



Andreas Feldtkeller

Mission und Religionsfreiheit

Die These

Mission und Religionsfreiheit sind wie zwei Seiten derselben Münze. Sie gehören zusammen, teilen miteinander dieselben Entstehungsbedingungen und sind bleibend aufeinander angewiesen.

Für beide gilt, dass sie ihrer Voraussetzungen verlustig gehen, wenn versucht wird, sie isoliert voneinander zu verwirklichen:

- Mission bleibt nicht Mission, wenn sie auf Kosten von Religionsfreiheit praktiziert wird.
- Religionsfreiheit bleibt nicht Religionsfreiheit, wenn sie so verstanden wird, dass Mission in ihr keinen Platz haben soll.

Diese Aussagen enthalten in sich einen deutlichen Widerspruch gegen das im deutschsprachigen Raum weit verbreitete Vorverständnis, Mission und Religionsfreiheit seien so etwas wie Alternativen zueinander.

Die These eines wesentlichen Zusammenhangs von Mission und Religionsfreiheit wurde kürzlich von Theo Sundermeier formuliert,¹ aufbauend auf historischen Beobachtungen, die ich an früheren Stellen publiziert hatte.² Im folgenden wird dieser Zusammenhang näher erläutert, begründet und auf seine begrifflichen Voraussetzungen hin untersucht.

1. Mission braucht Religionsfreiheit

Zu Beginn soll ein Fallbeispiel wichtige Aspekte des Zusammenhangs von Mission und Religionsfreiheit veranschaulichen:

Missionare aus den USA waren seit 1819 darum bemüht, im Libanon und in anderen Gebieten des Nahen Ostens eine protestantische Mission aufzubauen, die auch Muslime erreichen sollte. Dem stand jedoch die Erfahrung eines akuten Mangels an Religionsfreiheit entgegen: Nach traditionellem islamischen Recht steht auf den Religionswechsel vom Islam zu einer anderen Religion die Todesstrafe, auf die Anstiftung dazu ebenfalls. Die Geltung dieses Grundsatzes befand sich im 19. Jh. weitgehend glaubwürdig in Kraft, wenn auch seit den ersten unter der ägyptischen Herrschaft von Muhammad Ali Pascha und Ibrahim Pascha ab 1831 durchgeführten Reformen Anzeichen einer Liberalisierung wahrzunehmen waren. Dies verstärkte sich, nachdem eine Koalition von europäischen Mächten dem Osmanischen Reich geholfen hatte, die ägyptische Herrschaft über weite Teile der Region zurückzuschlagen, und dabei ihren Einfluss geltend gemacht hatte zugunsten der rechtlichen Stellung der christlichen und jüdischen Bevölkerung sowie zugunsten des Rechts auf Religionswechsel (formal umgesetzt in den Reformgesetzen von 1839 und 1856).³

In dieser Situation ist aus den Missionsquellen zu entnehmen, wie protestantische Missionare sich gegenüber den sie unterstützenden Kreisen in den USA als öffentliche Verkünder von Religionsfreiheit darstellten – im Zusammenspiel mit osmanisch-muslimischen Regierungsvertretern:

„Three weeks ago last Sabbath, Mr. Ford... preached at Aramon, where we have had a congregation for several years. On leaving the village, one of the inhabitants followed him out and told him that he should prevent us from holding meetings in the place any longer, stating that he had in himself twenty devils... The next Sabbath, M. Makhile Araman (the first teacher in the seminary) went down to preach. A large crowd gathered around the place of worship, and, finally, six or seven rushed into the room and beat three of the Protestants, thus breaking up the congregation. On the following Sabbath morning a man came up from Aramon with a request from our Protestant friends, that we would not go down, as it would be the occasion of more disturbance. Their timidity was not pleasing to us, and it placed us in a peculiar position... It appeared best to face the persecution and nip it in the bud. Mr. Calhoun went to the village, and found a crowd gathered on his arrival. No one of the Protestants had gone to the place of worship, but all were in their houses... Mr. Calhoun then went among those assembled, and in a very kind, gentle manner, gave them some good advice, telling them that we had a right to worship in our own hired house, and that religious freedom was guaranteed to all. He told them also, that no man is accountable for his religion except to God. The crowd received him with marked respect, and all listened to his words with good attention, except the one possessed with the "twenty devils", who appeared as if he wished to communicate from the spirit land...

On Monday Mr. Calhoun wrote to Mr. Moor, Consul General for Her Britannic Majesty, and the acting Consul of the United States. Owing to some delay on the part of the government functionaries, nothing was accomplished till Saturday last, when, upon another interposition of the Consul, two officials from the government in Beirut, and two from the Governor of the mountain district, went to Aramon, arriving late in the night. On the Sabbath Mr. Calhoun again went down. When the time for service arrived, the officials publicly stated that there is to be perfect religious freedom for all; – today, tomorrow, this year, next year, and for all time. This they repeated over and over again, as the will of the Sultan, and then ordered some one to go upon the house-top and proclaim aloud, after the manner of the Mohammedans, that it was time for prayers, and that all who wished to come might come. Services were then conducted as usual, with an attentive audience; and at the close, in a place appointed, the officials demanded that the persecutors should ask pardon of the persecuted, which was accordingly done, many kissing the hand of the man whose house they had entered, and which we had hired. The Governor also called some of the men to his own village, and threatened them with severe punishment if they should again molest any one on account of his religion. He then, Mohammedan as he is, repeated, in substance, the sentiment advanced, in the presence of his officers, by Mr. Calhoun, that religion pertains to the individual conscience and to God alone."⁴

Aus dem Fallbeispiel wird unmittelbar deutlich, dass Mission für sich selbst auf Religionsfreiheit angewiesen ist: Wo mit Gewalt verhindert wird, dass die Botschaft einer Religion mitgeteilt werden kann und Menschen sich ihr zuwenden, verhindert dies Mission – zumindest dann, wenn die missionierende Religion nicht bewusst Martyrien in Kauf nehmen will.

Mit „Religionsfreiheit“ ist im hier gegebenen Zusammenhang gemeint die faktische Freiheit, dass Menschen im Hinblick auf ihre religiöse Überzeugung und Praxis eigene Entscheidungen treffen können, ohne daran durch äußere Faktoren gehindert zu werden. Solche Freiheit ist immer nur relative Freiheit in unterschiedlichen Abstufungen, denn religiöse Entscheidungen sind in der Realität niemals völlig unbeeinträchtigt von äußeren Faktoren. Behinderungen der Religionsfreiheit gehen nicht unbedingt in erster Linie von rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen aus, und



umgekehrt ist durch eine verfassungsrechtlich verankerte Gewähr von Religionsfreiheit noch nicht garantiert, dass auch faktisch Religionsfreiheit besteht. Einschränkungen können auch z. B. in gesellschaftlichen, sozialen, kulturellen und familiären Voraussetzungen liegen oder schlicht in der Tatsache, dass keine Alternativen religiöser Überzeugungen zur Verfügung stehen, zwischen denen gewählt werden könnte.

Nach dem Verständnis von Religionsfreiheit, das dem Fallbeispiel zugrunde liegt und das hier übernommen werden soll, ist es jedoch nicht so, dass Religionsfreiheit auch durch mögliche *innere* Bindungen als gefährdet angesehen wird. Vielmehr hat das Beharren auf Religionsfreiheit als Freiheit vor äußeren Zwängen und Behinderungen seine Spitze darin, der inneren Bindung des menschlichen Gewissens durch religiöse Überzeugungen den nötigen Freiraum zu verschaffen.⁵ Ein innerlich ungebundener Mensch wäre nicht so angewiesen auf Religionsfreiheit wie ein durch innerliche Überzeugung gebundener, denn er könnte ohne nennenswerte Gewissenskonflikte seine religiöse Einstellung an dem ausrichten, was von den äußeren Faktoren her gerade opportun ist.

Die Forderung nach dem Respekt vor inneren religiösen Bindungen gilt für das Festhalten an einer vorhandenen religiösen Überzeugung, aber auch für die Annahme einer neuen religiösen Überzeugung, wie es im Zusammenhang mit Mission virulent werden kann. Auch hier hat Religionsfreiheit ihre eigentliche Spitze nicht im Blick auf Menschen, die souverän eine bisherige religiöse Zugehörigkeit ablegen und sich eine neue suchen, sondern auf die Gewähr von Religionsfreiheit angewiesen sind vor allem Menschen, die sich bei der Begegnung mit der Botschaft einer missionarischen Religion als unverfügbar davon angesprochen erfahren, nicht mehr innerlich frei, die Botschaft auch abzulehnen, sondern in der Tiefe ihres Menschseins berührt, in dem am Menschsein empfundenen Mangel durchschaut und unwiderstehlich gerufen auf einen Weg, der zur Befreiung aus diesem Mangel führt.

2. Mission bleibt nur Mission, wo sie Religionsfreiheit respektiert

Religionsfreiheit ist auch vor dem 19. Jh. schon als Bedingung der Möglichkeit von Mission verstanden worden. So stellt etwa Gottfried Wilhelm von Leibniz in einem Brief von 1697 einen Zusammenhang her zwischen der in China neuerdings für das Christentum gewährten Religionsfreiheit und der Anregung, dort mit dem Projekt einer protestantischen Mission zu beginnen.⁶

Doch in dem hier als Fallbeispiel vorgestellten Text geht es um mehr: Missionare präsentieren sich als öffentliche Verkündiger eines Prinzips von Religionsfreiheit, das keine festgelegte Richtung hat, das nicht unterscheidet, für welche Personengruppen oder welche Religion es gelten soll, sondern das grundsätzlich die Frage der Religionszugehörigkeit zu einer Frage erklärt, die nur vor dem eigenen Gewissen und vor Gott zu verantworten ist.

Dies aus der Feder von Amerikanern und für eine amerikanische Öffentlichkeit präsentiert nimmt natürlich Bezug auf den Grundsatz der Religionsfreiheit, wie er zum Selbstverständnis der zeitgenössischen amerikanischen Gesellschaft gehört – das Erbe vieler „Dissenter“ aufnehmend, die aus Europa nach Amerika ausgewandert sind, um ihre Religion frei ausüben zu können. Nach diesem Selbstverständnis darf Religionsfreiheit nicht einseitig sein, sie darf nicht der Versuch sein, der eigenen Gruppe Freiheiten zu verschaffen, die für andere nicht gelten.

Im Hintergrund steht die Erfahrung, dass Religionsfreiheit langfristig plausibel nur dann sein kann, wenn sie auf Gegenseitigkeit beruht, wenn sie für alle die Freiheit bedeutet, sich ihrem Gewissen folgend in alle Richtungen entscheiden zu dürfen.

Die entscheidende Frage im Hinblick auf die eingangs genannte These ist also, ob Mission und Religionsfreiheit wie zwei Seiten derselben Münze nur dann sind, wenn es um die *eigene* Religionsfreiheit geht, oder ob Mission auch zur Religionsfreiheit *anderer* in einem inneren Zusammenhang steht, insbesondere zu der Freiheit, die Botschaft der missionarischen Religion abzulehnen bzw. sich von ihr abzuwenden.

Die These wäre banal und wertlos, wenn es nur um Religionsfreiheit im eigenen Interesse ginge. Dem weit verbreiteten Vorverständnis, Mission und Religionsfreiheit seien Alternativen zueinander, würde sie dann nur scheinbar widersprechen, denn diesem Vorverständnis geht es natürlich um Religionsfreiheit in die Richtung, die der Mission entgegensteht – um den Verdacht, dass Mission typischerweise solche Religionsfreiheit nicht respektiert.

Etwas dem gegenüber Neues, Widersprechendes sagt die These nur, wenn es ihr um Religionsfreiheit in beide Richtungen geht. Genau so ist sie gemeint: dass Mission sich selbst verrät, wenn sie in irgendeiner Weise die Freiheit von Menschen einschränkt oder manipuliert, sich gegen das auf dem Weg der Mission Angebotene zu entscheiden. In der These enthalten ist die Überzeugung, dass Mission die Grundlagen zerstört, von denen sie selbst lebt, wenn sie Druck- oder Zwangsmittel einsetzt, um konkurrierende Gewissheiten gegenüber ihrer eigenen Sache zu benachteiligen.

Auf der Ebene geltender christlicher Lehre lässt sich Mission durchaus breit belegen als etwas, das die volle Freiheit des Gegenübers zu respektieren hat: Jesus hat nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Texte immer die Freiheit der von ihm Angesprochenen geachtet und begegnete auch solchen Menschen mit Respekt, die ihn und seine Verkündigung nicht aufnahmen (z. B. dem so genannten „reichen Jüngling“). Augustin hat der Kirche an der Schwelle zum Mittelalter eingeschärft, dass die Bekehrung zum Christentum nur freiwillig erfolgen kann und dass sie schon vor der äußerlichen Taufe innerlich besiegelt sein soll.⁷ Die massive Verletzung dieses Grundsatzes durch Karl den Großen, der als erster in der Geschichte des Christentums massenweise Zwangstaufen durchführen ließ, hat die Verurteilung durch einzelne kirchliche Amtsträger und eine kirchliche Synode nach sich gezogen.⁸ Die gewaltsame Ausbreitung des Christentums in Lateinamerika setzte sich hinweg über eine klar formulierte Lehrentscheidung von Papst Paul III., dass Mission durch Predigt und gutes Beispiel zu erfolgen habe.⁹ Damit sagte Paul nichts neues, sondern stellte die kirchliche Lehrtradition fest. Auch die großen Gesamtentwürfe zur Missionstheorie aus dem Zeitalter des Hochimperialismus haben keine grundsätzlich davon abweichenden Missionsmethoden sanktioniert.¹⁰

In der Praxis freilich hat das Ausbreitungsverhalten des Christentums oft sehr anders ausgesehen – das soll und darf in keiner Weise beschönigt werden. Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass Verletzungen von Religionsfreiheit im Zusammenhang mit Mission immer im Widerspruch zu gültiger christlicher Lehre gestanden haben.

Damit wird die These vom Zusammenhang zwischen Mission und Religionsfreiheit zu einem kritischen Potential gegenüber der faktischen Geschichte christlicher Ausbreitung. Sie benennt eine oft tiefe Kluft zwischen dem, was Mission der reinen Lehre nach hätte sein sollen, und dem, was tatsächlich geschehen ist. Insbesondere sensibilisiert sie gegen ein zu enges Zusammengehen von



Mission und Macht,¹¹ gegen den Machtmissbrauch, der die Religionsfreiheit der anderen einschränkt.

Von daher stellt sich die Frage, was mit „Mission“ im Sinne der These gemeint ist: wie ist der Begriff zu definieren, damit die These als gültig behauptet werden kann? Handelt es sich nur um ein leeres Ideal von Mission, oder entspricht dem eine geschichtliche Wirklichkeit?

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist weder ein rein deskriptiver noch ein rein normativer, sondern ein analytischer Missionsbegriff. Mission wird dabei als ein Phänomen betrachtet, das in einer Mehrzahl von Religionen auftritt und dessen Bedeutung innerhalb der Menschheitsgeschichte erst dann erfasst ist, wenn seine Pluralität beachtet wird: die Konkurrenz mehrerer, oft um dieselben Menschen werbender Missionen. Zentral für einen solchen analytischen Missionsbegriff ist die Beschreibung bestimmter Strukturmerkmale, die Mission aufweist und durch die sie sich unterscheidet von anderen Formen der Weitergabe von Religion mit anderen Strukturmerkmalen.

Einen solchen analytischen Missionsbegriff habe ich an anderer Stelle bereits vorgestellt¹² und nehme deshalb hier abgekürzt darauf Bezug: der Begriff „Mission“ gewinnt seine Konturen in der Unterscheidung gegenüber zwei anderen Grundtypen der Weitergabe von Religion, nämlich (1.) Weitergabe von Religion im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft und (2.) Weitergabe von Religion im Rahmen der Ausbreitung politischer Herrschaft.

Die Struktur von „Mission“ in Abgrenzung gegenüber den beiden anderen Grundtypen besteht in erster Linie darin, dass Religion ohne Ansehen der Zugehörigkeit zu Abstammungsgemeinschaften weitergegeben wird, und zwar motiviert durch die Überzeugung, dass alle Menschen ein gemeinsames Mensch-Sein miteinander teilen, und dass dieses Gemeinsame wichtiger ist als die Aufteilung in Abstammungsgemeinschaften. Regelmäßig wird dabei in der gemeinsamen anthropologischen Grundkonstitution aller Menschen ein Mangel wahrgenommen, den zu beheben Ziel der durch Mission weitergegebenen Botschaft ist: da alle Menschen diesen Mangel miteinander teilen, sollen auch alle erfahren, wie sie davon befreit werden können. Die angesprochenen Menschen werden zur Entscheidung eingeladen, diese Botschaft auch für sich gelten lassen. Die Weitergabe von Religion durch Mission hat deshalb eine typischerweise andere Sozialgestalt als die anderen beiden Grundtypen: da Menschen jeweils als Einzelne vor Entscheidungen gestellt werden, werden durch Mission im eigentlichen Sinne auch nur jeweils einzelne Menschen für die betreffende Religion gewonnen. Vollständige Abstammungsgemeinschaften oder andere schon bestehende soziale Gruppen werden nur dann gewonnen, wenn Mission sich mit einem der beiden anderen Grundtypen der Weitergabe von Religion verbindet: wenn die Konversion eines Familienmitglieds die Konversion der ganzen Familie nach sich zieht oder wenn nach der Konversion eines politischen Herrschers die gesamte Bevölkerung zur Annahme der entsprechenden Religion veranlasst wird.

Der Vorteil einer solchen Definition von Mission besteht darin, dass drei klar von einander unterschiedene Intentionen zur Weitergabe von Religion benannt werden können, die sich jeweils folgerichtig in einem bestimmten Weitergabeverhalten verwirklichen: die Intention, innerhalb der Abstammungsgemeinschaft die Traditionen lebendig zu halten, von denen die Abstammungsgemeinschaft lebt; die Intention, innerhalb des politischen Herrschaftsbereichs diejenigen religiösen Grundlagen zur Geltung zu bringen, durch die gleichzeitig die politische Macht legitimiert ist, und eben die Intention, einen Weg zur Überwindung eines gemeinmenschlichen Mangels allen Menschen bekannt zu machen.



Zusätzliche Formen der Weitergabe von Religion lassen sich dann als Kombinationen aus den genannten Grundtypen erklären, die dort entstehen, wo verschiedene Intentionen sich miteinander verbinden, etwa die ursprüngliche Intention von Mission mit dem Interesse politischer Machtausbreitung. Gerade diese Form lässt sich religionsgeschichtlich sehr deutlich als eine Hybrid-Form erweisen, weil die beiden ihr zugrundeliegenden Formen zunächst unabhängig voneinander in der Religionsgeschichte in Erscheinung getreten sind, und sich erst sekundär miteinander verbunden haben.

Zweck einer solchen Analyse ist es nicht, die hoch problematische Rolle der eben genannten Hybrid-Form für die Geschichte christlicher Ausbreitung in Frage zu stellen. Die Geschichte christlicher Mission ist und bleibt von dieser Problematik betroffen, weil unter dem Vorwand von Mission oft ganz andere Intentionen verfolgt wurden. Die Unterscheidung ermöglicht jedoch die Erkenntnis, dass dem Gedanken von „Mission“ nicht als solchem schon eine Entgegensetzung zum Prinzip Religionsfreiheit sozusagen als „Geburtsfehler“ anhaftet,¹³ sondern dass Mission ihrer ursprünglichen Intention nach gerade den Raum für Religionsfreiheit eröffnet.

3. Religionsfreiheit hätte nicht ohne Mission entstehen können

Wenn man von den drei beschriebenen Grundformen der Weitergabe von Religion ausgeht, dann lässt sich zeigen, dass die hier als „Mission“ bezeichnete Grundform die einzige unter ihnen ist, die in einem positiven Verhältnis zu Religionsfreiheit steht. Auf dieser Beobachtung beruht die in der These enthaltene Feststellung, dass Religionsfreiheit gemeinsam mit Mission entstanden sei und ohne sie nicht denkbar:

Wo Religion im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft weitergegeben wird, gilt es als selbstverständlich, dass Kinder in dieselbe Religion eingebunden werden wie ihre Eltern, und dass sie auch dabei bleiben. In traditionellen Gesellschaften wird es für den Zusammenhalt der Gemeinschaft als äußerst wichtig angesehen, dass alle Mitglieder den religiösen Grundlagen der Gemeinschaft treu bleiben und niemand ausschert. Hier ist keine Religionsfreiheit vorgesehen, sondern es besteht ein starker gesellschaftlicher Druck, bei dem zu bleiben, was man schon immer war.

Bei der Weitergabe von Religion im Zusammenhang mit der Ausbreitung politischer Herrschaft ist auf den ersten Blick deutlich, dass auch sie keinen Raum lässt für Religionsfreiheit. Während die Religion der Abstammungsgemeinschaft zwingt zu bleiben, zwingt die imperiale Religion zur Veränderung: sie zwingt dazu, die religiösen Anschauungen und Praktiken der politisch Herrschenden zu übernehmen, zumindest im äußerlichen Vollzug sich ihnen zu fügen.

Religionsfreiheit konnte nicht entstehen in einer Welt, in der es nur diese beiden älteren Grundformen der Weitergabe von Religion oder die Kombination aus ihnen gab. Erst die missionarischen Religionen haben eine Idee und Praxis der Religionsfreiheit möglich gemacht. Sie haben ein Klima geschaffen, in dem nicht mehr durch äußere Faktoren von vornherein feststand, welcher Religion ein Mensch angehört, sondern wo es für Menschen etwas zu entscheiden galt: nämlich ob eine bestimmte Sicht des Menschseins, seiner Mängel und seiner Erlösungsmöglichkeiten sie überzeugt oder nicht.

Wie aber konnten aus Gesellschaften ohne Religionsfreiheit missionarische Religionen entstehen und gemeinsam mit ihnen Religionsfreiheit? Ein wichtiger Faktor dafür scheint die Lebensform des asketischen Rückzugs in die Einsamkeit gewesen zu sein, wie sie insbesondere in Indien vermutlich im 6. Jh. v. Chr. zu einer breiteren Bewegung geworden ist. Gemessen an den Erwartungen einer Gesellschaft, die ihre religiösen Traditionen verbindlich innerhalb der Familie weitergibt, muss es als erheblicher Traditionsbruch gewirkt haben, dass sich Menschen als einzelne oder in Gruppen unter der Anleitung von Lehrern in den Wald zurückzogen und asketische Lebensformen praktizierten, die von der bis dahin überlieferten Religion radikal verschieden waren. Doch mit dem Rückzug in den Wald entzogen sich die Asketen auch möglichen Sanktionen gegen ihren Traditionsbruch und schufen sich so den Freiraum, eigene religiöse Entscheidungen treffen zu können bzw. den eigenen Eingebungen darüber nachzugehen, welche religiöse Praxis dem von ihnen empfundenen Mangel am Mensch-Sein abhalf. Offenbar schafften es die asketischen Bewegungen innerhalb relativ kurzer Zeit, bei sesshaften Menschen ihrer Umgebung (vielleicht nicht unbedingt zuerst in den Familienverbänden, die sie verlassen hatten), eine gewisse Bewunderung zu wecken. Dadurch wurde es offenbar möglich, dass religiös motivierte Askese zu einem gesellschaftlich anerkannten Verhalten wurde, und dass eine symbiotische Bezogenheit beider Lebensformen aufeinander entstand: wandernde Asketen zogen von einer menschlichen Siedlung zur nächsten, lebten dabei von dem, was die Menschen ihnen an Nahrung und Kleidung spendeten, und teilten im Gegenzug Grundgedanken der religiösen Lehren mit, die sie zu ihrer Askese veranlassten. In dem Maße, wie ein solches Verhalten gesellschaftlich akzeptiert wurde, erzeugte es für die sesshaften Versorger der Wanderasketen die Möglichkeit und die Freiheit, für sich eine der auf diesem Wege verbreiteten Lehren zu übernehmen. Hier liegt der religionsgeschichtliche „Sitz im Leben“ für die *gleichzeitige* Entstehung von Mission und Religionsfreiheit.

Aus einer Vielfalt solcher asketischer Bewegungen heraus, unter denen auch der Jainismus eine wichtige Rolle spielte, hat sich langfristig der Buddhismus zur erfolgreichsten Richtung entwickelt. Er hat maßgeblich dazu beigetragen, in Indien die missionarische Form der Weitergabe von Religion zu etablieren und so einen gesellschaftlichen Freiraum für religiöse Entscheidungen zu erzeugen. Darüber hinaus ging vom Buddhismus der entscheidende Impuls aus, die Idee der Weitergabe von Religion durch wandernde Asketen auch außerhalb von Indien zu verbreiten – u. a. direkt und indirekt bis in die Mittelmeerwelt hinein, wo insbesondere das Christentum diese Praxis aufgriff und in einem Jahrhunderte langen Ringen den Freiraum dazu erstritt, dass Menschen die angestammten Religionen ihrer Familien verlassen und sich dem Christentum zuwenden konnten.

Erst wo die Praxis missionarischer Religionen Religionsfreiheit etabliert hat, wird dann auch Religionsfreiheit dort denkbar, wo Religion im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft weitergegeben wird bzw. wo sich missionarische Weitergabe und Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft miteinander verbinden (was in praktisch allen missionarischen Religionen der Fall ist). Durch die Bekanntschaft mit der missionarischen Weitergabe entsteht ein Bewusstsein dafür, dass Religion Entscheidung verlangt, dass sie also immer auch die Möglichkeit in sich birgt, sich gegen sie zu entscheiden.

In der Praxis ist es dennoch oft schwierig, diese Freiheit tatsächlich zugestanden zu bekommen: wo von den staatlichen Rahmenbedingungen her grundsätzlich Religionsfreiheit besteht, geht der schärfste Widerstand in der Regel von der Familie aus, wenn Menschen ihre Religionsfreiheit in Anspruch nehmen und sich für eine andere Religion entscheiden wollen als die angestammte Religion und Konfession ihrer Familie.



4. Religionsfreiheit ist bleibend auf Mission angewiesen

Voraussetzung für eine freie Entscheidung gegenüber der Religion der eigenen Abstammungsgemeinschaft ist, dass auch Alternativen zu ihr bekannt sind und frei gewählt werden können. Solche Alternativen bestehen genau dort, wo sie auf dem Weg missionarischer Weitergabe zur Verfügung gestellt werden – denn nichts anderes bedeutet Mission, als dass religiöse Lehren zur freien Entscheidung zugänglich gemacht werden für Menschen, die nicht bereits durch ihre Abstammung mit diesen Lehren verbunden sind. Wo es nur die beiden anderen Formen der Weitergabe von Religion gibt, steht nichts frei zur Wahl, sondern es gibt nur das von Geburt an Selbstverständliche oder das aufgrund politischer Macht Aufgezwungene.

Die Entscheidung von Christinnen und Christen in westlichen Gesellschaften, bei der Kirche und Konfession zu bleiben, der bereits ihre Eltern angehörten (der Religion ihrer „Abstammungsgemeinschaft“ also), kann deshalb als frei betrachtet werden, weil sie in einem Umfeld leben, das es ihnen auch erlauben würde, eine andere Religion anzunehmen, z. B. den Buddhismus, und weil sie in ihrer Gesellschaft auch tatsächlich Zugang zu einer buddhistischen Gemeinschaft finden würden. Solchen Zugang könnten sie genau deswegen finden, weil der Buddhismus in den westlichen Gesellschaften als missionarische Religion präsent ist: offen dafür, dass auch Menschen sich ihm zuwenden können, die nicht in einer buddhistischen Familie geboren wurden und bereit, die buddhistische Lehre frei genug zu verbreiten, dass für westliche Menschen die Möglichkeit besteht, sie kennen zu lernen und sich zu entscheiden, ob sie davon überzeugt werden.

Menschen, die in einer modernen pluralistischen Gesellschaft leben, mag es vielleicht als überflüssig erscheinen, die Verfügbarkeit von alternativen religiösen Orientierungsmöglichkeiten erst durch Mission herzustellen. Sie mögen denken, dass es doch reicht, wenn religiöse Alternativangebote einfach da sind und sich jede(r) ihnen zuwenden kann, die oder der dies möchte.

Wichtig ist jedoch zu sehen, dass eine Gesellschaft, in der religiöse Alternativangebote „einfach da sind“, nicht von selbst entsteht, sondern dass sie das Ergebnis von Mission ist, genauer gesagt das Ergebnis vielfacher Mission, in der eine große Zahl von missionarischen Religionen ihre Lehren zugänglich machen. Zwischen Mission und der Weitergabe von Religion innerhalb der Abstammungsgemeinschaft gibt es nicht noch eine Art neutralen Raum, in dem Religion einfach auf der Straße liegt, sondern dieser scheinbar neutrale Raum gehört bereits auf die Seite von Mission, denn er kann nur entstehen unter zwei Voraussetzungen, die gerade für missionarische Religionen im Gegensatz zu Religionen von Abstammungsgemeinschaften charakteristisch sind: (1.) dass eine religiöse Gemeinschaft die Bereitschaft dazu entwickelt, ihre religiöse Orientierung Menschen außerhalb der eigenen Abstammungsgemeinschaft überhaupt zugänglich zu machen,¹⁴ und (2.) dass im öffentlichen Raum Informationen über diese religiöse Orientierung nicht nur als reines Faktenwissen zur Verfügung stehen, sondern so, dass sie zur Teilnahme an der Praxis einer Gemeinschaft einladen.¹⁵

Von daher ist die Haltung zu Mission und Religionsfreiheit in sich widersprüchlich, die im deutschsprachigen Raum weit verbreitet ist: auf der einen Seite wird am Wert der Religionsfreiheit festgehalten, auf der anderen Seite gilt alles, was irgendwie entfernt mit Mission zu tun hat, als nicht „politically correct“ und der Religionsfreiheit abträglich. Wenn jedoch tatsächlich dieser Erwartung gemäß die Weitergabe von Religion sich beschränken würde auf Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft, würde dies ohne Umschweife den Todesstoß für Religionsfreiheit bedeuten: weder stünden dann noch religiöse Orientierungsalternativen faktisch zur Verfügung, die



inhaltlich den Entscheidungsraum von Religionsfreiheit bilden, noch würde es dabei bleiben, dass Religionswechsel (als eine wichtige Form der Realisierung von Religionsfreiheit) in dieser Gesellschaft eine halbwegs akzeptierte Verhaltensoption ist.

5. Die Konzepte von Mission und Religionsfreiheit sind gegenseitig ineinander enthalten

Überblickt man die bisher angestellten Überlegungen, so wird deutlich, dass hier „Mission“ und „Religionsfreiheit“ schon begrifflich so angelegt wurden, dass sie aufeinander bezogen sind:

Mission wurde so definiert, dass die Entscheidung der angesprochenen Menschen über Annahme oder Ablehnung einer Botschaft zu ihren Strukturmerkmalen gehört. Eine solche Entscheidung aber ist Realisierung von Religionsfreiheit im definierten Sinn.

Religionsfreiheit wurde so definiert, dass sie zwar durch äußeren Zwang oder äußere Behinderungen als gefährdet angesehen wird, nicht aber durch innerlichen Bindungen. Dieses Verständnis von Religionsfreiheit erzeugt eine hohe Kompatibilität mit der missionarischen Weitergabe von Religion, gerät dagegen in Konflikt mit den Ansprüchen, die Religionen von Abstammungsgemeinschaften oder durch politische Herrschaft sanktionierte Religionen erheben.

In beiden Fällen wäre es auch möglich gewesen, die Begriffe anders zu bestimmen, so dass sich dann kein innerer Zusammenhang zwischen Mission und Religionsfreiheit ergeben hätte.

„Mission“ ließe sich auch definieren im Sinne der weiter oben beschriebenen Hybrid-Form einer Weitergabe von Religion, in der sich die Intention der Mitteilung einer für die ganze Menschheit relevanten Lehre verbindet mit der Intention der Ausbreitung politischer Herrschaft.¹⁶ So aufgefasst stünde „Mission“ in keinerlei positiver Beziehung zu Religionsfreiheit, sondern wäre Bezeichnung für ein Verhalten, das wie kaum ein anderes in der Geschichte der Menschheit Religionsfreiheit erstickt hat.

Auch für Religionsfreiheit wären alternative Definitionen möglich:

Es wäre denkbar, unter Religionsfreiheit die Abwesenheit äußerer *und* innerer religiöser Bindungen zu verstehen, etwa im Sinne eines modernen westlichen Individualismus, der sich auf Religion bestenfalls noch einlassen will, wenn sie völlig unverbindlich bleibt.

Weiter wäre denkbar, einen Begriff von Religionsfreiheit zu entwerfen, der die Freiheit vor möglichen inneren Bindungen höher bewertet als die Freiheit vor äußeren Einschränkungen, der also Religionsfreiheit versteht als die Freiheit, den religiösen Erwartungen des sozialen Umfeldes zu genügen, ohne dabei durch die Kenntnis irgendwelcher religiöser Lehren behelligt zu sein, die innere Bindungen erzeugen könnten.¹⁷

In beiden Fällen wäre dann nicht Mission die Form der Weitergabe von Religion, die am besten mit Religionsfreiheit zusammenpasst, sondern dies wären andere Formen bzw. der Verzicht auf die Weitergabe von Religion.

An die hier diskutierte These ist also die kritische Frage zu richten, ob sie nicht in manipulativer Weise dadurch erzeugt wurde, dass bestimmte zusammenpassende Definitionen von Mission und Religionsfreiheit gewählt und andere, nicht zusammenpassende Definitionen verworfen wurden.

Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass zwar die hier gewählten Begriffsdefinitionen einer gewissen Willkür unterliegen, weil es zu ihnen auch Alternativen gäbe, nicht aber die damit beschriebenen Sachverhalte. Wer es für sinnvoller hält, kann die hier als „Mission“ und als „Religionsfreiheit“ bezeichneten Sachverhalte auch anders nennen. Ein m. E. diskussionswürdiger, wenn auch etwas umständlicher Vorschlag dafür wäre z. B. „Angebot einer religiösen Orientierungsalternative“ (für Mission) und „Spielraum zur Wahrnehmung religiöser Orientierungsalternativen“ (für Religionsfreiheit). Dass zwischen beiden ein innerer Zusammenhang besteht, würde durch solche umschreibende Bezeichnungen eher noch deutlicher.

Der Zusammenhang zwischen Mission und Religionsfreiheit kann durchaus als ein in menschlicher Sinnkonstruktion erzeugter Zusammenhang aufgefasst werden, aber der Ort dieser Konstruktion ist nicht die Willkür der hier vorgetragenen Überlegungen, sondern dieser Ort ist die neuere europäische und nordamerikanische Religionsgeschichte.

Religionsfreiheit wurde hier verstanden mit der Akzentuierung, wie sie aus den Auseinandersetzungen des neuzeitlichen Europa hervorgegangen ist: aus dem Befreiungskampf gegen die Bevormundung des religiösen Individuums durch staatliche Macht, der in Europa durch teilweise Überwindung der alten Strukturen, in Nordamerika durch Auswanderung und Neubeginn ein Verständnis von Religionsfreiheit hervorgebracht hat, das inzwischen beiderseits des Atlantik auch verfassungsrechtlich verankert ist: Religionsfreiheit nämlich zielend auf den Schutz innerer Überzeugungen und ihrer Konsequenzen für die religiöse Praxis, gerade einschließlich möglicher Gewissensbindungen, die außerhalb der Verfügungsgewalt des Individuums liegen.¹⁸

Mission wurde hier verstanden in der Begriffsverwendung, wie sie Ergebnis ist aus dem Prozess der Dekolonialisierung und der damit verbundenen „Reinigung der Missionsmotive“,¹⁹ (die nicht erst im 20. Jh. beginnt, sondern als Konflikt in der gesamten neuzeitlichen Missions- und Kolonialgeschichte mitläuft), Ergebnis der Rückbesinnung auf die Gestalt neutestamentlicher Mission und Ergebnis der Erkenntnis, dass das Christentum als missionarische Religion niemals allein auf der Welt war und inzwischen sogar in seinem eigenen Kernbereich konfrontiert ist mit einer Vielzahl von konkurrierenden missionarischen Religionen.²⁰

Die Bezogenheit der Begriffe „Mission“ und „Religionsfreiheit“ aufeinander ist also entstanden durch den Prozess der Entwicklung beider Begriffe aus den europäischen Erfahrungen der Neuzeit heraus. Das, worauf sich die so verstandenen Begriffe beziehen, gab und gibt es jedoch nicht nur in Europa und nicht nur in der Neuzeit. Deshalb besteht auch der Zusammenhang, den die moderne europäische und nordamerikanische Begriffsverwendung zu beschreiben erlaubt, nicht nur in Europa und nicht nur in der Neuzeit. Er kann im Sinne der These als ein wesentlicher innerer Zusammenhang bezeichnet werden, der überall dort gültig ist, wo Mission und Religionsfreiheit – wie sie hier definiert wurden – in Erscheinung treten.

(Andreas Feldtkeller ist nach einer neutestamentlichen Promotion und einem vierjährigen Aufenthalt in Jordanien seit 1999 Professor für Religions- und Missionswissenschaft sowie Ökumenik an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Er ist Vorsitzender der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte und Schriftführer der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft)

¹ Theo Sundermeier: Zur Zukunft der ökumenischen Mission. Anmerkungen eines Religionswissenschaftlers, in: EMW-Informationen 125 (Februar 2002), S. 35; ders.: Art. „Mission I. Religionswissenschaftlich“, in: RGG⁴ Bd. 5 (im Druck).

² Andreas Feldtkeller: Sieben Thesen zur Missionsgeschichte, Berlin 2000; ders.: Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: ZMR 85 (2001), S. 99-115.

³ Vgl. dazu Andreas Feldtkeller: „Die Zeit zur Mohammedanermision im Oriente ist noch nicht gekommen“. Motive eines Zögerns in der Mission des American Board und bei Gustav Warneck, in: Dieter Becker / ders. (Hg.): Es begann in Halle... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen 1997, S. 87-105, bes. S. 90-95.

⁴ Aus: Letter from Mr. Bliss, in: The Missionary Herald 53 (1857), S. 399-401, zitiert nach: Kamal Salibi / Yusuf K. Khoury (Hg.): The Missionary Herald. Reports from Ottoman Syria 1819-1870, Bd. 4: 1847-1860, Beirut 1995, S. 295f.

⁵ Eine religiöse Anthropologie, wonach der Mensch auch innerlich völlig frei wäre – freies Subjekt beliebiger Entscheidungen zur Wahl und Abwahl religiöser Überzeugungen und Praktiken – widerspräche der Erfahrung vieler Menschen, die ihre religiösen Überzeugungen als etwas unverfügbar ihnen Vorgegebenes empfinden, und sie widerspräche auch einem reichen Bestand an religiösen Traditionen der Menschheit. Nur ein Beispiel dafür unter vielen ist die lutherischen Lehre, wonach die Versöhnung des Menschen mit Gott gerade nicht menschlicher Willensfreiheit unterliegt.

⁶ Zitiert bei Franz Rudolf Merkel: G. W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung, Leipzig 1920, S. 39.

⁷ Zu diesem Grundsatz im Verhältnis zur ebenfalls von Augustin befürworteten Gewaltanwendung bei der Zurückdrängung der Religionen, von denen das Christentum verfolgt worden war, vgl. Hans-Dietrich Kahl: Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II/1: Die Kirche des frühen Mittelalters, Hg. von Knut Schäferdiek, München 1978, S. 40f.

⁸ Reinhard Schneider: Karl der Große - politisches Sendungsbewußtsein und Mission, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II/1 (siehe Anm. 7), S. 243f.

⁹ Vgl. Horst Gründer: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992, S. 122

¹⁰ Beispielsweise Gustav Warneck: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch, Bd. III,2: Die Missionsmittel, Gotha 1900 gliedert sich in folgende Kapitel: „Nur das Wort“, „Das veranschaulichte Wort“, „Die missionarische Sprache“, „Das missionarische Gespräch“, „Die missionarische Predigt“, „Die missionarische Schule“, „Das geschriebene Wort“, „Die Taufe“.

¹¹ Selbst die protestantische Mission im Libanon aus dem Fallbeispiel erscheint in dieser Hinsicht als nicht ganz unproblematisch: sie musste zwar auf einem sehr niedrigen Niveau um ihre eigene Religionsfreiheit ringen, aber in diesem Ringen hat sie sich auf den Machtfaktor der militärischen Überlegenheit europäischer Mächte gestützt, sie hat das Zugeständnis einer formal in alle Richtungen gewährten Religionsfreiheit nur durch einen Druck erreicht, dem letztlich einseitige Machtverhältnisse zugrunde lagen.

¹² Andreas Feldtkeller 2001 (siehe Anm. 2).

¹³ Vgl. Herbert Schnädelbach (Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: Die Zeit Nr. 20, 11. Mai 2000, S. 41f.), der den Missionsbefehl als Toleranzverbot interpretiert und dies als einen der Geburtsfehler des Christentums darstellt.

¹⁴ Eine religiöse Gemeinschaft, in der diese Frage besonders virulent ist, wäre beispielsweise das Judentum: dort gab und gibt es unterschiedliche Haltungen dazu, ob überhaupt und in welchem Maße eine Aufnahme von „Gojim“ in die eigene Gemeinschaft wünschenswert ist. Wo in dieser Frage relativ offene Positionen und damit Erleichterungen des Zutritts zur jüdischen Religionsgemeinschaft vertreten werden, ist dies begründet in der Überzeugung, dass der Gottesglaube Israels auch der Menschheit als ganzer etwas zu sagen hat – also in einer gesamt-menschheitlichen Perspektive, wie sie für missionarische Religionen charakteristisch ist (vgl. dazu Christian Wiese: Art. „Mission III. Judentum“, in: RGG⁴, Bd. 5 (im Druck)).

¹⁵ Religiöse Traditionen indianischer, afrikanischer oder australischer Herkunft sind heute faktisch in der westlichen Welt so zugänglich, dass man sie auch praktizieren kann. Hergestellt worden ist diese Zugänglichkeit zunächst in der Regel durch ethnologische oder religionswissenschaftliche Forschungen, aber dabei ist es nicht geblieben: indem Gemeinschaften sich entschlossen haben, ihre religiöse Praxis und ihr religiöses Wissen mit westlichen Forschenden zu teilen, haben sie eine Form von Offenheit entwickelt, die in der Begegnung traditionaler Gesellschaften untereinander weder entsteht noch angefragt wird. Solche Öffnungen haben dazu geführt, dass eine ganze Reihe solcher Religionen sich heute entweder selbst faktisch missionarisch verhalten (v. a. durch Migranten in der westlichen Welt, die ihre Kenntnisse der Umgebung zur Verfügung stellen und bereit sind, mit ihnen gemeinsam zu praktizieren) oder dass ihre Traditionen im Westen aufgegriffen

wurden und in neuen Bezugssystemen zu religiöser Praxis unabhängig von den ursprünglichen Gemeinschaften geführt haben, etwa im Raum der sogenannten Esoterik.

¹⁶ Als Argument für eine solche Definitionsentscheidung ließe sich anführen, dass der Begriff „Mission“ erst im 16. Jh. (durch Jesuiten) eingeführt wurde, also zu einem Zeitpunkt, als sich die Verquickung mit Intentionen politischer Machtausbreitung gerade auf ihrem Höhepunkt befand.

¹⁷ Eine solche Begriffsbestimmung mag zunächst konstruiert erscheinen. Sie ist jedoch zumindest implizit überall dort vorausgesetzt, wo Mission pauschal als „religiöser Hausfriedensbruch“ beurteilt wird. Eine solche Beurteilung setzt das Recht der Gemeinschaft auf die religiöse Loyalität aller ihrer Mitglieder höher als das Recht des Individuums, auch andere religiöse Überzeugungen kennen zu lernen und zwischen ihnen zu wählen.

¹⁸ Eine Präferenz für religiöse Beliebigkeit wäre niemals in der Lage gewesen, die staatlichen und kirchlichen Zwangssysteme des europäischen *corpus christianum* niederzuringen, sondern nur der Berufung auf innere religiöse Gewissensbindungen konnte dies gelingen, die immer wieder die Kraft zum kompromisslosen Widerstand gegen jede Form von Bevormundung aufgebracht hat. In einer späten Phase der Auseinandersetzungen haben sich auch nicht-religiöse oder anti-religiöse Überzeugungen daran beteiligt, aber auch sie eher mit der Kraft des gebundenen Gewissens als im Namen der Beliebigkeit. Eine Kultur der Beliebigkeit ist erst nachträglich zur Nutznießerin des Errungenen geworden und sie verdient Widerstand, wenn sie sich den Sieg über religiöse Bevormundung auf ihre Fahnen zu schreiben versucht.

¹⁹ Hans Dürr: Die Reinigung der Missionsmotive, in: EMM 95 (1951), S. 2-10.

²⁰ Vgl. aus der Frühzeit der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Sachverhalt Georg F. Vicedom: Die Mission der Weltreligionen, München 1959; Kurt Hutten / Siegfried v. Kortzfleisch (Hg.): Asien missioniert im Abendland, Stuttgart 1962.