

# MISSION AUS DER PERSPEKTIVE DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Andreas Feldtkeller

An einer Reihe von Theologischen Fakultäten in Deutschland wird Religionswissenschaft im Verbund mit Missionswissenschaft gelehrt. Diese Fächerkombination wird häufig problematisiert. Sie steht unter dem Verdacht, dass dabei die Beschäftigung mit nichtchristlichen Religionen gesteuert würde von der Perspektive christlicher Missionsinteressen. Schärfer ausgedrückt: der Verdacht ist, dass in dieser Kombination Religionswissenschaft lediglich die Zerrbilder nichtchristlicher Religionen zu liefern habe, die sich dann eine Propaganda zugunsten der christlichen Glaubensgemeinschaft zunutze macht.

Für Berlin hat Heinrich Balz einen Überblick über verschiedene Konstellationen von Religions- und Missionswissenschaft während 75 Jahren zusammengestellt.<sup>1</sup> Daraus wird deutlich, wie viel differenzierter das Verhältnis beider Fächer zu sehen ist und wie viele verschiedene Gestalten es allein in dieser einen Stadt annahm. Nicht alle im Laufe der Zeit vertretenen Positionen sind von dem eben genannten Verdacht freizusprechen,<sup>2</sup> aber es ist schon eine ganze Weile her, dass er zuletzt in berechtigter Weise ausgesprochen werden konnte.

Dennoch ist in vagem Zusammenhang mit diesem Verdacht bis heute auf Seiten der Religionswissenschaft eine große Scheu vorhanden, sich irgendwie mit dem Stichwort »Mission« in Zusammenhang bringen zu lassen.

Als Symptom dafür sei die Tatsache genannt, dass im »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«, dem Standardwerk einer sich weltanschaulich neutral gebärdenden Religionswissenschaft, auf das Stichwort »Militarismus« sogleich das Stichwort »Mittelwesen« folgt, das Stichwort »Mission« also übergangen wird.<sup>3</sup> Wenn man keine Scheu vor so problematischen Sachverhalten wie dem Militarismus und vor so eurozentrisch geprägten Begriffen wie »Mittelwesen« hatte, wäre dann nicht auch »Mission« wert gewesen, als religionswissenschaftlicher Grundbegriff diskutiert zu werden?

Genau dies soll mit den folgenden Überlegungen versucht werden. Wie stellt sich Mission dar, wenn man sie aus der Perspektive der Religionswissenschaft betrachtet?

---

<sup>1</sup> H. BALZ, Religionswissenschaft und Missionswissenschaft. Konstellationen in Berlin 1900–1974, in: *BThZ* 16 (1999) 267–281. Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Missionswissenschaft allgemein vgl. Th. SUNDERMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, 232–237.

<sup>2</sup> Vgl. insbesondere J. WITTE, *Die Christus-Botschaft und die Religionen*, Göttingen 1936.

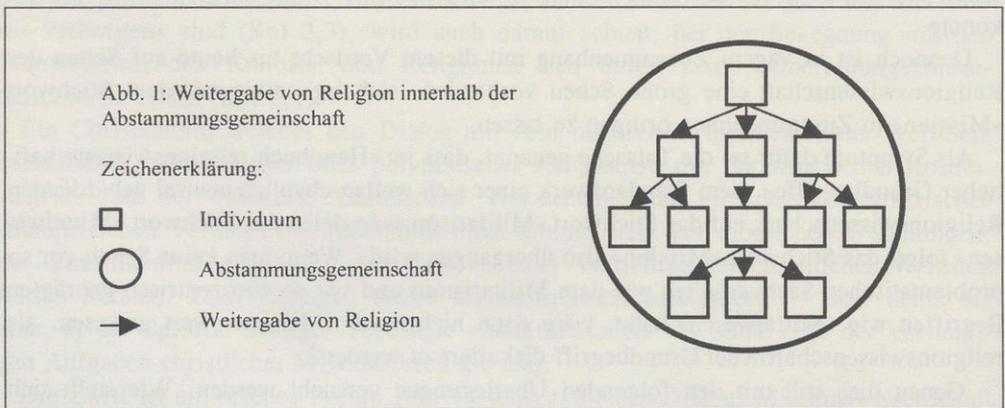
<sup>3</sup> H. CANCEK u. a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart u. a. 1988ff. Das *Metzler Lexikon Religion* Bd. 2, Stuttgart–Weimar 1999, enthält zwar einen Artikel »Mission« (451–454), der jedoch – abgesehen von einer redaktionell hinzugefügten Abbildung – auf das Christentum beschränkt bleibt und so die Chancen einer religionswissenschaftlichen Betrachtung von Mission verspielt.

Die unmittelbare Folge einer solchen Perspektivenanordnung ist, dass sich dann nicht mehr auf das Christentum beschränken lässt, was unter dem Begriff »Mission« zu verhandeln ist. Die Bandbreite dessen, was im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums als Mission geschehen ist, überlagert sich so stark mit Sachverhalten aus der Geschichte anderer Religionen, dass dafür auch derselbe Begriff verwendet werden sollte.<sup>4</sup>

Es muss sogar noch mehr gesagt werden: diese Überlagerung mit Sachverhalten aus der Geschichte anderer Religionen beruht darauf, dass die betreffenden Religionen sich immer wieder anlässlich ihres Ausbreitungsverhaltens begegnet sind und dass sie sich vielleicht unter keinem anderen Aspekt so stark gegenseitig beeinflusst haben wie in der Gestaltung ihrer Mission. Die christliche Missionsgeschichte erscheint demnach als eingereicht in eine interreligiöse Missionsgeschichte.<sup>5</sup>

Andererseits ist Mission keine universal in der Religionsgeschichte vorhandene Erscheinung. Nicht jede Form der Weitergabe von Religion kann als »Mission« beschrieben werden. Mission ist sogar ein relativ seltener Ausnahmefall der Weitergabe von Religion. Im folgenden sind zunächst zwei andere Formen der Weitergabe von Religion vorzustellen, bevor Mission als dritte Form davon abgegrenzt werden kann.

(1) Am weitaus häufigsten wird Religion weitergegeben gemeinsam mit dem natürlichen Leben innerhalb der Abstammungsgemeinschaft, in der Regel von den Eltern an die Kinder (Abb. 1).



<sup>4</sup> Aus der Sicht christlicher Theologie wird der Begriff »Mission« in der Regel für das Christentum reserviert. Ausdrücklich gegen eine Verwendung für andere Religionen z. B. G. ROSENKRANZ, Art. »Mission I«, in: *RGG*<sup>3</sup>, Bd. IV, 969–971. Religionswissenschaft steht in der Gefahr, durch Argumente aus dieser theologischen Tradition fremdbestimmt zu werden, wo sie die Verwendung von »Mission« als religionswissenschaftlichen Begriff ablehnt. Vgl. dazu P. ANTES, Art. »Mission in den Religionen«, in: K. MÜLLER / Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 274–277.

<sup>5</sup> Für eine exemplarische Studie zur interreligiösen Missionsgeschichte vgl. A. FELDTKELLER, Christliche Mission und islamische Ausbreitung, in: U. VAN DER HEYDEN / J. BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart 2000, 15–27.

Eine große Zahl von Religionen kennt ihrer Tradition nach gar keine andere Form der Weitergabe als diese. In solchen Fällen ist gewährleistet, dass nur Menschen ihre Religionsausübung miteinander teilen, die in irgendeiner Weise das Bewusstsein haben, derselben Abstammungsgemeinschaft anzugehören – auch wenn dies bei größeren ethnischen Gemeinschaften oft nur noch auf einer mythischen Konstruktion beruht.

Das Überlieferungsverhalten der Religionen von Abstammungsgemeinschaften hat eine inhaltliche Entsprechung darin, dass in den Erzähltraditionen solcher Religionen die jeweils eigenen Ahnen einen entscheidenden Platz einnehmen. Die Grenze zwischen eigener Gemeinschaft und Außenstehenden ist scharf bewusst und von hoher religiöser Wertigkeit. Die eigene Gemeinschaft vermittelt ein Gefühl der Sicherheit durch die Anerkennung einer gemeinsamen Lebensordnung. Die Begegnung mit fremden Menschen ist dagegen etwas Verunsicherndes, sie ist symbolisch eng verbunden mit der Bedrohung durch Chaosmächte. In manchen Sprachen geht die Unterscheidung von eigener Gemeinschaft und Außenstehenden so weit, dass gar kein gemeinsames Wort für »Mensch« zur Verfügung steht. Menschen im vollen Sinne sind unter solchen Voraussetzungen nur diejenigen, mit denen man auch die Erfahrung gemeinsamen Lebens teilt.

Dieser Sachverhalt ist in der Regel auch mit räumlichen Vorstellungen verbunden. Der eigene Lebensraum bildet eine Mitte, oft zentriert um ein bestimmtes Heiligtum. Die Lebensräume der Fremden dagegen bilden die Peripherie – das Gebiet, wo die Welt aufhört, geordnete Welt zu sein.

Von solchen Prämissen aus würde es gar keinen Sinn machen, Religion mit Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft zu teilen. Religion ist eng verbunden mit einer Lebensordnung, die es vor den Menschen außerhalb zu schützen gilt.

Religionen von Abstammungsgemeinschaften gehören zur Religionsgeschichte aller Kontinente. In der gegenwärtigen Epoche wird es jedoch immer schwieriger, noch Religionsgemeinschaften zu benennen, deren Weitergabe streng auf die Abstammungsgemeinschaft beschränkt bleibt. Meistens verbindet sich heute die Weitergabe im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft mit anderen Formen der Weitergabe, ohne dass sie deshalb ihre fundamentale Bedeutung als die am weitesten verbreitete Form der Weitergabe von Religion verloren hätte.

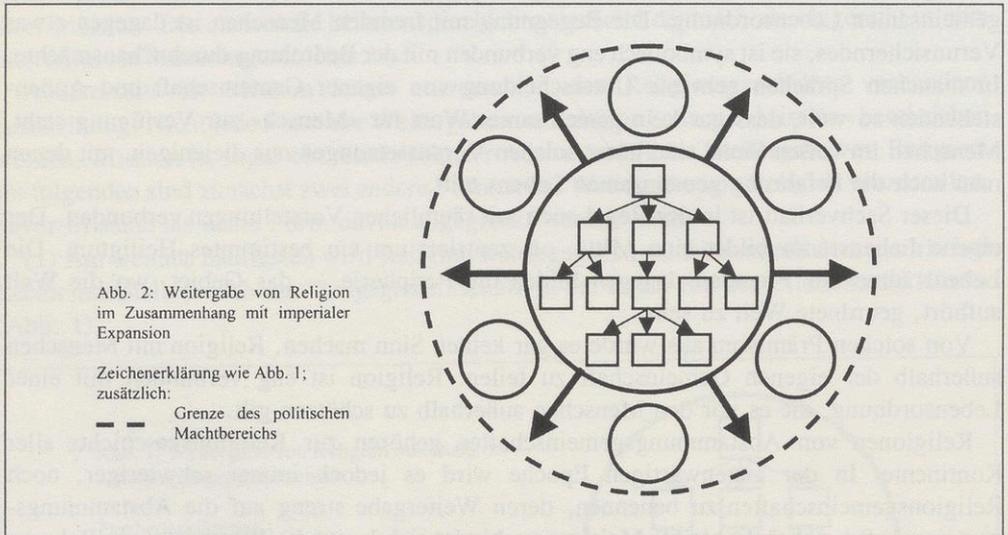
(2) Eine zweite Form der Weitergabe von Religion entsteht dann, wenn es einer zunächst durch Abstammung konstituierten Gruppe gelingt, ihren politischen Machtbereich auf andere Abstammungsgemeinschaften auszuweiten. Solche politischen Expansionen führen regelmäßig dazu, dass auch die entsprechende Religion als übergeordnete Religion des gesamten Herrschaftsbereichs in Anspruch genommen wird (Abb. 2).

Beispiele dafür wären etwa die Religionen der altorientalischen Großreiche, die griechische Religion im Zeitalter des Hellenismus und die Römische Reichsreligion, aber auch im indischen Brahmanismus, in der chinesischen Religion oder in den Religionen der altamerikanischen Großreiche sind entsprechende Entwicklungen zu beobachten.

Die Religionen von unterworfenen ethnischen Gemeinschaften bleiben bei solchen Expansionsprozessen oft erhalten, aber sie werden im Sinne der herrschenden Religion uminterpretiert und dieser zum Teil auch einverleibt. Ihre Gottheiten können beispielsweise

in untergeordneter Stellung in das Pantheon einer imperialen Religion integriert oder mit Gottheiten aus der imperialen Religion identifiziert werden.<sup>6</sup>

Inhaltlich behalten die expandierenden Religionen weitgehend die beschriebenen Charakteristika der Religionen von Abstammungsgemeinschaften bei – mit entsprechend vergrößertem Geltungsbereich. Die Grenze zwischen innerem und äußerem Bereich wird nun identifiziert mit den Grenzen des politischen Herrschaftsbereichs: im Inneren herrscht Ordnung, außerhalb dagegen das Chaos. Das eigene Zentralheiligtum wird in einer Reihe von Fällen als der Mittelpunkt der Welt interpretiert. Hier hat die eigene Machtausübung ihr Zentrum, von hier nimmt sie den Auftrag, Ordnung herzustellen und zu verbreiten.

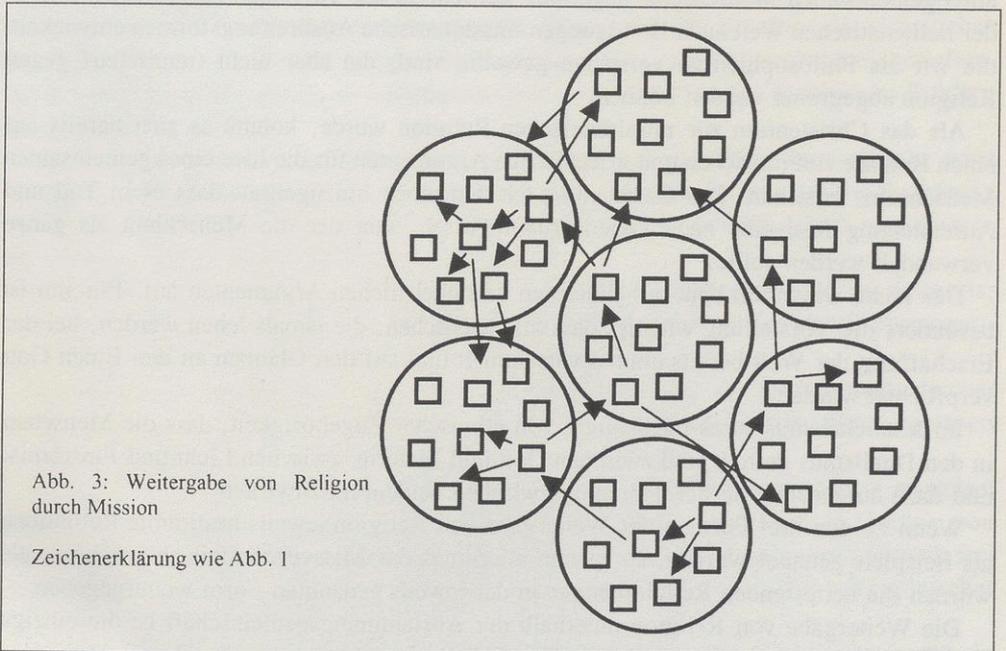


(3) Mission ist eine dritte Form der Weitergabe von Religion neben den beiden genannten. Wie die imperiale Expansion von Religionen überschreitet sie die Grenzen von Abstammungsgemeinschaften, aber in einer typischerweise anderen Gestalt:

Mission setzt immer in irgend einer Form das Konzept eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins voraus – die Vorstellung, dass die Menschheit letztlich unteilbar sei, so dass die Trennung zwischen der eigenen Abstammungsgemeinschaft und fremden Völkern durch eine anthropologische Grundüberzeugung unterlaufen wird. Eine solche Aufhebung von Grenzen hat zur Folge, dass auch Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft für wert befunden werden, das religiöse Leben mit ihnen zu teilen. Es gibt keinen Grund mehr dafür, ihnen vorzuenthalten, was man selbst als tragenden Grund erfahren hat.

<sup>6</sup> Für Beispiele vgl. U. BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs*, Wiesbaden 1982.

Gleichzeitig gehört zu missionarischen Religionen eine Lehre, die einen Aspekt von Kritik gegenüber dem Vorfindlichen oder Selbstverständlichen enthält und die so auch inhaltlich in einen Konflikt mit der Religion der Abstammungsgemeinschaft tritt. Das charakteristische Mittel der missionarischen Ausbreitung von Religion ist die Darlegung einer solchen Lehre an einzelne Menschen, die damit vor eine Entscheidung gestellt werden. Solange dies nicht sekundär verunreinigt wird durch äußeren Druck oder materielle Anreize, werden längst nicht alle Menschen innerhalb einer bestimmten Abstammungsgemeinschaft sich für eine solche Lehre entscheiden. So kommt es zu einer Form der Weitergabe, die gewissermaßen zwischen den vorhandenen soziologisch beschreibbaren Gemeinschaften springt und immer nur einzelne Individuen erfasst (Abb. 3).



Die erste Religion, in der es zu einer solchen Form der Weitergabe gekommen ist, war der Buddhismus. Er gelangte zum Konzept eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins auf negativem Wege: alle Menschen, ja sogar über die Menschheit hinaus alle Wesenheiten einschließlich der Tiere, Geister und Gottheiten sind eingeschlossen in dasselbe Gefängnis des Leidens, das im endlosen Kreislauf der Wiedergeburten besteht. Siddharta Gautama wurde zum Buddha dadurch, dass er den Weg fand, der aus diesem Gefängnis des Leidens herausführt. Vom Inhalt seiner Lehre her gab es keinen Bezugspunkt mehr, der es erlaubt hätte, ihre Verkündigung auf eine bestimmte Gruppe von Menschen zu begrenzen. Die vom Kastensystem in Indien gesetzten Schranken verloren

vor ihr ihre Bedeutung und auch die Ausgrenzung von Menschen, die ihrer ethnischen Zugehörigkeit wegen gar nicht in das Kastensystem eingeordnet waren.

Das Judentum hat sich über bestimmte Phasen seiner Geschichte hinweg als missionarische Religion verhalten, wenn sich auch schwer abgrenzen lässt, von wann bis wann dies der Fall war.<sup>7</sup> Grundlage dafür war eine in der Schöpfung begründete Gleichheit aller Menschen, die auch durch die Erwählung Israels nicht prinzipiell aufgehoben wurde. Philo von Alexandrien ist der prominenteste Theoretiker eines Judentums, das die Tora als ein in der Schöpfung angelegtes allgemeines Weltgesetz auszuweisen suchte und damit alle Menschen unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit ansprechen konnte.

Wenn das hellenistische Judentum genannt ist, muss neben dem jüdischen Schöpfungsglauben auch die griechische philosophische Tradition als Quelle für den Gedanken eines allen gemeinsamen Menschseins angeführt werden. In der Tat haben zur gleichen Zeit in der hellenistischen Welt auch Bewegungen missionarische Ausbreitungsformen entwickelt, die wir als Philosophien zu verstehen gewohnt sind, die aber nicht trennscharf gegen Religion abgegrenzt werden können.

Als das Christentum zur missionarischen Religion wurde, konnte es sich bereits auf einen Konnex von jüdischen und griechischen Argumenten für die Idee eines gemeinsamen Menschseins beziehen. Das Christentum hat dem noch hinzugefügt, dass es in Tod und Auferstehung Jesu eine neue Lebensgrundlage sah, von der die Menschheit als ganze verwandelt werden sollte.

Der Islam wiederum baut auf jüdischen und christlichen Argumenten auf. Für ihn ist besonders die Vorstellung wichtig, dass alle Menschen, die jemals leben werden, bei der Erschaffung der Welt bereits einmal versammelt und auf den Glauben an den Einen Gott verpflichtet wurden.

Im Manichäismus ist es unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, dass die Menschen in den Dualismus gestellt sind zwischen Gott und Materie, zwischen Licht und Finsternis, und dazu aufgerufen, an der Trennung zwischen beidem mitzuwirken.

Wenn zu den drei Formen der Weitergabe von Religion jeweils bestimmte Religionen als Beispiele genannt wurden, so ist nun allerdings das Missverständnis abzuwehren, als würden die betreffenden Religionen *nur* in der jeweils genannten Form weitergegeben.

Die Weitergabe von Religion innerhalb der Abstammungsgemeinschaft ist die einzige Form der Weitergabe, die überhaupt für sich allein praktiziert werden *kann*, ohne dass dieselbe Religion auch noch mindestens eine der anderen beiden Formen benutzt.

Für Mission gilt jedoch grundsätzlich, dass sie nicht für sich allein bestehen kann. Es gibt keine reine missionarische Religion, ebenso wie es auch keine Religion geben kann, die ausschließlich auf dem Weg imperialer Expansion verbreitet wird.

Jede zunächst auf dem Weg von Mission angenommene Religion wird im weiteren Verlauf *auch* im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft weitergegeben. Ab der zweiten

<sup>7</sup> Vgl. J. R. ROSENBLUM, *Conversion to Judaism. From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978.

Generation wird die Vererbung von den Eltern an die Kinder auch in missionarischen Religionen zum Normalfall der Weitergabe von Religion.<sup>8</sup>

Das hoch gesteckte Ziel einer Religion, die der familiären und ethnischen Zugehörigkeit keine Bedeutung mehr beimisst, lässt sich unter diesen Umständen nicht durchhalten. Wo die Familie Ort der Weitergabe des natürlichen Lebens und der Religion zugleich ist, besteht auch immer ein Bedürfnis nach religiöser Ausdeutung familiärer Ereignisse. Keine missionarische Religion kann sich dem ganz entziehen. Durch solche Querbezüge im Leben aber werden die Themen, Rituale und Symbole der Religionen von Abstammungsgemeinschaften auch zu Themen, Ritualen und Symbolen von Religionen mit missionarischem Selbstverständnis.

Ein Beispiel dafür ist die Praxis der christlichen Säuglingstaufe in unserem eigenen Kontext: ihrer ursprünglichen Symbolik nach ist die Taufe ein Ritus der missionarischen Religion, sie markiert den Beginn eines neuen Lebens durch die Annahme der christlichen Botschaft, eine zweite Geburt in eine Gemeinschaft hinein, wo Verwandtschaftsbeziehungen keine Rolle mehr spielen, wo stattdessen auch Menschen fremder Nationen zu Brüdern und Schwestern werden.

Im Zusammenhang mit der Weitergabe der Religion von den Eltern an die Kinder wird die Taufe dagegen zu einem familiären Übergangsritus, der den Eltern religiöse Begleitung und Segen am Beginn einer neuen Lebensphase vermittelt und der ihnen hilft, das Kind in die religiöse Gemeinschaft der Familie aufzunehmen.

Vielen Theologen sind solche Verbindungen von zwei Religionsformen ein Ärgernis; aus religionswissenschaftlicher Perspektive jedoch wird erkennbar, dass sie für missionarische Religionen unvermeidlich sind.<sup>9</sup>

Allerdings gibt es Unterschiede darin, *wie* die Verbindung zwischen missionarischer Religion und den aus Religionen von Abstammungsgemeinschaften übernommenen Ausdrucksformen zustande kommt.

In manchen Fällen wird die Verbindung in Form einer Rollenaufteilung zwischen verschiedenen Personengruppen gelebt. Träger der Mission ist etwa eine Gruppe von ehelos lebenden Asketen, die selbst keine familiären Bindungen eingehen und deshalb frei dafür sind, ihre Verkündigung unabhängig von Gesichtspunkten familiärer oder ethnischer Zugehörigkeit auszubreiten.

Die Menschen, an die sich ihre Verkündigung wendet, leben dagegen weiterhin in Verbänden, die nach dem Prinzip der Abstammung organisiert sind. Diese Menschen nehmen zwar in ihre Religionsausübung mit auf, was die Asketen ihnen verkündigen, aber sie behalten daneben auch mit großer Selbstverständlichkeit Strukturen der Religion ihrer Abstammungsgemeinschaft bei.

---

<sup>8</sup> Als mögliche Ausnahme zu diskutieren wäre eine Religionsgemeinschaft, die von allen ihren Mitgliedern sexuelle Enthaltsamkeit und damit Verzicht auf Nachkommen verlangt. Einen Beleg für ein solches Missionsverständnis bieten z. B. die Thomasakten.

<sup>9</sup> Vgl. Th. SUNDERMEIER, *Was ist Religion?*, 165.

Klassische Beispiele für eine solche Rollenaufteilung sind der Theravada-Buddhismus,<sup>10</sup> der Manichäismus und einzelne Phasen der christlichen Missionsgeschichte. Der Vorteil dieses Modells besteht darin, dass missionarische Religion und Religion der Abstammungsgemeinschaft inhaltlich relativ klar voneinander unterscheidbar bleiben. Nachteilig ist jedoch, dass ein solches Modell hoch anfällig ist für ein hierarchisches Denken, das die Religiosität der asketischen Gemeinschaft höher bewertet als die Religiosität der in Familien lebenden Laienanhänger.

Zu einer engeren Form der Verbindung von missionarischer Religion und Religion der Abstammungsgemeinschaft kommt es fast notwendig überall dort, wo die Träger der Mission selbst in familiären Bezügen stehen. Missionarische Religion und die fortbestehende, an der Abstammungsgemeinschaft orientierte Religiosität bleiben dann nicht so relativ klar voneinander unterscheidbar, sondern beide sind stärker ineinander verwoben. Der Vorteil dieses Modells besteht jedoch darin, dass ein egalitäres Ethos innerhalb der Religionsgemeinschaft befördert wird und dass Mission zu einer Aufgabe aller Gläubigen gemacht werden kann. Ein solches Konzept ist im Islam besonders konsequent umgesetzt, während im protestantischen Christentum die faktisch hervorgehobene Rolle des geistlichen Amtes in Spannung zur Theorie vom Priestertum aller Gläubigen steht.

Unabhängig von solchen Unterschieden in der Ausgestaltung ist es für missionarische Religionen unausweichlich, dass sich die Weitergabe durch Mission verbindet mit der Vererbung innerhalb der Abstammungsgemeinschaft, von den Eltern an die Kinder. Auch mit der Weitergabe von Religion durch imperiale Expansion *kann* Mission sich verbinden. Diese Verbindung ist aber im Gegensatz zu der eben beschriebenen nur eine mögliche, keine notwendige. Darin unterliegt Mission in der Wahrnehmung vieler Zeitgenossen bis hinein in die Kreise von Theologie und Religionswissenschaft einer Fehleinschätzung. Über Mission wird oft so gesprochen, als würde eine Verbindung mit imperialer Expansion zu ihrem Wesen gehören. Dies ist jedoch, wenn man die gesamte Missionsgeschichte aller missionarischer Religionen in den Blick nimmt, nachweislich nicht der Fall.

Wo eine solche Verbindung jedoch zustande kommt, wird die missionarische Ausbreitungsform von Religion schnell bis zur Unkenntlichkeit entstellt; in der Regel dominiert dann die Ausbreitungsform der Expansion über diejenige der Mission. Der Grund dafür liegt darin, dass durch Expansion politischer Macht sehr viel größere Zahlen von Menschen religiös unter Druck gesetzt werden können, als durch Mission im eigentlichen Sinne erreichbar sind.

Der Buddhismus ist im dritten Jahrhundert seines Bestehens, das Christentum im vierten Jahrhundert in einen Zusammenhang mit imperialer Expansion hineingezogen worden. Dieser Zusammenhang war aber in beiden Fällen zunächst ein negativer.

Der indische Herrscher Asoka wandte sich dem Buddhismus zu, als ihn die Gräueltaten anwanderten, die er zuvor aus imperialem Expansionsdrang gegen seine Nachbarvölker verübt hatte.

<sup>10</sup> Vgl. A. PIERIS, Der Buddhistische Mönch in Sri Lanka: Seine Spiritualität und Mission, in: DERS., *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 110.

Nachdem er selbst sich zu besseren politischen Umgangsformen bekehrt hatte, betrachtete er es als seine Mission, ein von buddhistischen Grundsätzen inspiriertes politisches Handeln zur Grundlage internationaler Politik zu machen. In dieser Angelegenheit schickte er seine Gesandten an andere Herrscherhäuser. Den größten Erfolg hatte er in Sri Lanka, wo sich der Buddhismus dauerhaft als Staatsreligion etablieren konnte. Doch Asokas Gesandtschaften zielten viel weiter, unter anderem in die Hauptstädte der hellenistischen Diadochenreiche im östlichen Mittelmeerraum.<sup>11</sup>

Nach innen hin ließ Asoka den Völkern seines Imperiums das für Laienanhänger gültige Ethos des Buddhismus predigen. Zugleich aber wies er an, dass die unterschiedlichen religiösen Lehren des Reiches gegenseitig angehört und respektiert werden sollten. Es ging ihm also nicht um die Ausbreitung des Buddhismus als imperialer Religion, sondern er hatte den Erhalt und die Pflege einer religiösen Pluralität durchaus im Blick.

Nicht sehr viel anders verhält es sich auch im Fall von Konstantin. Er wandte sich dem Christentum zu in einer Situation, wo die Römische Reichsreligion nicht mehr in der Lage war, den verschiedenen ethnischen Identitäten innerhalb des Reiches den nötigen Zusammenhalt zu geben. Das Christentum als missionarische Religion war in dieser Situation attraktiv, weil es bereits zu einer verbindenden Identität für Menschen aus einer ganzen Reihe von ethnischen Gemeinschaften geworden war, ohne diesen eine Gleichschaltung ihrer kulturellen und religiösen Identitäten aufgezwungen zu haben.

Die konstantinische Wende bedeutete zunächst eine rechtliche Gleichstellung von Christentum und Römischer Reichsreligion, d. h. auch hier blieb die religiöse Pluralität gewahrt. Die Angst vor neuen blutigen Verfolgungen gegen das Christentum führte jedoch mehr und mehr zu seiner Begünstigung, bis es schließlich ein Menschenalter später zur Staatsreligion erhoben wurde. Damit begann ein Jahrhunderte dauernder Prozess, in dem die Ausbreitung des Christentums schrittweise die typischen Formen imperialer Expansion annahm.

Eine wichtige Triebkraft in diesem Prozess war die Erfahrung, dass es in Westeuropa mehrmals zu erneuten Christenverfolgungen kam, wo man den Versuch machte, mit christlicher Mission die Grenzen hin zu neuen ethnischen Gemeinschaften zu überschreiten, ohne dass diese politisch unter einer christlichen Herrschaft standen. Aufgrund dieser Erfahrung wurde es zur faktischen Norm christlicher Mission im Bereich der westlichen Kirche, dass immer erst der Herrscher zum Christentum bekehrt sein musste, bevor mit der missionarischen Verbreitung des Christentums unter der Bevölkerung begonnen wurde.<sup>12</sup>

Parallel dazu nahm das Christentum inhaltlich immer stärker Züge einer imperialen Religion an. Die Stadt Rom, mit der bereits in der Römischen Reichsreligion eine Symbolik der Weltmitte verbunden war, bekam mit dem Aufstieg des Papsttums zune-

---

<sup>11</sup> Zur Diskussion um die Interpretation der Edikte Asokas: R. GOMBRICH, *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart u. a. 1997, 135–138.

<sup>12</sup> Vgl. H.-D. KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: *KGMG II/1*, 11–76.

mend auch für das westliche Christentum die Bedeutung eines religiösen Weltmittelpunkts, von dem eine Legitimation dazu ausging, die eigene politische und religiöse Herrschaft auszubreiten.

Die Verbindung von Missionsidee und imperialer Expansion ermöglichte eine Umwertung, die auf die Dauer fatale Folgen haben sollte: Während in der Antike bei der Ausbreitung von Religion durch imperiale Expansion die Ausbreitung der Religion immer *Folge* einer politischen Expansion war, konnte nun unter Berufung auf die Missionsidee eine verspürte Verpflichtung zur Ausbreitung der Religion auch zum *Anlass* für politische Expansion, d. h. für einen Angriffskrieg werden.

Otto der Große im 10. Jahrhundert war auf christlicher Seite der erste, der einen solchen Angriffskrieg um der Mission willen führte – allerdings in dem Glauben, darin in Karl dem Großen bereits einen Vorläufer zu haben.<sup>13</sup> Auch der Islam hat zeitlich parallel dazu seine eigene Geschichte der Legitimation von politisch-militärischer Expansion mit der Ausbreitung der Religion.

Als das Prinzip einer imperialen Expansion unter Berufung auf die Missionsidee erst einmal etabliert war, konnte es fast beliebig eskalieren und erreichte seinen Höhepunkt in der spanischen und portugiesischen Eroberung von Süd- und Mittelamerika.

Festzuhalten bleibt allerdings auch, dass zu keiner Zeit ein solches Vorgehen in einer der missionarischen Religionen unumstritten war. Im Christentum behielten Zwangstaufen immer die christliche Lehrtradition gegen sich. In jeder Generation waren Menschen mutig genug, die imperiale Expansion des Christentums von der Basis des ursprünglichen Missionsgedankens her anzugreifen. Außerdem war es eine unmittelbare Folge der beginnenden Eroberung Südamerikas, dass in Spanien auf der Basis der christlichen Menschheitsidee wichtige Grundlagen des modernen Völkerrechts entworfen wurden.<sup>14</sup>

Die Mission des 19. und beginnenden 20. Jh. – nun erstmals in größerem Ausmaß unter protestantischer Beteiligung – gilt vielfach als der Höhepunkt einer unheiligen Verquickung von Mission und imperialer Expansion und damit als ein selbstredender Beweis dafür, dass Mission seitdem alle Legitimität verloren habe.

Tatsächlich richteten die neu entstandenen protestantischen Missionsgesellschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts einen bis dahin unbekanntem Eifer darauf, mit ihrer Missionstätigkeit die ganze Welt zu erfassen.<sup>15</sup> Der Höhepunkt dieses Eifers fiel zeitlich mit dem Zeitalter des Hochimperialismus zwischen 1880 und 1914 zusammen. Eine ganze Reihe von Missionaren oder Missionsleitungen erlag der Versuchung, zwischen beidem eine Verbindung zu ziehen – christliche Mission als Instrument dem Imperialismus zur Verfügung zu stellen oder umgekehrt die Kolonialherrschaft als willkommenen politischen Rahmen für eine erleichterte Missionstätigkeit zu benutzen.

<sup>13</sup> G. KRETSCHMAR, *Der Kaiser tauft. Otto der Große und die Slawenmission*, in: B. MOELLER / G. RUHBACH (Hg.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchengeschichtliche Studien*, Tübingen 1973, 101–150.

<sup>14</sup> H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, 121.

<sup>15</sup> Dichtester Ausdruck davon ist J. MOTT, *The Evangelisation of the World in This Generation*, New York 1900; DERS., *The Decisive Hour of Christian Missions*, New York 1910.

Dennoch ist die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts nur zur Hälfte verstanden, wenn man sie einfach als Verlängerung und Steigerung des Prinzips auffasst, von einem sich als Mittelpunkt der Welt begreifenden Machtbereich aus religiöse Expansionspolitik zu betreiben.

Der Gedanke, dass der Protestantismus eine Verpflichtung zu *weltweiter* Mission habe und dass *jetzt* die richtige Zeit sei, damit ernst zu machen, wurde – vorbereitet durch Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf – zum ersten Mal von William Carey mit einer Schrift aus dem Jahr 1792 propagiert.<sup>16</sup> Carey jedoch war ein baptistischer Dissenter aus England, der aufgrund seiner Erfahrungen im eigenen Heimatland keine Veranlassung dazu hatte, Mission als Expansion eines politischen Machtbereichs zu denken. Vielmehr besteht bei Carey die politische Voraussetzung dafür, warum gerade in der Gegenwart sich die Gelegenheit zu weltweiter Mission bieten sollte, im Gedanken der Religionsfreiheit, der sich mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung sechzehn Jahre zuvor sowie mit der französischen Revolution drei Jahre zuvor eben erst in größerem Stil politisch durchzusetzen begann.<sup>17</sup>

Abweichend vom Prinzip der imperialen Expansion geht Carey also gerade nicht davon aus, dass der weltweiten protestantischen Mission eine Welteroberung durch christliche Mächte vorausgehen müsse. Vielmehr baut er darauf, dass sich der Gedanke der Religionsfreiheit von Amerika und Frankreich ausgehend nun weltweit ausbreiten werde und dass dies eine Mission ohne Gefahr von Verfolgungen ermöglichen werde.

Die Spur einer solchen Verankerung der Möglichkeit von Mission im Prinzip der Religionsfreiheit lässt sich in der protestantischen Missionsbewegung mindestens bis zu Gottfried Wilhelm Leibniz in das Jahr 1697 zurückverfolgen – hier allerdings noch eingeschränkt als Freiheit für die christliche Religion<sup>18</sup> – und zieht sich als ein kontinuierliches Element über den Verlauf des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hinweg, wo immer wieder große Hoffnungen gesetzt wurden auf die Ausweitung von Religionsfreiheit als einem politischen Faktor, der Missionschancen eröffnen würde. Dies ist der eigentlich innovative Gedanke in der Missionsbewegung dieser Epoche – unbeschadet dessen, dass die weniger mutigen Gestalten dieser Missionsbewegung immer wieder nach altbewährtem Muster ihre eigene Religionsfreiheit am besten durch die Kolonialherrschaft des eigenen Herkunftslandes gewährleistet sahen.

Das eigentlich Aufregende an diesem neuen Gedanken einer Mission unter der Prämisse von Religionsfreiheit besteht darin, dass er wie kein zweites Konzept der gesamten Missionsgeschichte interreligiöse Verbreitung fand.

<sup>16</sup> W. CAREY, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (1792), Reprint London 1891.

<sup>17</sup> CAREY, ebd. 79.

<sup>18</sup> F. R. MERKEL, *G. W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*, Leipzig 1920, 39 zitiert aus einem Brief an E. von Spanheim vom 27. April 1697: »Un Jesuite ... m'ayant communiqué une relation distincte sur la liberté de la Religion chrestienne accordée authentiquement par le Monarque de la Chine ...«.

Der wichtigste Umschlagplatz dieser Idee war das sogenannte Weltparlament der Religionen in Chicago 1893. Geplant und durchgeführt von liberal denkenden Christen und Juden aus dem Osten der USA, denen es um Beförderung von Toleranz und gegenseitiger Kenntnis unter den Religionen ging, war eine der nachhaltigsten Wirkungen dieser Veranstaltung, dass eine Reihe von jungen Delegierten nichtchristlicher Religionen das Engagement kennen lernten, mit dem *andere* Christen aus demselben Teil der USA für eine weltweite Mission unter der Prämisse von Religionsfreiheit eintraten, und dass sie ein eben solches Engagement in ihre eigenen Religionen mitnahmen. Zu nennen sind hier in erster Linie der Buddhist Anagarika Dharmapala aus Sri Lanka, Gründer der Mahabodhi-Gesellschaft,<sup>19</sup> der Hindu Swami Vivekananda, der zum Gründer der Ramakrishna Missionsgesellschaft wurde,<sup>20</sup> und der Muslim Muhammad Alexander Russell Webb, der als amerikanischer Konvertit für die Ahmadiyya-Bewegung in Nordindien zum Vermittler des Gedankens einer Missionstätigkeit nach protestantischem Vorbild wurde.<sup>21</sup> Alle drei Gruppierungen bauten in der Folgezeit systematisch Missionsaktivitäten in der westlichen Welt für ihre jeweiligen Religionen auf.

Der Übergang des Prinzips von Mission unter der Prämisse der Religionsfreiheit in den Buddhismus, den Islam und den Hinduismus anlässlich des Weltparlaments der Religionen von 1893 war wie das Aufbruchssignal für ein von da an weltweit sehr rasches Ansteigen der Zahl missionarischer Religionen und Bewegungen. Die meisten der seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts neu entstandenen Religionen und religiösen Bewegungen sind ihrem Weitergabeverhalten nach als missionarische Religionen zu beschreiben.

Dadurch bedingt ist das 20. Jahrhundert zu einem Zeitalter der Mission geworden, wie die Welt noch niemals zuvor ein vergleichbares gesehen hat. Dies gilt im quantitativen Sinn nach der Zahl der missionierenden Religionsgemeinschaften, aber auch in einem qualitativen Sinn, denn in der Konstellation des 20. Jahrhunderts hat Mission weltweit eindeutig nicht als ein Faktor der Expansion von religiöser Monokultur gewirkt, sondern ist zu einem entscheidenden Faktor der Ausbreitung religiöser Pluralität geworden. So gehört es zu den Paradoxen des 20. Jahrhunderts, dass Mission für genau das Gegenteil von dem in Misskredit geraten ist, was sie zur gleichen Zeit faktisch bewirkt hat.

Was unter dem Titel »Mission« heute als nicht »politically correct« gilt, meint eigentlich weitgehend das Ausbreitungsprinzip der imperialen Expansion, das sich sekundär und für begrenzte Zeit mit dem missionarischen Weitergabeverhalten verbunden und dieses überlagert hatte.

Von der Religionswissenschaft darf erwartet werden, dass sie in diesem Punkt zu unterscheiden weiß. Aus einer historisch beschreibenden Perspektive kommt man nicht umhin, das Weitergabeverhalten der meisten heutigen Religionen (Überschreitung von

<sup>19</sup> E. BENZ, Buddhismus in der westlichen Welt, in: H. DUMOULIN (Hg.), *Buddhismus in der Gegenwart*, Freiburg u. a. 1970, 192f.

<sup>20</sup> H.-P. MÜLLER, *Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, Gütersloh 1986.

<sup>21</sup> Y. Y. HADDAD / J. I. SMITH, *Mission to America. Five Islamic Sectarian Communities in North America*, Gainesville 1993, 59.

Grenzen der Abstammungsgemeinschaft bei gleichzeitiger Wahrung der Religionsfreiheit) in Kontinuität zu sehen mit dem Weitergabeverhalten, das von der Vorstellung einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgehend u. a. bereits vom frühen Buddhismus und dem frühen Christentum praktiziert wurde. Ein sachgemäßerer Begriff als »Mission« ist für dieses Weitergabeverhalten nicht in Sicht. Davon zu unterscheiden ist eine andere Kontinuitätslinie, die von den Religionen der antiken Imperien ausgeht und die sich zeitweilig mit dem Ausbreitungsverhalten vor allem des Christentums und des Islam verbunden hat. Seit dem religionsübergreifenden Aufbruch zu einer Mission unter der Prämisse von Religionsfreiheit hat sich beides jedoch wieder voneinander entflochten; auf Seiten des Christentums kann die Trennung zwischen Missionsidee und imperialer Expansion heute sowohl in der Theorie als auch in der Praxis als abgeschlossen gelten. Deshalb sollte man aus religionswissenschaftlicher Perspektive heute nicht mehr von Mission so sprechen, als würde imperiale Expansion zu ihren Wesensmerkmalen gehören.

Unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaftsordnung, wie sie von einer Reihe moderner staatlicher Verfassungen entworfen wird (u. a. von der deutschen), ist das Ausbreitungsprinzip der imperialen Expansion geächtet. Abgelehnt ist darin, dass ein Staat sich nach innen hin mit einer bestimmten Religion identifiziert und nach außen hin deren Verbreitung als eine Frage politischer Macht behandelt, in beiden Fällen unter Hinterrückstellung von Religionsfreiheit.

Wo die Option der imperialen Expansion ausgeschlossen ist, bleiben für die Weitergabe von Religion noch zwei Optionen offen: die Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft und die missionarische Form der Weitergabe. Der gegenwärtige Diskurs in unserer eigenen pluralistischen Gesellschaft unterstellt weithin unangefochten – aber auch ungeprüft –, unter diesen beiden Optionen sei die Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft zu bevorzugen. Mission gilt dagegen als nicht eigentlich mit einer pluralistischen Gesellschaft vereinbar. Ist dies jedoch noch rational begründbar, wenn die Gründe wegfallen, die auf einer Verwechslung von Mission und imperialer Expansion beruhen?

Für moderne pluralistische Gesellschaften und ihre staatlichen Verfassungen ist der Gedanke konstitutiv geworden, der ursprünglich einmal Voraussetzung für die Entstehung missionarischer Religionen war, der Gedanke nämlich von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen unabhängig von ihrer Herkunft. Ein friedliches Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft in ein und derselben Gesellschaft wäre ohne diese Idee nicht mehr denkbar.

Gleichzeitig erleben wir heute in verschiedenen Teilen der Welt, wie fragil ein solches Zusammenleben ist. Gesellschaften brechen auseinander, in denen eine Koexistenz über lange Zeit funktioniert hat. Gewalt entsteht entlang von Bruchlinien, die erneut anhand von ethnischer Zugehörigkeit erzeugt werden, oft in Kombination mit religiöser Zugehörigkeit.

Selbst in unserer eigenen Gesellschaft spüren wir, wie schwierig die Idee von der Gleichheit aller Menschen durchzuhalten ist. Ethnische Fremdheit wird von vielen als Faktor der Verunsicherung erfahren, und die Versuchung ist groß, den als fremd empfundenen Menschen die Verantwortung für wirtschaftliche Krisensymptome zuzuschreiben.

Die Rolle der Religionen in solchen Situationen ist ambivalent: sie können wesentliche Impulse zu Verständigung und Toleranz geben, sie können aber auch die Wahrnehmung gegenseitiger Fremdheit verstärken und Konflikte schüren.

Zu einem konfliktverstärkenden Faktor werden Religionen besonders dann, wenn Religionsgemeinschaften eindeutig als einer bestimmten ethnischen Gemeinschaft zugeordnet erscheinen, wenn also religiöse Unterschiede noch dieselben Fremdheits-erfahrung verstärken, die durch ethnische und kulturelle Fremdheit ausgelöst werden.

Genau diese Situation jedoch wird reproduziert und verstärkt, wo Religion ausschließlich innerhalb von Abstammungsgemeinschaften oder ethnischen Gemeinschaften weitergegeben wird bzw. wo die Gesellschaft dies von den Religionen erwartet. Die Weitergabe von Religion durch Mission ist dagegen darauf gerichtet, die Deckungsgleichheit von ethnischen und religiösen Identitäten aufzuweichen.

Ein Beispiel: der Islam hat in Deutschland durch seine missionarische Praxis – unter der Prämisse der Religionsfreiheit – längst die Grenzen der Immigrantengemeinschaften hinter sich gelassen, die ihn ursprünglich hierher gebracht haben; er ist besonders dadurch zu einer auch einheimischen Religion geworden. Die Zahl der Muslime, die als Deutsche durch Konversion zum Islam gekommen sind, beträgt mittlerweile 50.000 bis 100.000 Personen.<sup>22</sup> Diese Gruppe könnte ein wichtiges Ferment dafür sein, die islamische Gemeinschaft insgesamt zu einem integralen und verantwortungsbewussten Bestandteil unserer Gesellschaft werden zu lassen – wenn die Gesellschaft als ganze klug genug ist, diese Möglichkeit zu erkennen und eine entsprechende Vermittlerrolle der deutschen Muslime zu akzeptieren.<sup>23</sup>

Allgemeiner gesprochen: Mission, soweit sie unter der Prämisse der Religionsfreiheit erfolgt, kann in pluralistischen Gesellschaften zu einer entscheidenden Kohäsionskraft werden. Der missionarische Impuls, wie er heute von vielen Religionsgemeinschaften gelebt wird, kann Identitäten schaffen, die quer zu den (tatsächlichen oder virtuell erzeugten) Grenzen kultureller und ethnischer Identitäten verlaufen (Abb. 4).

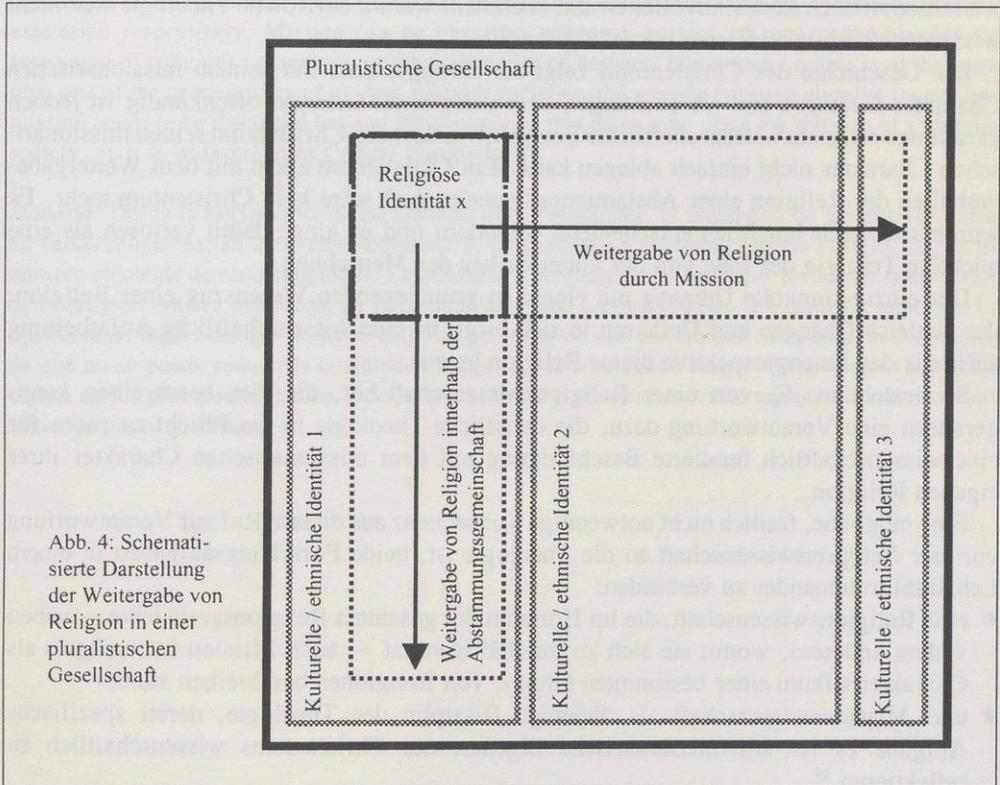
Eine pluralistische Gesellschaft hat um ihrer selbst willen kein Interesse daran, dass in ihr religiöse Abgrenzungen geschaffen oder aufrecht erhalten werden, die scharf entlang der Grenzen von ethnischen Identitäten gezogen sind. Die Auswirkungen des missionarischen Impulses auf eine pluralistische Gesellschaft decken sich deshalb ein gutes Stück weit mit dem Eigeninteresse pluralistischer Gesellschaften.

Natürlich steht es pluralistischen Gesellschaften nicht an, die Mission bestimmter Religionen für ihre eigenen Interessen zu instrumentalisieren, um religiöse Identitäten quer zu ethnischen und kulturellen Identitäten künstlich herzustellen. Auch dies wäre ein Verstoß gegen das Prinzip der Religionsfreiheit. Nach der anderen Seite hin aber ist es nicht allein ein Verstoß gegen die Religionsfreiheit, sondern darüber hinaus noch irrational

<sup>22</sup> U. SPULER-STEGEMANN, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?*, Freiburg u.a. 1998, 44.

<sup>23</sup> Dazu ausführlich: A. FELDTKELLER, *Ist die deutsche Gesellschaft offen für Muslime?*, in: D. BECKER (Hg.), *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz* (FS Th. SUNDERMEIER), Bd. 1: *Religionen – Regionen*, Erlangen 2000, 41–51.

und für den Erhalt einer pluralistischen Gesellschaft schädlich, wenn durch eine Art zivilreligiösen Konsens Mission geächtet wird – so wie dies in unserer Gesellschaft de facto gilt.



Die natürlicherweise in einer pluralistischen Gesellschaft auftretenden und für ihren Fortbestand auch ein gutes Stück weit konstitutiven Formen der Weitergabe von Religion sind die Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft *und* die Weitergabe durch Mission. In unserer gegenwärtigen Gesellschaft steckt *beides* in einer Krise.<sup>24</sup>

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen – zur Beziehung von Religionswissenschaft und Missionswissenschaft.

Was sich aus der Perspektive der Religionswissenschaft über Mission in ihren interreligiösen Zusammenhängen sagen lässt, lohnt zweifellos eine weitere Erforschung. Hier ist in der Religionswissenschaft eine noch wenig bearbeitete Forschungslücke zu füllen. Der darzustellende Sachverhalt ist durchaus ambivalent, doch daraus eine Verweigerung und

<sup>24</sup> Vgl. dazu A. FELDTKELLER, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: DERS. / Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, 26–52.

Stigmatisierung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Mission abzuleiten, wäre irrational.

Gleichzeitig lässt sich bei einer abgewogenen Betrachtung aus der Sicht der Religionswissenschaft auch kein sinnvoller Grund erkennen, warum christliche Theologie sich nicht wissenschaftlich mit Mission beschäftigen sollte.

Die Geschichte des Christentums zeigt zur Genüge, dass mit seinem missionarischen Charakter Gefahren und Versuchungen verbunden sind. Genauso offenkundig ist jedoch gerade aus religionswissenschaftlicher Perspektive, dass das Christentum seinen missionarischen Charakter nicht einfach ablegen kann. Ein Christentum allein mit dem Weitergabeverhalten der Religion einer Abstammungsgemeinschaft wäre kein Christentum mehr. Es würde sich auch inhaltlich entscheidend verändern und es ginge damit verloren als eine wichtige Trägerin der Idee von der Unteilbarkeit der Menschheit.

Der einzig sinnvolle Umgang mit einem so grundlegenden Wesenszug einer Religion, der zugleich Chancen und Gefahren in sich birgt, ist eine wissenschaftliche Aufarbeitung auch aus der Innenperspektive dieser Religion heraus.

So besteht m. E. von einer Religionswissenschaft her, die dies beschreiben kann, geradezu eine Verantwortung dazu, die christliche Theologie in die Pflicht zu rufen für eine wissenschaftlich fundierte Beschäftigung mit dem missionarischen Charakter ihrer eigenen Religion.

Eine mögliche, freilich nicht notwendige Konsequenz aus diesem Ruf zur Verantwortung von der Religionswissenschaft an die Theologie ist, beide Forschungsaufgaben in einem Lehrstuhl miteinander zu verbinden:

- eine Religionswissenschaft, die im Horizont der gesamten Religionsgeschichte – neben vielem anderem, womit sie sich zu beschäftigen hat – auch Mission interreligiös als Charakteristikum einer bestimmten Gruppe von Religionen beschreiben kann,
- und Missionswissenschaft als diejenige Disziplin der Theologie, deren spezifische Aufgabe es ist, die missionarische Eigenart des Christentums wissenschaftlich zu reflektieren.<sup>25</sup>

*Zusammenfassung:* Aus der Perspektive der Religionswissenschaft betrachtet findet sich »Mission« in einer Mehrzahl von Religionen: von Anfang an im Buddhismus, Christentum und Islam, seit dem 19. Jh. in einer rasch wachsenden Zahl weiterer Religionen. Mission wird unterschieden von zwei anderen Formen der Weitergabe von Religion, nämlich Weitergabe im Rahmen von Abstammungsgemeinschaften und Weitergabe im Zuge von imperialer Expansion. Mission kommt überall dort zustande, wo es durch eine Überzeugung vom gemeinsamen Menschsein aller Menschen nicht mehr plausibel ist, die Religionsgemeinschaft auf die Abstammungsgemeinschaft zu beschränken. Da eine solche Überzeugung zugleich zu den Voraussetzungen moderner pluralistischer Gesellschaften zählt, ist das Verhältnis zwischen pluralistischer Gesellschaft und Mission neu zu bedenken.

<sup>25</sup> Zur Dreierkombination von Religionswissenschaft, Missionswissenschaft und Ökumenik, wie sie vom Verfasser dieses Artikels in Berlin zu vertreten ist, vgl. A. FELDTKELLER, Ökumene, Missions- und Religionswissenschaft – eine Verhältnisbestimmung, in: Ch. DAHLING-SANDER / Th. KRATZERT (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Theologie*, Wuppertal 1998, 37–43.

*Summary:* Seen from the perspective of comparative religion, »mission« is found in a plurality of religions: from their beginnings in Buddhism, Christianity, and Islam, since the 19<sup>th</sup> century in an increasing number of other religions as well. The essay positions mission besides two other forms of passing on religion that occur within the communities of descent or in the context of imperial expansion respectively. Mission can be observed wherever an idea of one mankind voids the restriction of religious community to the community of descent. Since such an idea is at the same time one of the prerequisites of modern pluralist societies, the relation between pluralist society and mission needs to be discussed beyond the assumption that there is no place for mission in a pluralist society, as it is widespread in Central Europe today.

*Sumario:* Desde la perspectiva de las ciencias de las religiones, el fenómeno de la »misión« existe en varias religiones: ab initio en el Budismo, el Cristianismo y el Islam, y desde el siglo XIX en un número creciente de otras religiones. La misión se diferencia de las otras dos formas de transmisión de la religión, ya sea por medio de la comunidad étnica o por medio de la expansión imperial. La misión tiene lugar, cuando la mayoría de las personas de una comunidad comparten la convicción de que no se puede reducir la comunidad religiosa a la comunidad étnica. Como dicha convicción es uno de los presupuestos de las sociedades modernas y plurales, conviene repensar la relación entre sociedad plural y misión.