

KONVIVENZ + LEBEN MIT NICHTCHRISTEN

von Reinhart Hummel

I. Konvivenz – nicht nur Dialog und Mission

Der Begriff »Konvivenz« bezeichnet von Hause aus, nämlich im Kontext seiner lateinamerikanischen Herkunft, nicht das Zusammenleben von Christen und Nichtchristen, überhaupt nicht das gemeinsame Leben religionsverschiedener Menschen. Er hat sich aber, seit T. Sundermeiers Aufsatz von 1986 über »Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute«, in dieser interreligiösen Bedeutung in der missionswissenschaftlichen und religionstheologischen Literatur eingebürgert und erfüllt dort eine sinnvolle Funktion. Die 1991 von VELKD und AKf gemeinsam herausgegebene Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« verwendet ihn im Rahmen der Trias Mission – Dialog – Konvivenz. Diese drei Begriffe werden dort nicht als Funktionen der Kirche beschrieben, sondern als »Sein der Kirche selbst«. »Kirche geschieht als Mission, Dialog und Konvivenz, und nicht als Selbstpflege des eigenen Wahrheitsbesitzes um seiner selbst willen.« (130) Diese Trias bildet, so die Studie, ein »zusammengehöriges Geschehen«, wie auch das entsprechende Handeln Gottes als Heiliger Geist, als Jesus von Nazareth sowie als Schöpfer und Regierer zusammengehöre. So gibt es denn auch »keine Mission ohne den Dialog und ohne die Konvivenz, wie der Dialog und die Konvivenz Mission sind: Die Jünger Jesu ›sind‹ das ›Salz der Erde‹ und das ›Licht der Welt‹.« (129). Ich teile diese Sicht, die Mission, Dialog und Konvivenz nicht als Alternativen, sondern als zusammengehörig und komplementär versteht. Mission hat es dabei mit dem Erzählen und der Bezeugung der Gottesgeschichte zu tun, mit der Einladung in die Jüngergemeinde Jesu Christi, damit, daß der Zugang zu ihr allen Menschen ermöglicht wird.

Ich habe gelegentlich darauf hingewiesen, daß man das gelungene Miteinander von Mission, Dialog und Konvivenz auch beim tibetischen Buddhismus finden kann, natürlich geprägt von buddhistischen Vorgaben. Tibetische Lamas sorgen dafür, daß ihre Botschaft in der esoterischen Szene präsent ist, sie bilden junge Westler in Klöstern und Zentren, teilweise in intensiven Drei-Jahres-Klausuren, zu Lamas und faktisch zu »Missionaren« ihrer Religion aus. Der Däne Ole Nydahl ist ein höchst effizienter Missionar des tibetischen Buddhismus bis ins postkommunistische Rußland hinein. Der Dalai Lama selbst versteht es, in »kluger Anwendung der Mittel« und geschickter Anpassung der buddhistischen Lehre an die Situation der Hörer, die drei Aspekte miteinander zu verbinden: die feste Speise buddhistischer Lehre und Praxis für die Gläubigen, aber auch missionarisch für westliche Sucher; die leichte Kost buddhistischer Mitleidsethik für den interreligiösen Dialog und die Milch der Toleranz und Menschenfreundlichkeit im Sinne der Konvivenz für die säkulare Öffentlichkeit. Was kann man daraus lernen? Erstens wird missionarische

Attraktivität nicht beeinträchtigt, wenn Mission mit Dialog und Konvivenz Hand in Hand geht. Zweitens ist Mission nicht an ein exklusivistisches Verständnis der eigenen Religion gebunden.

T. Sundermeier hat (in einer popularisierenden Darstellung zur Expo 2000, »Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft«) Mission, Dialog und Konvivenz als die drei Dimensionen der *missio dei* bezeichnet und sie mit den drei Seiten eines Prismas verglichen: »Die drei Dimensionen bilden zusammen ein gleichschenkliges Dreieck. Die Grundlage bildet die Konvivenz. Sie ist die Basis, die Bedingung der Möglichkeit für Dialog und Zeugnis und strukturiert ... die Zuwendung der Kirche zur Welt der uns religiös und sozial fremden Menschen als Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft.« Diese Zusammengehörigkeit ist von elementarer Bedeutung, wie das Verhältnis zum Judentum verdeutlicht. Wo Konvivenz nicht zustande gekommen oder gräßlich gescheitert ist, steht nicht nur die Mission vor unüberwindlichen Hindernissen, auch das Interesse am Dialog erlischt weitgehend, wie von jüdischer Seite, trotz aller Anerkennung christlicher Bemühungen, gelegentlich deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Daraus zu folgern, man müsse um der Konvivenz willen auf Zeugnis und Mission verzichten, hieße freilich den Begriff Konvivenz mißdeuten und mißbrauchen.

Geht man von der üblichen Gegenüberstellung von Mission und/oder Dialog aus, so erweitert der Konvivenzbegriff das Spektrum und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das, womit die Christenheit in ihrem Verhältnis zu Nichtchristen beschäftigt ist, wenn sie nicht gerade Dialog oder Mission treibt. Ich vermute, daß das, was sonst als »Dialog des Alltags« oder »des Lebens« bezeichnet wird, mit so verstandener Konvivenz teilweise deckungsgleich ist, jedenfalls mit dem verbalen Aspekt von Konvivenz. Ich habe mich gelegentlich dabei ertappt, daß ich beide Begriffe verbunden und vom »Konvivenz-Dialog« gesprochen habe, um ihn vom theologischen Dialog, vom Gespräch über religiöse Themen zu unterscheiden. Menschen unterschiedlicher Religionen tun aber mehr als nur miteinander zu reden, und dieses großteils non-verbale »Mehr« kommt gut zum Ausdruck, wenn wir von Konvivenz im (lateinamerikanischen) Sinne von helfen, lernen und miteinander feiern sprechen. Konvivenz in diesem Sinn bezeichnet also, wenn ich Sundermeier und die »Studie« richtig verstanden habe, alles das, was Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit nicht nur füreinander, sondern miteinander tun können – gemeinsames Handeln und Erleben, in denen Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen wirksam und erfahrbar werden. Halten wir zunächst fest: Das Begriffspaar Dialog und Mission reicht nicht aus, um die interreligiöse Begegnung in ihrer ganzen Breite zu beschreiben. Es bedarf der Ergänzung durch den Begriff »Konvivenz«.

Zum Idealbild, das Lukas in der Apostelgeschichte von der Jerusalemer Urgemeinde entwirft, gehört auch die gelungene Konvivenz: Sie »hatten Gnade bei dem ganzen Volk«, wie Luther wortgetreu übersetzt hat; sie »waren beliebt« bzw. »fanden Wohlwollen« – so neuere Übersetzungen. Solche gelungene Konvivenz ist, nach Acta 2, 47, mit missionarischer Attraktivität verbunden: »Der Herr fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet

wurden.« Ich werde im folgenden von Konvivenz in diesem Sinne sprechen, als integrealem Teil dieser Trias, offen sowohl zum Dialog wie zur Mission hin.

II. Konvivenz im Kontext des Westens

Leben mit Nichtchristen – was heißt das? Im Westen bedeutet es Leben mit andersgläubigen Minderheiten, also mit Menschen, die als Anhänger anderer Religionen eingewandert sind oder sich hier anderen Religionen zugewandt haben bzw. für sie gewonnen worden sind. (Ich darf dafür auf mein Buch *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, 1994, verweisen.) Fünf Bereiche von Konvivenz lassen sich nennen:

1. Leben mit der großen Zahl säkularisierter Zeitgenossen, von denen viele der Religion überhaupt entfremdet sind, während andere einem vagen Verständnis von Toleranz und religiösem Pluralismus anhängen;

2. Leben mit eingewanderten ethnisch-religiösen Minderheiten, vor allem mit türkischen Muslimen (in der Schweiz auch mit Tibetern), von denen viele Wert darauf legen, daß ihre Religion als Teil ihrer kulturellen Identität respektiert wird, auch wenn sie sie selbst nicht oder nur eingeschränkt praktizieren;

3. Leben mit westlichen Konvertiten bzw. mit westlichen Anhängern der großen und kleineren Weltreligionen, vom Buddhismus bis zur Baha'i-Religion;

4. Leben mit neureligiösen Bewegten, Suchenden und Engagierten, also einerseits mit der freien, oft als Markt organisierten esoterisch-neureligiösen Szene, andererseits mit missionierenden neureligiösen Bewegungen überwiegend aus Asien;

5. Leben mit Anhängern traditioneller, teilweise als »Sekten« geltender Sondergemeinschaften überwiegend christlichen Hintergrunds, also streng genommen keine Nichtchristen und insofern nicht von unserer Thematik abgedeckt.

Trotzdem empfiehlt es sich, sie in unsere Überlegungen einzubeziehen. Was mit dem zu Recht umstrittenen Begriff »Sekte« bezeichnet wird, bildet aus soziologischer Sicht die Kehrseite der modernen Individualisierungsprozesse, ihre gegenläufige Folge. Nicht nur die Zahl der Zen-Meditierenden wächst, sondern auch die der Zeugen Jehovas. Die Kirchen haben es mit beiden Seiten dieses Prozesses zu tun. Sie verlieren Mitglieder an beide und müssen mit beiden im Rahmen des Möglichen und Sinnvollen Formen der Konvivenz entwickeln. Auch konflikträchtige Gruppierungen fordern immer energischer, daß Staat und Gesellschaft ihr Existenzrecht und ihren Platz in der Gesellschaft respektieren und daß auch die Kirchen ihnen tolerant begegnen.

Zunächst ein Wort zur Konvivenz mit der neureligiösen Szene. Konvivenz mit Nichtchristen im westlichen Kontext muß die vielfältigen modernen Formen religiöser Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit berücksichtigen. Man kann mit R. Starks Kult-Typologie *audience cults*, *client cults* und *cult movements* unterscheiden; man kann innerhalb des immer unübersichtlicher werdenden religiösen Marktes Nachfrage, Angebot und Vertrieb unterscheiden, d.h. religiös suchende Menschen, die ihnen begegnenden

religiösen Angebote und die teilweise kommerziell oder machtpolitisch motivierten Vertriebssysteme. Was kann und muß von den Kirchen in diesem Zusammenhang erwartet werden?

– Den suchenden Menschen schulden die Kirchen einerseits pastorales Verständnis und Angebote zum Mitmachen ohne vorschnelle Vereinnahmung, andererseits Kriterien zur Unterscheidung zwischen authentischen und fragwürdigen Gestalten von Spiritualität. Miteinander experimentieren, voneinander lernen, dialogisch-missionarische Präsenz zeigen – das sind hier die angemessenen Formen von Konvivenz. Dabei kann die konfessionelle Herkunft christlicher Angebote keine entscheidende Rolle spielen und tut es Gott sei Dank auch nicht mehr. Auf diesem Feld bedarf es einer Mobilisierung aller christlichen Ressourcen.

– Die neureligiöse Szene ist jedoch mehr als eine Suchbewegung. In ihr gibt es auch eine Konkurrenz der Angebote und Vertriebsorganisationen. Den konkurrierenden Angeboten muß in dialogischer Lern- und Gesprächsbereitschaft, aber ggf. auch apologetisch abgrenzend begegnet werden in dem Sinn, daß nach christlicher Identität gefragt wird.

– Bei der Auseinandersetzung mit religiös-weltanschaulichen Vertriebsorganisationen hat auch der Protest gegen inhumane Praktiken seinen legitimen Platz. Er muß sich freilich gleichermaßen gegen christliche Fehlformen richten.

Eine zusätzliche Schwierigkeit stellt die »Dispersion« von Religion (M. Ebertz) dar: Religion tritt nicht nur in reiner Form, sondern in den unterschiedlichsten Mischungsverhältnissen auf, insbesondere im Grenzbereich zu Psychologie und Therapie. Nicht nur die Kirchen, auch Staat und Justiz finden es immer schwieriger, im konkreten Fall die Grenzen zwischen Religion und Nichtreligion zu bestimmen. Konvivenz in der westlichen Kultur hat es also mit einem weiten Feld zu tun; sie ist mehr als gute Nachbarschaft mit den großen Weltreligionen.

Ein weiteres Problemfeld ist die Konvivenz mit missionierenden Neureligionen, fundamentalismusverdächtigen Gruppierungen und mit sektenartigen Organisationen. Es geht mir nicht um die Frage, ob solche Wertungen zu Recht oder Unrecht vorgenommen werden. Auch ist die Weigerung der Kirchen, fragwürdige Gruppierungen in den Kreis der offiziellen Dialogpartner einzubeziehen, nicht zu kritisieren. Im Verhältnis zu solchen Gruppierungen kann und muß es, wie bereits erwähnt, eine Spannung zwischen Dialog und Protest geben – Protest gegen »Lehren und Verhaltensweisen, die das Humanum des Menschen bedrohen« (H. Waldenfels). Nicht von ungefähr wird neuerdings die lange tabuisierte Frage nach interkultureller und interreligiöser Religionskritik und nach interreligiöser Polemik wieder gestellt. Auch die Frage nach der apologetischen Dimension kirchlichen Redens taucht immer wieder auf. Dialog und Verstehen stoßen an Grenzen. Interreligiöser Realismus ist erforderlich.

Aber unterhalb der offiziellen Dialogebene kommt es doch zu Kennenlernen, vernünftigen Gesprächen und zu anderen bescheidenen Formen von Konvivenz mit konfliktträchtigen Gruppierungen, über die auch nachgedacht werden darf und soll. Etliche der früher konfliktträchtigen Bewegungen sind über Krisen zur Selbstbesinnung gelangt und befinden

sich in Wandlungsprozessen, über die sie, zumindest ansatzweise, auch öffentlich Rechenschaft ablegen. Hier kann Konvivenz bedeuten, daß man ihnen aus dem Erfahrungsschatz der Kirchen- und Religionsgeschichte Hilfe und Rat anbietet, um »aus der Sektenecke« herauszufinden – um einen vielschichtigen Prozeß in populärer Weise auszudrücken.

Ob man mit den Hare Krishna-Anhängern Wagenfeste und mit den Moonies Massensegnungen feiern soll, erscheint mir zweifelhaft. Voneinander lernen ist jene Form von Konvivenz, die im Verhältnis zu neureligiösen Bewegungen am sinnvollsten erscheint. Kirchen können von vielen dieser Bewegungen lernen, wie religiöses Engagement heute aussehen kann. Umgekehrt können Bewegungen etwas über die Gefahren im Umgang mit Religion lernen, beispielsweise über den gefährlichen Umschlag von Engagement in Fanatismus. Konvivenz und Dialog mit neureligiösen Bewegungen können eine pazifizierende Wirkung entfalten, die am Ende allen Seiten nutzt, den Anhängern dieser Bewegungen, den Kirchen und der Gesamtgesellschaft.

III. Konvivenz – interreligiös und interkulturell

Ich habe mich stärker auf die interreligiösen Aspekte konzentriert als auf die interkulturellen. Gewiß sind beide so stark verwoben, daß man sie kaum voneinander trennen kann. Fremde Kultur und fremder Glaube verdichten sich, wenn sie zusammenkommen, zur Gestalt des unverstandenen, zumindest schwer verständlichen »Fremden«, der erst einmal hermeneutisch aufgeschlossen und zugänglich gemacht werden muß. »Den Fremden verstehen« ist ja ein wichtiger Programmpunkt der gegenwärtigen Missionswissenschaft. In der öffentlichen Wahrnehmung spielt kulturelle Fremdheit in der Tat die dominierende Rolle. Es ist bezeichnend, daß die Errichtung einer Riesenkirche mit Krypta und Gemeindezentrum der aramäischen Christen, also syrisch-orthodoxer Mitchristen überwiegend türkischen Hintergrunds, in der Mitte der 90er Jahre in einer kleinen Gemeinde des Kraichgau ähnliche Ängste provoziert hat wie sonst der Bau einer Moschee. Auch bei der Abneigung gegen neureligiöse Bewegungen spielen kulturelle Aversionen häufig eine dominierende Rolle.

Umgekehrt gibt es deutsche Buddhisten, deren religiöse Biographie und Einstellung ohne Schwierigkeit nachvollziehbar sind. M. Mildenerger hat wohl übertrieben, aber doch einen wichtigen Punkt getroffen, als er die These vertrat: Wer europäische Buddhisten verstehen will, sollte nicht mit dem Studium des Palikanons und der östlichen Welt des Buddhismus, sondern mit dem abendländischen Kontext beginnen. Man werde nicht Buddhist, weil einen der Buddhismus überzeugt, sondern weil man ein bestimmtes Welt- und Menschenbild bereits mitbringt und im Buddhismus wiederfindet: eine vorgängige Disposition für Buddhistisches, nämlich einen »religiösen Humanismus«. Vielleicht traf diese Analyse 1980, als Mildenerger in der »Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland« diese Sätze schrieb, eher zu als heute, nach der weiteren Ausbreitung des tibetischen Buddhismus mit seiner kompakten und fremdartigen religiösen Substanz. Schaut

man sorgfältiger hin, so bemerkt man, daß viele westliche Buddhisten (und der westliche Buddhismus insgesamt) das hermeneutische Problem in ihrer individuellen und kollektiven Existenz leben und die Spannung zwischen den Kulturen sehr wohl als Problem empfinden. Bei vielen westlichen Sri Lanka- und Japanpilgern hat die Suche nach ihren europäischen («abendländischen») Wurzeln wieder begonnen.

In vielen neureligiösen Gruppierungen findet man eine ähnliche Spannung zwischen der östlichen Herkunftskultur und der westlichen Kultur der hiesigen Anhängerschaft: Viele von ihnen haben ja nicht nur eine bestimmte Religion, sondern auch eine Kultur in den Westen gebracht. Umgekehrt haben viele Konvertiten selbst auch eine neue Kultur gesucht. Jetzt brechen die Spannungen auf: In dem Maß, wie eine nachwachsende Kinder- und Enkelgeneration das normale Leben anderer Kinder teilt, wird ein Anpassungsprozeß unausweichlich, und dabei werden die indischen bzw. koreanischen Autoritäten samt ihrem mitgebrachten Knigge zunehmend als Problem empfunden. Aus der christlichen Missionsgeschichte ließen sich hilfreiche Beispiele mißlungener Inkulturation beibringen, aus denen andere lernen könnten. Aber anscheinend müssen missionarische Unternehmungen aus dem außerchristlichen Bereich ihre eigenen Erfahrungen machen. Generell halte ich es für einen wesentlichen Aspekt vertrauensvoller Konvivenz mit neureligiösen Bewegungen, übrigens auch mit dem Islam, daß beide Seiten offen über die Probleme sprechen, die sie mit der jeweils anderen haben, so daß keiner glauben kann, er allein habe Schwierigkeiten. Zum Verstehen des Anderen gehört auch, daß ich die Probleme verstehe, die er mit mir hat, und er umgekehrt jene Probleme, die ich mit ihm habe.

Als Ergebnis darf festgehalten werden: Die Begegnung mit Nichtchristen ist keineswegs von vornherein eine Begegnung mit Fremden. Nichtchristen sind für Christen zunächst die religiös, vielleicht auch kulturell Anderen. Das Maß an kultureller Fremdheit oder Vertrautheit, an Ferne oder Nähe wechselt und bedarf von Fall zu Fall einer genauen Untersuchung. Anderssein kann sich zur Fremdheit, ja zur Feindschaft steigern. Feindschaft kann aber auch darin begründet sein, daß das Andere mir zu nah ist; Feindschaft kann darin ihren Grund haben, daß ich Entscheidungen und Optionen des Anderen schlechterdings nicht nachvollziehen kann – oder auch darin, daß mir das nur allzugut gelingt. Der Islam beispielsweise ist uns Mitteleuropäern religionsgeschichtlich und geographisch näher als der Buddhismus, darum aber nicht sympathischer. Das Verhältnis zum fernen Fremden kann entspannter sein als das zum sprichwörtlichen feindlichen Bruder.

Dazu kommt, daß die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Islam und anderen »vormodernen« Religionen in hohem Maß von Projektionen lebt und oft nur eine verkappte Auseinandersetzung mit der »vormodernen« Form der eigenen christlichen Religion darstellt. Das Fremde ist hier das kulturell Ungleichzeitige. Aber auch das eigene Christsein kann Formen annehmen, die als kulturell ungleichzeitig und fremd empfunden werden.

Hier stoßen wir an die Grenze des Themas »Konvivenz mit Nichtchristen«. Mit welchen Nichtchristen? Gestaltet sich Konvivenz nicht von Fall zu Fall anders, wie auch die religionstheologische Einschätzung von Religion zu Religion variiert, so daß immer mehr

statt einer Theologie der Religionen Theologien des Buddhismus, des Islam usw. gefordert werden? R. Panikkar hat in einem Vortrag in München einmal, eher nebenbei, festgestellt, daß man Dialog immer nur bilateral führen könne, sozusagen hinter dem Rücken der anderen. Der Grund liegt auf der Hand: Werden im Dialog Gemeinsamkeiten sichtbar, so in der Regel nur zwischen zwei, höchstens drei Religionen, also zwischen Christentum und Judentum, zwischen Christentum und Buddhismus bzw. asiatischen Religionen oder zwischen Christentum und Islam. Manchmal geht die Verständigung zwischen Zweien sogar zu Lasten eines Dritten, etwa in der Gottesfrage. Hier stoßen auch die als Ergebnis von Konvivenz angemahnten Veränderungsprozesse an Grenzen. Welcher Religion sollen wir uns stärker anverwandeln? Die Antwort auf diese Frage hängt stärker mit persönlichen Präferenzen und Affinitäten zusammen als mit einer Ethik der Konvivenz und des Dialogs.

Trotzdem bleibt eine Annäherung der Religionen in Gestalt von Konvivenz und Dialog unverzichtbar. Die Religionen müssen unter Beweis stellen, daß sie zum Frieden nicht erst gezwungen werden müssen, sondern selbst friedensbereit sind. In der Geschichte Europas waren es häufig erst die säkularen Entwicklungen, die konfessionelle Konflikte beendet oder zumindest eingedämmt haben. Für die Zukunft von Religion in unserem Land wird entscheidend sein, daß religiöse Differenzen religiös bewältigt werden, nicht erst durch Säkularisierung im Sinne einer Ausschaltung und Neutralisierung von Religion.

Auch die Bemühungen der Kirchen, einen Beitrag zum Frieden zwischen den Kulturen und zur Versöhnung zwischen ethnisch-religiösen Gemeinschaften zu leisten, bleiben unverzichtbar. Die vielfältigen Formen kirchlicher Ausländerarbeit und der christlich-islamischen Begegnung auf regionaler und lokaler Ebene, um nur zwei Beispiele zu nennen, leisten dazu wichtige Beiträge. Es läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Tendenz zu einer oberflächlichen Scheinbegegnung zwischen Kulturen auf säkularer Ebene zunimmt. Love-Parade und »Karneval der Kulturen« sind Indizien dafür, daß der Festaspekt der Konvivenz immer stärker von der Säkularisierung und Kommerzialisierung erfaßt wird. Es liegt im eigenen Interesse der Kirchen, daß Formen interreligiöser Konvivenz entwickelt und gepflegt werden, die zu einer echten Begegnung führen und die existierenden Probleme nicht verdrängen.

IV. Was interreligiöse Organisationen leisten können

Zweifellos fällt den hiesigen Kirchen eine besondere Verantwortung für das Zusammenleben der Religionen zu. Trotzdem möchte ich erwähnen, daß Formen interreligiöser Konvivenz auch interreligiös organisiert und verantwortet werden können. Mir gefällt die britische Struktur mit ihrem Nebeneinander kirchlicher und interreligiöser Organisationen, der »Churches' Commission for Interfaith Relations« einerseits und dem »Inter Faith Network for the United Kingdom« andererseits. Zwischen beiden hat sich längst eine vernünftige Arbeitsteilung herausgebildet. Auch interreligiöse Weltorganisationen wie die »Weltkonferenz der Religionen für den Frieden« (WCRP) und der »Weltbund für religiöse Freiheit« (IARF) können bei der Pflege von Konvivenz eine wichtige Rolle spielen.

Kirchliche Stellen können in eine schwierige Lage geraten, wenn sie gebeten werden, muslimische Referenten zu benennen oder religiösen Suchern Hindu-Ashrams zu empfehlen. Auch die von nichtchristlicher Seite oft kritisierte christliche Dominanz auf Begegnungs- und Dialogtagungen könnte abgebaut werden, wenn sie gemeinsam verantwortet, vorbereitet und geleitet werden. Es geht hier freilich nicht nur um eine formale Organisationsfrage, sondern um ein echtes Teilen von Leitung und Verantwortung. Die generelle Tendenz sollte dahin gehen, daß interreligiöse Begegnungen interreligiös organisiert und verantwortet werden, um ihren polyzentrischen Charakter zu gewährleisten und Asymmetrie zu vermeiden. Problematisch ist übrigens auch, wenn Neureligionen (»Universalreligiöse Bewegungen« nach J. Figl) wie die Baha'i-Religion und die Vereinigungskirche, die sich selbst als die »Mitte der Religionen« betrachten, als Organisatoren bzw. Sponsoren interreligiöser Veranstaltungen auftreten und auf diese Weise Dialog und Mission miteinander verbinden.

Inhaltlich sind die interreligiösen Aktivitäten von WCRP ähnlich wie die von den Kirchen verantworteten: Eine wichtige Rolle spielen wechselseitige Besuche, auch die Teilnahme an den Festen anderer, die dem besseren Kennenlernen (aus der jeweiligen Binnenperspektive) und dem Abbau von Vorurteilen dienen. Religiöse Stadtführer mit Selbstdarstellungen der verschiedenen Religionsgemeinschaften werden zu ähnlichen Zwecken erstellt. Im Verhältnis von Christen zu Juden und zu Muslimen, gelegentlich auch zwischen Juden und Muslimen, wird Vergangenheit aufgearbeitet. Gemeinsamkeiten der Religionen werden gesucht und herausgestellt, etwa im Sinne des Küng'schen »Projekts Weltethos«, das ja auf eine spezifische Art von Konvivenz und Zusammenarbeit zielt. Foren der Selbstdarstellung und Begegnung werden organisiert.

Interreligiöse Gottesdienste, die von interreligiösen Organisationen veranstaltet werden, stellen allerdings längst nicht immer eine optimale Lösung dar. Die von der WCRP veranstaltete Gebetsstunde der Religionen auf dem diesjährigen Mainzer Katholikentag mußte mit zwei etwas peinlichen Eingeständnissen eingeleitet werden: Die Theravada-Buddhisten hatten abgesagt, weil sie sich mit bestimmten Gebetsformulierungen nicht einverstanden erklären konnten, die jüdische Gemeinde ebenfalls, weil die Gebetsstunde unbedachterweise auf den Schabbat gelegt worden war. Solche Fehler lassen sich zwar abstellen, aber andererseits verliert eine Gebetsstunde in dem Maß an Lebendigkeit, wie sie nach allen Seiten abgesichert sein muß und wie ihre Texte Kompromißcharakter tragen. Das ist kein Argument gegen Konvivenz und gegen interreligiöse Gebetsveranstaltungen, wohl aber ein Grund, auf diesem Gelände bedachtsam zu operieren. Es ist auch ein Argument für interreligiöses Beten in der Form, daß eine Religion als Gastgeber fungiert und die anderen als Gäste einlädt. Besser ein solides fremdartiges Gericht als eine dünne, undefinierbare Suppe.

Die Kirche kann auch aus einem anderen Grund die interreligiöse Begegnung nicht den interreligiösen Organisationen allein überlassen. Glaubensbezeugung und Mission, die Konkurrenz der Wahrheitsansprüche und die Begegnung der Missionen brauchen im Zusammenhang mit Konvivenz und Dialog Raum, um sich entfalten zu können, und den finden sie in interreligiösen Organisationen – aus guten Gründen – nicht. Alle drei

gehören, wie eingangs festgestellt, zusammen und sind in gleicher Weise Ausdruck christlicher Agape, auch die Mission bzw. Evangelisierung. Nach 2 Kor 5,14ff. ist es die Liebe, die dazu drängt, das Wort von der Versöhnung weiterzusagen. Ohne Agape wird Mission zur Proselytenmacherei, Dialog zum unverbindlichen Gespräch, Konvivenz zur bloßen Mitmenschlichkeit.

Literatur

- M. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997.
- J. FIGL, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993.
- R. HUMMEL, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994.
- DERS., »Anderen Glauben respektieren, den eigenen weitersagen, geht das?« in: *Was glaubst du denn? Weltmission '96*, hg. vom EMW, Hamburg 1996, 2–5.
- M. MILDENBERGER, »Religiöser Humanismus. Zum europäischen Erbe im deutschen Buddhismus«, in: G. KEHRER (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 49–76.
- Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hg. im Auftrag der AKf. und der VELKD, Gütersloh 1991.
- »Sekten und religiöse Sondergruppen in Europa«, in: *Religioni e Sette nel mondo* No. 13, Marzo 1998.
- T. SUNDERMEIER (Hg.), *Konvivenz und Differenz, Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995.
- DERS., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.
- DERS., *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, Ev.-Luth. Landeskirchenamt, Hannover o.J.