
Mission als Bedrohung der Menschenrechte

Das relative Recht auf Religionswechsel
in den Perspektiven komparativer Religionswissenschaft

Helmut Zander

Zusammenfassung

»Mission« gilt als Menschenrecht – auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948). Aber viele Religionen, etwa der Hinduismus, kennen kein Missionskonzept; in der islamischen Rechtslehre ist der Religionsübertritt eingeschränkt: Der Islam kennt klassisch nur eine Einbahnstraße (wie auch viele christliche Theologien), nämlich den Eintritt in den Islam, nicht aber den Austritt. In dieser Perspektive wird klar, dass Mission eine partikulare und keine universale Konzeption und Praxis ist, sondern als strategisches Programm ein Produkt der Christentumsgeschichte. Weil nicht-missionierende Religionen einer »Mission« nichts entgegensetzen haben, wehren sie sich als Selbstschutz gegen Missionspraktiken – oder entwickeln als Gegenstrategie eigene Missionspraktiken.

Schlüsselbegriffe

→ Mission
→ Menschenrechte
→ Religionswechsel
→ Komparative Theologie

Abstract

»Mission« is considered a human right – based on the Universal Declaration of Human Rights (adopted in 1948). But many religions, such as Hinduism, have no concept of mission, and in Islamic jurisprudence, changing religion is restricted: Islam (like many Christian theologies as well) has classically known only a one-way street, viz. joining Islam, but not leaving it. To this end, it becomes evident that mission is a particular rather than a universal concept and practice; it is, as a strategic program, a product of the history of Christianity. Since non-missionizing religions have nothing to oppose to »mission«, they defend themselves against missionary practices as a means of self-protection – or develop their own missionary practices as a counter-strategy.

Keywords

→ Mission
→ Human rights
→ Changing one's religion
→ Comparative theology

Sumario

La »misión« se considera un derecho humano, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Pero muchas religiones, como el hinduismo, no conocen ningún concepto de misión; en la doctrina jurídica islámica, la conversión religiosa está restringida: Clásicamente, el islam sólo conoce una vía de sentido único (al igual que muchas teologías cristianas), a saber, la entrada en el islam, pero no la salida. Desde esta perspectiva, queda claro que la misión es una concepción y una práctica particulares y no universales, sino, como programa estratégico, un producto de la historia del cristianismo. Dado que las religiones no misioneras no tienen nada que oponer a una »misión«, se defienden de las prácticas misioneras como autoprotección o desarrollan sus propias prácticas misioneras como contraestrategia.

Palabras clave

→ Misión
→ Derechos humanos
→ Cambio religioso
→ Teología comparada

Aus christlicher Perspektive gilt das Gegenteil des Titels: Mission *ist* ein Menschenrecht. Für diese Deutung gibt es auf dem politischen Terrain gute Gründe, als Grundpfeiler gilt insbesondere das Recht auf Religionswechsel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) von 1948. Und insofern fast alle Staaten der Erde diese »Charta« anerkannt haben, kann man sich in der Sicherheit globaler Anerkennung wiegen.¹ Meine These lautet jedoch, dass es sich dabei um eine Scheinsicherheit handelt, weil in vielen Religionen Mission als existenzielle Bedrohung erfahren wird.

Ich dokumentiere das exemplarisch mit einem komparativen Zugriff am Beispiel des Hinduismus und des Islam. Ein solches vergleichendes Vorgehen ist für die Mission als kulturellem Austauschprozess, in dem es immer auch um den Vergleich geht, konstitutiv. In der Religionswissenschaft allerdings ist die komparative Religionsforschung – nach ihrer immensen Bedeutung bis zum frühen 20. Jahrhundert – marginalisiert. Ein entscheidender Grund liegt in der Krise der phänomenologischen Methode, für die im deutschsprachigen Bereich und in Skandinavien etwa der faktische Untergang des Ansatzes von Rudolf Otto steht. Die idealistische Überlast derartiger Ansätze, insbesondere ihr Essenzialismus und ihre normativen Implikate aus der christlichen Theologie, haben nicht nur die Phänomenologie, sondern auch vergleichende Ansätze überhaupt an den Rand der Religionswissenschaft gebracht.² Stattdessen rückten Detail- und Regionalstudien ins Zentrum. Zudem kritisierten Teile der postkolonialen Forschung jeglichen Vergleich als zumindest impliziten Ausdruck einer eurozentrischen Normierung. Damit traf sie einen wunden Punkt jedes Vergleichs, aber die einzig saubere Lösung wäre ein Verzicht auf das Vergleichen, weil jeder auch noch so reflektierte Vergleich normative Implikate beinhaltet – schon allein aufgrund der Selektion von Vergleichsgegenständen. Auch in der Theologie spielten komparative Verfahren lange kaum eine Rolle. Seit einigen Jahren jedoch werden in der komparativen Theologie Ansätze der Komparatistik mit theologischen Fragen verbunden;³ Fragen der Mission sind dabei bislang noch nicht ins Zentrum der Debatten getreten.

Die folgenden Überlegungen verstehe ich als Versuch, den Nutzen eines komparativen Ansatzes für die Missionsforschung zu dokumentieren, nicht zuletzt unter Aufdeckung normativer, oft nicht reflektierter Dimensionen. Inhaltlich geht es um eine Diskussion der Probleme des Missionskonzeptes im Blick auf die Religionsfreiheit in der globalen interreligiösen Begegnung. Die Bedrohungsängste, die »die Mission« hier freisetzt, sind mit hegemonialen Machtstrukturen im Hintergrund der christlichen Missionen verbunden: europäischer Imperialismus bis ins 20. Jahrhundert, strategische Organisation der Mission durch christliche Kirchen. Diese Bereiche haben jedoch viel von ihrer Konfliktschärfe verloren. Sehr viel komplexer ist der Umgang mit Differenzen in der Grammatik⁴

¹ Publikationen mit einem christlichen oder theologischen Hintergrund gehen nicht oder nur randständig auf die Problematik inkompatibler Perspektiven anderer Religionen ein, etwa: Dialogue et conversion, mission impossible?, hg. v. Thierry-Marie COURAU / Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, Paris 2012; Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis, hg. v. Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH, Freiburg i. Br. u. a. 2012; Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand, hg. v. Peter KRÄMER u. a., Berlin 2007.

² Nur sehr kurz bei Hans Gerhard KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 249–253; Versuch einer kritischen, aber nicht eliminierenden Reflexion: Klaus HOCK, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2014, 56–76. Ein in der deutschen Religionswissenschaft weitgehend nicht rezipierter Ansatz der Reinterpretation der Phänomenologie bei Wolfgang GANTKE, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998.

³ Klaus VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u. a. 2012; DERS., Methoden der Komparativen Theologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 103 (2019) 234–246; Francis X. CLOONEY, Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders, New York 2010.

⁴ Darunter verstehe ich die (nicht immer bewussten) Regelungssysteme kultureller Praktiken und Deutungen.

unterschiedlicher Religionskulturen, in denen Grundstrukturen von Religionen und in diesem Kontext des Verständnisses des Religionswechsels (normativ: Mission) sichtbar werden. Es geht also nicht um soziologische Adiaphora, sondern um theologische Kernbestände, salopp gesagt: ums Eingemachte.

1 Mission als Menschenrecht!

Die religionspolitische Rechtslage der Mission ist angesichts des Art. 18/AEMR auf globaler Ebene klar:

»Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.«

Von Mission ist hier nicht die Rede, sie kann allerdings in der Formulierung »seine Religion oder Überzeugung zu wechseln« als impliziert gedeutet werden. Aber nicht nur formalrechtlich konnte man sich auf der sicheren Seite fühlen (und ich beschränke mich jetzt auf die katholische Seite), sondern auch ideengeschichtlich. Die große Bedeutung des katholischen Personalismus für die Genese der Idee der Menschenrechte steht außer Frage,⁵ die Rolle Jacques Maritains ebenso wenig,⁶ manchmal wird der katholischen Tradition überhaupt die zentrale Rolle zugewiesen.⁷ Man kann eine ähnliche historische Bedeutung der evangelischen Seite zuschreiben, von den Dissentern bis zu dem deutschen Lutheraner Gerhard Ritter. Vor diesem Hintergrund ist die Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 eine dramatische und selbstkritische Revision der katholischen Position, bei der man zugleich auf die Bedeutung der eigenen Tradition verweisen konnte.

Aber hinsichtlich des universalen Anspruchs hätte man auch misstrauisch werden können, etwa angesichts der Tatsache, dass sich islamische Staaten extrem schwer mit Art. 18 taten und Saudi-Arabien die AEMR schlussendlich nicht unterschrieb. Jamil Barood, der Vertreter Saudi-Arabiens im Draft Committee der AEMR, ein libanesischer Christ, der zumeist in den USA lebte und über Jahre einer der wichtigsten Akteure in der islamischen Menschenrechtsarbeit der UNO war, hatte vergebens versucht, das Recht auf Religionswechsel zu eliminieren.⁸ Misstrauen hätte aber aufkommen müssen, wenn man die Funk-

⁵ Jan ECKEL, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen 2014, 75-83, 98.

⁶ Philipp SAURE, *Christliches Naturrecht in der pluralistischen Moderne. Jacques Maritains Kritik der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Paderborn 2017.

⁷ Samuel MOYN, *Christian Human Rights*, Philadelphia 2015.

⁸ Vgl. zu dem weiterhin nicht ausreichend erforschten Prozess Johannes MORSINK, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia 1999, 1-35; Katja VOGES, *Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für einen christlich motivierten und dialogorientierten Einsatz für Religionsfreiheit*, Zürich 2021, Kap. 1.2.2; Roland BURKE, *Decolonisation and the Evolution of Human Rights*, Philadelphia, PA 2010, 129.

tionalisierung der Menschenrechte für die Dekolonialisierung schärfer gesehen hätte⁹ oder, wichtiger noch, dass sich hinter leichtfüßigen und in der Regel eurozentrischen Universalismus-Annahmen »the rise of cultural relativism and the decline of human rights«¹⁰ breitmachte. Selbst als 1966 im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, der die nicht bindende AEMR in ein verbindliches Vertragswerk überführte, das Recht auf Religionswechsel in der Version von 1948 verschwunden war, hielt sich das Misstrauen in Grenzen. »Change« (of religion) war (auch hier in Art. 18) durch »adopt« (a religion) ersetzt worden – wobei in Zusatzdokumenten versucht wurde, genau diese Relativierung wieder zurückzunehmen.¹¹

2 Das Christentum und die Erfindung der Mission

Die Gründe für die Relativierung der AEMR sucht man fast überall – außer (meist) in religiösen Festlegungen. Aber meines Erachtens liegen wichtige Gründe genau dort. Deshalb hilft ein Blick in religiöse Grammatiken – nicht allein, aber im Rahmen eines intersektionalen Zugriffs –, um besser zu verstehen, warum die rechtspolitische Dogmatik einer Universalität der Menschenrechte so häufig an der Realität scheitert. Will man keine Unfähigkeit nichtwestlicher Kulturen postulieren, »den Fortschritt« und »die Universalität« der Menschenrechte umzusetzen oder sie aus machtpolitischen Motiven zu marginalisieren, muss man ernst nehmen, dass die Vorbehalte gegenüber dem Art. 18/AEMR und konkret gegenüber der Mission tief im Selbstverständnis nichtchristlicher Religionen verankert sein können und ein Recht besitzen, als Differenz gegenüber einer westlich-christlichen Position ernstgenommen zu werden. Ansonsten säße man vermutlich schnell wieder im Boot des Eurozentrismus.

Ein entscheidender historischer Faktor westlicher Menschenrechtskonzeption liegt in der Neukonstruktion der Architektur von Religionen durch das Christentum in der Spätantike. Die aus dem Judentum stammende Forderung nach exklusiver Verehrung eines einzigen Gottes wurde aus ihrem weitgehend henotheistischen Bezug gelöst sowie für die neuen paganen Mitglieder verbindlich gemacht. Mit diesen neuen Mitgliedern war eine entscheidende Zäsur verbunden: Die geburtsabhängige Zugehörigkeit zum Judentum wurde durch eine auf Entscheidungen beruhende Mitgliedschaft ersetzt und durch die Taufe rituell verankert. Diese letztlich grundstürzende Veränderung der sozialen Architektur von Religion war in der Theorie klar, doch in der Praxis blieb eine verwandtschaftsabhängige Zugehörigkeit die Regel.¹²

Ideengeschichtlich entwickelte allerdings die neue Zugehörigkeitskonzeption eine eigene Dynamik, denn die Idee der Religionsfreiheit besitzt darin *eine* ihrer Wurzeln, die letztlich im Lauf des 18. Jahrhunderts zu rechtsförmigen Festlegungen führte. Zugleich war damit ein Pfad für einen Religionsbegriff eröffnet, der mit klaren Grenzen gegenüber anderen Religionen arbeitete (als Konsequenz des theologischen Exklusivismus) und definite Mitgliedschaftsstrukturen kannte (als Konsequenz des Entscheidungstheorems).

⁹ Dazu eindrücklich ECKEL, Die Ambivalenz des Guten (Anm. 5).

¹⁰ BURKE, Decolonisation and the Evolution of Human Rights (Anm. 8), 112–144; zu regionalen Menschenrechtsvereinbarungen s. VOGES, Religionsfreiheit (Anm. 8), Kap. 1.1.3.

¹¹ VOGES, Religionsfreiheit (Anm. 8), Kap. 1.1.2.

¹² Helmut ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston 2016, 95–205.

¹³ Ebd., 205–233.

¹⁴ Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 71–91.

¹⁵ David N. LORENZEN, Who Invented Hinduism?, in: Comparative Studies in Society and History 41 (1999) 630–659.

Aus dieser Wahloption entstand im Lauf der lateinischen Christentumsgeschichte ein Konzept der Mission.¹³

Die historische Forschung hat allerdings deutlich gemacht, dass die Missionspraxis, die als Konfliktgegenstand im Hintergrund von Art. 18/AEMR stand, ein relativ spätes Produkt der Christentumsgeschichte ist. Jesus kannte keine Missionsvorstellung, das frühe Christentum kreierte den Begriff »Konversion«, zugleich glaubte man, dass es reiche, wenn die Apostel das Christentum »bis an die Enden der Erde« verkündet hätten. Erst mit der Begründung der *Propaganda Fidei* im Jahr 1622 kam es zu einer strategischen Organisation der Mission (für die erst in der frühen Neuzeit ein Substantiv entstand) und bis ins 20. Jahrhundert hinein zu der (oft knirschenden) Verbindung von Mission und Kolonisation.¹⁴

Vor diesem Hintergrund ist die Frage zu stellen, ob auch andere Religionen ein Missionsverständnis besitzen. Eine einfache Antwort kann es angesichts der innerchristlichen Pluralität und der Pluralität möglicher Vergleichsgegenstände nicht geben, aber schon ein Blick auf strukturelle Fragen macht beträchtliche Unterschiede deutlich: Man muss im Religionsvergleich etwa fundamental zwischen dem (wenig normativen) Begriff Ausbreitung und dem (relativ hoch normierten) Begriff Mission unterscheiden. Ausbreitung gibt es in allen großen Religionen, Mission wohl nicht. Zumindest so viel wird man festhalten können: Das, was im 19. Jahrhundert unter »buddhistischer Mission« oder im 20. Jahrhundert unter »islamischer Mission« entstand, ist nicht ohne die christliche Missionspraxis und ihre Konzepte, gegenüber der diese Praktiken in Konkurrenz entstanden, zu verstehen. Aber ein Blick auf derartige Gemeinsamkeiten verstellt leicht die Gründe, warum es in anderen Religionen massive Vorbehalte gegenüber christlichen Missionen und in diesem Zusammenhang gegenüber der Freiheit zum Religionswechsel gibt. Deswegen geht es im folgenden um Unterschiede.

3 Der Hinduismus und die Ohnmacht gegenüber christlichen und buddhistischen Missionen

Der Hinduismus ist in der institutionellen Struktur, in der er aktuell existiert, ein Produkt der britischen Kolonialgeschichte in Indien, als man unterschiedliche autochthone Traditionen, die weder muslimisch, christlich, jüdisch, zoroastrisch oder jainistisch waren, unter dem Label Hinduismus zusammenfasste.¹⁵ Ich reduziere die Konsequenzen auf zwei für das Missionsthema relevante Komponenten: In der Theorie entstand erstens aufgrund der westlichen Religionskonstruktion eine Religion mit scharfen Außengrenzen, die, zweitens, die Option des Wechsels einer Religion (und nicht nur die Hinzufügung einer solchen) konstituierte. Gleichzeitig behielt der Hinduismus das religionsgeschichtliche Standardmodell bei, welches eine religiöse Praxis an eine geburtsabhängige Zugehörigkeit knüpfte. Man wurde in die Tradition, etwa einer Verehrung von Shiva oder Vishnu, sowie zusätzlich in eine Kaste hineingeboren. Die Konsequenz hinsichtlich der Mission ist so naheliegend wie einfach: Das Konzept einer Mission existierte nicht, weil es keinen Zwang zu einer Entscheidung zu einer Religion gab. Dies impliziert poröse Abgrenzungen gegenüber anderen Kultpraktiken: Wenn eine Shiva-Verehrerin gleichzeitig Bhakti-Praktiken übernimmt oder an einem katholischen Marienaltar betet, ist das bis heute in Indien aus hinduistischer Perspektive kein Problem. Damit ist ein Missionskonzept im Prinzip überflüssig, weil man sich nicht notwendig zwischen zwei Praktiken entscheiden muss. Kurz gesagt: Der Hinduismus hat kein Missionskonzept, weil er keines braucht. Das Christentum hingegen besitzt mit der Mission ein Instrument, über das der Hinduismus nicht verfügt

(ich übergehe die hinduistischen Missionen, etwa von Rama Krishna, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden), wodurch sich ein punktuell asymmetrisches Machtverhältnis zwischen beiden Religionen ergibt.

Mit der Gründung des Staates Indien im Jahr 1947 und der zunehmenden Suche nach einer nationalen Identität wurde die Missionsfrage politisch. In die indische Verfassung von 1949/1950 war nach kontroversen Debatten kein Artikel zur Beschränkung von Religionsübertritten aufgenommen worden, sowohl aufgrund einer bestrittenen Zuständigkeit des Bundes als auch angesichts der damals starken Überzeugung, dass die neue Nation ein säkulares Selbstverständnis haben müsse; 1976 wurde Säkularität im 42. Amendment aufgenommen und religionsfreundlich interpretiert.¹⁶ Aber auf bundesstaatlicher Ebene änderte sich die religionspolitische Wetterlage. Seit den 1960er Jahren wurde der Hinduismus, dem gegenwärtig in offiziellen Zählungen etwa 80 Prozent der Menschen in Indien zugerechnet werden, von nationalistischen Hindus zunehmend zum zentralen Marker indischer Identität aufgebaut. 1967 verabschiedete der Bundesstaat Madhya Pradesh als erster ein Gesetz zur Regelung von Religionsübertritten; gegenwärtig existieren in 13 von 27 Bundesstaaten derartige Gesetze, die entweder umgesetzt wurden oder sich in der politischen Diskussion befinden.¹⁷ In der Regel zielen die Gesetze rechtssystematisch darauf, »religious freedom« zu sichern und gegen eine »forcible conversion« zu schützen, so etwa die Bestimmungen in Orissa.¹⁸ In der praktischen Umsetzung geht es jedoch meist darum, christliche (oft militante evangelikale) Missionspraktiken zu begrenzen oder zu verhindern, daneben spielen buddhistische und islamische Missionen eine Nebenrolle. Die Situationen sind allerdings ausgesprochen komplex, etwa hinsichtlich der Bestimmung des religiösen Status von non-scheduled (oft tribalen) Gruppen, der administrativen Umsetzung solcher Regelungen, der Benachteiligung und in manchen Fällen Ermordung von Konvertiten und schließlich durch Entscheidungen bundesstaatlicher High-Courts, die solche Gesetze teilweise bestätigten und teilweise kassierten.

Diese Beobachtungen bedeuten für die These dieses Aufsatzes: Der indische Hinduismus besitzt keine Konzeption und nur eine beschränkte Praxis der Mission. Dieses Merkmal hat bei hinduistischen Gruppen Ängste ausgelöst, der Hinduismus und/oder die indische Identität könne durch Missionsarbeit »fremder« Religionen geschwächt oder zerstört werden. Zur Bestätigung werden historische Erinnerungen aufgerufen, etwa die Eroberung Indiens durch Muslime, die mit einer Zerstörung von Tempeln und einer Hegemonie des Islam einherging, oder die Eroberung durch die (christlichen) Europäer, die Indien auf vielen Ebenen der britischen Leitkultur unterwarf. Mission ist nur ein Teil der in diesem Kontext aufkommenden Probleme. Aber es ist klar, dass das Konzept von Religion mit scharfen Grenzen und Religionswechsel ein westliches Importprodukt ist, das in der Perspektive vieler Hindus keinen Anspruch auf menschenrechtliche Geltung oder gar Universalität besitzt. In einer solchen Perspektive bedroht das Recht auf Religionswechsel und Mission die ganz andersgeartete Religionskultur des Hinduismus.

16 Ira DAS, Staat und Religion in Indien. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung, Tübingen 2004, 33f.; Cécile LABORDE, Minimal Secularism. Lessons for, and from, India, in: American Political Science Review 115 (2020) 1-13.

17 Tariq AHMAD, State Anti-conversion Laws in India, hg. v. LAW LIBRARY OF CONGRESS (Washington, D.C.), Global Legal Research Center, Report for Congress LL File No. 2017-014600, Stand 2018; Carolyn EVANS / Timnah R. BAKER, Communal Religious Rights or Majoritarian Oppression. Conversion and Proselytism Laws in Malaysia and India, in: Freedom of Religion, Secularism, and Human Rights, hg. v.

Nehal BHUTA, Oxford 2019, 69-93; Sebastian C.H. KIM, In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India, New Delhi 2003; V.C. GOVINDARAJ, The Conflict of Laws in India. Inter-Territorial and Inter-Personal Conflict, New Delhi 2011; Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings, hg. v. Rowena ROBINSON / Sathianathan CLARKE, New Delhi 2007.

4 Der Islam und der Anspruch auf die letztgültige Offenbarung

Der Islam versteht sich (wie auch das Christentum) als Abschluss der Offenbarungsgeschichte und erhebt damit den Anspruch, anderen Religionen ihren Platz in der Religionsgeschichte zuzuweisen (wie es auch das Christentum tut). Die Konsequenzen dieser Auffassung hinsichtlich der Mission liegen auch beim Islam in der Zugehörigkeitsfrage. In der nachkoranischen Theologie entwickelten islamische Gelehrte die Vorstellung, dass der Mensch von Natur aus Muslim sei und nur durch eine falsche Erziehung in eine andere Religion gelange.¹⁹ Dahinter stehen grundlegende gentile Strukturelemente im Islam, etwa im Verständnis des Koran als »arabischer« Offenbarung (Q 43,3) oder in den tribalen Strukturen, wie sie sich in den Verträgen von Medina oder den Dhimmi-Verträgen insbesondere seit der Omajadenzeit niedergeschlagen haben. Die gentile Grundstruktur in der Zugehörigkeitskonzeption wurde durch den Anspruch der Umma, eine Vereinigung von Menschen unabhängig von ihrer Herkunft und von sozialen Merkmalen (Geschlecht, Schicht) zu sein, relativiert, aber nicht eliminiert. Deshalb sind heute Menschen, die einen muslimischen Vater haben, gemäß dem islamischen Recht automatisch Muslime. Zugleich kann man durch das unter Zeugen vollzogene Sprechen der Schahada, des Glaubensbekenntnisses, zum Muslim werden, insofern »konvertieren«. Diese Praxis dürfte auf christliche Vorbilder zurückgehen. Diese Zugehörigkeitsregelung, die von der Mehrheit der islamischen Theologen vertreten wird, hat eine asymmetrische Konversionstheologie zur Konsequenz. Man kann von einer nichtislamischen Religion in den Islam übertreten, weil man, so die interne Deutung, damit zur »wahren« Religion der »Gläubigen« zurückkehre. In dieser Logik des Denkens ist allerdings eine Konversion nur in eine Richtung möglich, einen Austritt aus dem Islam würde weg von der »wahren« Religion zu den »Ungläubigen« führen. Deshalb wird in den großen Rechtsschulen der Austritt aus dem Islam als Abfall von der wahren Religion (»Apostasie«) betrachtet²⁰ und in vielen Ländern mit der Todesstrafe bedroht.

Vor diesem theologischen Hintergrund wird leichter verständlich, warum sich islamische Länder mit der Akzeptanz von Art. 18/AEMR so schwergetan haben und warum es in den folgenden Jahrzehnten eine Reihe von Versuchen gab, die Konversionsregeln in Übereinstimmung mit islamischen Vorstellungen zu bringen. Ein erster Erfolg war die obengenannte Anpassung der Formulierung im Zivilpakt aus dem Jahr 1966, weitere Versuche folgten in islamischen Menschenrechtserklärungen. In derjenigen von Kairo aus dem Jahr 1990, verabschiedet von 45 Außenministern, also nicht von Theologen, fand sich (wiederum in Art. 18) eine Festlegung zur Religionsfreiheit: »Jeder hat das Recht auf Sicherheit seiner selbst, seiner Religion, seiner Angehörigen, seiner Ehre und seines Eigentums.« Allerdings müsse die Auslegung dieser Regel von der Scharia gedeckt sein. 1994 folgt eine Menschenrechtserklärung der Arabischen Liga, in der man »die Grundsätze« der AEMR und der

¹⁸ http://lawodisha.gov.in/files/acts/act_884132771_1437987451.pdf (19.6.2021).

¹⁹ Geneviève GOBILLOT, *La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Kairo 2000.

²⁰ Yohanan FRIEDMANN, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition*, Cambridge 2003, v.a. 121-159.

Zivilpakte anerkannte (Präambel), aber die Religionsfreiheit nur ohne Konversionsrecht festhielt (Art. 26f.). Dieser Befund gilt auch für die revidierte Version des Jahres 2004 hinsichtlich der Geltung der AEMR (Präambel) und trotz ausführlicherer Aussagen zur Religionsfreiheit (Art. 30). Schließlich, um ein letztes Beispiel zu nennen, verabschiedete Tunesien 2014 eine neue Verfassung, die mit dazu führte, dass Tunesien zeitweilig als einziges Land, in dem der Islam die dominierende Religion ist, in Rankings von Demokratien momentan als freie und vollständige Demokratie geführt wurde. Hier war der Islam in einer Veränderungssperre als Staatsreligion bestimmt (Art. 1) und die Religionsfreiheit in einer kurzen Formulierung zugesichert (»Der Staat ist der Hüter der Religion. Er garantiert die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die freie Religionsausübung« [Art. 6]), jedoch wiederum ohne Bezug auf den Religionswechsel.

Wie schon hinsichtlich des Hinduismus gilt auch für den Islam: Die Regelung zum Religionswechsel in Art. 18/AEMR lässt sich mit der tradierten Theologie des Islam nur schwer in Deckung bringen. Dabei spielt, wie beim Hinduismus, die Verbindung von Zugehörigkeit und Geburt eine wichtige Rolle, verknüpft mit dem Anspruch auf die endgültige Offenbarung, die als Schranke gegenüber einem Austritt aus dem Islam wirkt. Konservative Muslime wie die saudischen Wahabiten waren deshalb in besonderer Weise sensibel für die Fremdbestimmung, die mit dem christlichen Hintergrund dieses Artikels auf sie zukam. Zugleich gibt es in der polyphonen Welt des Islam Muslime, die ein Konversionsrecht als vereinbar mit dem Islam ansehen, unter Nutzung sowohl philosophisch-universalistischer als auch historisch-kritischer Argumente. Abdullah Saeed etwa, Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies an der Universität im australischen Melbourne, legitimiert einen Religionsübertritt kontextualisierend: Konversion sei früher mit dem Überlaufen zum Feind gleichgesetzt worden, doch wo diese Regelung nicht mehr gelte, könne Konversionsfreiheit herrschen.²¹ Es gibt also Wege zur Anerkennung eines Rechtes auf Religionswechsel im Islam, die allerdings weitestgehend, wenn ich es recht sehe, im Kontext der Debatten des 20. Jahrhunderts um die Menschenrechte formuliert wurden, deren Genese dominant in nichtislamischen Traditionen liegt.

5 Mission als Menschenrecht? – und die christliche Theologie?

Die AEMR formuliert ein Menschenrecht auf Religionswechsel, dessen Genese eng mit europäischen und nordamerikanischen und in diesem Kontext mit christlichen Traditionen verknüpft ist – trotz der Berufung von Vertretern unterschiedlicher Kulturen in das Draft Committee. Wenn der AEMR ein Universalitätsanspruch der Menschenrechte und damit der Mission zugeschrieben wird, beruft man sich in der Regel auf Geltungsansprüche, die philosophisch begründet werden.²² Ignoriert man allerdings die Genese,

²¹ Abdullah SAEED, Hadith and Apostasy, in: Public Discourse, 4. April 2011. <http://thepublicdiscourse.com/2011/04/3082> (18.6.2021); DERS., Muslim Debates on Human Rights and Freedom of Religion, in: Human Rights in Asia, hg. v. Thomas W.D. DAVIS/Brian GALLIGAN, Cheltenham 2011, 25–37, 30.

²² Etwa bei Heiner BIELEFELDT, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998; DERS./Michael WIENER, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.

besteht die Gefahr, dass man die Bestreitung des Rechts auf Religionswechsel nicht als Ergebnis einer eigenständigen Tradition und als Ausdruck eines Rechts auf kulturelle Differenz begreift.

Für eine christliche Theologie bedeutet dies zu verstehen, dass die wie selbstverständliche Praxis einer Mission, die seit 1948 zudem noch als Menschenrecht geadelt ist, in vielen Religionen kein Pendant besitzt. Der erste Schritt in der Begegnung mit anderen Religionen hat zum ersten in vergleichender Religionsforschung zu liegen, die, das hoffe ich, gezeigt zu haben, mehr sein muss als die freundliche und offenerherzige Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, sondern komplexer Analysen bedarf, die kaum außerhalb des universitären Feldes realisierbar sind. Ein zweiter, konkreter Schritt muss in der Einsicht liegen, dass eine Missionspraxis vielen Religionen, nicht nur dem Hinduismus und Islam, fremd ist und als Überfremdung oder Bedrohung gedeutet werden kann. Die Missionstheologie hat allerdings hochgezogene Ansprüche, in denen Mission eng mit einem scharfen exklusivistischen Wahrheitsanspruch oder einer *mission civilisatrice* verknüpft worden war, inzwischen zurückgefahren. Das Teilen des Lebens, das persönliche Zeugnis und die Wertschätzung anderer Religionen, Begegnung und Dialog haben zumindest in der katholischen Missionstheologie einen zentralen Platz erhalten. Das Problem, dass Christen mit der Mission über ein Instrument besitzen, das andere Religionen nicht oder noch nicht besitzen und somit auf absehbare Zeit in eine strukturelle Asymmetrie führt, bleibt allerdings bestehen. ♦
