustand der Selbstvergessenheit zu erreichen, in dem alle Dualität – etwa zwischen meinem Selbst und den mich umgebenden Dingen – überwunden ist. Hierzu leiten die so genannten Koans an, die im Zen eine alte Tradition haben. Das Koan ist eine Ratselfrage, die rational nicht aufgelöst werden kann und soll, wie z.B.: „Wie soll die Gans, die als Küken in einer Flasche großgezogen wurde, befreit werden, ohne die Flasche zu zerstören

oder die Gans zu töten?“ Oder das Koan fordert eine auf „normale“ Weise un-durchführbare Praxis, die die gängige Spaltung in Subjekt und Objekt („ich tue dies“) überwinden und so das Bewusstsein der Einheit der Wirklichkeit meditativ erfahrbar machen soll. Gelegentlich sind solche Koans zwar nicht nach rationaler Logik, wohl aber intuitiv verständlich: So hinterfragt das Koan „Wenn etwas krumm ist, dann ist es gerade“ den Dualismus krumm/gerade. Andere Koans sind so unverständlich und antilogisch, dass sie weder rational noch intuitiv einen Sinn ergeben – und das sollen sie auch nicht. Koans sind gerade darin Meditationsobjekte, dass über sie so lange meditiert wird, bis sie nicht mehr provozierend auf die gängige Logik wirken, nicht mehr „unauflösbar“ erscheinen, sondern sich gleichsam von selbst auflösen. Koans wollen also nicht interpretiert oder erklärt werden, denn alle verstandesmäßigen Lösungen werden als falsch angesehen, weil sie dem Dualismus verhaftet bleiben. Die meditative Praxis des Zen-Buddhismus zielt somit auf die Auflösung der Illusion, die Dinge seien von mir unterschieden und „ich“ hätte eine von ihnen abgegrenzte Existenz.

Das wohl bekannteste Koan „Das Klatschen der einen Hand“ fordert, dieses Klatschen zu erhörchen: „Wenn beide Hände zusammengeslagen werden, so entsteht ein Ton. Horche auf den Ton der einen Hand!“ Könnten wir übersetzen: Horche auf den „sound of silence“?

Titel und Refrain des Liedes

„The Sound of Silence“

„The Sound of Silence“ heißt der wohl berühmteste Song von *Simon & Garfunkel*. Das Folk-Rock-Duo wurde 1956 von den US-amerikanischen Studenten Paul Simon und Art Garfunkel gegründet

und erlebte 1965 mit diesem Song und mit dem kurz danach erschienenen gleichnamigen Album seinen Durchbruch. Genauer gesagt: Der Liedtitel spricht von „The Sound“ im Singular und mit bestimmtem Artikel; der Titel des Albums lässt den bestimmten Artikel weg und verwendet den Plural: „Sounds of Silence“. Noch genauer betrachtet: Die ersten drei Strophen des Songs enden mit dem Refrain „... the sound of silence“, also bestimmter Artikel und Singular, die vierte Strophe schließt mit „In the wells of silence“ („in den Brunnen-Schächten der Stille“). Allein die fünfte, letzte Strophe spricht von „the sounds of silence“, behält also den bestimmten Artikel bei, verwendet aber den Plural. Die letzte Zeile des ganzen Liedes wird wirklich so *pianissimo* „gewispert“, dass das Schluss-„s“ von „sounds“ nur bei angespannter Aufmerksamkeit zu hören ist.

Nehmen wir die Worte „sound“ und „silence“ für sich, so ergeben sich für die Übersetzung vier Möglichkeiten der Kombination. Sound kann Geräusch heißen, in dem Sinn, wie wir vom „sound“ einer Maschine sprechen. Aber eben auch Klang oder Ton (etwa einer Klarinette). Und „silence“ kann nicht nur jene sprechende, lebendige Stille meinen, von der eingangs schon die Rede war, sondern auch das leere Schweigen (silencer ist im Englischen der Schalldämpfer), die Reglosigkeit und Lautlosigkeit, die im Gymnasium früherer Zeiten mit dem Ruf „silentium“ vom Lehrer befohlen wurde. Theoretisch wären also folgende Kombinationen möglich: Geräusch des (toten) Schweigens, Geräusch der (lebendigen) Stille, Klang des Schweigens, Klang der Stille.

Die Einzelanalyse wird noch zeigen, dass vom Liedtext her zunächst die Übersetzung „Klang der Stille“ bzw. – in Bezug auf die letzte Textzeile – „Klänge der

Stille“ sinnvoll ist. Auch die Tatsache, dass „The Sound of Silence“ eben nicht bloß ein Text ist, sondern gesungene und gespielte Musik, und dass der Text eine unablässige Verbindung mit ihr eingegangen ist, spricht dafür, „The Sound(s) of Silence“ mit „Klang (bzw. Klänge) der Stille“ zu übersetzen.

Wie meisterhaft Text und Ton zusammenklagen, sei nur in Erinnerung gerufen. Denn die meisten werden die Melodie im Ohr behalten haben, auch wenn sie sich nicht an jedes Detail des Textes erinnern. Wenn man hier trennen wollte, müsste man sagen: Die Faszination dieses Liedes geht von der Musik aus zum Text, nicht umgekehrt, oder: Die Musik ist der primäre Impuls für die Resonanz auch des Textes.

Die folgenden Beobachtungen können am Text der weiter unten wiedergegebenen Strophen überprüft werden. Noch besser wäre es freilich, sich dazu die entsprechende CD aufzulegen. „The Sound of Silence“ ist ein ungewöhnlich leises Lied. Das heißt aber nicht, dass es gleichmäßig leise bleibt. Jede Strophe mit ihren sieben Zeilen beginnt tief und still, in Moll. Die Melodie der ersten vier kurzen Zeilen schraubt sich im *crescendo* hinauf. Dieser Aufwärtsbewegung entspricht der Wechsel nach Dur. In der fünften Zeile gewinnt die Melodie ihren Höhepunkt, auch dadurch, dass die fünften Zeilen aller Strophen schon durch ihre gleichsam ausbrechende Textlänge einen besonderen Akzent tragen, wobei gerade hier Text und Musik zusammenwirken. Den Kontrast hierzu bildet dann die wieder absteigende sechste Zeile, die nur aus zwei (höchstens vier) Worten besteht, ein verkürztes Echo von Zeile fünf. Die letzte, siebente Zeile, die jeweils mit dem Schlüsselwort „silence“ endet, erreicht dann wieder die Tiefe des Anfangs und verklingt in Moll.

Die fünf Strophen

1. *Hello darkness, my old friend,
I've come to talk with you again,
Because a vision softly creeping
Left its seeds while I was sleeping,
And the vision that was planted in my brain
Still remains
Within the sound of silence.*

Der Song setzt ein mit einem Gruß des Sängers an die Dunkelheit, die er wieder einmal besucht wie einen alten Freund. Es besteht Gesprächsbedarf. Es geht um eine Vision, die sich nicht wieder abschütteln lässt. Die Schilderung dieser Vision wird das ganze Lied ausfüllen. Zunächst aber wird noch nicht ihr Inhalt geschildert, sondern, wie sie sacht und leise herankrochen kam und ihre Samenkörner oder Keime im Sänger zurückgelassen hat. Das Bild der Saat impliziert: Sie wird wachsen. Es wird also nicht etwa gesagt: „Ich habe eine Vision gehabt“, sondern die Vision ist Subjekt: Sie hat sich bei mir eingenistet, während ich schlief. Dann wird von ihr berichtet, sie sei „in mein Gehirn eingepflanzt“ worden. Wer sie dort eingepflanzt hat, bleibt offen. (Das könnte an die religiöse Praxis erinnern, den „Namen“ nicht auszusprechen, sondern sein Handeln passivisch zu formulieren.) Jedenfalls hat sich die nächtliche Vision nicht verflüchtigt, sondern sie ist geblieben, „inmitten des Klangs der Stille“. Im Rahmen der ersten Strophe ist es zunächst nur diese irritierende, weiter wirkende Gegenwart, das *Bleiben* der Vision, was den Sänger zu seinem Besuch bei der Dunkelheit veranlasst hat. Und was den „Klang der Stille“ in dieser ersten Strophe betrifft: Er ist hier sozusagen visionsträchtig: Der Klang der Stille als Gefäß einer Vision. Von einem Gesicht in der Nacht bzw. im Traum zu sprechen, hat übrigens religiöse Tradition, vgl. Hiob 33,15, Dan 7,2, Mt 2,12, Apg 16,9 und

18, 9. Aber zunächst wird in der Vision von *Simon & Garfunkel* nichts gesagt oder gehört, sondern es wird nur gezeigt. Was die Vision zeigt, schildern die Strophen zwei und drei.

2. *In restless dreams I walked alone
Narrow streets of cobblestone,
'neath the halo of a street lamp
I turned my collar to the cold and damp
When my eyes were stabbed by the
flash of a neon light
That split the night
And touched the sound of silence.*

Der Sänger sieht sich als einsamen Nachtwanderer, der seinen Kragen gegen die Kälte und Nässe hochschlägt. Er ist der Unbill der Natur ausgesetzt. Er geht durch leere, enge Straßen mit Kopfsteinpflaster. Sie werden vom Schein („halo“ ist auch der „Heiligenschein“!) einer Straßenlaterne nur dürrig beleuchtet. Plötzlich „wurden meine Augen vom Blitz eines Neonlichts zerstoichen“. Dem Ausdruck „stabbed“ entspricht die Aussage, der Neonblitz „zerriss die Nacht“ – beides gewaltsame Geschehnisse, deren Unheimlichkeit noch dadurch gesteigert wird, dass sie sich ganz lautlos abspielen. Dem Neonblitz folgt kein Donner. Wenn es in der Schlusszeile heißt, der Neonblitz „berührte“ den Klang der Stille, so handelt es sich – wie beim „Zerreißen der Nacht“ – nicht um einen akustischen, sondern um einen optischen Vorgang; alles bleibt still. Die Vision, im genauen Wortsinn des Sehens, bleibt ohne Audition. Gerade so vermittelt sie das Gefühl von Gewalttätigkeit, das schon vorab erweckt wurde durch den Gegensatz zwischen dem – fast mittelalterlichen – Kopfsteinpflaster und dem künstlichen Neonblitz als Produkt moderner Technik. Eine unheimliche Szene, in der zwar gefühlt und gesehen, aber nichts gehört wird. Dazu kommt es erst in der folgenden Strophe.

3. *And in the naked light I saw
 Ten thousand people, maybe more.
 People talking without speaking,
 People hearing without listening,
 People writing songs that voices never share
 And no one dared
 Disturb the sound of silence.*

Hier wird die Vision zur Audition. Aber gesehen bzw. gehört wird keine transzendente Macht, kein Gott, kein Engel, sondern eine Masse von Menschen. Im Gegensatz (oder in Entsprechung?) dazu steht die Vereinzelnung: Keiner kommuniziert mit dem anderen. Alle bleiben stumm und taub. In den drei mittleren Zeilen wird dieser beklemmende Eindruck durch drei Gegensatzpaare verstärkt: Die Menschen reden, ohne zu sprechen, sie hören, ohne zuzuhören, sie schreiben Lieder, die nie gesungen werden (wörtlich: an denen Stimmen niemals teilhaben). Und *diese* stimmlose Stille, dieser „sound of silence“ hat gar nichts Einladendes, sondern ist bedrohlich. Sie erscheint als Gegnerin echter menschlicher Gemeinschaft. Die Menschen sind wie gelähmt, es gibt keinen Schimmer von Hoffnung, und nicht einer wagt es, diese Stille zu „stören“ und auf den anderen zuzugehen. Alle verharren apathisch in Teilnahmslosigkeit, ohne eine Alternative zu sehen oder gar zu ergreifen. Eine grelle Szene in einem „nackten Licht“ (Zeile 1). Für eine Übersetzung ins Deutsche legt es sich nahe, „silence“ hier mit „Schweigen“ wiederzugeben.

4. *„Fools“, said I, „you do not know
 Silence like a cancer grows.
 Hear my words that I might teach you,
 Take my arms that I might reach you.“
 But my words like silent raindrops fell,
 And echoed
 In the wells of silence.*

Hier wird der Song zur Prophetie. Die in schweigender Isolation verharrenden

Menschen werden aufrüttelnd als „fools“ angesprochen: „Ihr wisst nicht, dass das Schweigen wächst wie ein Krebs.“ Dieser Vergleich nötigt dazu, „silence“ spätestens hier mit „Schweigen“ zu übersetzen. Es ist ein tödliches Schweigen, aus dem die Menschen herausgerufen werden. Der Appell ist ganzheitlich; er wendet sich an unser Hören und an unser Fühlen. Dem „hört meine Worte“ entspricht das „nehmt meine Arme“. Aber vergeblich (die Vergeblichkeit gehört zur Erfahrung der Propheten): Die Worte fallen wie lautlose Regentropfen – nicht auf trockenes Land, das sie zum Grünen bringen könnten, sondern in die Brunnenschächte (des Schweigens, des Verstummens). Wasser fällt von oben ins Wasser unten. Der Prophet richtet nichts aus. Und dass seine Worte im Echo verklingen, gibt dem Eindruck der Vergeblichkeit noch zusätzlich etwas lang Anhaltendes und Quälendes. Übrigens arbeitet das Lied in allen Strophen in der jeweils sehr kurzen vorletzten Zeile auch musikalisch mit dieser Echowirkung; aber hier wird sie wörtlich genannt: „and echoed“.

5. *And the people bowed and prayed
 To the neon God they made.
 And the signs flashed out its warning,
 In the words that it was forming.
 And the signs said, the words of the prophets
 are written on the subway walls
 And tenements halls.
 And whispered in the sounds of silence.*

Im Unterschied zu den vorangegangenen Strophen fehlt in der letzten das „Ich“. Die Vision endet in einem scheinbar distanzierenden Bericht und bekräftigt so, dass der prophetische Aufruf (Strophe 4) nichts ausgerichtet hat. Die Menschenmenge verbeugt sich vor und betet zu dem „selbstgemachten Neon-Gott“; hier wird das zuvor erwähnte kalte Neonlicht aufgegriffen und gleichsam dechiffriert. Die

Menschen beten sich selbst an, vermittels des von ihnen produzierten Kunstlichts. Und dann ist von dem bzw. den Zeichen die Rede, die sich in Worten ausdrücken. „Zeichen“ – das ist religiöse, auch biblische Sprache, sowohl in bedrohlicher wie verheißungsvoller Bedeutung, vgl. nur die Zeichen an der Wand, das „Menetekel“ (Dan 5) und das „das habt zum Zeichen“ in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2). Ob sie Heil oder Unheil ankündigen, wird ausdrücklich nicht gesagt, aber eher doch Unheil, denn sie „warnen“ und verweisen auf „die Worte der Propheten“, die geschrieben stehen, allerdings nicht in der „Heiligen Bibel“, sondern im säkularen Alltag, an den Wänden der U-Bahn und der Hausflure.

Vielleicht ist dieser Hinweis in der längsten, mit der Häufung der Silben den Rhythmus des Liedes sprengenden Zeile der Spitzensatz: Die warnenden Worte der Propheten sind aus der sakralen Sphäre ausgewandert; sie sind überall. Alle könnten sie wahrnehmen. Allerdings wäre dazu ein feines Gehör nötig, um ihr „Wispern“ überhaupt zu bemerken, sie zu hören „in the sounds (hier das einzige Mal im Plural!) of silence“. Diese Botschaft der Propheten ist nicht brachial, kein Donner, sondern ein leicht überhörbares Flüstern, das am Schluss des Liedes leise verklingt.

Die Stille als Kontra-Dimension

Wie auch immer die Analysen der einzelnen Strophen aussehen mögen, entscheidend – auch für die überwältigende Rezeption dieses Liedes – ist doch wohl die Thematisierung der Stille als einer Kontra-Dimension gegen alles Laute, Ohrenbetäubende. Der Klang (bzw. die Klänge) der Stille ist gewissermaßen der Grundton, auf den sich die Einzelstrophen beziehen und in dem sie zusammengefasst werden.

Wie in der Mystik die Stille mit der Dunkelheit verwandt ist, so wird der Klang der Stille im Dunkel kommunizierbar (vgl. Strophe 1). Das ist eine uralte Erfahrung, aber sie hat sich im Medium dieses Songs erneuert und den Nerv der Zeit getroffen. Die Stille, einschließlich der nächtlichen Träume, ist eben nicht stumm, sondern eröffnet Visionen und Auditionen, die in der rationalen Welt ausgeschaltet und nicht existent sind. Die Flüstertöne der Stille stehen im Kontrast zum lauten Leben. Dies ist die primäre Botschaft.

Erst danach stellen sich die Fragen nach dem Klang oder den Klängen dieser Stille und auch die nach ihrem Charakter: Ist sie die lebendige Stille oder das stumme – zum Verstummen gebrachte – Schweigen? Sind die Aussagen der Refrains über „the sound(s) of silence“ positiv oder negativ besetzt?

Der Text des Liedes bietet Belege für beides: Einerseits ist die Stille gleichsam der Ort, an dem die Botschaft des Liedes entspringt und aufgehoben bleibt (Strophen 1 und 5), andererseits heißt es, das Stören des Schweigens würde die Menschen aus ihrer Isolation herausreißen (Strophe 3), wenn sie es nur wagten. So bleibt das Lied in einer geheimnisvollen Schweben. „Silence“ ist mehrdimensional. Sie ist Schweigen und Stille. Sie bedroht und sie bietet Zuflucht.

Möglicherweise ist es manchen meiner Zeitgenossen, die in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts studierten, so gegangen wie mir: Es war vor allem der eingängige und faszinierende „sound“ dieses Songs, der sie durch die Jahrzehnte begleitet hat, aber weniger oder gar nicht der Sinn des Textes. Dass der Song auch eine eminent kritische, prophetische Botschaft vermittelt, habe jedenfalls ich erst sehr viel später wahrgenommen, nachdem „The Sound of Silence“ längst zum Oldie geworden war.

Der ursprüngliche Kontext

Im Jahr 1966 hatten die US-amerikanischen Studenten Paul Simon und Art Garfunkel ihr Folk-Rock-Duo gegründet. Zehn Jahre später verschaffte ihnen ihr Song „The Sound of Silence“ in einer überarbeiteten Version den endgültigen Durchbruch. Anfang 1965 standen Text und Musik fest. Die Single kam im September 1965 auf den Markt. Bereits ein Jahr später erschien das Album „Sounds of Silence“. Nach der (vorläufigen?) Trennung der beiden Musiker gab es einige „Wiedervereinigungen“. Die berühmteste, unvergessliche war ein Benefizkonzert zur Verhinderung der aus finanziellen Gründen geplanten Schließung des Central Parks in New York, am 19. September 1981 ebendort. Eine halbe Million Menschen nahm teil. Das Konzert sollte mit einem Feuerwerk enden, das aber aus Sicherheitsgründen verboten wurde. Zum Schluss wurde „The Sound of Silence“ gesungen und gespielt, vor einem Meer von entzündeten Feuerzeugen. So entstand hier das Ritual, einen Hit im Dunkel zu spielen, das von Tausenden von Lichtern erleuchtet wurde.

Was den zeitgeschichtlichen Kontext betrifft, so genügen zwei Ereignisse bzw. Daten, um ihn zu veranschaulichen: Am 22. November 1963 wurde John F. Kennedy erschossen, und der Vietnamkrieg trat 1965 in die offene Phase und wurde 1975 beendet. Die Fassungslosigkeit über den Mord an Kennedy haben damals auch viele Menschen in Europa erfahren: Sie wissen noch heute, wo und in welcher Situation sie diese schockierende Nachricht erhielten. Was die Reaktionen in den USA betrifft, so lösten sie bei vielen Nordamerikanern ein emotionales Trauma aus, das erst durch das des Terroranschlags vom 11. September 2001 „überboten“ wurde. „The Sound of Silence“ trug dazu bei, die

Erschütterung über Kennedys Ermordung zu kanalisieren und die ungelösten Fragen wenn nicht zu beantworten, so doch zu ertragen. Später wurde der Song zum Ausdruck der Friedensbewegung, zum Protest gegen den Rüstungswettlauf und die Kernkraft (1981: Reagans Beschluss, die Neutronenbombe zu bauen) und gegen die allgemeine Verunsicherung durch weitere Attentate (ebenfalls 1981 wurde Anwar el Sadat ermordet und wurden Reagan und Papst Johannes Paul II. angeschossen). Vor dem Hintergrund dieser Situation repräsentierte „The Sound of Silence“ die Alternative einer ganz anderen Dimension: die der Stille. Angedeutet ist eine Zeitdiagnose: der Verlust zwischenmenschlicher Kommunikation, die Vereinzelung, die Unfähigkeit, auf die anderen wirklich zu hören. Die Stille wird zum Gegenmodell. Allerdings geschieht die Erinnerung an die Dimension der Stille implizit, verschlüsselt. Der Text des Liedes enthält keine direkten Zeitbezüge, keine evidenten kontextuellen Anspielungen wie andere Protestsongs, sondern arbeitet mit einprägsamen Bildern, die vieles offen halten und verschiedene Deutungen zulassen: Die Vision in der Dunkelheit, die Vereinsamung, der Heiligenschein der Straßenlampe, die Erschaffung eines eigenen Gottes, die Vergeblichkeit der Warnung, das bleibende Flüstern der prophetischen Worte. Es war zunächst weniger der Text, es war vor allem die von der Melodie und ihrem Arrangement inszenierte Stille, die faszinierte und innehalten ließ. „Viele, die das Album ... kauften, kannten die Worte nicht.“⁴

„Sounds of silence“ als Wellness-Angebot

Machen wir einen Sprung in unsere Gegenwart. Wer im Internet sucht, erhält ein doppeltes Ergebnis. Wer die Autoren

und den genauen Titel, also „Simon & Garfunkel The Sound of Silence“, eingibt, kann ca. 461 000 Einträge finden. Bei der Eingabe nur des unbestimmten Plurals „Sounds of silence“ sind es hingegen ca. 2 250 000! Diese Zahlen sprechen für zwei verschiedene Rezeptionen. Die niedrigere (aber doch noch recht hohe) Zahl belegt, wie präsent *Simon & Garfunkel* und ihr Hit immer noch sind. Die – fünfmal – höhere erklärt sich daraus, dass die „sounds of silence“ sich von den Musikern der 60er Jahre und ihrem berühmtesten Lied abgelöst haben und in einem neuen, aktuellen Bezug stehen: „Sounds of silence“ gehören zu den Angeboten der Wellness-Szene.⁵

Nur wenige Beispiele: Weltbild.ch wirbt für eine Box mit vier CDs unter dem Titel „Wellness – Sounds Of Silence“. Unter dem Titel das Yin-Yang-Symbol. Der Werbetext ist überschrieben: „Entdecken Sie den wunderbaren Klang der Stille mit sanften Melodien“ und lautet: „Die ideale Hintergrundmusik zum Träumen, Ruhe finden und Entstressen. Ob schon im Auto, auf dem Heimweg von der Arbeit, oder zu Hause auf der Couch, bei einem wohlverdienten Glas Wein. So viel Wellness sollten Sie sich einfach gönnen ... Sanft schmeichelnde Instrumentalklänge hüllen Sie in eine Wolke aus Harmonie und wohliger Wärme. Der perfekte Wellness-Sound lässt Sie auch den Alltagsstress schnell vergessen – und das alles zu einem ganz entspannten Preis.“ Auf den ursprünglichen Song wird keinerlei Bezug genommen. Die Titel der Musikstücke (ohne Worte) sprechen für sich: Dreamwave, Journey To Fantasia, River Of Peace, Little Clouds, Garden Of Eden, Melody Of Silence, Freedom, Ocean Of Dreams, Magic Rain, Far Away, Tenderness. Die Außenwelt ist abwesend bzw. soll ausgeschaltet werden; „Vergessen“ ist ein Schlüsselwort im Werbetext.

Ein anderes CD-Angebot „Wellness with sound & silence“ fordert auf: „Create your environment with positive vibrations“; ein weiteres („sounds of silence“) verspricht ein „sakrales Klangerlebnis, ein intensiv inspiriertes Zusammenspiel der ältesten Instrumente der Erde als zeremonielle Weltmusik“. Ein Hotel in Australien bietet den Touristen ein „Sounds of Silence-Dinner“ mit indigenen australischen Klängen an. Entsprechendes gilt für Wellness-Hotels auf allen Kontinenten. Doch auch außerhalb der Wellness-Hotel-Branche wird „sound of silence“ zum Werbeträger: Ein bequemer Sessel im Möbelhaus heißt so und auch ein Spiegel fürs Badezimmer, der mit Ornamenten versehen ist und die Inschrift „You are so beautiful“ trägt. Wirklich pfiffig ist, dass die Edel-Firma Sennheiser einen „Kopfhörer mit Geräuschunterdrückung“ unter dem Namen „Sound of Silence“ anbietet.

Aber vom Original, von *Simon & Garfunkels* Lied, ist hier so gut wie nichts übrig geblieben. Rezipiert wird nur der Titel, nicht die ursprüngliche Musik, nicht der Text mit seinen irritierenden Visionen der Vereinsamung, des selbstgemachten Gottes, der prophetischen Zeichen an den Wänden. Während der Song die Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Wirklichkeiten vermittelt, sollen die „sounds of silence“ nun der persönlichen „Ent-Spannung“ dienen. Früher: Zeitdiagnose und warnende Zeitkritik, jetzt: Vermittlung eines wohligen Gefühls durch esoterische Klänge ohne jede gesellschaftliche Relevanz. Die Musik ist wortlos geworden; die Botschaft ist abhanden gekommen; die Stille spricht nicht mehr.

Religionswissenschaftliche Perspektiven

Betrachten wir abschließend das Thema der Stille bzw. des Schweigens in einem weiteren Zusammenhang. Aus heutiger

religionswissenschaftlicher Perspektive⁶ ist von einer Grunddifferenz auszugehen. Der eingangs erwähnte buddhistische Klang der Stille und der „sound of silence“ gehören zu zwei religiösen Systemen, die sich zutiefst voneinander unterscheiden. Das Verhältnis von Wort und Stille bzw. Schweigen wird in asiatischen Religionen, besonders im Buddhismus, anders bestimmt als in der jüdisch-christlichen Tradition. In dieser ist das Schweigen (Gottes!) ein „beredtes Schweigen“. Zwar entzieht es sich dem menschlichen Wort, ist aber doch Wort. Auch wenn Gott schweigt, spricht er und lässt sich ansprechen – mit seinem „Namen“. Dagegen hat das „Schweigen des Buddha“, haben auch die eingangs erwähnten Koans letztlich „nichts“ zu sagen. Das Absolute schweigt und ist selbst das Schweigen schlechthin. Der Buddhismus lebt aus dem namenlosen Grund, der wortlos ist und daher gar nicht angesprochen werden kann. Das Christentum dagegen gründet sich auf das Fleisch gewordene Wort (logos), die Offenbarung des göttlichen Wortes. Und selbst wo diese in einer „negativen“, mystischen Theologie (Gott als der Unsagbare, Unfassbare) reflektiert wurde, geschah dies im „Wort“. Lassen sich also „The Sound of Silence“ von *Simon & Garfunkel* der jüdisch-christlichen Position, die wortlos bleibenden Klänge der Stille in den Wellness-Angeboten dem buddhistischen Typus zuordnen?

Überprüfen wir diese Einschätzung, indem wir bis an die Anfänge des 20. Jahrhunderts zurückgehen. Hier begegnen Interpretationen des Zusammenhangs von Dunkelheit und Schweigen/Stille bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kunst und Religion. Allerdings verbleiben sie im Rahmen des jüdisch-christlichen (und islamischen) Typs, denn sie orientieren sich an der Beziehung zwischen dem „Heiligen“ und der Kunst.

So fragte Gerardus van der Leeuw in seinem Werk „Vom Heiligen in der Kunst“ nach dem „Sprechen Gottes“ in der und durch die Kunst.⁷ Das Thema „Das Schweigen und Beinah-Schweigen“ findet sich sowohl im 3. Teil „Das schöne Wort“ wie im 6. Teil „Musik und Religion“. Was die Wortkunst betrifft, so bezieht sich van der Leeuw auf „die Kunst etwas zu sagen, indem man nichts – oder doch sehr wenig – sagt“. Es geht ihr um das, „was zwischen den Zeilen steht und unvermutete Tiefen enthüllt“. Als Beispiel zitiert der Autor die erste und die dritte Strophe von Gerhard Tersteegens „Andacht bei nächtlichem Wachen“. Der Text spreche nicht nur von der Stille, sondern sei selbst Stille:⁸

*Nun schläfet man, Und wer nicht schlafen
kann,
Der bete mit mir an Den großen Namen,
Dem Tag und Nacht Wird von der Himmels-
wacht
Preis, Lob und Ehr gebracht! O Jesu, Amen.*

*Weg Phantasie, Mein Herr und Gott ist hie!
Ich bin sein Sternlein, hie Und dort zu funkeln!
Nun kehre ich ein; Herr, rede du allein
Beim tiefsten Stillesein Zu mir im Dunkeln!⁹*

Hier entsprechen sich, wie bei *Simon & Garfunkel*, die Stille und das Dunkel. Mit van der Leeuw: „Was für Baukunst und bildende Kunst das Dunkel bedeutet, das ist für Wortkunst und Musik das Schweigen.“¹⁰ Van der Leeuw erinnert an Hab 2,20: „Der Herr ist in seinem heiligen Tempel; vor Ihm schweige die ganze Welt.“ Anhand von vielen Beispielen aus der Musik verdeutlicht er das sprechende Schweigen und zitiert den Komponisten Busoni: „Was in unserer heutigen Tonkunst ihrem Urwesen am nächsten rückt, sind die Pause und die Fermate; – die spannende Stille zwischen zwei Sätzen, in dieser Umgebung selbst Musik, lässt weiter ahnen, als der bestimmte, weniger dehnbare Laut vermag.“ Dieses Schwei-

gen ist nicht „Nur-Schweigen“, denn es fängt an und hört auf und ist so keineswegs etwas Negatives, sondern der negative Ausdruck des Allerpositivsten (der oben erwähnten negativen Theologie vergleichbar).

Belege für dieses sprechende Schweigen der Musik findet man bei Bach¹¹ und bei Beethoven¹². Er erklärt den Sinn der Anweisung „laute pianissimo“ so: „die Pianissimi sprechen gerade durch ihre fast gänzliche Unhörbarkeit; ein lautes ‚Pianissimo‘ ist ein Paradox¹³, aber kein Unsinn; der Ausdruck gibt genau den Charakter numinoser Musik wider, die ausdrücken soll, was sich nicht ausdrücken lässt.“¹⁴ Dieses sprechende Schweigen der Musik sei, so von der Leeuw, vorgebildet im religiösen Schweigen und Verstummen vor dem Heiligen, dem „ganz anderen“. Gerade das Schweigen vor dem Heiligen ist beredt, denn „es ist nicht das Schweigen eines Menschen, der nie gesprochen hat“; es ist Anbetung. Unter Bezug auf das Werk „Das heilige Schweigen“ von Gustav Mensching¹⁵ wird es als sakramentale Stille charakterisiert, „höchste Anbetung und innigste Gottesgemeinschaft zugleich“. Van der Leeuw interpretiert das Schweigen (in) der Musik als ein „Echo der ‚Stille in dem Himmel‘“ – unter Bezug auf Offb 1,8¹⁶, und er nennt es mit Rudolf Otto „numinos“. Deutlich ist in jedem Fall, dass diese Interpretationen der Stille und des Schweigens aus der jüdisch-christlichen Religion erwachsen sind. Die Stille und das Schweigen sind Medium und Reaktion auf die Offenbarung Gottes; sie „sprechen“, weil Gott gesprochen hat.

Um zeitlich noch weiter zurückzugehen: Unübersehbar fußen van der Leeuws Ausführungen auf dem Kapitel „Ausdrucks-mittel für das Numinose in der Kunst“ im Klassiker „Das Heilige“ von Rudolf Otto.¹⁷ Der Kunst stünden, so hatte Otto

geschrieben, nur zwei direkte Mittel zur Verfügung, um das Numinose darzustellen: „Und sie sind bezeichnender Weise selber *negativ*; sie sind das *Dunkel* und das *Schweigen*.“¹⁸ Dem (Halb-) Dunkel in Tempeln, Kirchen und Moscheen entspricht in der Tonsprache das Schweigen. Auch die Veranschaulichungen dieser These Ottos hat, wie oben ausgeführt, van der Leeuw übernommen und erweitert. Schon bei Otto begegnet der Hinweis auf Hab 2,20, ebenso die Zitate von Tersteegen, und zwar nicht nur, wie bei van der Leeuw, Tersteegens „Andacht bei nächtlichem Wachen“, sondern auch sein „Gott ist gegenwärtig, / Alles in uns *schweige*“ und ein weiteres Tersteegen-Zitat: „O hohe Majestät, die du erhaben wohnest / In *stiller* Ewigkeit, im *dunkeln* Heiligtum.“¹⁹ Ebenso hat schon Otto, wie später van der Leeuw, auf das mystische Incarnatus in Bachs H-moll-Messe hingewiesen. Aber während es van der Leeuw um das Sprechen Gottes selbst in der Kunst ging, verfolgte Otto ein anderes Interesse: Für ihn sind der Psalmensänger, Tersteegen, Bach „und wir selber ... interessante Objekte für religiöse psychologische Analyse“²⁰: Es sind spontane Reaktionen auf das Heilige, das „numen präsens“. Während van der Leeuw dem Sprechen „Gottes“ in der Kunst nachspürte, ist Otto an der Analyse der Reaktionen auf das Heilige mit seiner Kontrastharmonie von mysterium fascinans und tremendum, also religionspsychologisch, orientiert. „Gott“ ist für ihn ein Spätling in der Religionsgeschichte; die Erfahrungen des Heiligen im Dunkel und als Stille, die sich in den angeführten Zitaten spiegeln, gehen allen späteren Konzeptualisierungen, allem Reden von „Gott“ voraus.

Leitmotiv dieser Betrachtung waren die Dunkelheit und das Schweigen und die Klänge der Stille, wie sie von *Simon* &

Garfunkel und in der Wellness-Szene präsentiert werden, einschließlich einiger religionswissenschaftlicher Positionen aus dem frühen 20. Jahrhundert. Lässt sich aus dem allen, trotz der offenkundigen Disparität²¹, ein Resümee ziehen? Vorsichtiger wäre wohl von einigen Schlussfolgerungen zu sprechen, die sich nahe legen könnten.

Rückfragen und Korrekturen

So erscheint die zunächst vielleicht plausible Zuordnung des Songs von *Simon & Garfunkel* zum jüdisch-christlich-islamischen Religionstyp und die der Klänge der Stille in den Wellness-Angeboten zum Buddhismus als problematisch, zumindest aus drei Gründen: Einmal sind diese beiden Zeugnisse der „sounds of silence“ von deren ursprünglichen Ausprägungen in den Religionen zeitlich und inhaltlich so weit entfernt, dass sich die Herstellung eines direkten Zusammenhangs wohl verbietet. Gerade als Theologe, aber auch als Religionswissenschaftler läuft man Gefahr, dort Beziehungen zu sehen, wo keine (mehr) bestehen. Zweitens widersprechen die betrachteten Zeugnisse in wesentlichen Punkten den Aussagen des ihnen zugeordneten Religionstyps. So fehlt bei *Simon & Garfunkel* der Bezug auf die Transzendenz, auf die Offenbarung des Gottes. Wohl geht es um eine Vision aus dem Dunkel, um die Worte der Propheten, aber sie bleiben letztlich doch immanent, wie „das Heilige“ im Heiligen-schein der Straßenlampe. Die Dunkelheit wird angesprochen, aber sie antwortet nicht. Und noch weniger entsprechen die Wellness-Klänge der Stille dem Ziel der klassischen buddhistischen Meditation. Während „Wellness unter Neuinszenierung des mutmaßlich omnipotenten Ich“ vermarktet wird²², soll ja die buddhistische Meditation, die Einübung der „Acht-

samkeit“, das Ich mit allen seinen Bedürfnissen gerade auslöschen. Von hier aus muss auch, drittens, der Eindruck der Allgemeingültigkeit der religionsgeschichtlichen Aussagen von Otto und van der Leeuw korrigiert werden: Was sie sagen, lässt sich wohl mit jüdischen, christlichen und islamischen Texten belegen, gilt für den Buddhismus aber nicht.

Auch ist Vorsicht geboten, von einer Entwicklung zu sprechen, deren Feststellung häufig mit einer Wertung einhergeht. Das wäre der Fall, wenn, ausgehend vom biblischen Zeugnis (vgl. die Zitate aus Habakuk und der Offenbarung), eine absteigende Linie (des Verfalls, der Verdünnung, der Vernebelung) konstatiert würde. Vielmehr sollte es darum gehen, sowohl „The Sound of Silence“ als auch die Wellness-Szene als eigenständige Phänomene zu würdigen, ohne sie von woanders her abzuleiten.

Nun ließe sich gegen die hier vorgelegte Betrachtung einwenden, dass sie gegen solche Vorsichtsmaßregeln verstößt. Es wurde verglichen, bewertet; Beziehungen und Abhängigkeiten wurden festgestellt. Auch wenn Begriffe wie „religiöse Versatzstücke“, „Restbestände“ oder „Defizite“ nicht verwendet wurden, sind entsprechende Beurteilungen eingeflossen. Dies zuzugeben, ist nichts anderes als das Eingeständnis, dass der Zugang zum Thema (des Schweigens / der Stille) von den eigenen Bedingungen und Interessen nicht freigehalten werden kann. Oder im Sinne des Dekonstruktivismus²³: Ein Text wird von dem abgelöst, was sein Autor mit ihm gemeint hat oder haben könnte, und aufgelöst in das, was sein Leser aus ihm macht. Unter diesem Vorbehalt sind die vorgelegten Deutungen zwar zu relativieren, aber nicht zu revozieren. Sie reflektieren „meine“ subjektiven Erfahrungen und Einsichten. Ob sie auch die Einsichten anderer sind oder werden können, steht dahin.

Der Klang der Stille als Paradox

Eine dieser Einsichten ist die, dass das englische „silence“ die heterogenen Elemente der Stummheit und der Stille enthält und dass ich mit „Schweigen“ die Isolation, mit „Stille“ hingegen eine Haltung assoziiere, die ich vor einem Gegenüber einnehme und die dieses Gegenüber voraussetzt, sei es ein Mitmensch, die Natur, das Heilige oder Gott. Der Film „Das Schweigen“ des schwedischen Pastorensohnes Ernst Ingmar Bergman von 1963 – er gehört also auch in den Kontext von „The Sound of Silence“ – hat den Originaltitel „tystnaden“, was ebenfalls beide Elemente umfasst. Der Film, der in schwarz-weiß die Einsamkeit, Kälte und Entfremdung menschlicher Existenz ohne jeden Transzendenzbezug ins Bild bringt, trägt eben nicht zufällig im Deutschen den Titel „Das Schweigen“, nicht „Die Stille“. Bei *Simon & Garfunkel* ist ein Gegenüber im „Klang der Stille“ (noch) gewahrt, lassen sich Spuren der Transzendenz noch vernehmen (das Gespräch mit

der Dunkelheit, die Vision, die Worte der Propheten). Die instrumentalen Klänge der Wellness-Angebote kommen ohne ein solches Gegenüber aus; die Menschen, denen sie „wohltun“ sollen, bleiben allein. Hier bleiben die Klänge stumm.

So ist „Klang der Stille“ nur vordergründig ein „Oxymoron“, wie anfangs erwähnt, ein Spiel mit Worten, eine rhetorische Figur; sondern „Der Klang der Stille“ ist, wenn er wirklich zu uns spricht, ein Paradox. Das Paradox ist ein Statthalter der Erinnerung und der Einsicht, dass dem denkenden Verstand die Gottesidee ebenso unaufgeblich wie unerreichbar und unvollziehbar ist: „Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann. Diese Leidenschaft des Denkens ist im Grunde überall im Denken vorhanden, auch in dem des Einzelnen, insofern er denkend ja nicht bloß er selber ist.“²⁴ Das Paradox öffnet unsere Wirklichkeit. Und wo wir die „Stille“ zu uns „sprechen“ hören, haben wir uns diesem Paradox geöffnet – auch wenn der Einzelne Gerhard Polt heißt.

Anmerkungen

¹ Orhan Pamuk, Schnee, München / Wien 2005, 9, 196.

² Konrad Meisig, Klang der Stille – der Buddhismus, Freiburg i. Br. ²1997.

³ Ulrich Dehn, Das Klatschen der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus? Hannover 2002.

⁴ Siehe im Internet unter: Crawdaddy – Classic Vantage – Simon & Garfunkel's Sounds of Silence, eingesehen am 26.6.2007 (der zitierte Artikel stammt vom 30.1.1966).

⁵ Vgl. hierzu z.B.: Ulrich Dehn / Erika Godel (Hg.), „Du salbest mein Haupt mit Öl...“ Wellness – Körperkultur oder Sinnfrage, EZW-Texte 183/2006. Auf die musikalischen Wellness-Angebote wird hier allerdings nur sporadisch eingegangen.

⁶ Das Folgende nach Hans Waldenfels, Art. Schweigen, in: Lexikon der Religionen, Freiburg u.a. ³1996, 596f.

⁷ Gerard van der Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst, Gütersloh 1957, 6.

⁸ Ebd., 148.

⁹ Dieses Zitat van der Leeuws vermischt Tersteegens 2. und 3. Strophe, vgl. das Original in: Gerhard Tersteegen, Geistliches Blumengärtlein, Neue Ausgabe, Stuttgart ¹⁵1956, 569f.

¹⁰ Van der Leeuw, a.a.O., 239f.

¹¹ Z. B. das Rezitativ der Matthäusp passion „Mein Jesus schweigt zu falschen Lügen stille“ oder das „Incar-natus“ und das „Crucifixus“ in der Hohen Messe in h-moll.

¹² Beethoven hat in einer Skizze für das Finale der 9. Symphonie angegeben: „...erst pianissimo – einige laute pmo [pianissimo] – einige Pausen – dann die vollständige Stärke“.

¹³ Vgl. hierzu den Schluss dieser Abhandlung.

¹⁴ Van der Leeuw, a.a.O., 240.

¹⁵ Gießen 1926.

¹⁶ Zur Deutung dieses Bibelverses siehe Jürgen Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich 1984, 92f.

¹⁷ Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau ³1919, 74-77.

¹⁸ Ebd., 75.

¹⁹ Otto hat die Fundorte nicht angegeben. „Gott ist gegenwärtig“ findet sich im erwähnten Geistlichen Blumengärtlein, a.a.O., 340-342, und steht noch heute in unseren Gesangbüchern; das Zitat „O hohe Majestät...“ ist der Beginn einer Betrachtung zum Propheten Jesaja, Kap. 57,15, Geistliches Blumengärtlein, 223.

²⁰ Otto, a.a.O., 75f.

²¹ Nicht immer, aber häufig wird im Deutschen das „Schweigen“ von Menschen (und von Gott), hingegen die „Stille“ von der Natur ausgesagt („Stille Nacht“). Andererseits verwendet Matthias Claudius in „Der Mond ist aufgegangen“ „schweigen“ für den Wald und „still“ für die Welt. Vgl. die Belege zu beiden Worten im Grimmschen Deutschen

Wörterbuch oder in einer Konkordanz zur Lutherbibel. Am 7.9.2007 gab die Königl. Philharmonie Antwerpen in Herford ein Sinfoniekonzert unter dem Thema „Die Stille in der Musik“. Zum Schweigen und der Stille in christlicher und interreligiöser Spiritualität vgl.: Jan Olaf Rüttgardt (Hg.), *Schweige und höre. Erfahrungen aus Meditation und geistlicher Betrachtung*, Hannover 1994.

²² Siehe EZW-Texte 183 (wie Anm. 5), 3f.

²³ Zur Problematik der dekonstruktivistischen Theorie (in der Rechtswissenschaft) vgl. den Roman von Bernhard Schlink, *Die Heimkehr*, Zürich 2006.

²⁴ Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Ausgabe von E. Hirsch, *Gesammelte Werke*, 10. Abt., Düsseldorf / Köln 1967, 34-51, 35.

Silvana Lindner, Heidelberg

Ist interreligiöser Dialog eine geeignete Methode zur Konfliktbearbeitung?

Der interreligiöse Dialog ist schon seit mehreren Jahren in aller Munde. Es heißt, die Ära des Säkularismus sei vorbei, die neue Ära sei die der Rückkehr des Religiösen. Eine „*De-Kanonisierung* der Prinzipien der Aufklärung“ führe heutzutage zu einer „*Re-Kanonisierung* religiöser (aber auch quasi-religiöser) Traditionen“.¹ Daher, so wird häufig verkündet, sei der interreligiöse Dialog unverzichtbar, auch wenn man nach dem 11. September am bisherigen Dialog gezweifelt hat. Der interreligiöse Dialog als Wundermittel gegen viele nationale und internationale Probleme? Jetzt auch als Methode der Konfliktbearbeitung?

Der erste Teil dieses Beitrags² beschäftigt sich mit den Schwierigkeiten des Dialogs im Allgemeinen, mit der Kritik an ihm und mit daraus abgeleiteten Vorschlägen zu seiner Optimierung. Der zweite Teil hat bewusst einen provokativen Titel. In diesem Teil wird versucht, vom *Allgemeinen* zum *Konkreten* zu kommen. Manche Konfliktfelder auf der Basis-Ebene werden am Beispiel der christlich-islamischen Dialogbemühungen dargestellt. Probleme, die im allgemeinen Teil erwähnt werden, kommen zum Teil auch im zweiten, konkreteren Teil vor.

1. Konstruktive Kritik des interreligiösen Dialogs

Ein Zitat sei vorangestellt: „Ein frommer Jude ging jeden Morgen zur Klagemauer in

Jerusalem, um für den Frieden zu beten. 25 Jahre lang ging er jeden Morgen zur Klagemauer und bat für den Frieden. Nach 25 Jahren wird er von einem Journalisten gefragt: ‚Wie fühlt es sich an, 25 Jahre lang hierher zu kommen und für den Frieden zu beten?‘ Er antwortete: ‚Es fühlt sich an, als ob man mit der Mauer sprechen würde“.³ Bevor versucht wird, den interreligiösen Dialog als Methode der Konfliktbearbeitung zu bedenken, ist es wichtig, sich die aktuelle konstruktive Kritik und die Benennung von Schwachpunkten anzusehen, die die Wirksamkeit des Dialogs beeinflussen können.

1.1 Vermeidung von Kontroversen um der Harmonie und des Konsenses willen

Nicht als einzige Stimme behauptet Stanley Samartha, dass die Fokussierung auf das Ethische manchmal die Vermeidung von Diskussionen über die theologischen Unterschiede bedeutet.⁴ Die Verschiebung theologischer Inhalte in den Hintergrund und das Hervorheben ethischer Inhalte als Schwerpunkt des Dialogs können keine passende Reaktion in der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft sein, auch wenn die Versuchung um der Harmonie und Verständigung willen groß ist. Denn ein ethischer Grundkonsens – tatsächlich nicht schwer zu erreichen – ohne die partikulären theologischen Inhalte und deren Wahrheitsansprüche zu beachten, kann zu einer falschen Fokussierung führen.

Unter den Verteidigern des zentralen Platzes der Wahrheitsfragen kann Christoph Schwöbel erwähnt werden: „Interreligiöser Dialog wird unmöglich, wenn die Wahrheitsansprüche der Dialogpartner im Dialog ausgeklammert werden. Dann begegnen sich nur noch die kulturellen Ausdrucksformen religiöser Überzeugungen. Erst im Dialog der Wahrheitsgewissheiten begegnen sich die Religionen“.⁵ Das wechselseitige Verständnis ist das Ziel des Dialogs, so Schwöbel, auch wenn das ein stärkeres Hervortreten der Differenzen als der Gemeinsamkeiten bedeutet.⁶ Auch in der Handreichung der EKD vom November 2006 über die Begegnung zwischen Christen und Muslimen wird erneut dazu aufgefordert, die Wahrheitsfragen nicht auszuklammern.⁷

Ein Zitat, das gut die hier kritisierte Haltung spiegelt, stammt von Martin Bauschke, Mitarbeiter in der Stiftung Weltethos: „Ein Dialog der Kulturen und Religionen, der 1. nicht bei den Differenzen, sondern bei den Gemeinsamkeiten ansetzt und der 2. nicht auf religiöse und weltanschauliche Inhalte abzielt (die Ebene der Dogmen, der Glaubensinhalte), sondern primär die Ebene des Ethischen, also die Frage nach gemeinsamen Werten und Normen thematisiert – nur ein solcher Dialog scheint offensichtlich in der Lage zu sein, weltweit den Frieden der Nationen, Religionen und Kulturen zu fördern.“⁸ Eine klare Fokussierung auf das Ethische ist hier deutlich. In diesem Zitat ist auch ein anderer, häufig am interreligiösen Dialog kritisiert Punkt zu finden: die Betonung der Gemeinsamkeiten und die Verschiebung der Diskussion über Differenzen auf eine sekundäre Ebene. Stimmen wie z. B. die von Catholicos Aram plädieren im Gegenteil für eine klare Aussprache und Benennung der Unterschiede zwischen Religionen.⁹ Die Gemeinsamkeiten sollen natürlich nicht geleugnet werden, den Differenzen aber

muss genügend Raum gelassen werden.¹⁰ Die häufig bemerkte Tendenz, sich auf die Gemeinsamkeiten,¹¹ nur auf gemeinsame ethische Werte zu konzentrieren, um einen Konsens zu erreichen (und eine gemütliche Konferenzatmosphäre), kann zu einer einseitigen Betreibung des Dialogs führen. Sie vermeidet Konflikte, entwickelt aber nicht die Fähigkeit, latente oder schon ausgebrochene Konflikte zu bearbeiten.

1.2 *Der Dialog muss kontextuell sein*

Ein Kritikpunkt am interreligiösen Dialog – besonders am *Konferenz-Dialog* – lautet, dass er nicht genügend kontextbezogen sei. Häufig wurde die Forderung geäußert, dass er seine Agenda vor Ort entwickeln und an die Besonderheiten des Ortes anpassen muss¹², dass eine Art „Internalisierung“ des Dialogs in die lokalen Gegebenheiten geschehen soll. Damit in Verbindung steht der im Folgenden genannte Kritikpunkt.

1.3 *Vom Elfenbeinturm zu den „grassroots“*

Kritische Stimmen beziehen sich auf die Frage nach der Wirksamkeit des Dialogs. Die Wirkung der Ergebnisse von Dialogtreffen und Konferenzen auf religiöse Gemeinschaften, auf die Basis, sei in vielen Fällen sehr gering bis nicht existent. Um eine Wirksamkeit des Dialogs zu erreichen, muss dieser nicht nur von einer Elite betrieben werden, sondern auch auf der „grassroots“-Ebene. Häufig war der Dialog zu sehr nur von der intellektuellen und diskursiven Ebene geprägt. Eine erfolgreiche Bewegung hin zu den „grassroots“ könnte z. B. durch die interreligiöse Erziehung und Ausbildung geschehen.

1.4 *Die Notwendigkeit einer kreativen Vielheit der Dialogmodelle*

Da der heutzutage praktizierte Dialog seinen Ursprung meist in christlichen

Kreisen hat, reflektiert er Modelle des christlichen Selbstverständnisses und der Selbstreflexion.¹³

Manche Schwierigkeiten beziehen sich auch auf diesen Punkt, wie im zweiten Teil zu sehen sein wird. Hilfreich könnte die Relativierung mancher Vorstellungen vom interreligiösen Dialog um des Dialoges willen sein.

1.5 Interreligiöser Dialog im Tandem mit intrareligiösem Dialog

Es wird viel vom interreligiösen und selten vom intrareligiösen Dialog gesprochen. Innerhalb einer am Dialog teilnehmenden Gemeinde existieren unterschiedliche Strömungen, die auch unterschiedliche Vorstellungen von Dialog vertreten. Der intrareligiöse Dialog könnte der Wirkung des interreligiösen Dialogs helfen, denn Spannungen unter den Mitgliedern einer Gemeinde können, wenn nicht auf sie eingegangen wird, den interreligiösen Dialog erschweren oder gar verhindern. Zusätzlich besteht ein anderes Risiko: das Risiko für den Dialogteilnehmer, den Kontakt mit der eigenen Gemeinschaft zu verlieren. Der Dialog verändert den Teilnehmer. Nicht wenige fühlen sich nach einer Weile den Dialogspartnern näher als den Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft. Der Teilnehmer am Dialog wird ein Vermittler zwischen zwei Domänen, verpflichtet zur Loyalität beiden gegenüber, aber manchmal auch von beiden missverstanden.¹⁴ Man muss sich solcher Konfliktpotentiale bewusst sein und versuchen, die beiden Domänen (des Dialogs und der eigenen religiösen Gemeinschaft) in Verbindung zu halten.

Der interreligiöse braucht den intrareligiösen Dialog. Die Herausforderung besteht darin, beide miteinander in Verbindung zu bringen, beide zu fördern. Es nützt nicht viel, wenn die Dialogteilnehmer keine Vertretungsrolle für die eigene

Gemeinschaft übernehmen, wenn die Früchte nur von einer Minderheit gekostet und *zu Hause*, in der eigenen Gemeinschaft, nicht „verdaut“ werden können.

1.6 Die Außeneinflüsse auf den Dialog beachten

Wie auch in konkreten Fällen im Teil 2 zu sehen sein wird, beeinflussen den Dialog eine ganze Reihe sozialökonomischer, sozialpolitischer und kultureller Faktoren, die nicht viel mit dem Religiösen zu tun haben. Deshalb soll der Dialog sich nicht in autistischer Weise nur mit religiösen oder theologischen Fragen beschäftigen, sondern auch die Außenfaktoren identifizieren und mitbedenken.¹⁵

1.7 „Aktion statt Dialog“

Um die alte Weisheit zu bestätigen, dass man nicht alle zufrieden stellen kann: Während manchen (s. 1.1) der Dialog nicht theologisch genug ist, fordern andere die Abkehr von den theologisch-doktrinären Gesprächen, von den intellektuellen Formen des Dialogs und die Hinwendung zum Praktischen. „Vom Reden zur Aktion“ ist die Devise solcher kritischen Stimmen: Christen und Muslime z. B. werden sich in erster Linie auf der Ebene der Ethik, der Werte und der konkreten Handlungsziele – dem „Dialog des Handelns“ – treffen können; hier eröffnet sich ein breites Spektrum gemeinsamer Aktivitäten.¹⁶

Die Ebene des „Praktischen“, des konkreten gemeinsamen Handelns ist eine der wichtigen Ebenen des Dialogs – genau wie die Ebene der theologischen Gespräche oder die der Vereinbarung über Wertvorstellungen. Der Dialog ist ein sehr komplexer Prozess mit unterschiedlichen Ebenen, die *alle* Aufmerksamkeit verdienen. Wichtig ist die Vereinbarung klarer Ziele am Anfang, um Missverständnisse und Enttäuschungen zu verhindern und Transparenz zu schaffen.

2. Methode zur Konfliktbearbeitung oder zusätzliche Konfliktursache?

Das Thema soll nun am Beispiel der christlich-muslimischen Dialogbemühungen in Deutschland erörtert werden.

Eine Vermischung und ein Einfluss sehr verschiedener Faktoren sind im Dialog zu bemerken, wie unter Punkt 1.6 schon erwähnt. Sozialpolitische, sozialökonomische und kulturelle Faktoren spielen für die Durchführung und die Wirkung eine wichtige Rolle. Es wurde proklamiert, dass ein zukunftsfähiger Dialog der Kulturen die Religionen einschließen muss.¹⁷ Auch umgekehrt muss es klar gesagt werden: Ein zukunftsfähiger interreligiöser Dialog muss den interkulturellen einschließen.

Wie es am Beispiel des christlich-islamischen Dialogs an der Basis bemerkt werden kann, steht der religiös-theologische Inhalt nicht immer im Vordergrund. Man bewegt sich auf einem komplexen Minenfeld, auf dem es keinen Mangel an Konflikten gibt. Wagt man den Dialog, so riskiert man Konflikte unterschiedlicher Art: Wertkonflikte, Identitätskonflikte, kulturelle Konflikte. Häufig entstehen nicht Konsens und Harmonie, sondern Auseinandersetzungen. Insofern kann der Dialog als eine *Konfliktursache* betrachtet werden, wobei Konflikt hier nicht mit einem negativen Wert beladen wird. Ein Konflikt kann – gut ausgetragen und bearbeitet – die Quelle positiver Erfahrungen sein.¹⁸ Die Konflikte, die im Dialog entstehen oder entdeckt werden, können identifiziert und bearbeitet werden und dadurch zur Gewaltprävention beitragen. Eine wichtige Basis dafür ist das Vertrauen, das durch den Dialog aufgebaut wird. In diesem Sinne kann der Dialog gleichzeitig als Konfliktursache und als Zugang zur Konfliktbearbeitung betrachtet werden. Anhand der nachstehenden Beispiele wird versucht diese These zu begründen.

2.1 Die Machtfrage

Im christlich-islamischen Dialog existieren eine Reihe potentieller Machtgefälle hinsichtlich Bildung, Sprachfähigkeit, Organisationsgrad und religiös-theologischem Fachwissen – die christliche Seite ist im Vorteil. Sie kann sich auch am ehesten den Dialog leisten und ihn sich etwas kosten lassen.¹⁹ Der christlich-islamische Dialog in Deutschland findet zwischen einer gastgebenden Gesellschaft mit einer Mehrheitsreligion und einer Minorität statt. Man muss sich der Machtsituation bewusst sein. Auch wenn keine offenkundige Bedrohung existiert, werden Teilnehmer der Minderheit häufig die verunsichernde Erfahrung der Angst vor Identitätsverlust durch Assimilation oder Akkulturation machen. Das Gefühl der Zerbrechlichkeit ist häufig in solch einer Situation bei den Angehörigen der Minderheit präsent. Die Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft sind sich manchmal der Unsicherheit der Dialogpartner und der eigenen Machtposition gar nicht bewusst.²⁰ Es ist schwer, sich unter solchen Umständen auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. Ein Dialog ist aber nur dann möglich, wenn die Partner gleichberechtigt sind.

Die Identifizierung solcher Konfliktpotenziale könnte z. B. zu einem gemeinsamen Eintreten der Dialogpartner für die Entwicklung von Ausbildungsstätten von Imamen und Lehrkräften für den islamischen Religionsunterricht in Deutschland führen.

2.2 Der Einfluss von außen

Der Einfluss des Heimatlandes auf islamische Verbände, ihre Mitglieder²¹ und ihre Bereitschaft zum Dialog ist ein Beispiel von Außenbeeinflussung. Solch eine Beeinflussung ist ein Konfliktfeld, nicht nur im interreligiösen Dialog, sondern auch in anderen Sektoren der Gesellschaft. Der Zugang durch den Dialog zu diesem Problemfeld könnte Gelegenheit zur Konfliktbearbeitung sein.

Andere potentielle, nicht weniger problematische Einflüsse von außen können auch von Seiten des deutschen Staates – wie beim nächsten Punkt – bemerkt werden oder in konkreten Fällen von Seiten des Verfassungsschutzes.

2.3 Migration und Integration

Die Migrations- und Integrationspolitik, die vom Staat betrieben wird, nimmt indirekt Einfluss auf den Dialog mit anderen Religionen, deren Angehörige in großer Zahl einen Migrationshintergrund haben. Die Fehler der Integrationspolitik, die z. T. mangelhafte Integration vieler Migranten erschweren die interreligiöse Arbeit. Die Ausgrenzung und Selbstabkapselung, die Unsicherheit, die nicht wenige Muslime mit Migrationshintergrund mit sich tragen, führen zu Konfliktsituationen oder bergen potentielle Konflikte in sich. Nicht selten wird die Religionszugehörigkeit zum Islam als zentrales identitätsbildendes Element angesehen. Der Dialog könnte zu einer Aufarbeitung damit zusammenhängender Konflikte und zur Gewaltprävention beitragen. Das gemeinsame Eintreten für soziale Gerechtigkeit kann in diesem Kontext von leeren Worten zu konkreten Taten führen (z. B. für den Schutz der Flüchtlinge).

In solchen Fällen, in denen Konfliktfelder sozialpolitischer Art erlebt werden, sollten die Dialogbeteiligten auch mit staatlichen und politischen Akteuren Kontakt halten und zusammenarbeiten, um Vorschläge zur Beseitigung struktureller und institutioneller Konfliktfaktoren zu liefern.

2.4 Die kritische Auseinandersetzung

Bei muslimischen Dialogteilnehmern wird manchmal die fehlende Bereitschaft beobachtet, sich auf kritische Anfragen einzulassen.²² In nicht wenigen Fällen reagieren muslimische Partner sehr irritiert, wenn Kritik in Bezug auf islamische Glaubens- und Ethikfragen geäußert wird.

Das Gefühl der Unsicherheit, die nicht wenige Einwanderer in Deutschland spüren, könnte einer der Gründe sein. Dialog bedeutet, eine Auseinandersetzung zu riskieren und manchmal sich selbst in Frage zu stellen. Kritische Hinterfragung bewirkt aber bei manchem Dialogspartner erst einmal Irritation. In der Öffentlichkeit tauchen in letzter Zeit nicht selten Begriffe wie Islamfeindlichkeit und Islamophobie auf. Die Unterscheidung zwischen kritischen Anfragen und islamfeindlichen Aussagen ist sehr wichtig. Im Dialog sind in diesem Kontext zwei Bedingungen zu erreichen: das durch den Dialog aufgebaute *Vertrauen* und die Bereitschaft zur *Selbstkritik*.

Im Teil 1 wurde erwähnt, ein Kritikpunkt am Dialog sei die Prägung des Dialogmodells exklusiv von christlichen Vorstellungen und dem christlichen Selbstverständnis her. Eine mögliche Frage an dieser Stelle könnte sein: Ist das Modell der kritischen Auseinandersetzung im Dialog nicht solch ein Beispiel, an dem deutlich wird, dass man das christliche Dialogmodell als selbstverständlich annimmt? Wenn das der Fall wäre: Könnte dieser Verdacht auf kulturelle Hegemonie des Christentums in einer pluralistischen Gesellschaft zu Konflikten führen? Der nächste Punkt steht damit in Verbindung.

2.5 Identitäts- und Wertkonflikte

Die Angst vor Identitätsverlust und dem Herausfallen aus der eigenen Ordnung ist im christlich-islamischen Dialog nicht selten zu spüren. Sie führt auch in manchen Fällen zu Konflikten. Ein bekanntes Beispiel ist die Debatte über das Kopftuch. Dieses ist zu einem identitätsbestimmenden Symbol geworden. Die Argumente gegen das Kopftuch werden häufig als Attacke auf das ganze System von Wertvorstellungen empfunden, als Angriff gegen die vom Islam geprägte Identität und die

Ausübung der Religionsfreiheit. Das gesamte Spannungsfeld zwischen der Ausübung von Religionsfreiheit einerseits und der Menschenrechtsproblematik andererseits ist auf der *Mikroebene* im interreligiösen Dialog auch zu finden. Hier werden Probleme, Konflikte in „*Miniatur*“ erlebt. Die Chance, bei der Konfliktbearbeitung hier einzugreifen, ist nicht zu unterschätzen. Eine Verständigung über Werte und Maßstäbe für das gesellschaftliche Zusammenleben könnte auch hier anfangen.

2.6 Fremd- und Feindbilder

Vor der Wirkung von Fremd- und Feindbildern ist auch der Dialog nicht geschützt. In der christlich geprägten Bevölkerung Deutschlands ist – wie manche betonen²³ – die Fremdheit, die kulturelle Distanz gegenüber den Muslimen besonders auffällig. Es entsteht häufig eine Überheblichkeit (nach dem Motto: der zurückgebliebene Muslim, der seine Gesellschafts- und Werteordnung aus der Zeit vor der Aufklärung bezieht), die in manchen Fällen zu einem *kulturellen Rassismus* gegenüber Muslimen führt. Dies ist eine gefährliche Einstellung, die bei vielen Muslimen zum Eindruck der Dämonisierung, Isolation und Ausgrenzung führt. Folge war nicht selten der Rückzug in die Gettos, in denen manche Muslime unter den Einfluss nationalistischer und radikaler Kreise geraten sind.

Auf der anderen, der muslimischen Seite wirkt die anti-westliche Einstellung, die in den Heimatländern stark vertreten wird. Die „zunehmende Artikulierung des politischen und sozialen Protests in religiösen Kategorien“²⁴ macht es nicht immer leicht, den religiösen und politischen Teil voneinander zu trennen. Solch ein importiertes Bild zusammen mit dem deutschen Fremdbild von Muslimen sind Konfliktfaktoren, die im Dialog angesprochen und vielleicht auch bearbeitet werden könnten.

3. Zusammenfassung

Zurück zu der Frage des Titels: Ist der interreligiöse Dialog eine geeignete Methode zur Konfliktbearbeitung? Die Antwort ist erst einmal negativ. Er ist nicht eine *Methode* der Konfliktbearbeitung, denn eine Methode von etwas zu sein bedeutet, sich *exklusiv* dem Zweck dieses „Etwas“ zu unterwerfen. Es kann nicht behauptet werden, dass im interreligiösen Dialog der Konflikt und seine Bearbeitung an erster Stelle stehen.

Behauptet werden aber kann, dass der Dialog einen guten Zugang und ein Feld für Konfliktbearbeitung, Konfliktaustragung, für Gewaltprävention und vielleicht für die Umformung von Konflikten anbieten kann. Konflikte, die im interreligiösen Dialog vorkommen, spiegeln häufig Konflikte oder Konfliktpotenziale der Gesellschaft wider.

Der Dialog kann aufgrund des aufgebauten Vertrauens eine gute Basis oder Möglichkeit (nicht Methode) für die Konfliktbearbeitung bieten. Er kann so einen Beitrag zum sozialen und gesellschaftlichen Frieden leisten. Auch wenn man manchmal das Gefühl hat, man spräche im interreligiösen Dialog zu einer Mauer, auch wenn beim Auftreten von Konflikten und Problemen immer wieder die Gefahr des Rückschritts existiert, darf man keine Resignation zeigen,²⁵ denn die Chancen des Dialogs sind bedeutend.

Anmerkungen

- ¹ Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2003, 180.
- ² Der Beitrag ist eine überarbeitete Version eines Referats vom 28.03.2007 bei den „Heidelberger Gesprächen“ in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg.
- ³ Rabbi Ehud Bandel, *Visions for the Future*, in: *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue* (ed. Hans Ucko), Geneva 2006 (54-57), 54.

- 4 Stanley S. Samartha, *Between Two Cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralist World*, Geneva 1996, 184.
- 5 Christoph Schwöbel, a.a.O., 213.
- 6 Ebd.
- 7 Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD Texte 86, 2006, 113.
- 8 Martin Bauschke, Keine Zukunft ohne Dialog! Vortrag in Berlin, beim 20-jährigen Jubiläum der Christlich-Islamischen Gesellschaft am 4. Mai 2002 in Mülheim/Ruhr, www.muslimliga.de/archiv/bauschke.html.
- 9 Catholicos Aram I, *Our Common Calling*, in: *Changing the Present*, a.a.O. (10-15), 12.
- 10 Hansjörg Schmid / Jutta Sperber / Duran Terzi, Das christlich-islamische Verhältnis – Abgrenzungen ohne Ende? In: Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007 (11-18), 14. (Rezension in dieser Ausgabe des MD, 472f)
- 11 Auch Uwe Gerbe plädiert vehement für einen „Dialog durch Anerkennung des Anderen in seiner Differenz“. Laut Gerbe machen die Gemeinsamkeiten den Dialog überflüssig: „sie machen den anderen Menschen zum Vertreter und zur Vertreterin der eigenen Meinung und blocken neue Erfahrungen ...“. Konflikte dürfen seiner Ansicht nach nicht „tolerant und harmonisierend verschwiegen werden, sondern sie können und sollen (...) produktiv ausgetragen werden“. Uwe Gerbe, *Interreligiöser Dialog zur Friedensförderung. Abgrenzung – Toleranz – Differenz*, in: *Auf die Differenz kommt es an. Interreligiöser Dialog mit Muslimen*, Leipzig 2006 (63-78), 70, 74.
- 12 Catholicos Aram I, a.a.O., 12.
- 13 Valson Thampu, *Models of Interreligious Dialogue*, in: *Changing the Present*, a.a.O. (36-41), 36.
- 14 Jonathan Magonet, Risiken im interreligiösen Dialog eingehen, in: *Religionen im Gespräch. Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne*, Balve 1994 (95-111), 106-108.
- 15 Siehe 1.2.
- 16 Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, a.a.O., 113.
- 17 Siehe z.B. Martin Bauschke, a.a.O.
- 18 Aus diesem Grund wird hier nicht von Konfliktprävention, sondern von Gewaltprävention gesprochen.
- 19 Martin Bauschke, a.a.O.
- 20 Jonathan Magonet, a.a.O., 96.
- 21 Siehe das Beispiel DITIB.
- 22 Gespräch mit Heidi Meier-Menzel, ehemalige Vorsitzende der Christlich-Islamischen Gesellschaft in Karlsruhe (März 2007).
- 23 Z. B. Heidi Meier-Menzel.
- 24 Fuad Kandil, Was bringt die Welt zusammen? Die islamische Welt und der Westen (Heidi Meier-Menzel zum 60. Geburtstag), 6.
- 25 Siehe die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, a.a.O., 120.

INFORMATIONEN

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Verstärkte Zusammenarbeit im Bereich der Jugendweihe. (Letzter Bericht: 4/2007, 152) Zwei der wichtigsten freigeistigen Organisationen haben sich auf eine bessere Zusammenarbeit verständigt. Es handelt sich um den „Humanistischen Verband Deutschlands“ (HVD) und die „Jugendweihe Deutschland“ (JWD). Der HVD steht für eine geschickte politische Arbeit, die JWD verfügt über ein nahezu flächendeckendes Netz an Mitstreitern in Ostdeutschland. Die Anfänge der Zusammenarbeit gehen auf das Jahr 2002 zurück, wo man gemeinsam die Festveranstaltung „150 Jahre Jugendweihe in Deutschland“ in Berlin organisiert hatte.

Derzeit ist noch unklar, wie die Zusammenarbeit konkret gestaltet werden soll. Diskutiert wird die Idee eines deutschlandweit agierenden Jugendweihe-Verbandes, der Jugendarbeit und Jugendweihen anbieten könnte und mit humanistischen (d.h. freidenkerischen) Landes- und Regionalverbänden kooperiert. Es ist denkbar, sich am Beispiel Mecklenburg-Vorpommerns zu orientieren, wo eine solche Zusammenarbeit bereits erfolgreich funktioniert.

Die beiden Vereine stehen sich zwar weltanschaulich nahe, befinden sich aber auch in einer gewissen Konkurrenz. Denn auch der HVD bietet Jugendweihen an, die hier jedoch Jugendfeiern heißen. Der HVD ist weltanschaulich profiliert, die Stärke der JWD liegt in ihrer weiten Verbreitung (im Osten Deutschlands) und der Infrastruktur – weltanschaulich ist sie jedoch blass. In einer Pressemeldung heißt es, man möchte durch die Kooperation den organisierten Humanismus als „dritte Kraft“ neben den christlichen Kirchen

stärken. Daher hat man vereinbart, „die tatsächlichen Konkurrenzen in den Regionen festzustellen und einvernehmlich und durch Absprachen vor Ort mit Hilfe der Zentralen, wenn nötig, zu regeln und gemeinsame neue Arbeitsfelder zu finden“. Interessant ist, wie die beiden Verbände die konzeptionellen Unterschiede beschreiben: Die Konzepte der Jugendarbeit differieren zwischen „offener“ (JWD), „halboffener“ (HVD Berlin) und „verbindlicher“ (HVD West) Arbeit. Es gibt Anbieter von Jugendweihen, die diese als offene Veranstaltung im Sinne einer Jugendweihe ohne weitere Verpflichtung verstehen, andere – wie der HVD-Nürnberg – sehen sich jedoch als (lebenslanger) Begleiter säkularer Menschen „von der Wiege bis zur Bahre“. Hier muss man Mitglied sein, um an der Jugendweihe teilnehmen zu können, während die Jugendweihe der JWD jedermann und damit auch kirchlich gebundenen Jugendlichen offensteht.

Ernüchternde Erfahrungen machen beide Anbieter in ihrer Jugendarbeit, die sich der Jugendweihe anschließt: Nur äußerst wenige Jugendliche sind nach dem großen Fest zu ehrenamtlicher Mitarbeit bereit. Spätestens nach zwei bis drei Jahren verabschieden sich davon aufgrund von Ausbildungs- und Studienbeginn nochmals etwa zwei Drittel der Interessierten.

Dennoch sehen HVD und JWD eine Chance für sich. So heißt es, die Jugend habe derzeit in der Politik keine Lobby. Hieraus erwachse eine Chance für beide Verbände, sich als Sprachrohr der Jugendlichen zu profilieren – oder wenigstens als Sprachrohr der konfessionslosen Jugendlichen. Einen nicht unwichtigen Auslöser für die neue Zusammenarbeit haben die beteiligten Verbände jedoch geflissentlich verschwiegen: Die Zahl der Teilnehmer an der Jugendweihe der JWD

ist zuletzt rasant gesunken. Konnten von 1996 bis 2002 jährlich noch rund 90 000 Jugendliche gezählt werden, so waren es 2006 nur knapp 34 000. Selbst wenn man die zurückgehenden Geburtenzahlen nach 1990 in Rechnung stellt, ist das eine erstaunliche Entwicklung.

Andreas Fincke, Berlin

PFINGSTBEWEGUNG

„Feuerkonferenz“ mit Reinhard Bonnke in Stuttgart. (Letzter Bericht: 6/2001, 190ff) Vollmundige Ankündigungen und Versprechungen sind im Vorfeld pfingstlich-charismatischer Großveranstaltungen üblich. Erwartung und Erfüllung werden in der euphorischen Stimmung des inszenierten Events oft eins im Sinne einer „self-fulfilling prophecy“. Die kritische Bilanz hinterher bleibt meist aus: Wo sind nun die vielen leeren Rollstühle, die auf hunderten Plakaten abgebildet waren, mit denen der Heiler Charles Ndifon in Tübingen angekündigt war? Wo wurde bei der Aktion „Der Schwarzwald brennt“ diese Region tatsächlich entzündet, wie beim „Kick-off“ angekündigt, so dass viele neue Gemeinden aus dem Boden geschossen wären? Die Euphorie beim Event selbst reicht oft aus, um es als gelungen zu bilanzieren, auch wenn die versprochenen Heilungen oder die große Erweckung ausbleiben.

Dieser Effekt ist *nicht* eingetreten bei der „Feuerkonferenz“ („Full Flame“-Konferenz), die Reinhard Bonnke mit seiner Organisation *Christus für alle Nationen* (CfaN) vom 14. bis 16. September in der Stuttgarter Schleyer-Halle abgehalten hat. Dafür waren die Erwartungen, vor allem beim Veranstalter selbst, doch etwas zu hoch gespannt. Dies begann schon mit der Anmietung der Halle mit ihren 15 000 Sitzplätzen. Sie blieb zu zwei Dritteln leer. 10 000 leere Sitze

dämpfen einfach die Begeisterung über die doch immerhin 5 000 Besucher, die sich in dieser großen Halle aber fast verloren. Wenn sich dagegen sonntags im Gottesdienst der Biblischen Glaubensgemeinde (BGG) im „Gospel Forum“ in Stuttgart-Feuerbach 2 000 bis 3 000 Menschen versammeln, ist die Wirkung eine völlig andere: „Unser Haus ist voll, wir sind die Größten, wir sind eine Mega-Church!“

Beim Besuch der Eröffnungsveranstaltung am Freitagabend hatte ich den Eindruck, dass die leeren Sitze vor allem den großen Evangelisten selbst enttäuschten. Dass er die 5 000 bis 7 000 Besucher als kleines Häuflein empfinden musste, wurde auch durch die immer wieder eingeblendeten Filmclips verstärkt: Man sah die mehrere Fußballfelder umfassenden Plätze, überfüllt mit hunderttausenden von vor Begeisterung außer sich geratenen Schwarzafrikanern vor gigantischen Landschaften zu Füßen Bonnkes. Diese Bilder wirkten auf die im Verhältnis dazu kleine und sehr temperiert jubelnde Schar der Besucher fast niederschmetternd – offenbar auch auf Bonnke. Denn nach einem der Clips sagte er in einem etwas gekränkt klingenden Ton: „Ach, am liebsten würde ich das nächste Flugzeug nehmen, um wieder dort zu sein.“ Der vielleicht erhoffte Protest blieb aus.

Bonnke schrie laut und gestikulierte heftig, wie man es vom „Mähdrescher Gottes“ erwartete. Aber die Rhetorik wirkte aufgesetzt, bemüht. Er kam nicht in Schwung. Die immer wieder eingeforderten Antworten auf kindliche Fragen und das „Halleluja“ und „Amen“ kamen nicht so begeistert, wie er es gewohnt ist. Statt des sonst bekannten gegenseitigen Hochschaukelns zwischen charismatischem Prediger und der Menge fand eher ein gegenseitiges Herunterdämpfen statt.

Zu den Evangelisationsabenden waren die „Verlorenen“ eingeladen, die gerettet

werden sollten. Tagsüber, zu den Konferenzen, waren Christen eingeladen, die die Evangelisationsmethoden Bonnkes lernen sollten. Wie bei den meisten Evangelisationsveranstaltungen waren auch hier offensichtlich so gut wie ausschließlich bekehrte Christen da; zum großen Teil wohl Menschen aus pfingstlich-charismatischen Gemeinden der Umgebung. Auch deren Leiter entdeckte ich im Publikum. Aus manchem Gespräch, das ich am Rande aufschnappte, folgte ich: Mitglieder und Leitende der charismatischen Gemeinden waren gekommen, um einfach einmal zu sehen, was dieser Bonnke, der sich so groß ankündigen ließ, zu bieten hatte. Über das charismatische Spektrum hinaus waren vermutlich auch einige evangelikale Christen aus den Kirchen und Freikirchen der Umgebung da.

Ob Bonnke und sein Organisatorenteam wohl bedacht haben, dass sich die Situation in Deutschland, und vor allem im Süden, gegenüber der Zeit von vor 30 Jahren, als er hier seine großen Erfolge feierte, völlig verändert hat? Ob ihm klar war, dass das, was er zu bieten hat, nichts Besonderes und nichts Einmaliges mehr ist? Im Raum Stuttgart gibt es einige große und in vielen Ortschaften kleinere neupfingstliche Gemeinden mit Predigern, „Propheten“, „Heilern“, die einen persönlichen Bezug zu ihren Gemeindegliedern haben und regelmäßig all das anbieten, wofür Bonnke nach seinem Anspruch allein und direkt von Gott beauftragt wurde. Es gibt Heilungsgottesdienste, Glaubenskurse, Bibelschulen für alle Altersgruppen, Jüngerschaftsschulen, Prophetenschulen etc. Bonnke aber behauptet, Gott habe ihn beauftragt, seine Evangelisationsmethode „allen Gemeinden auf der ganzen Welt“ zu lehren. Da er „nur einer“ (so auf dem Einladungsprospekt) sei, habe ihm Gott die Idee mit der Filmserie „Full Flame“ gegeben. Die

Premiere der deutschen Fassung sollte in Stuttgart groß gefeiert werden. Der Anspruch Bonnkes, „nur einer“ zu sein, wirkt merkwürdig angesichts dieses Publikums. Hätte er mit den hiesigen Gemeinden und Leitern zusammengearbeitet, als ein besonderer Erntearbeiter unter anderen, hätte er eine sehr viel größere Wirkung erzielen können. Aber das wäre nicht mehr das Konzept „Reinhard Bonnke“!

Heldengeschichten aus Afrika und riesige Zahlen spielten in der Predigt eine große Rolle. Eine der Geschichten mit Zahlenspielen wirkte fast zynisch: Bonnke berichtete von einem Autounfall in Afrika: In der Autoschlinge, die sich gebildet hatte, ließ er sich auf das Autodach bitten und predigte. Als er die traurige Nachricht vom Unfallort erfuhr: „10 Tote!“, entgegnete er: „und 70 Neubekehrte!“

Bonnke sagte, Gott habe einen (wieder dieser eine!) gefunden, der akzeptiert habe, in diesem Jahrzehnt 100 Millionen Menschen zu retten. 44 Millionen ausgefüllte Entscheidungskarten habe er seit 2000 schon gesammelt, 56 Millionen fehlten noch. Er sei wohl verrückt, dass er sich darauf eingelassen habe. Aber, so sagte er in infantilisiertem Ton: „Nun sollen wir alle für eine Stunde verrückt sein und ganz große Opfer für Gott bringen.“ Briefumschläge für Geldscheine und grüne Antwortkarten wurden verteilt: 50, 500 und 5 000 Euro konnte man als einmalige Geldgabe ankreuzen oder einen monatlichen Beitrag angeben, zu dem man sich verpflichtete. Wir hätten durch die Geldgaben einen großen Anteil daran, aber auch eine große Verantwortung dafür, dass die 100 Millionen Seelen durch ihn und sein Missionswerk zu schaffen seien. So verteilen sich also die Zuständigkeiten und Kompetenzen in seinem Plan, dachte ich mir – und sicher nicht nur ich. Der Rückfluss der Antwortkarten und Briefumschläge war trotz

allen Drängens recht zögerlich. Wenn man bedenkt, dass alle diejenigen, die in einer charismatischen oder anderen freien Gemeinde eingebunden sind, normalerweise schon ihren Zehnten abgeben und meist selbst versuchen, missionarisch tätig zu sein, ist das kein Wunder. Trotz allem: Über eine Million Euro seien an dem Wochenende (neben den Konferenzbeiträgen und Erlösen aus dem Filmverkauf) als Spenden eingegangen, so wurde nach der Konferenz bekannt gegeben.

Bonnke verkündigte, nicht nur in Afrika sollten Hunderttausende gerettet werden. Er sei sicher, dass, noch bevor die Feuerkonferenz vorüber sei, auch Stuttgart, Baden-Württemberg, Deutschland, Europa brennen werden! Nach den Bildern von wogenden Meeren „geretteter“ Afrikaner konnte diese Ankündigung nicht den gewünschten Glauben und Jubel auslösen.

Nach eineinhalb Stunden Veranstaltung tauchte erstmalig ein Bibelvers auf: „Adam, wo bist du?“ brüllte Bonnke wieder und wieder in den Zuschauerraum. Die zentrale biblische Aussage, die er nun mit großer Dramatik vortrug, dass der christliche Gott einer sei, der die Menschen suche und retten wolle, war für dieses Publikum, die Autorin dieses Berichts eingeschlossen, unstrittig, aber auch nicht neu. Dazu, wie die Rettung im Einzelnen vor sich geht und wie man, so gerettet, sein Leben bewältigt, gab es keine Hinweise. Das Ausfüllen einer Antwortkarte wird wohl nicht alles lösen. Oder doch? Bonnke versprach: „Jesus ist stark. Wenn er kommt, ändert sich alles. Deine Ehe wird wieder gut. Du bekommst einen guten Job, alles wird neu. Ab heute ist Schluss mit allem, was nicht klappt!“

Es folgte der Bekehrungsaufruf: Wer das wolle, solle sich jetzt melden und nach vorne kommen. Sehr zögerlich kam eine kleine Schar nach vorne. Bonnke sprach

eine Art Übergabegebet, das das ganze Publikum Satz für Satz gehorsam nachzusprechen hatte. Er schickte die „Neubekehrten“ zu so genannten „Seelsorgern“ in roten T-Shirts, die ihnen ein kleines Bonnke-Heft in die Hand drückten.

Anschließend verkündete Bonnke, dass auch Kranke geheilt werden sollen. Heute wolle Gott insbesondere Tumore heilen. „Wer will geheilt werden?“ Zu meiner großen Überraschung schnellten jetzt die Hände massenhaft nach oben. Zwei alte Damen, die bisher bewegungslos da gesessen und offenbar nur auf diesen Augenblick gewartet hatten, streckten ihre Finger kerzengerade nach oben. Aber auch viele junge, gesund aussehende Menschen strömten nach vorne. Mindestens ein Drittel des Publikums war jetzt auf einmal unterwegs. Allerdings sah ich selten hochgespannte Erwartung in den Gesichtern und konnte mich des Eindrucks nicht erwehren, dass dies nicht der erste Heiler war, der von diesen Menschen aufgesucht wurde. Die Haltung, mit der viele nach vorne gingen, erschien eher pragmatisch, konsumorientiert: „Das nimmst du jetzt auch noch mit. Vielleicht hilft es ja doch. Schaden kann es jedenfalls nicht. Wenn schon die Predigt nicht so besonders war, vielleicht kann er als Heiler doch mehr als andere.“ Bonnke forderte auf, die Hände auf die kranke Stelle zu legen. Dann betete er den Heiligen Geist herbei und zählte viele Krankheiten auf, die angeblich jeweils just in diesem Augenblick geheilt wurden. Sofort wurden Heilungszeugnisse eingefordert und „Geheilte“ auf die Bühne geschleucht. Die „Erfolge“ auch dieser Aktion blieben hinter den Erwartungen zurück: Ein Knie, das sich nicht mehr biegen lassen wollte, bog sich jetzt zum Gebet. Ein junger Mann, der bei der Arbeit Rückenschmerzen hatte, durfte die Beweglichkeit seines Rückens vorführen. Wieder wirkte

Bonnke etwas ungeduldig und genervt. Nur bei einem der „Geheilten“ fragte er nach dem Namen; nur eine, eine Südamerikanerin, „schaffte“ es, dem bereitstehenden Helfer in die Arme zu sinken, nachdem Bonnke ihr, wie allen „Geheilten“, mit Nachdruck die Hände aufgelegt hatte. Wer heute nicht gesund geworden sei, solle morgen noch einmal kommen, sagte Bonnke.

Die Menschen, die ich hinterher auf der Straße und in der Straßenbahn traf, wirkten nicht begeistert und erfüllt. Zwei junge Frauen mit „Full-Flame“-Dauerkarten um den Hals fuhren schweigend und etwas mürrisch zu ihrem Nachtquartier. Ob der Feuermacher, der aus Afrika angereist war, sie wohl noch in Brand gesetzt hat?

Annette Kick, Stuttgart

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Die NAK hält sich selber in Bewegung. (Letzter Bericht: 7/2007, 264ff) Zwei Presse-Mitteilungen haben in den letzten Wochen für Irritationen gesorgt. Nachdem schon im vergangenen Jahr eine neuapostolische Kirchengemeinde in eine örtliche Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) der bayerischen Landeskirche aufgenommen worden war, geschah dies im Oktober auch in einer weiteren bayerischen Region, der ACK Aschaffenburg. Die ökumenischen Bestrebungen der NAK sind unübersehbar und können den Eindruck erwecken, dass der Schritt von der Sondergemeinschaft zur Freikirche unmittelbar bevorstehe. Nachdem im Januar 2006 der Stammapostel Leber in seiner Ulster-Erklärung die Taufe in einer anderen christlichen Kirche gänzlich anerkannt hat, wurde der Weg in die Ökumene erleichtert. Trinitarisch vollzogene Taufen anderer Kirchen werden

heute ohne Bestätigung durch einen Apostel anerkannt. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die meisten Landeskirchen und die EKD zunächst die Klärung einiger zentraler theologischer Differenzen erwarten (Apostelamt, Versiegelung, Naherwartung), bevor hier ein weiterer gemeinsamer Weg möglich wird. Für Aufregung sorgte die Meldung, dass die neuapostolische Gebietskirche Berlin-Brandenburg im Spätsommer zwei ihrer Gotteshäuser an muslimische Kulturvereine verkauft hat. Bereits im April war der Presse zu entnehmen, dass hier wegen Mitgliederrückgangs neun Gemeinderäume zum Verkauf stünden. Prompt verbreiteten halbinformierte Journalisten, dass immer mehr Kirchen und Freikirchen in Moscheen umgewandelt würden. Während die katholische und die evangelische Kirche sofort erklärten, warum dies prinzipiell unmöglich ist, erläuterte die Neuapostolische Kirche Berlin-Brandenburg erst Mitte Oktober in einer Presseerklärung ihre Gründe. Dabei hoben sie auf die Unterschiede zwischen repräsentativen christlichen Sakralgebäuden und den eher funktionalen Gemeindegäulen ab. Natürlich ist die zivilreligiöse Wahrnehmung einer mittelalterlichen Kirche auf dem Marktplatz eine andere als die eines schlichten Zweckbaus einer christlichen Sondergemeinschaft. Als doch etwas zu gutgläubig erscheint die Rechtfertigung des Verkaufs mit dem Verweis darauf, dass es sich um muslimische „Kulturvereine“ handelt, sind doch im muslimischen Glauben Religion, Kultur und Politik aufs Engste miteinander verwoben. Kritiker wiesen zudem darauf hin, dass in der früheren Auflage des neuapostolischen Katechismusbüchleins „Fragen und Antworten“ aus dem Jahr 1981 der Islam als „eine scharfe Zuchtrute für die lau gewordenen christlichen Völker Asiens und Europas“ charakterisiert wurde, der seine

Lehre mit Feuer und Schwert verbreitet und das Christentum aus Asien verdrängt habe. Diese Passage ist zwar in der aktuellen Fassung von 1992 verschwunden, dürfte aber in den Köpfen vieler Mitglieder noch präsent sein. Auf die grundsätzlich überarbeitete Fassung der Glaubensgrundlagen, die für 2008 angekündigt ist, darf man sehr gespannt sein – und auf den wohl noch mühevollen und schwierigen Weg in die Ökumene.

Michael Utsch

NEUE OFFENBARUNGEN

Die Holofeeling-Neuoffenbarung. Seit Beginn des Jahrtausends präsentiert sich im Internet die Seite www.holofeeling.de. Hinter dieser griechisch-englischen Wortschöpfung, die sich aus *holon* (Ganzes, das Teil eines anderen ist) und *feeling* (das Fühlen) zusammensetzt, verbirgt sich eine umfangreiche „Theorie für ALLES“, in der „ALLE religiösen und naturwissenschaftlichen Wissens- und Wahrnehmungselemente Deiner Menschheit widerspruchlos eine mathematische Synthese eingehen“ (Holofeeling, Bd. 3, 581).

Als Übermittler dieser mit einem hohen Eigenanspruch versehenen Neuoffenbarung fungiert der inzwischen fünfzigjährige *Udo Petscher* aus Weißenburg/Bayern. Im Internet stehen inzwischen knapp 2 000 Seiten Holofeeling-Material zur Verfügung, dessen Lektüre eine Herausforderung in des Wortes umfassender Bedeutung darstellt. Petscher äußert sich zu Mathematik, Physik, Sprachwissenschaft, Religion und Mythologie in einer Weise, die Erstaunen, Abwehr, Entrüstung, aber auch Bewunderung hervorrufen kann. Die Texte sind prall gefüllt mit naturwissenschaftlichen, philosophischen und judaistischen Informationen. Sie dienen Petscher als Vorlage zur Konzipierung

eines eigenen Welterklärungsmodells, das von einem dezidiert idealistischen Standpunkt ausgeht, der an Berkeley und den amerikanischen Transzendentalismus erinnert, aber auch Anklänge an den New-Age-Holismus bietet. Eigentümlich ist die Transkribierung deutscher Worte in das Hebräische und die darauf folgende kabbalistische Aufschlüsselung der Begriffe. Dadurch ergeben sich völlig neue Sinnkontexte, die durchaus plausibel sind, wiewohl sie von der gebräuchlichen Wortbedeutung meist stark abweichen.

Bis dahin könnte das HoloFeeling-Projekt als abwechslungsreiches Sprachspiel gelten, wenn Udo Petscher nicht mit dem hohen Anspruch aufträte, all dieses Wissen habe ihm, dem Mann mit Volksschulbildung und Elektrikerlehre, Gott selbst in den Jahren 1996 bis 1999 offenbart. Ein kurzer Abschnitt aus dem zweiten HoloFeeling-Band mag das Selbstbild Petschers verdeutlichen, wenn er Gott sagen lässt: „Er (Udo Petscher, R. B.) trägt ‚in sich‘ mein gesamtes ‚apodiktisches Wissen‘. Er ist mein Sohn! Er ist es, der von mir ‚das göttliche Siegel‘ erhielt. Er ist der ‚einzig wirkliche Menschensohn‘ in der von Dir wahrgenommenen Welt, in der es – wie schon gesagt – von Anti-Christen und ‚falschen Messiassen‘ nur so wimmelt. Würden sich in Deiner Welt alle Gelehrten ‚zusammen‘ tun, besäßen sie nicht annähernd seine ‚Weisheit‘.“ (HoloFeeling, Bd. 2, 431)

Petscher ist sich dessen bewusst, dass solcherart maßlose Selbstqualifizierung Unmut hervorruft. Er greift den nahe liegenden Verdacht der paranoiden Größenidee auf, wenn er sich in häufiger Folge zum Verrücktsein im Sinne des Abgerücktseins von einer falschen Wirklichkeit äußert und somit dem Argument die Spitze abzubiegen versucht.

Den geistreichen HoloFeeling-Texten würde es nicht gerecht, sie durch eine Pa-

thologisierung ihres Schreibers zu widerlegen. Sie verdienen eine ernsthafte Betrachtung, die allerdings noch aussteht. Dazu gehören Kontakte mit Udo Petscher selbst und seinem kleinen Anhängerkreis, der sich bei ihm zu Hause oder einmal jährlich in Almena bei Minden anlässlich einer Tagung versammelt. Unklar bleibt die Wirkung, die Udo Petscher auf seine Anhängerschaft ausübt. Er reklamiert immer wieder, weder Guru zu sein noch eine Religion stiften zu wollen und erst recht nicht kommerzielle Interessen zu haben.

Robert Berghausen, Köln

IN EIGENER SACHE

Joachim Müller verstorben. Am 1. Oktober 2007 verstarb unser katholischer Kollege Pfarrer Joachim Müller nach schwerer Krankheit im Alter von 55 Jahren.

Von 1982 bis 2007 war er verantwortlich für die Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, die er im Auftrag der Schweizer Bischofskonferenz bis zu seinem Tode mit Kompetenz und großem Engagement leitete. Neben seiner Tätigkeit als Präsident der Arbeitsgruppe nahm er zahlreiche weitere Aufgaben als Pfarrer, Religionslehrer (in Heerbrugg und St. Gallen) und Ökumenebeauftragter wahr.

Über viele Jahre gab es mit ihm von Seiten der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) wie auch von Seiten landeskirchlicher Beauftragter einen regen Austausch und eine vertrauensvolle und überaus fruchtbare Zusammenarbeit, die ihren Ausdruck fand in Publikationen („Lexikon neuer religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen“, Buchreihe „Weltanschauungen im Gespräch“), in Tagungen, in der Mitwirkung bei Kirchen- und Katholikentagen, in regelmäßigen Kontakten und

einem kontinuierlichen Informationsaustausch.

Joachim Müller war ein aufmerksamer Beobachter und ein exzellenter Kenner der religiösen und weltanschaulichen Landschaft der Schweiz und Westeuropas. Ihm ging es in seiner Arbeit gleichermaßen um die Wahrnehmung des fremden wie des eigenen Glaubens. Er stand für eine Apologetik, die nicht ausgrenzen, sondern verstehen wollte. Als „religiöser Fremdenführer“ hat er sich selbst einmal bezeichnet. Zugleich war er darauf bedacht, zu sagen, wo er selbst steht.

Vertreterinnen und Vertreter anderer religiöser Überzeugungen begegnete er mit Toleranz und Standfestigkeit, mit Respekt und mit dem Mut zur Unterscheidung. In seinen Texten verband sich religionswissenschaftliche Kompetenz mit theologischer Urteilsfähigkeit. In Dankbarkeit gedenken wir unseres verstorbenen Kollegen. Seine Stimme wird uns fehlen. Unsere Anteilnahme gilt seinen Angehörigen.

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (*Theologisches Forum Christentum – Islam*), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2007, 262 Seiten, 19,90 Euro.

Der Band dokumentiert die vierte Tagung in der Reihe des Theologischen Forums Christentum – Islam, die im März 2006 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand und von einem katholisch-evangelisch-muslimischen Team vorbereitet und durchgeführt wurde. Die

Tagung lebte, programmatisch eingeleitet durch ein Grundsatzreferat von Jacques Waardenburg, von der Einsicht, dass „Christentum“ und „Islam“ je in sich immer wieder Konstruktionen darstellen und nur in Menschen anzutreffen sind, nicht als abstrakte korporative Größen. Ferner wurde deutlich, dass auch Identitäten, Alteritäten und entsprechende Abgrenzungen je neu inszenierte Vorgänge darstellen, die nicht an ontologischen Gegebenheiten konstituiert werden.

In einer Reihe von historisch orientierten Beiträgen wird deutlich, dass sowohl Identitäten als auch Abgrenzungen nur in ihren historischen Kontexten und Bedingtheiten verstanden werden können: Für den christlichen Part zeichnet dies im Gesamtüberblick Olaf Schumann (Hamburg) nach, von Johannes von Nikiu (um 700) über Johannes von Damaskus und die Reformation (mit einer kleinen Ehrenrettung Luthers, der bei aller Polemik gegen den Koran und die Osmanen dem Islam und Muhammad immerhin mehr Ehre angedeihen ließ als der Damaszener und Philipp Melancthon, 85-87), Lessing, die Aufklärung und das 2. Vatikanum (*Nostra aetate*) bis hin zu den ambivalenten Äußerungen Hendrik Kraemers. Das Pendant aus muslimischer Sicht bietet der Münsteraner Professor für Islamische Theologie, Muhammad Kalisch, der die theologischen und rechtlichen Koordinaten für die Unterscheidung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen durch die Geschichte hindurch absteckt. Eines der mutmaßlich wichtigsten Daten in diesem Umfeld, die Grenzziehung zwischen *dar al-islam* und *dar al-harb*, ist laut Kalisch „eine reine Konstruktion der islamischen Juristen“, sie sei weder aus dem Koran noch aus der Sunna ableitbar und könne leicht in Frage gestellt und ersetzt werden (65).

Peter Antes weist überzeugend nach, dass die Kreuzzüge ein Unternehmen des Paps-

tes ohne konkrete Absprachen mit dem Oströmischen Reich waren. Seine Spitzenthese lautet: „Die Kreuzzüge sind ein westeuropäisches Unternehmen, das gegen seine eigene Intention durch islamischen Einfluss zur Kultivierung und Bildung der Christen positiv beitrug und daher vor Ort oft viel toleranter gewesen ist ..., als dies in der Theorie vorgesehen war“ (157). Ömer Özsoy kommt in seinen bemerkenswerten Ausführungen über die „Leute der Schrift“ und die „Ungläubigen“ auf der Basis von philologischen Beobachtungen an der Wortwurzel *kafara* und am Wort *islam* zu dem Schluss, dass *kafara/kufr* weniger „ungläubig“ als vielmehr „undankbar“ heiße und insofern ein auch Muslime betreffender Ausdruck sein könne, während *islam*, wenn es denn „Ergebenheit Gott gegenüber“ heiße, auch Nichtmuslime einschließen könne, womit bisher als eindeutig betrachtete Abgrenzungslinien aufgeweicht würden.

In Ergänzung zu den Ausführungen Schumanns bietet Stefan Schreiner weitere Aspekte der christlichen Reaktion auf und Polemik gegen den Islam, innerhalb derer insbesondere Johannes von Damaskus traditionsbildend gewesen ist. Anders verhielt es sich mit jüdischen Rezeptionen, die dem Auftreten Muhammads auch messianische Hoffungselemente abgewinnen konnten. In Beiträgen über fundamentalistische Abgrenzungsdiskurse beider Seiten wertet für den christlichen Part Gritt Klinkhammer Material aus der Partei Bibeltreuer Christen und der Christlichen Mitte aus; Bekir Agai leistet dies für fundamentalistische Autoren auf islamischer Seite. Assaad Elias Kattan greift in seinem Text noch einmal die Dynamik von Unterschied, Abgrenzung und Identität auf und warnt vor der ideologisierenden Funktion von Zementierungsprozessen der Unterschiede von Religionen – während zugleich die Unterschiede ihr Recht behalten sollen.

Die zusammenfassende Schlussreflexion von Andreas Renz, Klaus Hock und Abdullah Takim zeichnet den inhaltlichen Verlauf der Tagung (und des Tagungsbandes) nach und bietet eine abschließende Auswertung.

Das Buch bietet – wie bereits die Vorgängerbände der genannten Stuttgarter Tagungsreihe – eine Fülle von Material auf hohem Niveau zum Thema Identität und Abgrenzung der beiden großen religiösen Traditionen und ist besonders in der Kombination von Vorträgen und Erwiderungen/Korreferaten eine gewinnbringende Lektüre, die nur empfohlen werden kann.

Ulrich Dehn, Hamburg

Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Ullstein, Berlin 2007, 575 Seiten, 22,90 Euro.

Richard Dawkins ist ein militanter Atheist, kein dialogischer Atheist wie Milan Machovec und andere. Sein Atheismus ist kein seriöser, sondern ein polemischer Atheismus, weswegen eine sachliche Auseinandersetzung mit ihm so schwerfällt. Mit missionarischem Eifer will er Menschen von seinem Atheismus überzeugen, aber nicht eigentlich mit den Religionen einen Dialog führen. Die Schnellschusskritik, die man auf fast 600 Seiten über sich ergehen lassen muss, nervt den Leser. Vieles in diesem wütend hingeknallten Buch stammt aus der Mottenkiste der Gottlosenbewegung von anno dazumal. Dabei ist der Autor ein brillanter Feuerwerker, dessen Sarkasmus freilich keinen Respekt hat vor dem, was anderen heilig ist.

Doch tun wir den Autor nicht als läppi-schen Papierdrachen ab, wie das viele Rezensenten machten. Ernst zu nehmen sind auf jeden Fall drei Ansätze, die man in dem unentwirrbaren Knäuel von Assozia-

tionen erkennen kann: der „Naturalismus“, der die Wirklichkeit auf das Sichtbare und Beobachtbare beschränkt, die These von der „Gestaltung“ der Welt, die zu ihrer Erklärung keines „Gestalters“ bedarf, sowie die These, dass die Religion nicht „Moral“ in die Welt brachte, sondern „zur Unmoral führte“.

Der „Naturalist“ Dawkins meint: „Ein Atheist ... oder Naturalist ... vertritt ... die Ansicht, dass es nichts außerhalb der natürlichen, physikalischen Welt gibt, keine übernatürliche Intelligenz ..., keine Seele ...“ Wird aber die Wirklichkeit durch diesen Naturalismus nicht in unzulässiger Weise verkürzt, wenn man nur dem Sichtbaren, Greifbaren, Messbaren und Wägbaren eine Realität zuschreibt? Vieles in unserem Leben ist nicht sichtbar, greifbar, messbar und wägbare und trotzdem real wie zum Beispiel die Liebe, die Treue, das Gewissen und auch Gott. Der Mensch hat außer dem rechnenden Verstand noch andere Wahrnehmungsweisen für die Wirklichkeit: das Fühlen, Ahnen, Hoffen, Glauben, Staunen, Danken, Betroffensein, Überwältigtwerden, Vertrauen, Wagen, das intuitive Erleben. Wirklichkeit würde verarmen, hätte sie nicht diese über die physische Welt hinausgehende Dimension der Erfahrung, hätte sie nur die eine Dimension des Beobachtens – wie es ein flaches Wirklichkeitsverständnis will. Die Wirklichkeit ist nicht nur eindimensional, sie hat zwei Dimensionen. Das forschende Auge des Augenarztes sieht ein Auge anders als das Auge des Liebenden. Der eine katalogisiert die Blume botanisch, der andere erlebt sie, freut sich an ihr, sie spricht zu ihm. Der Glaube an Gott ist ein Wagnis (Mt 14,28ff). Wer nichts wagt und auf Nummer sicher gehen will, kann nicht glauben, weder im zwischenmenschlichen noch im religiösen Bereich. Der Naturwissenschaftler Dawkins hat mit seinem platten Naturalismus keinen Blick für

diese zweite Dimension, die andere Naturwissenschaftler sehr wohl kennen, und er qualifiziert sie als „übernatürlichen Wahn“ ab.

Dawkins ist der Ansicht, die Evolution der Welt gestalte sich selbst, sie bedürfe keines Evolutors, der sie gestaltet hat. Wir brauchten keinen „Himmelskran“ sondern einen „Kran“, wenn wir die Evolution erklären wollen. Gewiss, nach der Evolutionstheorie hat sich die Welt selbst geschaffen, ihre Entwicklung reguliert sich selbst. Aber woher stammen die Gesetze, nach denen die Evolution und ihre Selbstregulierung verlaufen? Vom Menschen, der das Endprodukt der Evolution ist, können sie nicht stammen. Von irgendwoher müssen sie aber kommen. Aus nichts wird nichts. Es gibt moderne Physiker, die die Gesetze, nach denen die Evolution verläuft, auf einen planenden und organisierenden Geist zurückführen wie M. Planck, A. Einstein, H. Eddington, E. Schrödinger, H. P. Dürr, P. Davies und andere. Nach Einstein, den Dawkins als Eideshelfer bemüht, schließen sich Naturwissenschaft und Religion nicht aus, sondern sie ergänzen sich. Einstein meint: „Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Naturwissenschaft ist blind.“ Er bekennt sich zu einer „kosmischen Religiosität“ und meint: „Das Individuum fühlt die Nichtigkeit menschlicher Wünsche und Ziele und die Erhabenheit und wunderbare Ordnung, welche sich in der Natur sowie in der Welt des Gedankens offenbart“. Er nennt diese wunderbare Ordnung „Gott“.

Dawkins Hauptthese besteht in der Aussage, dass Religion den Menschen nicht moralischer macht, sondern zur „Unmoral“ führt, und dass auch ein Atheist „moralisch sein kann“. „Stellen wir uns ... eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September ..., keine Kreuzzüge, keine

Hexenverbrennung ..., keine Verfolgung von Juden als Christismörder“. Vieles von dem, was Dawkins zu dieser These sagt, macht betroffen, und die bemühten Gegenbeweise mancher christlichen Rezensenten, die jüdisch-christliche Religion hätte doch in die Welt die Zehn Gebote und die Nächstenliebe gebracht, verblasen demgegenüber. Eher sticht das Gegenargument, dass nicht nur die Religionen, sondern auch der Atheismus zur Unmoral führte, wie Stalin, Mao, Pol Pot und andere zeigen. Im Grunde genommen kann keine Religion und keine Weltanschauung bestehen, wenn man sie an ihren Folgen misst. In seiner These, dass Religion zur Unmoral führe, übersieht Dawkins, dass Religion keine Moral ist, sondern das, was mir einen letzten Halt im Leben und im Sterben gibt.

Horst Georg Pöhlmann, Wallenhorst

Bruno Deckert, All along the Watchtower. Eine psychoimmunologische Studie zu den Zeugen Jehovas, Vandenhoeck & Ruprecht (V&R unipress), Göttingen 2007, 368 Seiten, 49,90 Euro.

Unter streng wissenschaftlichem Aspekt mag man Vorbehalte hegen, wenn ein ehemaliger Sektenanhänger über die Gruppe forscht, der er einst angehört hat. Denn es stellt sich natürlich die Frage, ob die Objektivität nicht von eventuellen emotionalen und psychischen Implikationen beeinträchtigt wird. Dem Zürcher Psychologen Bruno Deckert, ehemaliger Zeuge Jehovas, ist es in seiner „psychoimmunologischen Studie“ über die Wachturm-Gesellschaft jedoch sehr gut gelungen, diesen Spagat auszuhalten. Das ist keine geringe Leistung, denn Deckert war bei den Zeugen Jehovas nicht einfach „irgendwer“. Mit erst 24 Jahren war er zu einem „Ältesten“ ernannt worden und be-

saß damit ebenso Verantwortung wie Prestige. Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb? – stieg Deckert nach fünfzehn Jahren aus und hat nun seine Vergangenheit zum Thema einer Dissertation an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel gemacht.

Das fast vierhundert Seiten starke Werk gliedert sich in vier Teile: Nach der Darstellung des theoretischen Bezugsrahmens erläutert Deckert im ersten Teil die Prozesse und Strategien der strategisch-logischen, der psychischen und der sozialen Immunisierung, wobei er auch auf den problematisch gewordenen Begriff „Sekte“ eingeht. Dankenswerterweise gehört der Autor nicht zu jenen, die auf den Begriff aus Bequemlichkeits- oder anderen Gründen verzichten wollen: „Auch wenn Sekte (...) ein unklarer, streitbarer und problematischer Begriff bleibt, bringt ein Verzicht auf dieses Wort nicht viel. Im Gegenteil: Wenn es als Hinweis auf ein Konflikt- und Gruppenphänomen gelesen wird, kann es die theoretische und gesellschaftliche Diskussion weiterhin befruchten“ (88).

Im zweiten Teil wendet sich Deckert der praktischen Ebene zu und zeigt nach einem kurzen historischen Abriss, was Immunisierung im Falle der Zeugen Jehovas konkret bedeutet. Hier schöpft der Autor wahrscheinlich aus einem immensen Schatz eigener Erfahrung. Dennoch sind vor allem schriftliche Äußerungen der Wachturm-Gesellschaft Basis seiner Ausführungen. Es ist ebenso eindrücklich wie bedrückend, wenn man etwa liest, wie bei den Zeugen Jehovas mit der Wahrheit jongliert wird. „Dogmatische Inhalte erscheinen einmal so, einmal anders, je nach Situation und Opportunität.“ So bestreite die Wachturm-Gesellschaft nach außen vehement, dass ihrer Ansicht nach nur Zeugen Jehovas gerettet würden. Intern wird jedoch nach wie vor die Parole

ausgegeben, dass nur Zeugen Jehovas auf Rettung hoffen dürften (147). Deutlich wird, dass es sich bei den Zeugen Jehovas im Grunde um eine totalitäre Organisation handelt, die danach strebt, praktisch alle relevanten Lebensbereiche zu kontrollieren und schon geringfügige Formen der Devianz im Keim zu ersticken, wofür nicht zuletzt ein perfides Denunziantentum, die so genannte „Meldepflicht“, sorgen soll.

Der dritte Teil – Deckert nennt ihn „qualitative Studie“ – besteht aus der Darstellung von insgesamt 41 Interviews, die der Autor mit ehemaligen und noch aktiven Zeugen Jehovas geführt hat. Diese Schilderungen illustrieren wiederum auf eine sehr eindrückliche Weise, unter welchem immensen Druck viele Zeugen Jehovas leben müssen, was bisweilen dazu führt, dass einige sich geradezu gezwungen sehen, ein Doppelleben zu führen – ein demonstrativ frommes für die Gemeinschaft und ein deutlich selbstbestimmteres und freieres in den eigenen vier Wänden. Deckert betont, dass es sich dabei nicht „um ein singuläres Phänomen“ handle (279). Als problematisch erweist sich auch immer wieder, dass die Endzeitdrohungen ihren stabilisierenden Effekt verlieren und sich damit eine frustrierende Langeweile breitmachen kann. „Wenn Du von Kindesbeinen an hörst, das Ende kommt, es kommt dann, es kommt bald, verliert es irgendwann doch an Aktualität. Vielmehr richtest Du Dich darauf ein, dass Du halt ein Leben lang in die Versammlung und in den Predigtendienst gehst, ob das Ende kommt oder nicht. Vielleicht ist das auch ein Grund für die Frustration. (...) Es war keine Begeisterung, keine Freude mehr, nichts dergleichen, es war reine Routine“ (295).

Das Buch endet im vierten Teil mit einer Bilanz. Deckert vertritt dabei u. a. die These, dass die Zeugen Jehovas „über vielfältige Instrumente und Maßnahmen

zur Abwehr und Bewältigung von Einflüssen“ verfügen, „die das Glaubenssystem in Frage stellen“ (339). Diese Immunisierung bestimme „das Verhalten aktiver Zeugen Jehovas maßgeblich, aber nicht umfassend“ (347; Stichwort „Doppelleben“, s.o.). Dass es so weit oder sogar zum Ausstieg kommen kann, hängt mit der Variablen der „persönlichkeitsspezifischen Disposition“ jedes einzelnen Mitglieds zusammen – sie vertieft zu untersuchen hätte aber sicherlich den Rahmen von Deckerts Arbeit gesprengt.

Festzuhalten bleibt, dass dem Autor eine wissenschaftlich solide und gleichzeitig spannende Darstellung der Psychodynamik innerhalb der Zeugen Jehovas gelungen ist, die ebenso faszinierende wie berührende Innenansichten und Einsichten bietet. Schon von daher sollte das Buch zur Pflichtlektüre für die Beratungspraxis gehören.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

Rudolf Simek, Lexikon der germanischen Mythologie, Kröner Verlag (*Kröners Taschenausgabe, Bd. 368*), 3., völlig überarbeitete Auflage, Stuttgart 2006, 573 Seiten, 22,00 Euro.

Vor rund zehn Jahren erschien die letzte Auflage dieses Standardwerkes. Seither haben sich neue Entwicklungen in der Forschung zur germanischen Mythologie und Religionsgeschichte ergeben, denen das Lexikon mit der Neuauflage Rechnung tragen möchte. Davon zeugen die 150 Neueinträge im 65 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis und nicht zuletzt die grundlegende Überarbeitung und Erweiterung der Artikel, die den neuesten Forschungsstand wiedergeben.

Der Verfasser Rudolf Simek, Professor für Ältere deutsche und skandinavische Literatur an der Universität Bonn, hat bereits

eine Vielzahl von Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte und zur Mythologie der Germanen vorgelegt. Unter germanischer Mythologie begreift er die „Gesamtheit der Glaubensvorstellungen des germanischen Heidentums“. Dabei geht es nicht nur um Göttergeschichten, sondern auch um Aspekte der „niederen Mythologie“, wie z. B. Alfen, Zwerge, Riesen, mit den Entstehungsmythen des Menschen, Schicksal, Kult, Magie, Tod und Jenseits. In der Einleitung weist Simek bereits auf die äußerst dürftige Quellenlage hin, so dass die Forschung im Blick auf die Religion der germanischen Eisenzeit (500 v. bis 400 n. Chr.) weitgehend im Dunkeln tappt. Die rund 1 800 Einträge stützen sich daher auf die Überlieferung in Sachfunden, Bilddarstellungen und schriftlichen Quellen, zumeist aus skandinavischer Tradition.

Die vorliegende, dritte Auflage bietet zahlreiche Detailinformationen. Nicht zuletzt die wissenschaftlich fundierte und allgemein verständliche Darstellung macht das Lexikon zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel und Nachschlagewerk, das auch für die kritische Auseinandersetzung mit dem neugermanischen Heidentum oder mit Gruppen, die sich auf ein „traditionelles“ Heidentum berufen, von großem Wert sein dürfte.

Matthias Pöhlmann

AUTOREN

Robert Berghausen, geb. 1952, Religionswissenschaftler, wohnt in Köln.

Prof. Dr. theol. Hermann Brandt, geb. 1940, em. Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

Prof. Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften an der Universität Hamburg.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer, von 1992-2007 EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften; seit 2007 theologischer Referent im Konsistorium der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz mit Sitz in Berlin.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

Annette Kick, geb. 1955, Pfarrerin, Weltanschauungsbeauftragte der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

Dr. Silvana Lindner, geb. 1974. Wissenschaftliche Mitarbeiterin/Referentin für Theologie und Religionswissenschaft in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte u.a.: Religion und Konflikt, interkultureller und interreligiöser Dialog, Migration/Integration.

Prof. Dr. Dr. h.c. Horst Georg Pöhlmann, geb. 1933, em. Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück, bekannter Autor zahlreicher theologischer Bücher. Lebt in Wallenhorst bei Osnabrück.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Chur/Schweiz.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychoszene und Scientology.

Praxisnah. Wegweisend. Aktuell.



Panorama der neuen Religiosität
Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn
des 21. Jahrhunderts
Herausgegeben von Reinhard Hempelmann,
Ulrich Dehn, Andreas Fincke, Michael
Nüchtern, Matthias Pöhlmann, Hans-Jürgen
Ruppert, Michael Utsch im Auftrag der
Evangelischen Zentralstelle für
Weltanschauungsfragen (EZW)

2. überarbeitete Auflage / 688 Seiten /
gebunden
€ 29,95 [D] / € 30,80 [A] / SFr 52,90
ISBN 3-579-02320-9

Religiöse Themen in Werbung, Kino und
Kunst, Heilsversprechen heutiger Psycho-
szenen, weltanschauliche Strömungen wie
Anthroposophie und Jugendokkultismus, die
Offerten moderner Esoterik, Religionsgemein-
schaften wie die Zeugen Jehovas und die
Mormonen, die sich als dezidiertes Gegenüber
der christlichen Kirchen verstehen – welche
Inhalte, Lehren und Konflikte verbergen sich
hinter den verschiedenen Ausdrucksformen
eines neu erwachten Interesses an Spiritualität
und Religiosität?

Dieses jetzt aktualisierte Grundlagenwerk
versammelt fundierte Kenntnisse und wichtige
Informationen über die unterschiedlichen
Gruppierungen, Bewegungen und Erschei-
nungsformen neuer Religiosität. Zusätzlich
liefert es Beurteilungskriterien und Hilfen zur
Auseinandersetzung.

»Dies ist mit Abstand das beste und dichteste
Werk über die esoterischen, charismatischen
und therapeutischen Gruppen sowie neu-
religiösen Phänomene unserer Zeit.«
NÜRNBERGER ZEITUNG

NEUE EZW-TEXTE



Johannes Kandel / Reinhard Hempelmann (Hg.)
Problemfelder im christlich-muslimischen Dialog
Die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“
in der Diskussion
EZW-Texte 194, Berlin 2007, 44 Seiten

Aus dem Inhalt:

Koordinierungsrat der Muslime (KRM)

Profilierung auf Kosten der Muslime

Stellungnahme des Koordinierungsrats der Muslime (KRM)
zur Handreichung "Klarheit und gute Nachbarschaft" der
Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Johannes Kandel

Profilierung auf Kosten der Muslime?

Anmerkungen zur Stellungnahme des "Koordinierungsrats
der Muslime" (KRM) zur Handreichung der EKD "Klarheit
und gute Nachbarschaft"

Zum Autor: Dr. phil. Johannes Kandel, geb. 1950, Studium
der Geschichte, Politikwissenschaft und Philosophie, Leiter
des Referates Interkultureller Dialog der Politischen Akade-
mie der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin.



Hansjörg Hemminger

Mit der Bibel gegen die Evolution

Kreationismus und „intelligentes Design“ – kritisch betrach-
tet

EZW-Texte 195, Berlin 2007, 90 Seiten

Aus dem Inhalt:

I. Naturwissenschaft und Kreationismus: Charles Darwin und
die Kritik – Evolutionsbiologie heute – Die Geschichte des
Lebens – Logik und Genetik – Selektion funktioniert – was
beweist das? – *II. Wissenschaft und Gegenwissenschaft:*
Kreationismus in vielen Formen – Bemängeln statt beweisen
– Fossilien ohne Erklärung – Die Art und der Grundtyp – Cal-
vinball – *III. Intelligentes Design:* Sehnsucht nach einer Welt
mit Zweck und Ziel: Intelligentes Design und intelligente Po-
litik – Das Argument für intelligentes Design – Dembskis
kontingente, komplexe und spezifizierte Information – Got-
tesbeweis aus der Natur – Zufall oder Schöpfung? – *IV. Ein
pädagogischer Nachtrag:* Entsteht das Wetter zufällig, oder
kommt es von Gott?

Zum Autor: Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, geb.
1948, Weltanschauungsbeauftragter der Evangelischen Lan-
deskirche in Württemberg, Stuttgart.

Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug zu beziehen.

Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin),
per Fax (0 30 / 2 83 95-2 12) oder per Mail (info@ezw-berlin.de) an uns.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.ezw-berlin.de.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Matthias Pöhlmann, Carmen Schäfer,
Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 21 vom 1. 1. 2007.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226

