
Christliches Zeugnis und die Rechte der Anderen

von Marianne Heimbach-Steins

1 Einleitung

Nachdem das II. Vatikanische Konzil das Recht der Person auf religiöse Freiheit ausdrücklich und aus theologischen Gründen anerkannt hat, bildet eben jenes Menschenrecht den normativen Rahmen auch für die hier anzustellenden Überlegungen zum Verhältnis von christlichem Zeugnis (»Mission«) und den Rechten der »Anderen«. Es geht um ein grundlegendes rechtliches und sittliches Anerkennungsverhältnis auf dem Boden des Respekts vor der (religiösen) Freiheit derer, die mit der eigenen religiösen Botschaft adressiert werden. Deshalb stelle ich an den Anfang meiner Ausführungen einen kurzen Blick auf die allgemeine menschenrechtliche Konstellation unseres Themas (2.). Daran anschließend werde ich im Blick auf die kirchliche Selbstpositionierung fragen, was es ethisch bedeutet, Mission unter dem Maßstab des Rechtes der Religionsfreiheit zu verstehen – ausgehend von der konziliaren Anerkennung des religiösen Freiheitsrechtes. Für jeden religiösen Wahrheitsanspruch bildet dabei das Recht auf Religionswechsel den unumgänglichen Stein des Anstoßes (3.). In einem ganz kurzen Ausblick möchte ich schließlich die Perspektiven ad extra und ad intra unter dem Vorzeichen der Kohärenz einer der Anerkennung der Religionsfreiheit verpflichteten »missionarischen Kirche« verknüpfen.¹

2 Das Recht auf Religionsfreiheit als normativer Rahmen

Mission und Religionswechsel gehören zu den Gütern, die das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausdrücklich schützt. Es schließt »die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.«² Damit ist auch das Recht, missionarisch tätig zu werden, gesichert. Diese Weichenstellung ist maßgeblich für die Entwicklung der entsprechenden völkerrechtlichen Normen zur Religionsfreiheit.³ Artikel 18 des Internationalen Paktes für bürgerliche und politische Rechte (IPCCR) definiert das Recht auf Religionswechsel, ohne es ausdrücklich zu nennen; darin spiegelt sich die Rücksicht auf Vorbehalte einiger islamischer Staaten: »Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.«⁴ Explizit schützt Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) »die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln« und das eigene Bekenntnis allein oder in Gemeinschaft öffentlich zu bekunden.⁵ Eine Reihe einschlägiger Urteile des Gerichtshofs aus jüngster Zeit spiegelt Auseinandersetzungen gerade um diese Gewährleistungsinhalte des religiösen Freiheitsrechtes.⁶

Mission und Religionswechsel stellen ein erhebliches Konfliktpotential im gesellschaftlichen Zusammenleben der Religionen und im Feld zwischen Religion und Politik/Staat dar. Skepsis oder Ablehnung gegenüber dem Recht auf Mission als

Bestandteil des religiösen Freiheitsrechtes speisen sich aus einem großen Reservoir an Negativerfahrungen. Völker, Religionsgemeinschaften und Staaten verfügen in ihrem kollektiven Langzeitgedächtnis über Erfahrungen religiös legitimierter Unterdrückung, Kolonisierung und Ausbeutung sowie identitätspolitischer Vereinnahmung von Religion. Von den Kreuzzügen über die Kolonialgeschichte der Neuzeit bis zu fragwürdigen Praktiken mancher missionarischer Gruppen in der Gegenwart ziehen sich Spuren der Gewalt, der Ausübung von Druck und Zwang sowie der Ausnutzung von Machtüberlegenheit angesichts materieller Armut, Bildungsarmut und politischer Ohnmacht auch durch die Christentumsgeschichte. Entsprechende Erfahrungen der Vergangenheit wirken bis heute in den globalen Menschenrechtsdiskursen (weit über das Thema Religionsfreiheit hinaus) nach; auch zeitgenössische Gewalterfahrungen, die mit dem Streit um religiöse Dominanz verbunden sind, werden solche Langzeitfolgen hervorbringen (Ägypten, Irak u. a.).

So notwendig die ernsthafte und schonungslose Auseinandersetzung mit diesen Hypothesen der Geschichte ist, so unerlässlich ist andererseits eine genaue Differenzierung der Argumente. Wenn historische Erfahrungen dazu benutzt werden, um legitime religionsfreiheitsrechtliche Ansprüche zurückzuweisen, ist Kritik angebracht. So etwa, wenn der missionarische Charakter einer Religionsgemeinschaft als Vorwand für Diskriminierung, Unterdrückung oder Verfolgung religiöser Minderheiten herangezogen wird.⁷ Diskriminierung und Intoleranz gegenüber der religiösen Minderheit erscheinen häufig weit eher als Ausübung von Zwang, als es den missionarischen Aktivitäten der Betroffenen unterstellt werden kann. Häufig besteht die Diskriminierung genau darin, der religiösen Minorität eben die Rechte vorzuenthalten bzw. die Handlungsformen zu untersagen, die der Staat für sich reklamiert oder die die Mehrheitsreligion im eigenen Interesse aktiv unterstützt.⁸

Die Rahmenbedingungen religiöser Freiheit zu garantieren, ist zunächst einmal Aufgabe der durch die Menschenrechte verpflichteten Staaten. Gleichwohl richtet sich der Anspruch des religiösen Freiheitsrechtes auch an die Religionsgemeinschaften selbst, zumal wenn sie auch für sich das Recht auf freie Religionsausübung reklamieren. Richten wir also unter diesem Vorzeichen nun den Blick auf die (katholische) Kirche und ihr missionarisches Selbstverständnis.

1 Der Beitrag basiert auf dem für den Druck leicht überarbeiteten Vortrag, den ich im Rahmen des Symposiums »Mission und Prophetie im Zeitalter der Interkulturalität« anlässlich des hundertjährigen Bestehens des IIMF, 4. bis 6. November 2011, im Franz-Hitze-Haus, Münster gehalten habe. Für eine weit ausführlichere Entfaltung des hier vorgetragenen Gedankengangs verweise ich auf meine Monographie: *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2012 (Kapitel 3).

2 AEMR, 10. Dezember 1948, zit. nach: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn, 2004, 54–59, 57.

3 Vgl. dazu u. a. Paul M. TAYLOR, *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge 2005.

4 IPCCR (1966/1976), Art. 18 (2), zit. nach: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Menschenrechte* (wie Anm. 2), 69–85, 75.

5 EMRK (1950), Art. 9 (1), zit. nach: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Menschenrechte* (wie Anm. 2), 346–359, 349.

6 Vgl. dazu Christoph GRABENWARTER, Die Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR), in: Heiner BIELEFELD u. a. (Hg.), *Jahrbuch Menschenrechte* 2009, Wien 2008, 89–101; Gerhard ROBBERS, Mission und Religionswechsel als Gewährleistungsinhalt der Religionsfreiheit, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Heiner BIELEFELD (Hg.), in Kooperation mit der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*, *Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im*

Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg 2010, 37–45; für eine ausführliche Diskussion der Rechtsgrundlagen vgl. u. a. TAYLOR, *Freedom of Religion* (wie Anm. 3).

7 Beispielhaft dafür werden in der Literatur immer wieder Fälle aus Griechenland herangezogen, die vor dem EGMR verhandelt wurden, in denen es um Diskriminierung von Angehörigen der Zeugen Jehovas durch den griechischen Staat geht. Vgl. ROBBERS, *Mission und Religionswechsel* (wie Anm. 6), 39–41; TAYLOR, *Freedom of Religion* (wie Anm. 3), 65–77.

8 TAYLOR, *Freedom of Religion* (wie Anm. 3), 112f.

3 Mission unter dem Anspruch der Glaubensfreiheit

Wahrheitsanspruch und Missionsauftrag der Kirche gründen theologisch in dem universalen, in der Menschwerdung Jesu Christi in besonderer und unüberbietbarer Weise geschichtlich konkret gewordenen Heilswillen Gottes, der nach biblischem Zeugnis allen Geschöpfen gilt und deshalb keinen Menschen ausschließt. Diesem Glauben ist auch der theologisch-ethische Anspruch authentischer christlicher Mission verpflichtet, auf dem gerade auch gegen historisch konträre Erfahrungen zu bestehen ist: Er verbindet die Dynamik der Weitergabe und Ausbreitung des Glaubens mit dem Respekt vor der Freiheit der Anderen in ihrer Andersheit und vor der Vielfalt der Wege zur Erkenntnis der Wahrheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese theologische Konsequenz des christlichen Credo in der Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen und in einem erneuerten Missionsverständnis jedenfalls im Grundsatz eingeholt.⁹ Potentiale, aber auch bleibende Aufgaben einer dem Grundgedanken der Freiheit der Anderen verpflichteten »Mission« spiegeln sich in der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht, welches das Recht auf Mission einschließt und es zugleich einem hohen ethischen Anspruch unterstellt.

Die sowohl innerkirchlich als auch von einem externen Standpunkt her gelegentlich erhobene Behauptung, Religionsfreiheit stehe im Gegensatz zum missionarischen Auftrag der Kirche, nennt Joseph Ratzinger in einem Text aus dem Jahr 1967 »ein totales Missverständnis«. Man werde »sogar umgekehrt sagen müssen: Religionsfreiheit ist die Bedingung dafür, daß Mission überhaupt stattfinden kann.«¹⁰ Das gilt zunächst einmal für *die äußeren Bedingungen*, auf die die Kirche (wie jede missionarische Religionsgemeinschaft) angewiesen ist, um missionarisch tätig sein zu können: Sie braucht positive Religionsfreiheit. Deshalb sei Religionsfreiheit selbst »ein inneres Postulat der Mission; die missionarische Idee bedeutet zugleich die Bestreitung der Exklusivsetzung einer bestimmten Religion durch politische oder gesellschaftliche Zwangsmittel.«¹¹ Ohne Bekenntnisfreiheit und ohne Religionsausübungsfreiheit ist Mission allenfalls eingeschränkt – im Sinne eines »stillen« Zeugnisses – möglich.

Der Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und Mission betrifft aber ebenso grundlegend *die innere Qualität* der Beziehung zwischen den Verkündenden und den Adressaten der Mission. Der Glaube kann nur in Freiheit angenommen, die Wahrheit nur in Freiheit gesucht und gefunden werden. Freiheit von Zwang ist Voraussetzung der Wahrheitssuche und der Glaubensannahme als personaler Akt. »Bekehrung« unter Druck, wie subtil er auch immer ausgeübt werden mag, setzt die Mission selbst ins Unrecht; denn sie gerät in Widerspruch zu dem, was sie als Inhalt der Verkündigung behauptet. Die missionarische

9 Vgl. neben der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* insbesondere die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* und über die Mission *Ad gentes*. Dazu jetzt auch: Peter WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie, Perspektiven des II. Vaticanums (in dieser Zeitschrift).

10 Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Johannes SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 21-47, 40f, vgl. auch den Neuabdruck des Textes in: *ZMR* 89 (2005) 243-262.

11 RATZINGER, Konzilsaussagen (wie Anm. 10), 41.

12 Vgl. WALTER, Geistes-Gegenwart (wie Anm. 9); Peter Walter arbeitet heraus, wie dieser Strang einer freiheitstheologisch dimensionierten Ekklesiologie und Missiologie im Konzil konkurriert mit einer traditionellen »Notwendigkeits-Ekklesiologie«, der ein Verständnis von Mission entspricht, welches teleologisch exklusiv von der »Bekehrung« der Anderen her denkt.

13 Vgl. Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* (DiH), 1965. Zitiert nach Peter HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg 2004, 436-458. 12, 1.

14 Vgl. Lukas VISCHER, *Dignitatis humanae – Zur Notwendigkeit eines kirchlichen Menschenrechtsprogramms*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 439-442, 440f. (unter Bezugnahme auf DiH 12).

Tätigkeit der Kirche ist einem Ethos der Freiheit verpflichtet und nimmt Maß an der Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person. Dies spiegelt sich in der vom Zweiten Vatikanum ausformulierten »Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie« als dem Pendant einer »Missio-Ekklesiologie«, deren Kristallisationspunkt die sakramentale Struktur der Kirche und die Relationierung der Kirche als eschatologische Heilsgemeinschaft im Sinne der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* bilden.¹²

Die Spannung zwischen der konsistenten theologischen Grundidee und bestimmten, nicht nur punktuellen geschichtlichen Realisierungen des christlichen Missionsauftrags ist unübersehbar. Die Idee religiöser Freiheit als Personenrecht wurde in der katholischen Kirche lange Zeit als moderner Irrtum disqualifiziert. Freiheit des Gewissens und Freiheit des Glaubens wurden als »Konkurrenz« zum Wahrheitsanspruch und zum Missionsauftrag des Christentums wahrgenommen; die Spannung zwischen der Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Pflicht, Jesus Christus als Heil aller Menschen zu bezeugen, konnte theologisch und ekklesiologisch nicht überwunden werden.

Selbst die Erklärung *Dignitatis humanae* ist beim Thema Mission vor allem darauf bedacht, trotz der historisch neuen Position die Kontinuität der kirchlichen Lehre (gegen die Evidenz der Praxis) herauszustreichen.¹³ Vor allem nicht-katholische Kommentatoren nehmen die nur sehr vorsichtige Andeutung gegenläufiger historischer Praktiken als befremdlich wahr. Vor dem Hintergrund des traditionellen Verhältnisses der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen wie zu den nichtchristlichen Religionen und angesichts der – vorsichtig formuliert – Ambivalenzen der realen christlichen Missionsgeschichte darf dies wiederum nicht verwundern. So bezweifelt Lukas Vischer in einer kritischen Replik auf den zitierten Text, dass diese Darstellung der Geschichte gerecht werde, und schließt die rhetorische Frage an: »Ist nicht offensichtlich, dass das Versagen der Kirche in Wirklichkeit viel tiefere Wurzeln hat? Von Augustin und seiner Haltung gegenüber den Donatisten über die Verfolgung der Katharer und Waldenser, die konfessionellen Kriege und die Hexenprozesse bis zu dem sanfteren Druck späterer Jahrhunderte führt ein Weg der Gewalt gegenüber Andersdenkenden. Alle Kirchen sind an dieser düsteren Praxis beteiligt. Alle haben mit einer Vergangenheit umzugehen, die ihnen bis heute nachgeht. Es ist eine Verharmlosung, ja fast ein Hohn, wenn die Erklärung behauptet, dass ›bisweilen eine Weise des Handelns vorgekommen sei, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprach‹. In Wirklichkeit zieht sich eine von Christen selbst verursachte Blutspur durch die Geschichte der Kirchen.«¹⁴

Das ist nicht zu bestreiten. Erfahrungen solcher vermachteten und von durchaus irdischen Interessen geleiteten »Mission« sind tief in das kollektive Gedächtnis der kolonisierten Völker eingeschrieben. Sie wirken bis heute im Verhältnis der Religionen zueinander fort. Zudem finden sie ihren Niederschlag in der zwar vereinfachenden, aber vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte dennoch nicht einfach aus der Luft gegriffenen Identifizierung von »westlich« mit »christlich« und »imperialistisch«, was sich im interkulturellen Menschenrechtsdialog durchaus erschwerend auswirkt.

Es bleibt Aufgabe der katholischen wie aller christlichen Kirchen, sich ohne Beschönigungen mit ihrer eigenen Gewalt- und Schuldgeschichte – der Geschichte von Gewalt in den eigenen Reihen, der wechselseitig zwischen den Konfessionen zugemuteten und der gegenüber Nicht-Christen, gegenüber den Juden, den so genannten Heiden und den kolonisierten Völkern verübten – sowie mit zweifelhaften Strategien ihrer Legitimation auseinanderzusetzen und mit äußerster Sorgfalt ideologische »Rückfälle« zu vermeiden. Seit dem Konzil sind wichtige theologische, kirchenpolitische und praktische Schritte in die richtige Richtung getan worden – im ökumenischen und interreligiösen Dialog, im Verhältnis zu den Juden, in der Erarbeitung einer neuen Sicht auf die Rolle der Kirche in

der Kolonialgeschichte. Sichtbar wurde dies unter anderem auf der symbolischen Ebene der Schuldbekennnisse und Vergebungsbitten, mit denen Papst Johannes Paul II. die historische Verantwortung und die Schuld der Kirche zum öffentlichen Thema gemacht hat. Aber wir wissen auch, dass die Gefahr von Rückschritten nicht gebannt ist (z. B. bzgl. des unseligen Themas »Judenmission«).

4 Positiver Einsatz für Religionsfreiheit

Die Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit im Konzil hat zweifellos einen neuen Maßstab für eine legitime Praxis der Mission gesetzt: Die Freiheit, den eigenen Glauben ungehindert zu bezeugen und zu lehren, wird als ein Element des religiösen Freiheitsrechtes hervorgehoben, und sie wird selbst unter den Anspruch gestellt, der Religionsfreiheit der Adressaten Rechnung zu tragen. Methoden, die der Freiheit des Glaubens unangemessen sind, werden deshalb nicht nur als moralisch fragwürdig verurteilt, sondern ausdrücklich als Rechtsmissbrauch ausgeschlossen: »Die religiösen Gemeinschaften haben auch das Recht, bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift nicht behindert zu werden. Bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Bräuchen aber muss man sich stets von jeder Art Handlung fernhalten, die nach Zwang bzw. unehrenhafter oder weniger rechter Überredung zu schmecken scheint, insbesondere wenn es sich um Ungebildete oder um Bedürftige handelt. Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer angesehen werden.«¹⁵

Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der Wandel im theologischen Verständnis von Mission hängen zusammen. Von ihren theologischen Grundlagen her, insbesondere von der im Konzil wieder deutlicher wahrgenommenen geist-theologischen (pneumatologischen) Dimension her, kann Mission als Dienst an der Freiheit der Menschen verstanden werden und wird, so Katja Heidemanns, »zum dynamischen Ausdruck der Katholizität der Kirche, die in einer immer tiefer gehenden Lernbereitschaft unermüdlich das immer größere Ganze sucht, wissend, dass dieses Ganze nicht Ergebnis menschlicher Leistungen ist, sondern Geschenk«¹⁶.

Weder ethisch noch theologisch ist ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Religionsfreiheit und Mission anzunehmen. Dies theologisch auszuweisen, ist gerade deswegen besonders wichtig, weil bestimmte »missionarische« Praktiken faktisch in einen solchen Widerspruch geführt haben (und immer wieder führen). Ein freiheitliches Verständnis von Mission verträgt sich nicht mit Praktiken, die der Freiheit des Glaubens und des Gewissens widersprechen. Jede Form von Zwang, Gewalt und Ausnutzung von Machtüberlegenheit in einer »missionarischen« Praxis muss vom Maßstab einer am Freiheitsanspruch geschulten

15 *DiH* 4,4; vgl. auch das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* (AG) 13,3.

16 Katja HEIDEMANNs, Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – ein Widerspruch? Katholisch-theologische Überlegungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Heiner BIELEFELDT (Hg.), in Kooperation mit der Deutschen Kommission *Iustitia et Pax*, Religionen und Religionsfreiheit.

Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg 2010, 83–91, 84.

17 HEIDEMANNs, Achtung der Religionsfreiheit (wie Anm. 16), 87.

18 HEIDEMANNs, Achtung der Religionsfreiheit (wie Anm. 16), 86 (vgl. *DiH* 4,4).

19 Jan WILLEBRANDs, Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: Jérôme HAMER / Yves CONGAR (Hg.), Die

Konzilerklärung *Über die Religionsfreiheit*. Lateinischer und deutscher Text, Paderborn 1967, 261–272, 270.

20 WILLEBRANDs, Religionsfreiheit (wie Anm. 19), 270.

21 Evanston/Neu-Delhi, Bericht des Zentralausschusses an die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1961, Nr. 269, zit. nach WILLEBRANDs, Religionsfreiheit (wie Anm. 19), 271f.

christlichen Ethik her zurückgewiesen werden. Konturen eines Ethos der Mission, das die Freiheit der Person achtet, kommen auf diesem Fundament neu in den Blick. Mission verlangt konsequenterweise den Einsatz der »missionarischen Kirche« für die Religionsfreiheit als Menschenrecht. Nur unter aktiver Anerkennung dieser Freiheit *aller Menschen* kann sie »erfolgreich« sein. »Aus katholisch-missionstheologischer Sicht ist die Kirche, gerade weil sie als Gesandte unterwegs ist (*Ad Gentes* 2), dem Einsatz für die Religionsfreiheit der anderen verpflichtet. [...] In ihrer religionsfreiheitlichen Advocacy-Arbeit kommt die Kirche eben der Sendung nach, die sie konstituiert, und ist so ganz bei sich selbst.«¹⁷

Missionarische Praxis muss dementsprechend selbstkritisch sein: Sie bedarf einer besonderen Sensibilität in Situationen asymmetrischer Machtverhältnisse, in denen »die Kirche in ihrem missionarischen Handeln auf Menschen trifft, die in ökonomisch, sozial und kulturell bedingten Unterdrückungs- und Armutsverhältnissen leben und die sie durch ihre Verkündigung in Wort und Tat für die christliche Botschaft zu gewinnen sucht.«¹⁸ So verstandene Mission der Kirche bindet sich an eine klare Option für die Armen: Sie nimmt die Adressaten als Subjekte ernst; die missionarischen Akteure enthalten sich jeder Art von Bevormundung oder der Ausnutzung einer Situation der Unfreiheit. Keinesfalls werden sie diakonische Dienste gegenüber Bedürftigen instrumentalisieren, indem auf die Empfänger Druck ausgeübt oder gar die Hilfeleistung von einer religiösen »Gegenleistung« abhängig gemacht wird. Die Glaubensverkündigung im engeren Sinne wird alles vermeiden, was die Freiheit der Adressaten verletzt.

5 Verbot des Proselytismus

Die Grundkoordinaten eines missionarischen Ethos, das von der Anerkennung der Religionsfreiheit ausgeht, fallen zusammen mit den Grenzen, die die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit für eine legitime Inanspruchnahme des Rechtes auf Mission zieht. »Die Erklärung ermutigt das christliche Zeugnis und entmutigt den Proselytismus.«¹⁹ Obwohl der Begriff in der Endfassung des Konzilstextes nicht verwendet wird, ist die Ablehnung unmissverständlich. Sie subsumiert unter »Proselytismus« alle möglichen Bemühungen, »zu jedem Preis und durch Anwendung aller irgendwie wirksamen Mittel Anhänger zu gewinnen, wobei auf die Eigenschaft dieser Mittel keine Rücksicht genommen wird.«²⁰ Einer Position, die zum Zweck der Vermehrung der Mitglieder der Kirche alle Mittel »geheiligt« sähe, wird eine klare Absage erteilt. Kardinal Willebrands zitiert in seinem Kommentar zu dieser Frage ausdrücklich zustimmend ein Studiendokument des Ökumenischen Weltrates der Kirchen aus dem Jahr 1960, in dem die Verkehrung des christlichen Zeugnisses durch Proselytismus luzide dargelegt wird: »Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als echtes Zeugnis: er ist das Zerrbild des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verzerrt, wenn – heimlich oder offen – Überredungskünste, Bestechung, unerlaubter Druck oder Einschüchterung angewandt werden, um eine scheinbare Bekehrung zu erreichen; wenn wir die Erfolge unserer Kirche der Ehre Christi überordnen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer Kirche mit der Wirklichkeit einer anderen zu vergleichen; wenn wir den Vorteil unserer Sache durch falsches Zeugnis gegen eine andere Kirche zu erreichen suchen; wenn an die Stelle echter Liebe zu jedem einzelnen Menschen, mit dem wir es zu tun haben, persönliche oder Gruppenselbstsucht tritt. Ein derartiges Zerrbild des christlichen Zeugnisses weist hin auf mangelndes Vertrauen in die Kraft des heiligen Geistes, mangelnde Achtung vor dem Wesen des Menschen und mangelnde Anerkennung des wahren Wesens des Evangeliums.«²¹

Im Spiegel der nicht nur theoretisch möglichen, sondern in der Missionsgeschichte aller Kirchen anzutreffenden Verkehungen scheint hier ein Ziel auf, an dem sich die gemeinsamen Bemühungen der christlichen Kirchen um eine authentische Gestalt des Zeugnisses bzw. der Mission orientieren sollen; sie betreffen die rhetorische, die moralische, die theologische und auch die »politische« Ebene kirchlichen Handelns.

6 Mission und Religionswechsel

Aus dem inneren Zusammenhang von Religionsfreiheit und Mission folgt: Die Anerkennung der Freiheit der Person in religiösen Dingen, das missionarische Selbstverständnis der Kirche und das Festhalten an dem Wahrheitsanspruch des christlichen Bekenntnisses gehören zusammen. Nur dort, wo die Möglichkeit besteht, sich frei von Zwang auch gegen die Kirche und ihre Botschaft zu entscheiden, kann die Kirche im vollen Sinne missionarisch sein. Zu Ende gedacht, schließt dies auch die Freiheit zum Religionswechsel ein, die auch von der missionarischen Kirche als solche respektiert werden muss.

Die Frage des Religionswechsels wird in dem gemeinsamen Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker *Dialog und Verkündigung* aus dem Jahr 1991 angesprochen. Anknüpfend an die wegweisenden Dokumente des Konzils²² und die Missionszyklika Papst Johannes Pauls II.²³ wird mit diesem Text eine neue Theologie des Dialogs vorgelegt.²⁴ Die folgenden Aussagen zum interreligiösen Dialog fordern auch ein missionarisches Ethos heraus: »Unter dieser Zielperspektive, nämlich einer tieferen Bekehrung zu Gott hin, besitzt der interreligiöse Dialog seinen eigenen Wert. In diesem Bekehrungsprozess ›kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden‹ (DM 37). Aufrichtiger Dialog schließt einerseits die gegenseitige Akzeptanz der Unterschiede oder gar der Widersprüche und andererseits die Achtung vor der freien, persönlichen Entscheidung gemäß dem Spruch des Gewissens mit ein (vgl. DiH 2). Nichtsdestoweniger muß an die Lehre des Konzils erinnert werden: ›Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit [...] zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren‹ (DiH 1).«²⁵

Bemerkenswert ist schon, dass im Zusammenhang des interreligiösen Dialogs die Möglichkeit des Religionswechsels *explizit* in Betracht gezogen wird. Bei diesem höchst

22 D.h. vor allem an die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes* und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*.

23 Vgl. die Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags vom 7. Dezember 1990, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (VAS 100), Bonn 1990. Hierzu auch WALTER, Geistes-Gegenwart (wie Anm. 9).

24 Vgl. Peter HÜNERMANN, Zur theologischen Grundlegung des Dialogs mit den Religionen. Die fundierenden

Aussagen von *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* und *Ad gentes*, in: Peter HÜNERMANN / Jochen HILBERATH (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg 2006, 329–339, v. a. 336.

25 PÄPSTLICHER RAT FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, Nr. 40/41 (mit Bezug auf das Schreiben *Dialog und Mission [DM]* des Sekretariates für die Nicht-Christen – so der

ursprüngliche Name des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog – aus dem Jahr 1984).

26 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 11.

27 Vgl. dazu JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), Nr. 56.

28 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 36–41

29 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 36.

30 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 36 (mit Verweis *Unitatis redintegratio*, 6).

31 Vgl. *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 37 (Zitat aus *Dei verbum*, 8); Hervorhebung mhs.

sensiblen Thema muss mit unterschiedlichen Bewertungen gerechnet werden, je nachdem in welche Richtung ein Religionswechsel zur Debatte steht. Typischerweise wird der Vorgang nicht nur anders bezeichnet, sondern auch unterschiedlich bewertet: Geht es aus der Innensicht der jeweiligen Religionsgemeinschaft um Religionswechsel vom eigenen zu einem anderen Bekenntnis, was üblicherweise als »Glaubensabfall« oder »Apostasie« bezeichnet wird, so ist mit scharfer Ablehnung zu rechnen. Geht es hingegen um die Außenperspektive auf die »Anderen«, die sich potentiell dem eigenen Bekenntnis zuwenden, so ist üblicherweise von »Bekehrung« oder »Konversion« die Rede und das Ergebnis der Entscheidung wird begrüßt.

Unter dem ausdrücklichen Vorzeichen der Gewissensfreiheit wird der interreligiöse Dialog in dem zitierten Dokument als Medium oder Ort der Wahrheitssuche, der »tieferen Bekehrung zu Gott hin«, gedeutet. An keiner Stelle des Textes wird behauptet, diese Bewegung müsse zwingend und ausschließlich in eine Bekehrung zum christlichen Glauben bzw. zur katholischen Kirche münden. Das ergibt sich aus dem Gesamtkontext des Dokuments: »Bekehrung« meint darin »immer eine allgemeine Hinwendung zu Gott«; zudem *kann* sich der Begriff »auch auf den Wechsel der Religionszugehörigkeit beziehen und noch spezieller die Annahme des christlichen Glaubens meinen«, wobei darauf hingewiesen wird, dass die besonderen Bedeutungsaspekte jeweils aus dem Kontext hervorgehen.²⁶ In der zitierten Passage wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs als Ort der Glaubenshermeneutik hervorgehoben: Der aufrichtige Dialog zwischen Gläubigen unterschiedlicher Bekenntnisse kann die Vertiefung der eigenen Glaubensüberzeugung fördern;²⁷ er hat einen »eigenen Wert« gegenüber anderen Formen religiöser Kommunikation, über die die Kirche im Rahmen ihres »Evangelisierungsauftrags« – das ist in der Logik des Textes der weitere Oberbegriff – nachdenkt. Der Dialog kann aber auch neue Glaubenseinsichten hervorbringen – im äußersten Fall bis zum Bekenntniswechsel.

Damit gerät unweigerlich die grundlegende Spannung zwischen dem Recht der Person, der subjektiv erreichbaren Wahrheitserkenntnis und dem objektiven Anspruch der Wahrheit in den Blick. Mit einem direkten Zitat aus *Dignitatis humanae* werden sowohl die Achtung vor der Freiheit des Gewissens als auch die Gewissensverpflichtung hervorgehoben, an der einmal erkannten und angenommenen Wahrheit festzuhalten.

Die Aussagen über den Dialog als Medium der Wahrheitsfindung im Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog rechnen bewusst mit der *Geschichtlichkeit* der Wahrheitserkenntnis. Der Prozesscharakter der Wahrheitsfindung ist nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Kirche als ganze unhintergebar. Wiederum bestätigt sich dies mit Blick auf den größeren Textzusammenhang, in dem der Leitsatz entfaltet wird: »Die pilgernde Kirche nähert sich der Fülle der göttlichen Wahrheit in einem Dialog des Heils mit Menschen anderer Religionen, der zu einem höheren Einsatz und zur Bekehrung zu Gott führen wird.«²⁸ In Übereinstimmung mit zentralen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Kirche als *pilgernde* vorgestellt; aufgrund der Unvollkommenheit ihrer Glieder ist ihre »Transparenz als Sakrament des Heils beschattet«²⁹. Deshalb ist sie, »soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist«, selbst dauerhaft entwicklungs- und reformbedürftig³⁰ und versteht sich auf ihrem Weg durch die Geschichte als eine, die »der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegenstrebt«.³¹

Ohne den Wahrheitsanspruch der Kirche zur Disposition zu stellen, lassen diese Überlegungen zusammen mit dem Bewusstsein des Unterwegs-Seins auf dem Weg der Wahrheitssuche eine hohe Wertschätzung der anderen Religionen und eine gewisse Gelassenheit erkennen. Sie scheint sich aus der Einsicht in die geschichtliche Begrenztheit und Bedingtheit dessen zu speisen, was Menschen, seien sie Christen oder Andersgläubige, auf ihrer

Suche nach der Wahrheit vollbringen können. Die im Dialog bekundete »Offenheit für die Wahrheit betont«, so Peter Hünemann, »die Differenz zwischen der in Christus geschenkten Fülle der Wahrheit und der persönlichen Aneignung durch die Glaubenden. Diese Differenz wird durch einen personalen Wahrheitsbegriff fundiert, wonach Wahrheit keine Sache und damit auch nicht allein ein Qualifikator für Behauptungssätze ist, sondern eine Person, die von uns Besitz ergreifen kann. Der dadurch eröffnete Prozess endet nicht.«³²

Die »Fülle der göttlichen Wahrheit« *zeigt sich* auch der Kirche erst von Gott her. Damit lässt sich ein personales Wahrheitsverständnis als theologischer Kern benennen, aus dem die Frucht des Dialogs – und die Haltung der Anerkennung der Anderen, denen die Akteure des christlichen Missionsauftrags als Verkünder und Suchende zugleich begegnen, – erwachsen.

7 Ausblick

Ein Missionsverständnis, das am Maßstab der Religionsfreiheit (als Freiheit zur Wahrheit) orientiert ist, wendet sich daher notwendigerweise wieder zurück auf das kirchliche »Innen« und auf die Frage, wie das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit im Leben der Kirche praktisch darzustellen ist: Innerkirchliche Kommunikation, das Ringen um Deutungen der Offenbarung, der Glaubenswahrheit und um Konsequenzen für die christliche Praxis, alle Anstrengungen zur Verlebendigung des Glaubenslebens, der Evangelisierung etc. sind diesem Maßstab der Freiheit und einem die Freiheit schützenden Recht zu unterstellen. Nur so kann die Kirche es vermeiden, sich in Selbstwidersprüche zu verstricken. Mit Saskia Wendel gesprochen: »Denn eine Kirche, deren Wesen nicht Freiheit und Gerechtigkeit ist, verdunkelt und verstellt ihr eigenes Zeugnis und ihren eigenen Grund und Ursprung. Sie versündigt sich an ihrer Aufgabe und ihrem Auftrag, den freien Gott freier Menschen zu bezeugen. Zudem vertraut sie nicht auf diejenige Kraft, die sie doch in ihrem Innersten bestimmt und ausmacht: die Kraft des Geistes Gottes, der an alle ergeht, und der alle zur Freiheit befreit.«³³

32 HÜNEMANN, Zur theologischen Grundlegung des Dialogs mit den Religionen (wie Anm. 24), 336.

33 Saskia WENDEL, Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUIP/Saskia WENDEL, »Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch«, Argumente zum Memorandum 2011, Freiburg i. Br. 2011, 97.

Zusammenfassung

Mission und Religionswechsel gehören zu den Gütern, die das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausdrücklich schützt. Diesem Aspekt geht der Beitrag nach, der sich mit dem Zweiten Vatikanum für eine missionarische Praxis ausspricht, die eine besondere Sensibilität für Situationen mit asymmetrischen Machtverhältnissen an den Tag legt. Zudem wird verstärkt auf den Bereich des Religionswechsels eingegangen, der sich vielfach als springender und höchst sensibler Punkt in der Frage der Religionsfreiheit erweist, bezeichnen doch »Apostasie« und »Konversion« ja, je nach Sichtweise, den gleichen Vorgang.

Abstract

Missionary work and changing one's religion are among the goods explicitly protected by the human right to freedom of religion. The contribution investigates this aspect and, with the Second Vatican Council, voices support for a missionary praxis which displays a special sensitivity to situations with asymmetric power relationships. Moreover, it highlights the issue of the change of religion. Changing one's religion frequently proves to be the crucial and most sensitive point in the question of religious freedom, since ›apostasy‹ and ›conversion‹ indeed describe the same event, depending on the perspective.

Sumario

Misión y libertad religiosa pertenecen a los bienes que el derecho humano a la libertad religiosa protege explícitamente. El artículo se ocupa de este aspecto y aboga con el Concilio Vaticano II por una praxis misionera que tenga una especial sensibilidad para situaciones con relaciones de poder asimétricas. Además se hace hincapié en el problema del cambio de religión, que es normalmente el punto central y muy sensible en la cuestión de la libertad religiosa, pues »apostasía« y »conversión« denominan, en diferentes perspectivas, el mismo hecho.