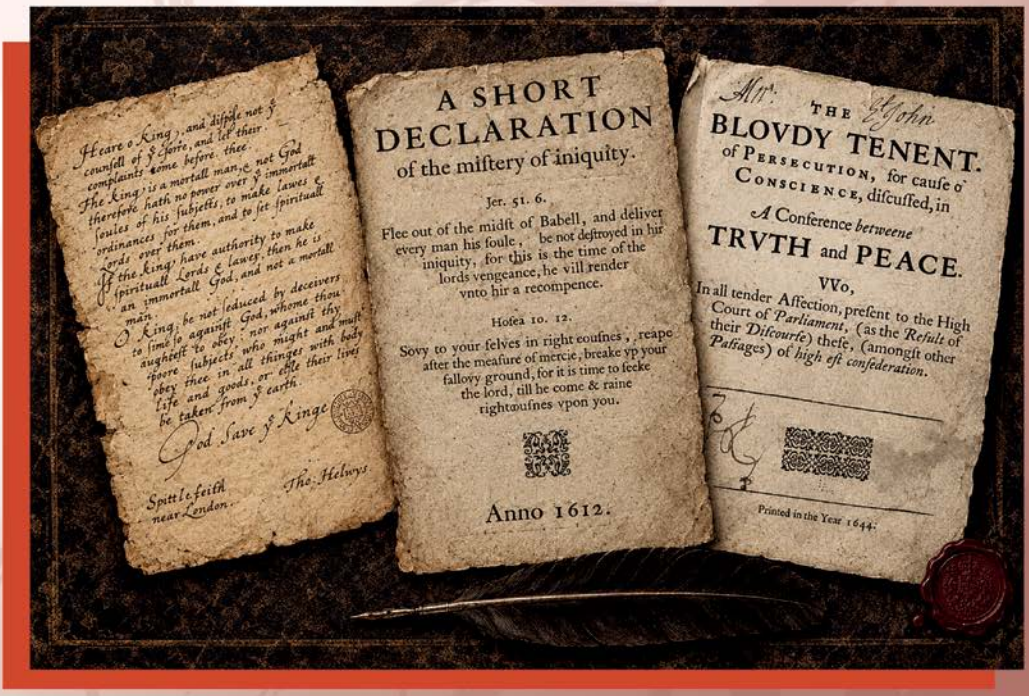
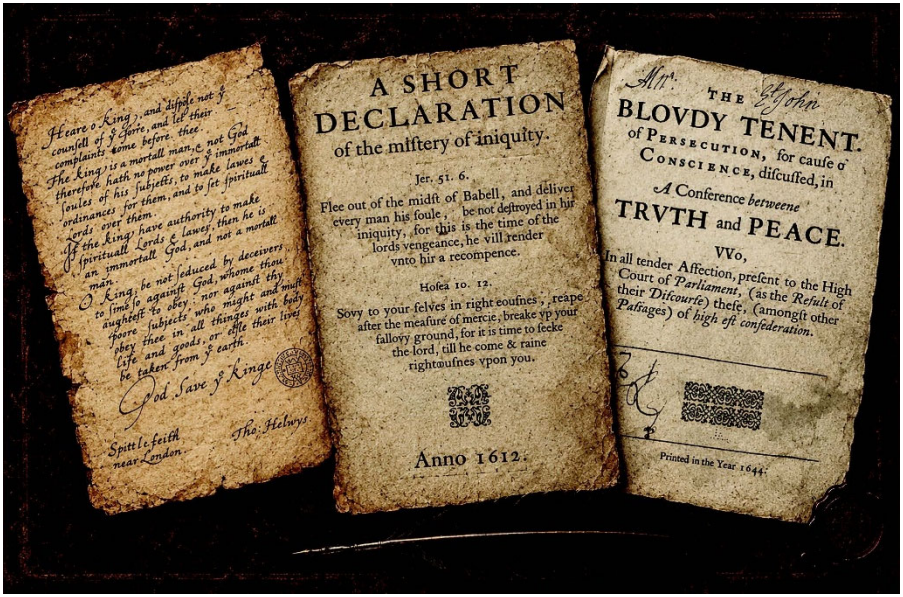
herausgegeben von
Thomas Schirrmacher, Martin Lessenthin und Martin Warnecke

Jahrbuch Religionsfreiheit 2026



Jahrbuch
Religionsfreiheit 2026



Collage der Illustrationen aus dem Artikel
„Thomas Helwys: Der vergessene Pionier der Religionsfreiheit für alle“

Gebende Hände

Gesellschaft zur Hilfe für notleidende Menschen in aller Welt

Die Redaktion dieses Buches wird als Teil des Projektes „Menschenrechte/Religionsfreiheit“ von Gebende Hände gGmbH, Bonn, zur Information der Öffentlichkeit gesponsert. Ein Teil der Auflage wird deswegen kostenlos an Abgeordnete in Deutschland, Österreich und der Schweiz, sowie an Politiker und Entscheidungsträger allgemein abgegeben.

Studien zur Religionsfreiheit
Studies in Religious Freedom

Band 46
Thomas Schirrmacher, Martin Lessenthin
und Martin Warnecke (Hg.)
Jahrbuch Religionsfreiheit 2026

Alle bisher erschienenen Jahrbücher Religionsfreiheit
stehen online unter http://jahrbuch.iirf.global zum Download bereit.

Alle im *Jahrbuch Religionsfreiheit* publizierten Artikel und Beiträge sind Stellungnahmen ihrer namentlich genannten Autorinnen und Autoren und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber, der herausgebenden Körperschaften oder der Redaktion wieder. Verantwortlich für den Inhalt und im Sinne des Presserechts sind die Autorinnen und Autoren, ebenso für die Einhaltung des Urheberrechts und den Schutz vor Plagiaten. Da sich das *Jahrbuch Religionsfreiheit* als Diskussionsplattform versteht, werden bewusst auch Beiträge aufgenommen, die Auffassungen der einzelnen Herausgeber widersprechen oder die anderen Beiträgen desselben Bandes oder früherer Jahrgänge widersprechen.

Jahrbuch Religionsfreiheit 2026

herausgegeben
für

den Arbeitskreis für Religionsfreiheit der
Evangelischen Allianz in Deutschland,
den Arbeitskreis Religionsfreiheit
der Evangelischen Allianz Österreich,
die Arbeitsgemeinschaft Religionsfreiheit
der Schweizerischen Evangelischen Allianz,
das Internationale Institut für Religionsfreiheit und
die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte

von Thomas Schirrmacher, Martin Lessenthin
und Martin Warnecke

Verlag für Kultur und Wissenschaft
Culture and Science Publ.
Dr. Thomas Schirrmacher
Bonn 2026

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.d-nb.de

© Copyright 2026 bei den Verfassern der Beiträge und VKW

ISSN 1618-7865

ISBN 978-3-86269-345-0

Die Herausgeber sind zu erreichen über:
Martin Warnecke: warnecke@thomasschirrmacher.net

Titelbild:
Collage der Illustrationen aus dem Artikel
„Thomas Helwys: Der vergessene Pionier der Religionsfreiheit für alle“

Printed in Germany

Umschlaggestaltung:
HCB Verlagsservice Beese, Hamburg

Gesamtherstellung:
CPI Books / www.cpi-print.de

Verlag für Kultur und Wissenschaft Prof. Schirrmacher GmbH
Amtsgericht Bonn HRB 25412 / Börsenverein 97356
Geschäftsführer: Prof. Dr. theol. Dr. phil. Thomas Schirrmacher
Friedrichstraße 38, D-53111 Bonn, Fax +49 / 228 / 9650389
www.vkwonline.com / info@vkwonline.com

Inhaltsverzeichnis

Geleitworte **9**

Thomas Rachel

Religionsfreiheit und Diplomatie 9

Hubertus Heil

Religionsfreiheit – ein Gradmesser der Freiheit 13

Volker Beck

Der politische Abstieg der Religionsfreiheit 17

Aus Politik und Parlamenten **21**

Philipp W. Hildmann

Judenhass im politisch linken Spektrum 21

Volker Beck

Zum Begriff des Jüdischen in der Schrift von Karl Marx *Zur Judenfrage* 31

Norbert Altenkamp

Der Einsatz für Religionsfreiheit im Rahmen des Engagements für Menschenrechte 49

Dennis P. Petri

Hält Trump seine Versprechen zur Religionsfreiheit? Die bisherige Bilanz 57

Thomas Schirrmacher

Verwechselt König Charles seine Rolle als „Oberster Gouverneur der Kirche von England“ mit seiner Pflicht, die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller zu schützen? 69

Bernd Posselt

Unser christlich-jüdisches Erbe und die Einigung Europas 75

Thomas Rachel

Der Religionsbeauftragte am 19. Dezember 2025 im Deutschen Bundestag 83

Menschenrechte allgemein 89

Heiner Bielefeldt

Ein verengter und entleerter Autonomiebegriff: Anmerkungen zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts über Suizidassistenz 89

Jonas Fiebrantz

Vertrieben und verfolgt: Menschenrechtsverletzungen an religiösen Minderheiten unter Flüchtlingen, Binnenvertriebenen und Asylsuchenden 103

Thematische Beiträge 113

Thomas Schirrmacher

Thomas Helwys: Der vergessene Pionier der Religionsfreiheit für alle 113

Anja Hoffmann

Religionsfreiheit ohne Meinungsfreiheit? 123

Michael Luther

Angemessene Vorkehrungen für religiöse Minderheiten durch Gewerkschaften und Tarifverhandlungen 143

Tehmina Arora und Kelsey Zorzi

Vom Staat zugewiesene Religionszugehörigkeit: Falsche Einstufung, verfahrensrechtliche Hindernisse und politische Maßnahmen 163

Rainer Hermann

Ein Aufruf zum Dschihad gegen Israel 173

Scheich Ghazal Ghazal im Interview mit Kamal Sido

„Der Ungläubigkeit oder Abtrünnigkeit bezichtigt“ 179

Jascha Noltenius

Verfolgung über den Tod hinaus 187

John Bainbridge, Teresa Flores, Dennis P. Petri und Kyle Wisdom

Verletzungen der Religionsfreiheit im Jahr 2025 193

Esther Schirrmacher

Gott, Macht und Vaterland: Khomeinis Herrschaftskonzept in der Islamischen Republik Iran 207

Länderberichte 219

David Müller

Irak: Warum Religionsfreiheit im Irak nicht an Gesetzen scheitert, sondern an Machtstrukturen 219

Thomas Schirrmacher

Ein Plädoyer für die staatliche Souveränität Somalilands 229

Thomas Schirrmacher

Das Argument für die Autonomie und Eigenstaatlichkeit der Kurdistan-Region im Irak (KAR/KRG) 239

Matthias K. Böhning und Nora Wolf

Katar: Erlaubnis ohne Gleichheit? Religionsfreiheit und staatlich gesteuerter Pluralismus 257

Ingmar Niemann

Heilige Gewässer in Gefahr – Schutz indigener Kultur- und Religionsrechte gegenüber chinesischen Wasser- und Infrastrukturprojekten in Tibet 283

Michaela Koller

China: Falun Gong – eine Meditationsbewegung als Staatsfeind Nummer 1 291

Mohammad Dawood Majoka

Pakistan: Verfolgung über den Tod hinaus: Die Schändung von Gräbern der Ahmadiyya-Muslime 299

Jens Kreinath

Syrien: Eine kritische Bewertung von Medienberichten und Dokumentationsbemühungen zu sexueller Gewalt gegen alawitische Frauen 313

GELEITWORTE

Religionsfreiheit und Diplomatie



Thomas Rachel ist seit 1994 Mitglied des Deutschen Bundestages und seit Mai 2025 Beauftragter der Bundesregierung für Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Auswärtigen Amt. Er ist evangelischer Christ, Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK) und Mitglied des Rates der EKD. In der letzten Legislaturperiode war er religionspolitischer Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und von 2005 bis 2021 Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für Bildung und Forschung. (Bild: © Tobias Koch)

Religion ist für die meisten Menschen weltweit von zentraler Bedeutung in ihrem alltäglichen Leben. Religionsgemeinschaften verbinden Menschen in ihrem Glauben über Grenzen hinweg und reichen tief in die jeweiligen Gesellschaften hinein. Sie sind dadurch wichtige Gesprächspartner auch für die deutsche Außenpolitik und verfügen über oft einzigartige Perspektiven auf gesellschaftliche, soziale und politische Entwicklungen. In vielen Ländern genießen sie eine herausragende Glaubwürdigkeit – oft mit einem Vertrauensvorschuss im Vergleich zu staatlichen Akteuren. Der Dialog mit religiösen Organisationen ist für die deutsche Außenpolitik daher von hohem Wert. Daher werbe ich allerorts für eine stärkere Berücksichtigung der Religion in der Außenpolitik.

Leider ist es den Religionsgemeinschaften jedoch nicht überall auf der Welt möglich, ihren Glauben frei und ungehindert auszuleben. Daher setze ich mich als Beauftragter der Bundesregierung für Religions- und Weltanschauungsfreiheit dafür ein, dass jeder Mensch seine Religion oder Weltanschauung öffentlich bekennen oder wechseln kann, ohne Benachteiligung oder sogar Verfolgung befürchten zu müssen.

Dieses zentrale Menschenrecht ist umfassend im Völkerrecht verankert. In normativer Hinsicht sind wir somit international gut aufgestellt, wenn es darum geht, religiöse oder weltanschauliche Minderheiten vor Unterdrückung oder Diskriminierung zu schützen. Die Realität ist jedoch erschreckend: Mit steigender Tendenz ist die Religions- und Weltanschauungsfreiheit Angriffen

und Versuchen der Einschränkung unterworfen. Seine Universalität wird politisch und kulturell infrage gestellt und Angehörige religiöser Minderheiten sehen sich Diskriminierung oder sogar Angriffen auf Leib und Leben ausgesetzt. Dazu kommen Versuche, das individuelle Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit in ein Kollektivrecht umzumünzen und es damit zu untergraben. Die wachsende Anzahl gewaltsamer Konflikte, steigende Instabilität, weitere Machtkonsolidierung autoritärer Regime sowie Verbreitung populistischer Rhetorik haben dabei den Druck auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit zusätzlich erhöht.

Die Bundesregierung setzt sich vor diesem Hintergrund verstärkt für den Schutz der internationalen Menschenrechtsarchitektur ein. Es kommt aktuell entscheidend darauf an, die Errungenschaften von grundlegenden internationalen Normen, Regeln und Standards, die wir mühsam miterarbeitet haben, zu verteidigen. Dieses multilaterale Bollwerk gegen Autokratien, die das Völkerrecht infrage stellen und gezielt versuchen, die universelle Geltung der Menschenrechte einschließlich der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu relativieren, darf nicht fallen. Dem gemeinsamen Einsatz für multilaterale Regeln und Zusammenarbeit kommt hierbei besondere Bedeutung zu. Deswegen gilt es auch, diejenigen Partner, die gemeinsam mit uns die regelbasierte Ordnung verteidigen, entschlossen zu unterstützen. Das internationale Engagement mit Partnern und in internationalen Foren dient dabei auch dem klaren Ziel, religiöse Minderheiten weltweit besser zu schützen. Um gemeinsam erfolgreich zu sein, brauchen wir aber auch das ungemein wichtige Engagement der Zivilgesellschaft. Dieses Engagement verdient unsere fortgesetzte Unterstützung.

Gleichzeitig sollte man die Bedeutung von politischer Stabilität für die weltweite Religions- und Weltanschauungsfreiheit nicht unterschätzen. Denn ein verbesserter Schutz von Glaubensgemeinschaften lässt sich in der Regel erst in einem stabilen Umfeld erreichen. Oft sind es nicht-staatliche Akteure, die vielerorts schwache staatliche Strukturen ausnutzen und die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aus politischen, ideologischen oder wirtschaftlichen Gründen verletzen. Zu den Faktoren, die in letzter Zeit Angriffe auf die Religions- und Weltanschauungsfreiheit für staatliche und nicht-staatliche Akteure zusätzlich erleichtert haben, gehören die immer weiter fortschreitende Digitalisierung und Verbreitung von sozialen Medien auf globaler Ebene. In diesem Zusammenhang lassen sich vielfach eine populistische Instrumentalisierung religiöser Identität oder Narrative zur Einschränkung von Religions- und Weltanschauungsfreiheit sowie den Menschenrechten schlechthin beobachten. Ferner werden soziale Medien zur Verbreitung extremistischer Narrative oder Hetze gegen Angehörige bestimmter Religionsgruppen missbraucht. Dabei stehen oft Hassrede, Blasphemie- oder Apostasie-Vorwürfe sowie Erpressungsversuche im Vordergrund.

Die Bundesregierung wird auch weiterhin ihren Beitrag für den internationalen Schutz der weltweiten Religions- und Weltanschauungsfreiheit leisten. Auch werden wir stärker als zuvor für die Berücksichtigung der Dimension der Religion in der deutschen Diplomatie sensibilisieren und werben. Denn nur im vertrauensvollen Gespräch mit den Religionsgemeinschaften gelingt ein Austausch auf Augenhöhe, der für die Sicherheit und Freiheit der Menschen weltweit von erheblicher Bedeutung ist.

Religionsfreiheit – ein Gradmesser der Freiheit



Hubertus Heil ist seit 1998 Mitglied des Deutschen Bundestages und seit 2025 Mitglied des Auswärtigen Ausschusses. Von 2018 bis 2025 war er Bundesminister für Arbeit und Soziales. (Bild: © Fionn Große)

Die internationale Ordnung gerät unter Druck. Russlands fortdauernder Angriffskrieg gegen die Ukraine, die wachsende Rivalität zwischen Demokratien und autoritären Mächten, anhaltende Konflikte im Nahen Osten und die Aushöhlung des Völkerrechts prägen das außenpolitische Geschehen. In dieser Auseinandersetzung geht es im Kern um eine einzige Frage: ob die Würde und die Freiheit des einzelnen Menschen auch künftig Maßstab des internationalen Handelns bleiben – oder ob das Recht des Stärkeren an ihre Stelle tritt. Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit steht dabei mitten im Geschehen.

Denn wer einen Menschen daran hindert, frei zu glauben, seinen Glauben zu wechseln oder gar nicht zu glauben, der greift in den innersten Kern seiner Persönlichkeit ein. Religionsfreiheit ist deshalb keine Freiheit unter vielen, sondern ein Prüfstein für die Freiheit überhaupt. Wo sie gilt, gelten in aller Regel auch Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und Gewissensfreiheit. Wo sie fällt, fallen die anderen Freiheiten bald mit ihr.

Das ist kein Zufall, sondern Methode. Wir erleben weltweit eine Zunahme autoritärer Regime, und für diese Regime ist die Kontrolle über den Glauben ein zentrales Herrschaftsinstrument. Wer bestimmen will, was die Menschen denken und tun, will auch bestimmen, was sie glauben dürfen. Mancherorts wird Religion staatlich gegängelt und überwacht, andernorts wird der eigene Machtanspruch religiös überhöht oder ein religiös aufgeladener Nationalismus geschürt, der Minderheiten ausgrenzt und Gesellschaften spaltet. So wird der Glaube, der Menschen Halt und Hoffnung gibt, zum Werkzeug der Unterdrückung umgeformt. Und weil autoritäre Herrschaft nach innen repressiv ist, tritt sie meist auch nach außen aggressiv auf. Der Umgang eines Staates mit der Religionsfreiheit verrät deshalb mehr über seine wahren Absichten als manche diplomatische Erklärung.

Einsatz für Religionsfreiheit ist vorausschauende Friedens- und Sicherheitspolitik

Daraus folgt für mich eine klare Konsequenz: Der Einsatz für Religionsfreiheit ist nicht allein eine Frage der Werte, sondern vorausschauende Friedens- und Sicherheitspolitik. Krisen kündigen sich oft an, lange bevor sie eskalieren – und die Verfolgung religiöser Minderheiten gehört zu den verlässlichsten Frühwarnzeichen. Wer hinschaut und benennt, wo Glaubensfreiheit verletzt wird, erkennt Konflikte früher und kann ihnen besser vorbeugen. Krisenprävention, Stabilisierung und Friedensförderung können nur gelingen, wenn wir Religion als gesellschaftliche Realität ernst nehmen.

Denn Religion ist niemals nur Teil des Problems. Religiöse Akteure erreichen Menschen oft dort, wo staatliche Strukturen längst versagt haben. Sie können Konflikte anheizen, aber ebenso Brücken bauen: im Dialog zwischen den Gemeinschaften, in der Versöhnung nach Gewalt, beim Wiederaufbau zerrütteter Gesellschaften. Eine kluge Außenpolitik macht sie zu Partnern, statt sie zu übersehen.

Hinzu kommt eine Dimension, die in der öffentlichen Debatte noch zu wenig Beachtung findet: Religion ist auch ein Feld hybrider Bedrohungen. Desinformationskampagnen, die gezielt religiöse Gefühle ansprechen und Gemeinschaften gegeneinander aufbringen, gehören längst zum Repertoire autoritärer Einflussnahme – auch in Europa und in Deutschland. Wer den gesellschaftlichen Zusammenhalt verteidigen will, muss diese Angriffsfläche kennen und schützen.

Deutschland kann diesen Aufgaben nicht im Alleingang gerecht werden. Wir brauchen die enge Abstimmung mit unseren Partnern in der Europäischen Union, im transatlantischen Bündnis und in den Vereinten Nationen. Gerade in einer Zeit, in der autoritäre Staaten die universelle Geltung der Menschenrechte offen infrage stellen, müssen die Demokratien zusammenstehen – auch beim Schutz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, wie sie Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verbürgt. Dieser Anspruch ist keine westliche Erfindung, sondern ein gemeinsames Versprechen der Völkergemeinschaft. Wir dürfen nicht zulassen, dass es zur Verhandlungsmasse machtpolitischer Interessen wird.

Für mich als Sozialdemokrat gehören Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität untrennbar zusammen – im Inneren wie im Äußeren. Eine Außenpolitik, die auf dauerhafte Stabilität zielt, darf Menschenrechte nicht gegen Interessen ausspielen. Denn Sicherheit, die auf Unterdrückung gebaut ist, trägt nicht. Frieden wächst dort, wo Menschen frei denken, glauben und leben können.

Freiheit des Glaubens täglich neu verteidigen

Den Herausgebern und den zahlreichen Autorinnen und Autoren dieses Jahrbuchs danke ich herzlich. Mit ihrer sorgfältigen Dokumentation geben sie den Betroffenen eine Stimme und liefern uns Abgeordneten ein Arbeitsinstrument, das aus guten Gründen regelmäßig in den Debatten des Deutschen Bundestages herangezogen wird. Möge dieses Buch viele Leserinnen und Leser finden – und uns alle daran erinnern, dass die Freiheit des Glaubens täglich neu verteidigt werden muss, nach außen wie nach innen.

Der politische Abstieg der Religionsfreiheit



Volker Beck ist Geschäftsführer und Gesellschafter des Tikvah Instituts gUG. Er leitet das Projekt Scientia im BMBF-Verbundprojekt „EMPATHIA³ – EMpowering Police Officers and TeacHers in Arguing Against Antisemitism“. Nach seiner langjährigen Tätigkeit als Bundestagsabgeordneter (1994–2017) war er als Lehrbeauftragter am CERES, dem Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum, tätig. Die Deutsch-Israelische Gesellschaft (DIG) e. V. wählte ihn 2022 zu ihrem Präsidenten. (Bild: © Angelika Kohlmeier)

Die Religionsfreiheit gilt zu Recht als Urgrundrecht.[1] Religiöse Freiheitsrechte gehören zu den ältesten kodifizierten Rechten überhaupt – deutlich älter als etwa Presse-, Vereins- oder Meinungsfreiheit. Schon der Augsburger Religionsfriede (1555) und der Westfälische Friede (1648) enthielten erste, wenn auch noch obrigkeitsbezogene Ansätze („cuius regio, eius religio“, ius emigrandi), bevor das Preußische Allgemeine Landrecht (1794) erstmals ein echtes Individualrecht formulierte.[2]

Das Grundgesetz schützt die Freiheit des Glaubens und gewährleistet uneingeschränkt die ungestörte Religionsausübung. Die Weimarer Reichsverfassung hatte die Religionsfreiheit noch unter den Vorbehalt der „allgemeinen Staatsgesetze“ gestellt. Im Parlamentarischen Rat war umstritten, ob eine solche Einschränkung übernommen werden sollte; am Ende setzte sich die vorbehaltlose Fassung durch, die bis heute gilt.[3] Religionspolitisch entscheidend für den besonderen Rang, den die Religions-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit im Grundgesetz erhielt, war die Erfahrung der Shoah, der Verfolgung religiöser Minderheiten, des Kirchenkampfs und der versuchten Entkonfessionalisierung durch das NS-Regime ab 1936. Diese Zusammenhänge sind bei vielen Politikern in den Parlamenten längst nicht mehr im Bewusstsein.

Religion hat in Deutschland keine Konjunktur mehr. Der Anteil der Bekenntnislosen oder Religionsfreien nimmt beständig zu, auch wenn gleichzeitig vor allem durch Zuwanderung die religiöse Diversität zunimmt.[4] Mit dem Prozess der Säkularisierung nimmt das Verständnis für das Religiöse insgesamt ab, die religiös Unmusikalischen haben ein abnehmendes Verständnis für die

1 Meier (2023), S. 1 f.
2 Kokott, in: Sachs, Art. 4 Rn. 1; Hofmann, in: Schmidt-Bleibtreu, Art. 4 Rn. 1.
3 Kokott, in: Sachs, Art. 4 Rn. 3; Hofmann, in: Schmidt-Bleibtreu, Art. 4 Rn. 9.
4 fowid (2025); Sachverständigenrat für Integration und Migration (2021), S. 23.

Konzerthausbesucher. Mit dem Rückgang religiöser Bildung schwindet auch das Bewusstsein für die religiös-kulturelle Prägung der eigenen gesellschaftlichen Ordnung und den Freiheitsraum der Anderen.

Da hilft es im Alltag und in der politischen Praxis wenig, dass das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung richtigerweise den Schutz der Religionsfreiheit sehr weit gespannt hat und dass es dabei auch das „Recht des Einzelnen [schützt], sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln. Dabei sind nicht nur Überzeugungen, die auf imperativen Glaubenssätzen beruhen, durch die Glaubensfreiheit geschützt."[5] Nicht einmal die imperativen Glaubenssätze können auf Respekt der Religionspolitik bauen.

Ein Beispiel aus dem parlamentarischen Alltag: Seit Jahren versucht das Tikvah Institut[6] dafür zu werben, dass die halachischen Arbeitsruhegebote am Schabbat und an hohen jüdischen Feiertagen[7] im Feiertags-, Schul- und Hochschulrecht respektiert und als religiöse Praxis geschützt werden. 2024 legte die NRW-Landesregierung einen Referentenentwurf vor, der bei der Terminierung von Prüfungen verspricht, „die Hochschulen bei der Festsetzung von Prüfungsterminen die Religionsfreiheit der Studierenden" zu „berücksichtigen".[8] Klingt wie ein kleiner Erfolg, ist tatsächlich aber eine Farce. Das Grundgesetz verspricht klipp und klar: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet."[9] Und ein einfaches Gesetz soll ein Grundrecht, das ohne Gesetzesvorbehalt in der Verfassung geschützt und gewährleistet wird, lediglich berücksichtigen?

Trotz rechtzeitiger und wiederholter Stellungnahme[10] gegenüber Regierung wie Parlament war die schwarz-grüne Koalition in Düsseldorf nicht zu beeindrucken. Das Hochschulstärkungsgesetz wurde in dieser Hinsicht unverändert 2026 so verabschiedet. Im Ergebnis ging es lediglich darum, dass bei Prüfungsterminen am Schabbat oder an den anderen Feiertagen, an denen man nach jüdischer Tradition nicht schreiben darf, auf Antrag ein Ersatztermin angeboten werden muss. Eine „absolute Gewährleistung [sei] nicht möglich", so eine Antwort der Grünen im Namen der Koalition. Es wäre gar „verfassungsrechtlich bedenklich, alleinig jüdische Feiertage im Gesetz aufzuführen sowie eine

5 BVerfGE 32, 98 (Gesundbeter), Rn. 21.
6 Tikvah Institut (2023).
7 Bernstein/Beck (2021).
8 Referentenentwurf eines Gesetzes zur Stärkung der Hochschullandschaft in Nordrhein-Westfalen vom 26.09.2024, § 63 Abs. 3 Satz 2 HG NRW-E; vgl. Kölner Stadt-Anzeiger vom 17.12.2024, „Prüfungstermine an der Uni: Gehören Sabbat und Pessah-Fest ins Hochschulgesetz?".
9 Art. 4 Abs. 2 GG.
10 Tikvah Institut (2024).

Güterabwägung im Einzelfall ausschließen (sic!) und vorweg alleinig zu Gunsten der Religionsfreiheit zu entscheiden."[11]

Am Vorschlag des Tikvah Instituts war verfassungsrechtlich tatsächlich gar nichts bedenklich, zumal der Vorschlag ausdrücklich eine allgemeine Regelung zur Beachtung religiös bedingter Arbeitsverbote vorsah und die Tage, für die dies im Judentum gilt, nur als besondere Regelung benannte. Zudem ist dies eine Praxis (Schreibverbot an Feiertagen), die tatsächlich nur so bei der jüdischen Religion[12] existiert. Aber der Clou ist eigentlich, dass es tatsächlich eine gesetzliche Bestimmung gibt, die allein die Feiertage einer Religion aufführt: Nämlich die Regelung über den Sonntag und die gesetzlichen Feiertage[13] und eine gesetzliche Bestimmung, die allein die Feiertage einer Religion aufführt und die Beachtung der Ruhe[14] an deren Tagen auch von den Nichtangehörigen dieser Religion verlangt. Die Religion ist die christliche.

Diversitätsbeschwörungen hin oder her. Die politische Arroganz und Ignoranz, die gar nicht bemerkt, dass sie die eigene Mehrheitsperspektive zur Norm der Neutralität und Objektivität erklärt, ist Ausdruck eines Fehlens von Sensibilität für religiöse Verschiedenheit. Die nichtjüdische Perspektive derart borniert zur Norm zu erklären, nennen Judith Coffey und Vivien Laumann „Gojnormativität".[15] Und dass eine CDU-Fraktion nicht mehr im Bewusstsein ihres großen Erfolges im Parlamentarischen Rat, des vorbehaltlosen Schutzes der Glaubensfreiheit und der ungestörten Religionsausübung, die nur durch verfassungsrechtlich geschützte Güter und nicht durch Gedankenlosigkeit und Bequemlichkeit eingeschränkt werden darf, handelt, ist auch bezeichnend.

Wer Diversität im Munde führt, muss auch die Religionsfreiheit der Anderen respektieren. Das gebietet auch das Grundgesetz. Damit dies gelingen kann, ist bei den Entscheidern, den Parlamentariern, Richtern und anderen Staatsbediensteten ein Mindestmaß an zumindest akademischem Verständnis von religiösen Praxen erforderlich. Ich wünsche, dass die Lektüre des Jahrbuchs einen Beitrag zur Sensibilisierung für diese Fragen leistet.

Bibliografie

Bernstein, Julia/Beck, Volker: Jüdische Perspektiven auf das religionssensible Schulsystem, in: Schirrmacher, Thomas/Heimowski, Uwe/Warnecke, Martin (Hrsg.): Jahrbuch Religionsfreiheit 2021, Studien zur Religionsfreiheit Bd. 37, Bonn 2021, S. 117–146. https://www.iirf.eu/site/assets/files/117302/rf-2021-web.pdf.

[11] Mail der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen im Landtag Nordrhein-Westfalen an den Verfasser vom 03.07.2026.

[12] Und am Samstag für die Siebenten-Tags-Adventisten (STA).

[13] § 1 und § 2 Abs. 1 FeiertG NRW.

[14] § 6 Abs. 2 und 3 FeiertG NRW.

[15] Coffey/Laumann (2021).

Coffey, Judith/Laumann, Vivien: „Jüdische Menschen werden oft nicht als diskriminiert wahrgenommen“, Interview, ZEIT ONLINE/ze.tt, November 2021, https://www.zeit.de/zett/politik/2021-11/judith-coffey-vivien-laumann-gojnormativitaet-antisemitismus/komplettansicht.

fowid – Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland: Religionszugehörigkeiten 2024, fowid.de, 02.04.2025, https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2024.

Meier, Annabelle: Die „Jellinek-These“ vom religiösen Ursprung der Grundrechte, Grundlagen der Rechtswissenschaft Bd. 47, Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.

Sachs, Michael (Hrsg.): Grundgesetz. Kommentar, 9. Auflage, München: C. H. Beck, 2021.

Sachverständigenrat für Integration und Migration (SVR): Normalfall Diversität? Wie das Einwanderungsland Deutschland seine Zukunft gestalten kann, Jahresgutachten 2021, Berlin 2021, https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2021/05/SVR_Jahresgutachten_2021_barrierefrei-1.pdf.

Schmidt-Bleibtreu, Bruno (Begr.)/Hofmann, Hans/Henneke, Hans-Günter (Hrsg.): GG – Kommentar zum Grundgesetz, 15. Auflage, Köln: Carl Heymanns Verlag, 2021.

Tikvah Institut (Hrsg.): Die Religionsfreiheit von Jüdinnen und Juden respektieren! Das nordrhein-westfälische Feiertagsrecht an der Glaubensfreiheit ausrichten!, Berlin 2023, https://tikvah institut.de/wp-content/uploads/Policy-Paper-ReliFrei-NRW_online.pdf.

Tikvah Institut gUG: Stellungnahme zum Gesetzentwurf der Landesregierung (Referentenentwurf vom 26.09.2024) – Gesetz betreffend die Stärkung der Hochschullandschaft (Hochschulstärkungsgesetz), Berlin 2024,https://tikvahinstitut.de/wp-content/uploads/Stellungnahme-Hochschulstaerkungsgesetz.pdf.

Waldhoff, Christian: Rechtsprobleme religiöser Feiertage zwischen Mehrheits- und Minderheitsreligionen – untersucht für jüdische Feiertage in den Bereichen Schule und Hochschule im Land Berlin, in: LKV, Heft 7/2024, S. 285–293.

Judenhass im politisch linken Spektrum



Dr. **Philipp W. Hildmann** ist Senior Advisor der international tätigen strategischen Kommunikations- und Public Affairs-Beratung COMMVISORY mit Sitz in München. Sein besonderer Fokus liegt auf politischen Grundsatzfragen und ethischer Politikberatung. Seit 2023 ist er Geschäftsführer des größten bayerischen Netzwerks gegen Rechtsextremismus, Antisemitismus und Rassismus mit über einhundert Mitgliedsorganisationen aus Staat, Zivilgesellschaft und Religionsgemeinschaften. Er hat Theologie und Literaturwissenschaften in Deutschland und der Schweiz studiert und hält einen Doktor in Philosophie. Er ist Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste und nimmt zahlreiche Mandate in Vorständen, Beiräten, Kommissionen und Kuratorien wahr. (Bild: © Mirjam Hagen)

War Antisemitismus[1] im Land der Täter und weiten Teilen der westlichen Welt seit dem Zivilisationsbruch der Shoah zunächst noch mit einem Tabu belegt,[2] so hat sich dies inzwischen grundlegend geändert. Die antisemitische Zeitenwende kam schleichend und hat verschiedene Zündstufen. Die islamistischen Terroranschläge von 9/11 wären hier als Initialzündung für eine weltweite antisemitische Mobilisierung zu nennen,[3] die keineswegs nur auf radikalislamische Gruppierungen beschränkt blieb. Die Proteste gegen die Maßnahmen der Corona-Pandemie dürften ebenfalls als Brandbeschleuniger des rasanten Wiedererwachens einer antisemitischen Querfront gelten.[4] Und spätestens mit dem 7. Oktober 2023, an dem „das schlimmste Pogrom seit Auschwitz“ weltweit

[1] Unter Antisemitismus werden hier in Anlehnung an den Historiker Peter Longerich „alle Einstellungen und Verhaltensweisen zusammengefasst […], die Personen, die als Juden wahrgenommen werden, *aufgrund dieser Zurechnung zum jüdischen Kollektiv* negative Eigenschaften unterstellen.“ Peter Longerich: Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute. München 2021. S. 8.

[2] Vgl. Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Hrsg. von Dan Diner. Frankfurt/M. 1988.

[3] Vgl. Samuel Salzborn: Antisemitismus gestern und heute. In: Einsichten und Perspektiven. Hrsg. von der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit (2/2021).

[4] Vgl. Agitation von Rechts. QAnon als antisemitische Querfront. Hrsg. von Philipp W. Hildmann, Maximilian Th. L. Rückert. München 2021 (= Aktuelle Analysen. Band 85).

nicht etwa „Empathie für, sondern Ressentiment gegen die Juden befeuert“ hat,[5] scheint ein völlig enthemmter Judenhass wieder in der ganzen Breite unserer Gesellschaft angekommen zu sein, so dass ausgehend von diesem Terroranschlag mit einigem Recht von einem erneuten Zivilisationsbruch gesprochen werden kann.[6]

Judenhass hat Konjunktur

Tatsache ist: Achtzig Jahre nach den Abgründen der Shoah herrscht in Deutschland und weiten Teilen der westlichen Welt erneut ein Klima, das ermutigt, antijüdische Haltungen wieder ungehemmt, lautstark und öffentlich zu äußern. Statistisch ereigneten sich in Deutschland im Jahr 2025 im Durchschnitt knapp 24 antisemitische Vorfälle pro Tag.[7] Dass dies keineswegs nur eine radikale Bedrohung für Jüdinnen und Juden bedeutet, sondern dass sich Judenhass „gegen das Herz der Moderne“[8] richtet und die freiheitliche Demokratie als Ganze gefährdet,[9] wird dabei häufig übersehen oder kleingeredet. Gleiches gilt allzu oft noch immer für eine besonders perfide Quelle des Judenhasses, die es sich im Schatten ihrer bekannteren unheiligen Geschwister, dem Rechtsextremismus und dem Islamismus, selbstgefällig eingerichtet hat. Von dort aus agiert sie aber nicht minder gefährlich und wirkmächtig: gemeint ist die Quelle des Judenhasses aus dem politisch linken Spektrum. Tatsache ist: „Die Geschichte linker Bewegungen ist auch eine Geschichte des

---

5 Claudius Seidl: Konservative gesucht. In Berlin hat sich Vetternwirtschaft als Kampf gegen Antisemitismus getarnt, Kultursenatorin Sarah Wedl-Wilson musste gehen. Über das aktuelle Versagen bürgerlicher Kulturpolitik. In: Süddeutsche Zeitung (29. April 2026). S. 9.

6 So beispielsweise von der Leiterin des Zentrums für antisemitismuskritische Bildung an der Universität Würzburg: „Der 7. Oktober 2023 ist ein erneuter Zivilisationsbruch. Denn – wie die israelische Soziologin Eva Illouz schrieb – machte das Massaker, etwa während des Supernova-Festivals in der Nähe des Kibbuz Re'im in Israel, viele Menschen glücklich. Freudige Reaktionen auf einen Terroranschlag, der für Jüdinnen und Juden der tödlichste Tag seit der Schoah war, veranlassten Illouz zu dieser Aussage. In New York und in Paris, aber auch in Deutschland und Bayern wurde das antisemitische Morden gefeiert.“ Illona Nord: Nachwort. In: Antisemitismus zwischen Klassenzimmer und Freizeit. Jüdische Erfahrungen und Perspektiven in Bayern. Hrsg. von VAD – Verein für Aufklärung und Demokratie e. V., RIAS Bayern. München 2026. S. 130–132, hier S. 130.

7 Vgl. Antisemitische Vorfälle in Deutschland. Jahresbericht 2025. Hrsg. vom Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus e. V. Berlin 2026. S. 6.

8 Martin Jander, Anetta Kahane: Gefährdungen demokratischer Kultur: Die unvollendete Republik. In: Gesichter der Antimoderne. Gefährdungen demokratischer Kultur in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Martin Jander, Anetta Kahane. Baden-Baden 2020 (= Interdisziplinäre Antisemitismusforschung. Band 12). S. 11–33, hier 11.

9 Vgl. Heiner Bielefeldt: Dritter Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Berichtszeitraum 2020 bis 2022). Deutscher Bundestag. Ausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe. Ausschussdrucksache 20(17)78. S. 6.

Antisemitismus."[10] Diese Quelle befruchtet, befeuert und beschleunigt die aktuelle antisemitische Zeitenwende ebenfalls radikal.

Auch wenn er seltener beachtet und gern verschwiegen wird – es gibt einen ausgeprägten Judenhass im politisch linken Spektrum, eine Tradition der Anfälligkeit linker Bewegungen für antisemitische Weltdeutungen.[11] Wie beim Rechtsextremismus und Islamismus ist das Phänomen äußerst vielschichtig und kann an dieser Stelle nicht umfassend dargestellt werden. Aber wenigstens drei Schlaglichter, die wiederum wechselseitige Verschränkungen aufweisen, sollen zumindest dafür sensibilisieren und dazu anregen, sich auch mit dieser Quelle des Judenhasses künftig intensiver zu beschäftigen: Israelbezogener Antisemitismus, Antizionismus als pauschale Ablehnung jüdischer Selbstbestimmung sowie antisemitische Globalisierungs- und Kapitalismuskritik.

Israelbezogener Antisemitismus

Ihre dominanteste Ausprägung erfahren judenhassende Ressentiments nicht nur, aber auch des linken Spektrums heute in Gestalt sogenannter Israelkritik, etwas präziser: in antisemitischen Thematisierungen Israels.[12] Über diesen perfiden Weg einer Umweg-Kommunikation scheint es möglich, Juden als vermeintliche Repräsentanten Israels verantwortlich zu machen, zu kritisieren und sie zu einer Rechtfertigung der Politik Israels zu nötigen, ohne sich selbst offen als antisemitisch zeigen zu müssen. Diese Form des Judenhasses wird heute in besonderer Weise von einer „Gelegenheitsstruktur"[13] beeinflusst, die sich mit dem 7. Oktober 2023 in Deutschland, aber auch nahezu weltweit etabliert hat.

Als besonders symbolträchtiges Beispiel in jüngster Zeit dürfte die Besetzung eines Hörsaals durch israelkritische Studenten der Gruppe „Students for Palestine FU Berlin" an der Freien Universität zu Berlin am 1. Februar 2024 gelten. 70 bis 80 Personen aus unterschiedlichen überwiegend linksextremen

---

[10] Constantin Winkler: Linker Antisemitismus nach 10/7 – Kontinuitäten und aktuelle Entwicklungen. In: Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Uncivil Society – „Schattenseiten" der Zivilgesellschaft. Band 17. Hrsg. vom Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft. Jena 2025. S. 108–121, hier S. 117.

[11] Vgl. Holger Knothe: Der Antisemitismus der anderen. Zum Verhältnis von Globalisierungskritik und Antisemitismus am Beispiel des globalisierungskritischen Akteurs Attac. In: Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen. Hrsg. von Samuel Salzborn. Baden-Baden 2019. S. 367–383, hier S. 368.

[12] Im Jahr 2025 konnten 68 Prozent aller dokumentierten antisemitischen Vorfälle dieser Erscheinungsform des israelbezogenen Antisemitismus zugeordnet werden. Damit war dies wie im Vorjahr mit Abstand die häufigste inhaltliche Erscheinungsform von Antisemitismus in Deutschland; vgl. Antisemitische Vorfälle in Deutschland [Anm. 7]. S. 5.

[13] Antisemitische Vorfälle in Deutschland [Anm. 7]. S. 10.

Gruppierungen, die zum Teil das Massaker der Hamas am 7. Oktober 2023 auf der Berliner Sonnenallee frenetisch gefeiert hatten, hatten sich an diesem „Tag der Besetzung“ mit Redebeiträgen beteiligt, in denen die Shoah verharmlost, der Universität eine Unterstützung „des Genozids in Gaza“ vorgeworfen und jüdische Studierende eingeschüchtert, ausgebuht und bedrängt bzw. von vornherein mit dem Hinweis „Zionisten haben keinen Zutritt“ an der Betretung des Saals gehindert haben.[14] Die Terrorakte der Hamas wurden zu „Akten der Dekolonisierung umgedeutet und es wurde zur Intifada aufgerufen“[15].

Das ist leider kein Einzelfall. In Berlin – und leider an vielen weiteren Orten – kam und kommt es im Windschatten „legitimer Israelkritik“[16] (wo gäbe es ein vergleichbares Wort im Blick auf andere Staaten?) verstärkt seit den 2000er-Jahren zu einer Vielzahl von judenfeindlichen Äußerungen und Handlungen, die eindeutig nicht mehr als menschenrechtsorientierte Kritik an konkreten militärisch-politischen Vorgehensweisen der israelischen Regierung gewertet werden können, sondern die Konturen eines ausgeprägten Antisemitismus erkennen lassen.[17] In dieser weltweit am meisten verbreiteten Variante aktuellen Judenhasses verbinden sich unverhältnismäßige Kritik am Staat Israel, Täter-Opfer-Umkehr, Relativierung der Shoah und unverhohlener Antisemitismus zu einer toxischen Mischung.

Ausdrücklich geht es dabei nicht um eine legitime Kritik am staatlichen Handeln Israels, die sich auf einem Niveau bewegt, wie sie ein beliebiges anderes Land treffen könnte. Auch wenn die Abgrenzung nicht allgemein-abstrakt, sondern nur im Einzelfall unmissverständlich getroffen werden kann,[18] bietet sich der sogenannte „Drei-D-Test“[19] (Delegitimierung, Dämonisierung, Doppelstandards) als orientierendes Unterscheidungskriterium an: „Wenn der israelische Staat delegitimiert werden soll, seine Politik dämonisiert wird, oder wenn doppelte Standards bei der Bewertung israelischer Politik angelegt werden, handelt es sich nicht um Kritik, sondern um Antisemitismus.“[20] So wird

---

14 Mascha Malburg: Was passierte wirklich im besetzten Hörsaal der Freien Universität? In: Jüdische Allgemeine (6. Februar 2024).

15 Constantin Winkler: Linker Antisemitismus nach 10/7 [Anm. 10]. S. 115f.

16 Vgl. Leitfaden für Israelkritik. Hrsg. von der Amadeu Antonio Stiftung. Berlin 2023.

17 Vgl. Gideon Botsch: Der „Bomben-Holocaust“ von Dresden. Die NPD als antisemitische Partei. In: Antisemitismus seit 9/11 [Anm. 11]. S. 179–196, hier S. 182.

18 Vgl. Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann, Alexander Yendell: Thesen zum „neuen“ Antisemitismus. Zäsur oder Kontinuität? München 2021 (= Argumentation Kompakt. Ausgabe vom 15.03.2021, 2/2021). S. 3.

19 Armin Pfahl-Traughber: Antizionistischer und israelfeindlicher Antisemitismus. Definitionen – Differenzierungen – Kontroversen (30. April 2020). https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/307746/antizionistischer-und-israelfeindlicher-antisemitismus [abgerufen am 1. Juli 2026].

20 Samuel Salzborn: Kollektive Unschuld. Die Abwehr der Shoah im deutschen Erinnern. Berlin/Leipzig 2020. S. 81.

beispielsweise im Zuge einer „Israelisierung der antisemitischen Semantik“[21] die historische Dimension der Schoah relativiert, wenn etwa behauptet wird, die Israelis führten einen „Vernichtungskrieg“ gegen die Palästinenser und strebten eine „Endlösung 2.0“ an, oder wenn der Gazastreifen explizit mit dem „Warschauer Ghetto“ gleichgesetzt wird.[22]

Antizionismus als pauschale Ablehnung jüdischer Selbstbestimmung

Ein zweites Schlaglicht sei dem Antizionismus von politisch linker Seite gewidmet. Dieser manifestiert sich häufig als eine Sonderform des israelbezogenen Antisemitismus. Während der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstandene historische Zionismus die Bewegung zur Errichtung und zum Schutz eines jüdischen Nationalstaates als Schutzraum vor weltweiter Verfolgung beschreibt, verkehrt der linke Antizionismus dieses emanzipatorische Streben in sein Gegenteil. Durch eine dogmatische Anwendung postkolonialer Theorien und eines dualistischen Antiimperialismus’ wird Zion, heute Israel,[23] kollektiv als weißes, koloniales Unterdrückerprojekt kategorisiert.[24] Das Existenzrecht des Staates Israel wird abgelehnt, der völkerrechtlich verankerte Anspruch von Juden auf nationale Selbstbestimmung negiert. „Nicht selten steckt hinter einer antizionistischen Haltung […] auch ein latenter Antisemitismus. Viele Antizionisten betrachten den Staat Israel als ‚Kollektivjuden‘, machen ihn allein verantwortlich für den Nahost-Konflikt, sprechen ihm seine Existenzberechtigung ab und wollen ihn letztendlich zerschlagen.“[25] Klassische antisemitische Stereotypen wie die des *allmächtigen Aggressors* werden dabei strukturell auf den jüdischen Staat projiziert. Juden wird als einziger Ethnie weltweit das Recht verwehrt, Souveränität zum eigenen Schutz einzufordern.

Das war von politisch linker Seite nicht immer so. In der jungen Bundesrepublik hatte sich zunächst viel Sympathie in der linken Szene für die Staatsgründung Israels als Antwort auf den Holocaust gefunden. Doch „mit dem Sieg Israels im Sechstagekrieg von 1967 über Ägypten wendete sich das Blatt. Nunmehr wechselte die Linke weltweit die Seiten im israelisch-arabischen Konflikt

---

21 Monika Schwarz-Friesel: Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl. Berlin/Leipzig 2019. S. 17.

22 Antisemitismus in verfassungsfeindlichen Ideologien und Bestrebungen. Berlin 2020. S. 17f.

23 Vgl. Michael Wolffsohn: Eine andere Jüdische Weltgeschichte. Freiburg i. Br. 2022. S. 45.

24 Vgl. Constantin Winkler: Linker Antisemitismus nach 10/7 [Anm. 10]. S. 118.

25 Udo Baron: Antisemitismus und Antizionismus im bundesrepublikanischen Linksextremismus. Eine Analyse der historischen und aktuellen Entwicklungen. In: Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2024–2026 (II). Hrsg. von Hendrik Hansen, Armin Pfahl-Traughber. Brühl 2026. S. 9–30, hier S. 11f.

[…]. Israel war in ihren Augen vom Opfer zum Täter mutiert. Nicht mehr Israel, sondern den Palästinensern als vermeintlich unterdrücktem Volk galt ihre Solidarität.“[26] Von diesem Zeitpunkt an spielt der antizionistische Antisemitismus in der politischen Linken bis hin zum Linksterrorismus eine keineswegs unbedeutende Rolle. Bis in unsere Gegenwart hinein.

Aus zahlreichen Protestcamps an westlichen Universitäten, die von aktivistischen Gruppen auch aus dem linken Spektrum als Antwort auf die israelischen Reaktionen auf den 7. Oktober 2023 errichtet wurden, erscholl nicht selten die juristisch hoch umstrittene Parole “From the river to the sea, Palestine will be free!”[27] der hierzulande verbotenen Terrororganisation Hamas. Diese muss nicht, kann aber als antisemitische Äußerung interpretiert werden, dass jüdisches Leben zwischen Jordan und Mittelmeer ausgelöscht werden sollte. Diese Lesart korrespondiert mit weiteren Sympathiebekundungen in und um diese Protestcamps herum für die Gräueltaten der Hamas, die nicht selten als legitimer antikolonialer Widerstand gefeiert wurden. „Palästinanahe linke Gruppen feierten auf deutschen Straßen die Terrorkommandos für ihren vermeintlich revolutionären Kampf gegen die angebliche Apartheid und forderten die Auslöschung Israels.“[28] Dies ging weit über eine legitime Regierungskritik hinaus und zielte auf die physische und politische Aufhebung des jüdischen Schutzraumes und sprach Jüdinnen und Juden damit das basale Recht auf eine kollektive, selbstbestimmte Existenz ab.

Einen traurigen Höhepunkt des antizionistischen Antisemitismus von politisch linker Seite stellt aktuell der niedersächsische Landesparteitag der Partei Die Linke in Hannover am 14./15. März 2026 dar. Die Jugendorganisation der Partei hatte einen Antrag „Ablehnung des Zionismus“ eingereicht, der nach heftiger Diskussion und leicht umformuliert, aber doch mit einer deutlichen Zweidrittel-Mehrheit angenommen wurde. Der finale Beschluss trug nun den Titel „Die Linke Niedersachsen lehnt den heute real existierenden Zionismus ab“. Antragsteller Erik Uden postete in den sozialen Medien nach der Annahme stolz: „Das macht uns zum ersten antizionistischen Landesverband von Die Linke!“[29]

Der verwendete Begriff wurde dabei ganz bewusst gewählt, lehnt er sich doch deutlich an historische Propagandabegriffe aus der Sowjetunion an. Die Kernelemente des Beschlusses lesen sich wie eine Anleitung zum antisemitischen Antizionismus unter anderem durch die systemische Delegitimierung

[26] Udo Baron: Antisemitismus und Antizionismus im bundesrepublikanischen Linksextremismus [Anm. 25]. S. 14.

[27] Vgl. https://verfassungsblog.de/zwischen-fluss-meer-und-strafbefehl/ [abgerufen am 1. Juli 2026].

[28] Constantin Winkler: Linker Antisemitismus nach 10/7 [Anm. 10]. S. 112.

[29] Achim Doerfer: Das Tischtuch ist zerschnitten. In: Jüdische Allgemeine (18. März 2026). https://www.juedische-allgemeine.de/meinung/das-tischtuch-ist-zerschnitten-2/ [abgerufen am 1. Juli 2026].

und den Genozid-Vorwurf – anstatt die rechtsreligiöse Regierung unter Benjamin Netanjahu oder die konkrete Kriegsführung zu kritisieren, wird das Recht auf einen sicheren jüdischen Nationalstaat als politisches Feindbild definiert und Israel pauschal als „genozidaler Staat“ diffamiert.[30] In der Folge trat unter anderem der brandenburgische Antisemitismusbeauftragte, Andreas Büttner, aus der Partei aus mit dem Hinweis: „Die Ablehnung des Zionismus ist im Grunde nichts anderes als die Ablehnung des Existenzrechts Israels.“[31]

An diesem Fall aus Niedersachsen zeigt sich das Dilemma der Partei Die Linke wie in einem Brennglas: Dem antiimperialistischen Flügel der Partei gelingt es zunehmend, antizionistische Grundsatzbeschlüsse durchzusetzen. Wobei die legitime Kritik an einem sicherlich fragwürdigen Regierungshandeln mit der Delegitimierung eines ganzen Staates und der Relativierung von Antisemitismus verschwimmt.

Antisemitische Globalisierungs- und Kapitalismuskritik

Auch dieses dritte Schlaglicht findet sich nicht ausschließlich, aber doch in besonderer Weise „auf Seiten der politischen Linken“, wo sich Antisemitismus immer wieder „mit Globalisierungs- und Kapitalismuskritik vermischt“.[32] Dabei werden komplexe Probleme des globalen Wirtschaftssystems auf eine vermeintlich kleine, aber umso mächtigere Elite reduziert, welche die Medien, die Politik und/oder die Weltwirtschaft kontrolliert. Wie an anderer Stelle auch wird diese Elite zumeist nicht namentlich genannt, sondern camoufliert.[33] Gerade unter dem Dach linker Kritik an einer neoliberalen Globalisierung öffnet sich hier eine vielgestaltige Fundgrube verschwörungsideologischen Denkens, „antisemitischer Narrative“[34] und Stereotypen.

Stellvertretend für viele prägnante Beispiele sei hier eine Karikatur genannt, die 2019 vom Arbeitskreis Cuba Si Hessen der Partei Die Linke in den

---

30 Vgl. Marc Röhling: Antisemitismusbeauftragter Büttner verlässt die Linke. In: Der Spiegel (16. März 2026). https://www.spiegel.de/politik/deutschland/linke-andreas-buettner-verlaesst-nach-neuem-antisemitismus-skandal-die-parTtei-a-f8c6d4a8-3405-4cba-a43a-324576461a4a [abgerufen am 1. Juli 2026].

31 Andrea Maurer: Warum Antisemitismusbeauftragter Büttner die Linken verlässt. In: ZDFheute (16. März 2026). https://www.zdfheute.de/politik/deutschland/buettner-linke-parteiaustritt-100.html [abgerufen am 1. Juli 2026].

32 Trond Berg Eriksen/Håkon Karket/Einhart Lorenz: Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Izabela A. Dahl. Aus dem Norwegischen von Daniea Stilzebach. Göttingen 2019. S. 13.

33 Vgl. Martin Kloke: „Beziehungsstatus: Es ist kompliziert“: Die deutsche Linke und Israel. In: Gesichter der Antimoderne. Gefährdungen demokratischer Kultur in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Martin Jander, Anetta Kahane. Baden-Baden 2020. S. 157–178, hier S. 163.

34 Holger Knothe: Der Antisemitismus der anderen [Anm. 11]. S. 370.

Sozialen Medien verbreitet wurde. „Sie zeigt die USA als personifizierten Tod, der eine Sense hält, auf deren blutverschmierter Klinge die Flagge Israels prangt. Die skelettartige Gestalt hat bereits verschiedene Türen geöffnet, über denen ‚Irak', ‚Libyen', ‚Syrien' und ‚Ukraine' geschrieben steht. Eine blutige Spur zieht sich durch das Bild."[35] Der jüdische Staat wird in dieser Karikatur deutlich als „hinter allen wesentlichen Weltereignissen"[36] stehend apostrophiert. Die Anklänge an die Juden als Strippenzieher sind dabei nicht neu, sondern ein klassisches antisemitisches Bildmotiv, das unter anderem in der Hetzschrift die „Protokolle der Weisen von Zion"[37] am Anfang des 20. Jahrhunderts seinen Niederschlag gefunden hat.

Ein nicht minder prägnantes Beispiel sind die immer wieder auf linken Globalisierungs- und G20-Protesten gezeigten Bilder von Kraken, die mit ihren Fangarmen die Weltpolitik lenken und als Personalisierungen des globalen Marktgeschehen gelesen werden können. Auch hier ist die direkte Kontinuität zur antisemitischen Chiffre der „jüdischen Weltverschwörung" evident.[38]

Erinnert sei abschließend noch an das von seinen Anhängern weitgehend unhinterfragte und stillschweigend akzeptierte Operieren des globalisierungskritischen Netzwerks Attac mit antisemitischer Verschwörungsideologie und Symbolik, wie sie etwa 2003 aus Anlass der Demonstrationen gegen das Weltwirtschaftsforum in Davos zutage trat, als der seinerzeitige US-Verteidigungsminister Donald Rumsfeld „mit einem gelben Davidstern" dargestellt wurde, „auf dem statt ‚Jude' das Wort ‚Sheriff' gemalt war".[39]

Wegsehen ist keine Lösung

Die vorstehenden drei Schlaglichter mögen an dieser Stelle genügen, um die Eingangsbehauptung zu unterstreichen, dass es nicht nur im Rechtsextremismus und im Islamismus, sondern auch im politisch linken Spektrum eine Tradition der Anfälligkeit für antisemitische Weltdeutungen, ja, einen ausgeprägten Judenhass gibt. Für diesen gilt wie für seine beiden anderen unheiligen Brüder: Wegsehen ist keine Lösung. Antisemitismus ist eine fundamentale

[35] Martin Niewendick: Linke-Arbeitskreis verbreitet antisemitische Karikatur. In: Welt.de (25. Januar 2019). https://www.welt.de/politik/deutschland/article187736962/Facebook-Linke-Arbeitskreis-verbreitet-antisemitische-Karikatur.html [abgerufen am 1. Juli 2026].

[36] Martin Kloke: „Beziehungsstatus: Es ist kompliziert" [Anm. 33]. S. 166.

[37] Christopher Egenberger: Die Protokolle der Weisen von Zion (14. Oktober 2015). https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/210333/die-protokolle-der-weisen-von-zion/ [abgerufen am 1. Juli 2026].

[38] Vgl. Lena Gorelik: „Man wird doch noch mal sagen dürfen …". Antisemitismus in Hoch- und Populärkultur. In: Aus Politik und Zeitgeschichte – ApuZ (7. Juli 2014). https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/187410/man-wird-doch-noch-mal-sagen-duerfen/ [abgerufen am 1. Juli 2026].

[39] H. Knothe: Der Antisemitismus der anderen [Anm. 11]. S. 373.

Bedrohung für unsere offene Gesellschaft ebenso wie für das Menschenrecht Religionsfreiheit. Antisemitismus verschwindet nicht von allein. Er muss bekämpft werden. In all seinen Erscheinungsformen – auch der im politisch linken Spektrum. Aktiv, entschlossen, kompetent. Von uns allen.

Zum Begriff des Jüdischen in der Schrift von Karl Marx *Zur Judenfrage*

Vorbemerkung: Auf dem Weg zu einer Fragestellung und einer definitorischen Vorklärung



Volker Beck ist Geschäftsführer und Gesellschafter des Tikvah Instituts gUG. Er leitete das Projekt Scientia im BMBF-Verbundprojekt „EMPATHIA³ – EMpowering Police Officers and TeacHers in Arguing Against Antisemitism“. Nach seiner langjährigen Tätigkeit als Bundestagsabgeordneter (1994–2017) war er als Lehrbeauftragter am CERES, dem Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum, tätig. Die Deutsch-Israelische Gesellschaft (DIG) e. V. wählte ihn 2022 zu ihrem Präsidenten. (Bild: © Angelika Kohlmeier)

Das Interesse an Karl Marx ist in den letzten Jahren spürbar wiedererwacht – sowohl in der akademischen Welt als auch im politischen Diskurs. Seit der Finanzkrise 2008 und verstärkt durch das 200. Geburtsjubiläum 2018 ist eine kontinuierlich wachsende Zahl an Neuauflagen, Biographien und Einführungen zu Marx' Werk zu beobachten; der Historiker Pedro Ruiz Torres beschreibt das Jubiläumsjahr 2018 gar als „eine regelrechte Wiederauferstehung“ Marx' im europäischen Raum.[1] Besonders ausgeprägt zeigt sich dieser „Marx-Boom“ in den USA: Der Historiker Andrew Hartman spricht in seiner 2025 erschienenen Studie „Karl Marx in America“ von der inzwischen „vierten Marx-Konjunktur“, da Amerikaner in einem Ausmaß über Marx nachdächten, das seit den 1960er- oder gar 1930er-Jahren nicht mehr erreicht worden sei.[2] Grund genug also, in der aktuellen Diskussion über Antisemitismus und das Verhältnis der politischen Linken hierzu sich mit Marx' Begriff des Jüdischen auseinanderzusetzen.

Mein eigenes Interesse an der Schrift von Karl Marx *Zur Judenfrage* speist sich aus zwei Quellen.

Bei einem Vortrag endete Julius Schoeps mit dem letzten Absatz des Nachwortes von Alexander Beins zweibändigem Werk Die Judenfrage: „‚Die gesellschaftliche Emanzipation der Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft von ihrem Judenbild.‘ Nicht wie der junge Marx schrieb ‚vom Judentum‘. Ich kann

1 Torres (2018), 107.
2 Zit. N. Jones-Katz (2025).

diesem Satz nur voll und ganz zustimmen und möchte ihm die von Glauben getragene Aufforderung hinzufügen: Tun wir alle, was in unseren Möglichkeiten ist, um das zu erreichen – wir Juden in der Wirklichkeit des Lebens, die anderen in ihrem Denken und Verhalten, entgegen allen entstellenden Traditionen und Ideologien!“[3]

Ein Aphorismus, der mein Interesse weckte.

1989/90 setzte eine Migration von Juden aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland ein. Nach der Shoa waren sie auch stalinistischen antisemitischen und nach der Gründung Israels vermehrt antizionistischen Kampagnen ausgesetzt. Mit der rechtlichen Bewertung des Schicksals dieser Gruppe[4] habe ich mich wissenschaftlich auseinandergesetzt, ohne aber die geistigen Quellen der antijüdischen Kampagnen der KPdSU genauer zu untersuchen. In den antisemitischen Kampagnen jener Tage spielte die Schrift von Karl Marx auch eine Rolle. Zu Recht? – Die Frage, wie weit die sich zwischen Gründung und Auflösung der UdSSR stark wandelnde sowjetische Religions- und Nationalitätenpolitik auch Berufungspunkte bei Marx und Engels hatte, kann hier nicht Gegenstand sein. Aber an die Frage der Traditionslinien zu den Vordenkern bis hin zu Karl Marx möchte ich mich zumindest durch Auseinandersetzung mit dieser zentralen Frühschrift annähern.

In der öffentlichen politischen und publizistischen Diskussion wird die Kontroverse „War Karl Marx ein Antisemit?“ bis heute immer wieder aufgenommen und erbittert geführt. Zuletzt in Deutschland im Rahmen der von der Black-Lives-Matter-Bewegung angestoßenen Debatte über Rassismus als Schlagabtausch zwischen der politischen Linken und Rechten. Beide Seiten berufen sich hierbei auf Zitate von Marx, insbesondere aus seiner Schrift *Zur Judenfrage*: So behauptet die neostalinistische MLPD in ihrem Organ *Die Rote Fahne* auf dieser Grundlage gar: „Einen ‚linken Antisemitismus‘ gibt es nicht.“[5]

Für den Verleger Weimer hingegen ist Marx ein „übler Rassist“, der „Juden wie Schwarze in erschreckend expliziter Weise“ hasste.[6] In der Wissenschaft sind die Positionen nicht weniger auseinander: Es „besteht bis heute kaum Einigkeit darüber, was Marx ‚Zur Judenfrage‘ wirklich wollte, und ob diese Schrift antisemitisch war oder nicht.“[7]

Die Frage, ob Karl Marx ein Antisemit ist, ist schon deshalb nicht leicht zu beantworten, weil es für die Zuschreibung *Antisemit* keine gemeinhin anerkannte Definition gibt. Um die Bedingungen der Zulässigkeit einer solchen

---

3 Bein in Anlehnung an Massiczek. In: Bein Bd II (1980), 371 (Hervorh. im Original).

4 Vgl. Beck (2019).

5 Bartholomé (2020).

6 Weimer (2020).

7 Gallus (1997), 121. Ein kurzer Überblick über beide Seiten findet sich bei Haury (2011), 158 f. und bei Peled (1992), 463.

Bezeichnung wird auch vor den Zivilgerichten heftig gerungen. „Man mag darüber streiten, wie viel Antisemitismus im Antisemiten stecken muss, damit man ihn zu Recht als solchen bezeichnen kann, und was damit geklärt ist.“[8]

Das will ich hier nicht tun: Marx hat sich ohne Zweifel wiederholt in unterschiedlicher Weise antisemitisch bzw. abwertend über Juden, ihre Religion und ihr Volk geäußert. Wenn das ausreicht, ist diese Fragestellung simpel beantwortet. Ein paar der weiter unten aufgeführten Zitate reichen aus, um den Delinquenten zu überführen. *Case closed*. So einfach werde ich es mir nicht machen.

Das 19. Jahrhundert, Marx' Jahrhundert, sah die rechtliche Gleichstellung der Juden wie den Beginn und Aufschwung eines neuzeitlichen, zunehmend ‚rassebiologisch' grundierten Antisemitismus, der den traditionellen christlichen Antijudaismus scheinwissenschaftlich modernisierte. Bearbeitet werden soll hier daher lediglich ein Aspekt der Rolle von Marx, seinen Schriften und Äußerungen im Verhältnis zu den antisemitischen Diskursen seiner Zeit. Aufgrund des Essay-Charakters werde ich mich dabei auf Marx' zweiteilige Schrift *Zur Judenfrage* fokussieren und dabei untersuchen, was Jude und Judentum für Marx bedeuten.

Dazu muss allerdings geklärt sein, was man unter Antisemitismus überhaupt versteht.[9] Die Gefahr einer Zirkelschluss-Definition ist offensichtlich.[10] Ich werde hier die Arbeitsdefinition der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) zugrunde legen:

> „Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.“[11]

Zwei Definitions-Erläuterungen der IHRA sind für diese Arbeit einschlägig:

> „Falsche, entmenschlichende, dämonisierende oder stereotype Anschuldigungen gegen Jüdinnen und Juden oder die Macht der Jüdinnen und Juden als Kollektiv –

8 Beck (2018); vgl. a. Beck/Tometten (2017).

9 Haury (2011), 142.

10 Haury schlägt vor unter Antisemitismus „die Kombination spezifischer Inhalte (Erklärung der abgelehnten modernen Gesellschaft in ihren zentralen Bereichen) mit bestimmten Denkstrukturen (Verschwörungstheorie, Manichäismus, Konstruktion der Gemeinschaft „Volk“ in Entgegensetzung zu einem „Anti-Volk“)“ zu verstehen und dies „vom Auftreten einzelner Inhalte bzw. Stereotype oder einzelner Denkstrukturelement“ zu unterscheiden. Er muss allerdings selbst einräumen, dass „es keine objektive Grenze zwischen diesen beiden Polen gibt.“ So kommt Haury dann auch zu dem Ergebnis die Schrift „nicht als antisemitisch zu klassifizieren“. Haury (2011) 160–162, 166. Zu sehr war die Definition und Unterscheidung vom Untersuchungsgegenstand her gewonnen.

11 IHRA (2016).

> insbesondere aber nicht ausschließlich die Mythen über eine jüdische Weltverschwörung oder über die Kontrolle der Medien, Wirtschaft, Regierung oder anderer gesellschaftlicher Institutionen durch die Jüdinnen und Juden. Das Verantwortlichmachen der Jüdinnen und Juden als Volk für tatsächliches oder unterstelltes Fehlverhalten einzelner Jüdinnen und Juden, einzelner jüdischer Gruppen oder sogar von Nichtjüdinnen und Nichtjuden."[12]

Diese Definition wurde vom 2. Unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus empfohlen[13], von der Bundesregierung gebilligt[14] und die Hochschulrektorenkonferenz[15] will sie „an allen Hochschulstandorten etabliert sehen". Auf die kritische wissenschaftliche Diskussion, insbesondere über ihre israelbezogenen Aspekte, kann und soll hier nicht eingegangen werden. Für die hiesige Fragestellung kann diese auch außer Acht bleiben.

In der wissenschaftlichen Diskussion ist die Frage dieser Untersuchung weitgehend ausgeschrieben. Der Fokus der verschiedenen Arbeiten ist sehr unterschiedlich, entsprechend vielfältig sind auch deren Einordnungen. Ohne zumindest eine ansatzweise Kontextualisierung der Schrift in die damalige geistige Umgebung (Frühsozialisten, Junghegelianer) oder ohne den wenigstens probeweisen Abgleich mit den Befunden der Schrift mit anderen schriftlichen Überlieferungen von Marx zum Thema würde man die Defizite reproduzieren, die einige fast polemisch zu nennende Beiträge in der Auseinandersetzung mit dieser Schrift aufweisen.

Zum Begriff des Jüdischen in der Schrift von Karl Marx „Zur Judenfrage" – Ein Essay

1. Marx' biographische Beziehung zu Judentum und Christentum

Karl Marx entstammte mütterlicher- wie väterlicherseits Rabbinerfamilien. Sein Vater, ein erfolgreicher Anwalt, war aufgrund eines Berufsverbots für jüdische Anwälte 1817 zum Protestantismus konvertiert und selbst eher areligiös. Karl wurde mit 6 Jahren getauft.[16] Über Karl Marx' Kenntnisse des Judentums gibt es keine gesicherten Erkenntnisse. Bei dem Religionsphilosophen und Junghegelianer Bruno Bauer hörte er in Bonn dessen Vorlesung „Jesaja".[17]

[12] Ebd.
[13] BT-Drs. 18/11970, 14, 23 ff.
[14] FAZ (2017).
[15] HRK, 2019.
[16] Levenberg et al. (2017), 587, 589. Silberner (1983), 17 ff.
[17] Silberner (1983), 21.

2. Zur Judenfrage

Marx' Schrift *Zur Judenfrage* ist kein selbständiges Traktat zu diesem Thema. Es kommt als Rezension von zwei Schriften seines früheren Lehrers Bruno Bauer daher. Zur Bewertung der Aussagen von Karl Marx muss man sich daher zunächst mit den besprochenen Werken von Bruno Bauer auseinandersetzen. Marx' Rezension ist nur eine von zahlreichen publizistischen Reaktionen auf Bauer. Die damalige Diskussion fand vor dem Hintergrund statt, dass die preußische Regierung unter Friedrich Wilhelm IV. den Status der Juden unter ihrer Herrschaftsgewalt vereinheitlichen wollte.

a. Bruno Bauer und die Judenfrage

Die 1843 erschienene Schrift des Junghegelianers Bauer verwandte als eine der ersten das Wort *Juden-Frage* im Titel. Er verstand darunter das Problem der Eingliederung der Juden in die „christlichen Staaten" Europas, der Judenemanzipation. Mit der Kontroverse um Bauers Text, der großen Widerhall hatte[18], erhielt das Wort „‚Judenfrage' seine erste Verbreitung". Von Deutschland aus macht es seine unrühmliche Reise durch die Welt.[19]

Bauer nimmt Moses Mendelssohn in Anspruch, der davon sprach, dass die Israeliten im Besitz einer göttlichen Gesetzgebung seien. Der Philosoph Mendelssohn, Vertreter der Berliner Haskala, bestand allerdings darauf und entfaltete, dass die jüdische religiöse Tradition in Übereinstimmung mit den Werten der Aufklärung stehe. Aus dem Gesetzes- und Traditionsbezug jüdischer Religion macht Bauer dennoch den Vorwurf der Rückständigkeit und Erstarrung.[20] Außerdem argumentiert er gegen die Gleichstellungsforderung der Juden „Ein Privilegium würde nur mit dem anderen vertauscht."[21]

Die sozialen und beruflichen Auswirkungen des rechtlichen Sonderstatus' für die Juden in der Vergangenheit und der damaligen Gegenwart werden von ihm ignoriert. Das Anliegen der Judenemanzipation weist er aus seinem Verständnis des ‚christlichen Staates' als Unmöglichkeit zurück: „Wer selbst nicht frei ist, kann auch Andern nicht zur Freiheit verhelfen."[22]

Juden sind für Bauer ohnehin „Vor allem ein unfreies Volk." Ihm zufolge hindert den Juden sein religiöses Gesetz daran, frei und aufgeklärt zu sein: „Das Willkürliche ist ihm das Wesentliche …"[23]

---

18 Haury (2011), 148.
19 Bein (1980) Bd. I., 2 f.; Bd. II, 4.
20 Bauer (1843a), 12 ff., Bauer (1843b), 176; vgl. Peled (1992), 467.
21 Bauer (1843a), 60.
22 Ebd.
23 Ebd. 35, 37; vgl. Peled (1992), 466.

Damit vertritt Bauer eine spezifisch evolutionistische Religionstheorie und sieht eine Entwicklungslinie vom Judentum über das Christentum[24] bis zur Freiheit von und Abschaffung der Religion. Für ihn stellt in diesem teleologischen Schema der Christ gegenüber dem Juden eine höhere evolutionäre Stufe dar:

> „Der Christ hat nur eine Stufe, nämlich seine Religion zu übersteigen, um die Religion überhaupt aufzugeben; der Jude hat es schwerer, wenn er zur Freiheit sich erheben will.“[25]

Er wertet Juden durchgängig ab und belegt sie mit negativen Eigenschaften. Nach Bauer sind sie egoistisch, „plump“, „widerlich“, ihnen fehlt „die schöpferische Kraft“, ihnen ist eine „gemeine Pfiffigkeit“ zu eigen.[26] Trotz Bauers religionskritischer Position scheut er sich nicht, antijudaistische Argumentationsfiguren christlicher Apologetik wiederaufzugreifen, zu erneuern und dabei gewissermaßen zu säkularisieren.[27]

Bauers Emanzipations- und Staatskonzept kann und will die Religionsfreiheit auch öffentlicher Religionspraxis, wie sie Menschenrechtskonventionen und moderne Verfassungsstaaten kennen, nicht denken. Seine antijüdischen Ausfälle, die auch vor Ungeziefermetaphern wie, Juden hätten sich „in den Ritzen und Spalten der bürgerlichen Gesellschaft eingenistet,“[28] nicht haltmachen, erklärt das nicht. Sie werden zwei Jahrzehnte später von Bauer weiter radikalisiert. Der nun konservative Publizist und Politiker formuliert früh die Grundzüge des modernen (Rasse-)Antisemitismus.[29]

b. Marx 1. und 2. Teil des Traktats

1. Teil: Ein Plädoyer für die Judenemanzipation im politischen Staat

Im 1. Teil rezensiert Marx Bauers Traktat *Zur Judenfrage* und wirft ihm Inkonsistenz vor. Marx differenziert zwischen politischer und menschlicher Emanzipation und führt den Nachweis, dass die vollendete politische Emanzipation, der „vollendete politische Staat“[30] nicht die Emanzipation des Menschen von der Religion verlangt. Für Marx ist es möglich, einerseits „den Staat zum Atheisten“ zu proklamieren, obwohl andererseits die Mehrheit seiner Menschen

[24] Insoweit in Anlehnung an Hegel, vgl. Haury (2012), 230.
[25] Bauer (1843b), 195.
[26] Bauer (1843b), 178, 179, 180.
[27] Bauer (1843a), 16 f.
[28] Ebd., 9.
[29] Haury (2011), 168 f.
[30] Heute würde man statt vom „politischen Staat“ vom demokratischen Verfassungsstaat sprechen.

„privatim religiös ist."[31] Dies belegt er an den Beispielen Frankreich und Vereinigte Staaten.[32]

Seinem ehemaligen Lehrer Bauer wirft Marx vor, quasi das Thema zu verfehlen, indem er sich auf die Religion versteift, statt „den ‚Staat schlechthin' der Kritik [zu unterwerfen]".[33] Und hier liegt der eigentliche argumentative Schwerpunkt seiner Besprechung. Für Marx ist gerade die Trennung der politischen und gesellschaftlichen Sphäre charakteristisch und bestimmend für den bürgerlichen Staat. Für Marx im Gegensatz zu Bauer kann daher selbstverständlich auch der jüdische Mensch Staatsbürgerschaftsrechte empfangen und sich so politisch emanzipieren.[34]

> „Die politische Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung."[35]

Ihre Vollendung interessiert Marx als Voraussetzung der menschlichen Emanzipation und der Überwindung der gegenwärtigen Ordnung. Das Judentum ist Marx in diesem Kontext nur ein Beispiel für eine Religion unter anderen, wie ihm die Religionsfreiheit in gleicher Weise wie das Recht auf Privateigentum oder die Pressefreiheit nur ein Beispiel für Freiheitsrechte ist.[36] Auf diesen 24 Seiten des ersten Kapitels seiner Besprechung von Bruno Bauer geht er weder auf die zahlreichen antisemitischen Klischees in Bauers Traktat ein, noch nimmt er selbst Charakterisierungen der Juden oder ihrer Religion vor. Eigentlich gibt es für ihn da keine jüdische Frage. Er lenkt das Augenmerk auf die allgemeine Frage von Staat und Gesellschaft:

> „Diesen weltlichen Widerstreit, auf welchen sich die Judenfrage schließlich reduziert, das Verhältnis des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigentum etc., oder geistige, wie Bildung, Religion, den Widerstreit zwischen dem allgemeinen Interesse und dem Privatinteresse, die Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft, diese weltlichen Gegensätze läßt Bauer bestehen, während er gegen ihren religiösen Ausdruck polemisiert."[37]

---

31 MEW Bd I. 353.
32 Ebd., 351 ff.
33 Ebd., 350.
34 Ebd., 361, 369.
35 Ebd., 356.
36 Ebd., 364 ff., vgl. Haury (2011), 151.
37 Ebd., 355 f.

Man kann das zweite Kapitel der Rezension in zweifacher Weise lesen und verstehen: Beim ersten Überfliegen liest es sich wie ein Traktat eines durchgeknallten Antisemiten, der das antijüdische Stereotyp Jude und Geld fast obsessiv unzählige Male variiert und schließlich fordert, die Gesellschaft möge in ihrer Emanzipation gleichsam das Judentum überwinden und auslöschen.

Man kann es aber auch als Versuch einer rhetorisch-dialektischen Meisterleistung verstehen, bei der der Autor sich womöglich leicht überhoben hat, indem er gleichzeitig Bauers modernisierten Judaismus und das antisemitische Vorurteil seiner Zeit bloßstellen und überwinden will, indem er die Überwindung des Schachers, die Macht des Geldes zur Grundlage der gesellschaftlichen Emanzipation erklärt und meint, damit die Grundlage des Vorurteils ökonom(ist)isch aufgelöst zu haben.

Auf den sieben Seiten des zweiten Abschnitts, der Rezension von Bauers *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, findet sich eine Fülle von Sätzen, die allesamt für sich genommen als antisemitische Charakterisierungen oder Klischees gewertet werden müssen und den Begriff Jude und Judentum ausnahmslos pauschal wie negativ deuten: „Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden“[38], „das empirische Wesen des Judentums, [der] Schacher“[39], „die chimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns“[40]. Sprachlich reproduziert hier Marx die Antisemitismen seiner Zeit.

Aber bei genauerer Betrachtung dieses zweiten Kapitels seiner Rezension ist weder Marx’ Intention noch Argumentation als antisemitisch zu bezeichnen.[41] Marx wendet sich klar und unmissverständlich gegen Bauers Transponierung der Frage, „wer eher Aussicht hat, selig zu werden“ in die Frage „wer von beiden [Jude oder Christ] … emanzipationsfähiger sei.“[42] Bauers evolutionistische Abstufung von Jude und Christ macht sich Marx ausdrücklich nicht zu eigen.

Er will zunächst „versuchen, die theologische Fassung der Frage zu brechen,“[43] den „Alltagsjuden“ und nicht den „Sabbatsjuden, wie Bauer es tut,“ betrachten. Marx’ Anspruch ist hier quasi ein soziologischer, kein religionskritischer wie bei Bauer. „Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen

38 Ebd., 375.
39 Ebd. 377. Schachern ist ein aus dem Westjiddischen übernommenes Lehnwort mit hebräischen Wurzeln. Nach Gutknecht (2019) gehört es zu den „judäophoben Sprachmustern“.
40 MEW Bd I. 375.
41 Hier stimme ich insoweit mit Haury (2011), 166 überein.
42 MEW Bd I. 371.
43 Ebd., 372.

Juden.“[44] Seine Beweisführung ist allerdings eine rhetorische, keine empirische bzw. seine Empirie ist das antisemitische Vorurteil.

> „Marx benutzte das Stereotyp, das Juden mit Geld in Zusammenhang brachte, ohne Bedenken – aber er verwendete es als eine metaphorische Chiffre.“[45]

Oder anders: Marx bedient sich eines antisemitischen Codes, um einen nichtantisemitischen Gedanken plausibel zu machen. Ziel seiner Argumentation war nichts Antijüdisches, sondern sie war gegen Kapitalismus oder – in Worten des damaligen Marx besser: – gegen Geldwirtschaft und gegen die Religion gerichtet. Antisemitische Klischees und Vorurteile gehörten zu seinem rhetorischen Waffenarsenal, sie sind ihm Substitut für Empirie.

Marx wechselt im zweiten Teil seiner Rezension das Thema. Er spricht nicht mehr über die Stellung der Juden im Staat, sondern über die Geldwirtschaft.[46] Es geht um die menschliche und nicht mehr um die politische Emanzipation. Er definiert den „Kultus der Juden“ als den „Schacher“, den „‚weltliche[n] Gott‘ der Juden als das ‚Geld‘“. Er bleibt in der antijüdischen Sprache Bauers, um eine antikapitalistische Predigt zu beginnen: „Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum, wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit.“[47]

Er unterzieht das antijüdische Vorurteil mit seiner Verbindung von Geld und Judentum keiner Kritik, sondern reproduziert und verallgemeinert es, um letztlich die Überwindung von Entfremdung wie Herrschaft des Geldes zu predigen. Er unterscheidet sich in der Methode damit fundamental von Max Weber, der in seiner Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* annähernd 60 Jahre später mit vielen Belegen den Nachweis zu führen versucht, dass der Protestantismus oder präziser der Calvinismus mit seiner Ethik maßgeblich bzw. förderlich für die Entwicklung des Kapitalismus war.[48] Aber um das Religiöse geht es Marx tatsächlich gar nicht.

> „Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind.“[49]

---

44 Ebd., 372.
45 Haury (2011), 164.
46 Der Begriff Kapitalismus taucht tatsächlich in der Theoriebildung von Karl Marx da noch nicht explizit auf.
47 MEW Bd. I, 372.
48 Weber (2006), 23–272.
49 MEW Bd. I, 373.

Dass Christen zu Juden werden, ohne zu konvertieren, ergibt dem Wortsinn nach, also religiös gesprochen, ja gar keinen Sinn. Nur wenn man das Judentum und Juden eben rein ökonomisch im Sinne von Marx' normativer Setzung, also der des antisemitischen Vorurteils, versteht, kann der Christ zum Juden werden, indem er sich dem Schacher und dem Kult des Geldes unterwirft.

Der „wirkliche Jude" oder „das reale Wesen der Juden"[50] sind bei Karl Marx nicht die empirisch tatsächlichen Juden. Dann wären es ja auch nicht *ein* Jude oder *das* Wesen, sondern die Zusammensetzung einer vielfältigen Gruppe. Ebenso wenig sind die Begriffe aus der Lektüre und Textexegese jüdischer Schriften oder Interpretation jüdischer Rituale quasi idealtypisch gewonnen. Der Jude des antisemitischen Vorurteils ist der Jude in Marx' zweitem Textteil: „Die *chimärische* Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen."[51]

Und wenn Eigentum, Egoismus, Geldwirtschaft überwunden sind, ist ‚der Jude' des antisemitischen Vorurteils befreit. Denn dann hat die Gesellschaft das Judentum, wie Marx es im zweiten Teil des Traktats definiert, überwunden, und „die gesellschaftliche Emanzipation des Juden" ist die „Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum", das dann nicht die Vernichtung der religiösen Minderheit der Juden meint, sondern die Beseitigung der sozialen Rolle, die das antisemitische Vorurteil dem Juden zuschreibt.

Durch diese Wendung führt Marx das antisemitische Vorurteil selbst ad absurdum: Indem er nicht die Juden, sondern die Verhältnisse, die alles der Macht des Geldes unterwerfen, für die Rolle des Juden, die auch ein Christ einnehmen kann, wenn er sich als Kaufmann, also als Jude des antisemitischen Vorurteils, verhält. Sind die Macht des Geldes, die „Herrschaft eines fremden Wesens"[52] gebrochen, ist kein Raum mehr für eine Rolle, wie sie der Antisemitismus dem Juden zuschreibt. Soweit Marx' Polemik.

Würde die historische Entwicklung sich so vollziehen, wie sie der junge Marx hier anlegt und später im entwickelten Begriff des ‚historischen Materialismus' noch schärfer konturiert, wäre die Rolle des Marx'schen Juden, also des Juden des antisemitischen Vorurteils, vakant. „[D]ie Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum"[53] hätte stattgefunden. Damit verkennt der junge Marx allerdings die Resilienz antisemitischer oder antijudaistischer Vorurteile. Jedoch in seiner Theorie geht das auf.

Haury ist zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Kritiker des Textes verstanden diesen nicht schlechter als jene, die sich auf ihn beriefen."[54] Das enthebt einen

[50] Ebd., 377.
[51] Ebd., 375.
[52] Ebd., 377.
[53] Ebd.
[54] Haury (2011), 179.

aber nicht von der Aufgabe der Einordnung dieses Textes in den Kontext von Marx' Leben, Werk und Wirken, insbesondere seiner Haltung zur jüdischen Religion und den jüdischen Minderheiten der jeweiligen Länder. Die notwendige Einordnung kann hier allerdings allenfalls angedeutet werden.

3. Marx' Äußerungen über Juden, Die heilige Familie & Die Deutsche Ideologie

Das Problem antisemitischer Äußerungen ist nicht auf den zweiten Teil des Traktats zur Judenfrage beschränkt. Der Befund ist allerdings uneinheitlich. Die eher privaten antijüdischen Äußerungen, z. B. über Lassalle in seinem Briefwechsel mit Engels sind Legion.[55] Man kann sie wohl nicht einfach relativieren[56] oder nur als Ironie und Humor abtun, zumal hier die Frage jeweils zu stellen wäre, auf wessen Kosten jeweils gelacht werden soll.

Im sechsten Kapitel[57] des gemeinsam mit Engels verantworteten, aber überwiegend von Marx geschriebenen Werkes *Die heilige Familie* nimmt Marx die Kritik aus dem Traktat wieder auf und rezensiert sich quasi selbst, indem er die Diskussion von ihm und Bauer zur Judenfrage kommentiert und referiert. Das 223-seitige Pamphlet ist insgesamt eine ziemlich gehässige Abrechnung mit den Junghegelianern, wovon schon die Untertitel *Gegen Bruno Bauer und Konsorten* und *Kritik der kritischen Kritik* zeugen, und bei dem zu fragen ist, wie viele Leser es damals wirklich hatte. Marx verhohnepipelt Bauers Position als theologisch sowie als „kritische Religion" bzw. den „Atheismus, als letzte Stufe des Theismus, der negativen Anerkennung Gottes."[58]

Sieht man einmal über alle Galle und Polemik der Schrift hinweg, konturiert Marx sein Konzept von der politischen und der menschlichen Emanzipation hier deutlicher, wenn er insbesondere darlegt, warum der „politisch vollendete moderne Staat" „Juden nicht nur emanzipieren kann, sondern emanzipiert hat und seinem Wesen nach emanzipieren muß."[59]

Ebenso wird noch mal deutlicher, dass das Thema der menschlichen Emanzipation bei Marx vor allem eine Frage der Überwindung der ökonomischen Zwänge und Verhältnisse ist – die Terminologie des späten Marx und der marxistischen Theorie gibt es hier allerdings noch nicht.

---

55 Silberner (1962) 136 ff., Silberner (1983), 38 f. Haury (2012) 232, Hirsch (1976) 157 f.

56 Wie dies Hirsch (1976), 157 f. mit dem Label „*antisemitelnd*" versucht oder Haury (2011), 158 diese Befunde einfach links liegen lassen will.

57 MEW Bd. II. 112–125.

58 Ebd., 116.

59 Ebd., 117 f.

Marx nimmt aber auch hier wieder die Metaphorik aus dem 2. Teil des Traktats auf, dass das Judentum sich „in der kommerziellen und industriellen Praxis“ entwickelte. Wenn Marx hier davon spricht, dass „die heutige Welt, die bis in ihr innerstes Herz jüdisch sei“, oder von dem „Judentum der bürgerlichen Gesellschaft“[60] spricht, meint er keine konspirative Weltherrschaft der Juden und spricht auch nicht von Juden als Volk oder Religion, sondern von der ökonomistischen Rollenzuschreibung des antijüdischen Vorurteils an die Juden.

Man kann es auch so übersetzen: *Wenn Ihr Euch am (vermeintlichen) Schacher der Juden oder der Geldwirtschaft stört, überwindet den Schacher und verfolgt nicht die Juden.* Dass Marx sich der Sprache und Sicht des Vorurteils bedient, sagt Marx seinen Lesern allerdings nicht.

In den als *Deutsche Ideologie* bekannten und überwiegend posthum veröffentlichten Textfragmenten kommt der „gesetzestreue Jude“ als Beispiel oder Metapher für Unfreiheit und auch Heuchelei vor,[61] ohne erkennbaren Grund ist auch vom „Schacherjuden“[62] die Rede. Auch in dieser weiteren Abrechnung mit den Junghegelianern – nun inklusive Feuerbach –, die zum Teil auch den Diskursfaden aus *Die heilige Familie* wieder aufnimmt, verwendet er also Antisemitismen, die sich meines Erachtens ohne Kenntnis der Argumentation des Kontextes des zweiten Teils einfach nur schwer als Chiffren oder Metaphern auflösen lassen.

Auch in Marx’ Hauptwerk *Das Kapital* treten ein paar Antisemitismen zu Tage: Im 1. Band des Kapitals wandelt er gar Bauers Ungeziefermetapher ab und reproduziert die gleichen antisemitischen Stereotype wie im 2. Teil des Traktats, erweitert das Spektrum seines antijüdischen Repertoires auf das ironisierende Reden vom „auserwählten Volk“.[63]

---

60 Ebd., 116.

61 MEW Bd. III, 163 f.

62 Ebd., 392.

63 Die wichtigeren Fundstellen aus den 3 Bänden des Kapital habe ich hier der leichteren und unmittelbaren Nachvollziehbarkeit wegen aufgeführt:
„Eigentliche Handelsvölker existieren nur in den Intermundien der alten Welt, wie Epikurs Götter oder wie Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft.“ Das Kapital Bd. I, 93.
„Der Kapitalist weiß, daß alle Waren, wie lumpig sie immer aussehn oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahrheit Geld, innerlich beschnittne Juden sind und zudem wundertätige Mittel, um aus Geld mehr Geld zu machen.“ Das Kapital Bd. I, 169.
„Die Summe der zirkulierenden Werte kann offenbar durch keinen Wechsel in ihrer Verteilung vermehrt werden, so wenig wie ein Jude die Masse der edlen Metalle in einem Lande dadurch vermehrt, daß er einen Farthing aus der Zeit der Königin Anna für eine Guinee verkauft.“ Das Kapital Bd. I, 177.
„Wie dem auserwählten Volk auf der Stirn geschrieben stand, daß es das Eigentum Jehovas, so drückt die Teilung der Arbeit dem Manufakturarbeiter einen Stempel auf, der ihn zum Eigentum des Kapitals brandmarkt.“ Kapital Bd. I, 382.
„Der kapitalistische Pharisäer […] Der jüdische Historiker (gemeint ist hier wohl Flavius Josephus) hat über die Zerstörung Jerusalems durch Titus die Bemerkung gemacht, es sei kein Wunder

Dafür, dass sich Marx für das Judentum nicht interessiert haben will, beschäftigt es ihn auch außerhalb des Traktats und an kontextual nicht zwingenden Stellen auffällig oft. Allerdings bedient er sich durchaus ebenso immer wieder einer Metaphorik, die mit christlich-theologischen Begriffen und Bildern spielt.

Andere Lebenszeugnisse widersprechen diesen Textbefunden nicht, sind aber bei der weiteren Einordnung aufschlussreich. 1843, im Jahr des Traktats, schreibt Marx in einem Brief von dem Projekt einer Petition für die Juden an den Landtag. Die hiesige jüdische Gemeinde sei an ihn herangetreten, eine zu entwerfen. Marx willigt ein. Ob daraus je etwas wurde, ist unklar. Man hat hierfür keine überlieferte Quelle.[64] Er erweist sich als konsequenter Vertreter der politischen, jüdischen Emanzipation wie als Verächter der (jüdischen) Religion:

> „So widerlich mir der israelitische Glauben ist, so scheint mir Bauers Ansicht … doch zu abstrakt. Es gilt soviel Löcher in den christlichen Staat zu stoßen als möglich …“[65]

4. Fazit[66]

Die „Polyvalenz der marxschen Frühschrift“[67] muss in ihrem historischen Kontext, den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts, gesehen und gelesen werden. Die weitere Diskussion über die „Judenfrage“, die schließlich in Görings Auftrag

---

gewesen, daß die Stadt vernichtet, ja so völlig vernichtet worden sei, wenn eine unmenschliche Mutter ihren eigenen Sprößling opferte, um die Gier hemmungslosen Hungers zu stillen.“ Kapital Bd. I, 418 Anm. 122.

„Die Handelsvölker der Alten existierten wie die Götter des Epikur in den Intermundien der Welt oder vielmehr wie die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Der Handel der ersten selbständigen, großartig entwickelten Handelsstädte und Handelsvölker beruhte als reiner Zwischenhandel auf der Barbarei der produzierenden Völker, zwischen denen sie die Vermittler spielten.“ Kapital Bd. III, 342.

Aus einem geldtheoretischen Werk zitiert Marx: „Ein Ausschußmitglied bemerkt: … ‚Demzufolge, was auch die Ursache während der letzten 12 Jahre gewesen sein mag, so war das Resultat jedenfalls mehr zugunsten des Juden und des Geldhändlers als zugunsten der produktiven Klasse überhaupt.‘“ Kapital Bd. III, 432.

Im Kapital Bd. III 611, 625 referiert er die mittelalterliche Zinspolitik, wo Juden sachlich erwähnt werden.

64 Hirsch (1976) 154; Silberner (1983), 23 f.

65 MEGA I, 83 zit. nach: Silberner (1983), 23 f.

66 Hier folge ich bei der Differenzierung in der Textexegese, aber nicht in der Bewertung Haury (2011), 166, 169, der trotz Übernahme und Reproduktion antisemitischer Stereotypen aufgrund seiner Antisemitismus-Definition (vgl. Anm. 10) den Text von Marx „nicht als antisemitisch … klassifizier[t]“. Bei der Bewertung bin ich näher zu, aber nicht bei Brumlik (2014), der die „hasserfüllte Verächtlichmachung des Judentums“ konstatiert und „die systematischen Gedanken von Marx“ nicht für ausreichend hält, um sein Urteil über den frühen Marx als „systematischer, nicht nur kontingente[n] Judentumsfeind“ abzumildern.

67 Haury (2011), 178.

zur „Endlösung der Judenfrage“ an Heydrich[68] und die Shoah mündete, erschwert eine historische Einordnung der Anfänge dieser Diskussion. Sie darf aber nicht den Blick auf die Umstände der damaligen Zeit verstellen.

Gleichwohl ist dennoch die Frage nach der Verantwortung und Wirkung von Textteilen und sich verselbstständigenden Zitaten zu stellen. Nicht nur Völkische und Nationalsozialisten meinten mit aus dem Zusammenhang gerissenen Marx-Zitaten ihren Antisemitismus belegen zu können. Auch antisemitische Polemiken in der Sowjetunion griffen auf das Bild des Judentums in Marx’ Schrift *Zur Judenfrage* zurück.[69]

Slezkine verwies darauf, dass Marx sein (eigenes) ‚jüdisches Problem‘ damit zu lösen suchte, indem er „Judentum und Kapitalismus gleichsetzte“ und „auf den Kapitalismus einschlug“, während Hitler „den Kapitalismus zu zähmen“ suchte, „indem er die Juden ermordete“. Für Slezkine sind dies „die beiden großen apokalyptischen Revolten gegen die Moderne“, die „Endlösungen“ für die „Judenfrage“ anstrebten.[70]

Ein persönliches Momentum, darauf nimmt Slezkine hier Bezug, darf bei Marx in der Tat nicht außer Acht bleiben: Zeit seines Lebens wurde Marx von seinen Kritikern, einschließlich ehemaliger Weggefährten, in abwertend gemeinter Weise als Jude tituliert und diffamiert.[71] Das könnte auch mit eine Erklärung sein, warum der getaufte, aber nichtreligiöse Marx ein Bedürfnis hatte, trotz Befürwortung der bürgerrechtlichen Gleichstellung der jüdischen Minderheit mit seinen antisemitisch konnotierten Äußerungen und Metaphern die Distanz zur religiösen Gruppe seiner Vorfahren deutlich zu machen und die Konvertierung zum Nicht-Juden in einer Zeit zu unterstreichen, in der Juden rechtlich vom Staat benachteiligt und in der Gesellschaft diffamiert wurden.[72]

Aber gerade hier versagt Marx als Theoretiker und Kind bzw. Enkel der Aufklärung. Gegen eine antisemitische Indienstnahme seiner Zitate hat er keine Sicherungen eingebaut, sondern er hat seine Einwände in einer historisch-materialistischen Volte versteckt, die sich nicht auf den ersten Blick erschließt. Statt die antisemitischen Stereotype allgemeinverständlich zu dekonstruieren, hat er sie für eine antikapitalistische Polemik benutzt.

Originell waren die marx’schen Antisemitismen gleichwohl nicht; sie waren in den linksintellektuellen Kreisen seiner Zeit, bei Junghegelianern[73] wie Frühsozialisten, weder singulär, noch war Marx wohl der Schöpfer seiner im

[68] Bein Bd I (1980), 307.
[69] Gitelman (2001), 165.
[70] Slezkine (2007), 79.
[71] So Ruge: „ein unverschämter Jude“, aber auch beispielsweise Bakunin, Katholische Partei des Rheinlandes oder Dühring. Vgl. Silberner (1983), 21, 23.
[72] In diese Richtung auch Silberner (1983), 21.
[73] Haury (2011), 143, Weiß (2015), 120.

zweiten Teil des Traktats verwandten Metaphorik. Brumlik meint, Marx habe seinen „vulgärmaterialistischen Reduktionismus des Judentums“ und den Vorwurf des „Egoismus“ als Religion von Feuerbach übernommen.[74] Tatsächlich geht Marx' Gedankengang wohl überwiegend auf den Aufsatz *Über das Geldwesen* von Moses Hess zurück. Der spätere Zionist spricht dort ebenfalls davon, „dass im ökonomischen Leben die Geldanbetung die praktische Religion ist.“[75] Diese Schrift hatte wesentlichen und direkten Einfluss auf Marx' Schrift *Zur Judenfrage*.[76] Hier taucht die Identifikation des „Juden“ mit der „gnadenlos räuberischen Zirkulationssphäre“ erstmals auf.[77] Für die Frühsozialisten war das „Judentum“ „eine Metapher für ‚Kapitalismus‘“; darin unterscheiden sie sich allerdings von antisemitischen Agitatoren, die das Verhältnis umkehrten und den „‚Kapitalismus‘ als Metapher für das ‚Judentum‘ verwendete[n]“.[78]

In der eschatologischen Theorie von Marx gibt es am Ende aller sozialistischen Tage zwischen ihm und Bein in der Perspektive gar keine zwingende Differenz. Im Sozialismus oder der emanzipierten Gesellschaft, die die Entfremdung überwunden hat, lösen sich die Egoismen, die für Marx das Judentum repräsentiert, und die Entfremdung auf und somit wird das Defizit, das sich für Marx im (Gewand des) Religiösen zeigt, auch überwunden.

Der Begriff des Jüdischen ist bei Marx mindestens ein doppelter, wenn nicht ein dreifacher: In der Debatte um die Judenemanzipation im politischen Staat sind die Juden schlicht eine religiöse Minderheit, die für sich mit Recht um die Gleichheit vor dem Gesetz streitet. In der Debatte um die gesellschaftliche Emanzipation sind Jude und Judentum bei ihm in Übernahme antisemitischer Stereotype Metaphern für Schacher und Geldwirtschaft, die es zu überwinden gilt. Daneben finden sich in Werk wie Briefwechsel antisemitische Sottisen und Beschimpfungen.

Dies zeigt: Marx und Engels waren Kinder ihrer Zeit. Ob Antisemitismus oder Homophobie:[79] Die Kritiker der politischen Ökonomie reproduzierten durchaus kritiklos Vorurteile ihrer Zeit, auch wenn das Vorurteil und seine Verstärkung nicht Ziel, sondern allenfalls Mittel ihrer Argumentation oder Ergebnis von Gedankenlosigkeit waren. Historiker kann dies eigentlich nicht irritieren, nur wer an marxistisch-leninistischer Hagiographie interessiert ist, muss von dergleichen Widersprüchen irritiert sein und versuchen, sie wegzuargumentieren.

---

74 Brumlik (2014).
75 Rosen (1979), 173.
76 Ebd. Vgl. auch Carlebach (1978), 110 ff.
77 Weiß (2015), 115. Haury (2011), 162, Hirsch (1976).
78 Weiß (2015), 120.
79 Engels schreibt an Marx belustigt über die ersten Versuche der homosexuellen Selbstorganisation von „Guerre aux cons, paix aux trous-de-cul“; MEW Bd. 32, 324.

Bibliografie:

I. Quellen

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): Karl Marx – Friedrich Engels Werke. (MEW) Bd. 1–43. Berlin (DDR), 1956–1990.

Insbesondere: Marx, Karl: Zur Judenfrage. Deutsch-Französische Jahrbücher. Paris, 1844. In: MEW. Bd. 1. Berlin, 1974. S. 347–377.

Bauer, Bruno: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843a. https://epub.ub.uni-muenchen.de/10852/1/8Hofm.591.pdf.

Bauer, Bruno: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden (ursprünglich: 1843b). In: Bauer, Bruno: Feldzüge der reinen Kritik. Frankfurt am Main, 1968, 175–195. https://archive.org/stream/BrunoBauer-FeldzgeDerReinenKritik/HansMartinSasshrsg.-BrunoBauer-FeldzgeDerReinenKritiksammelbandSuhrkamp1968_djvu.txt.

Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA). Berlin, 1972 ff.

II. Sekundärliteratur:

Bartholomé, Anna: Karl Marx ein „Antisemit“? Von wegen! In: Rote Fahne News, 07.07.2020. https://www.rf-news.de/2020/kw27/war-karl-marx-ein-antisemit.

Beck, Volker/Tometten, Christoph: „Glühende Antisemiten“ und „arabische Jugendliche“. Zum ungleichen Umgang des Rechts mit gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. In: Zeitschrift für Rechtspolitik (ZRP) 8/2017, 244–246.

Beck, Volker: Antisemiten, die keine sein wollen. Neues Deutschland, 24.07.2018. https://www.neues-deutschland.de/artikel/1095343.antisemitismus-und-meinungsfreiheit-antisemiten-die-keine-sein-wollen.html.

Beck, Volker: Wider die Ungleichbehandlung der Rückkehrer. Spätaussiedler und jüdische Zuwanderer im Renten- und Staatsbürgerschaftsrecht. OSTEUROPA, 69. Jg., 9–11/2019, S. 133–165.

Bein, Alex: Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems. 2 Bde. Stuttgart, 1980.

Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Deutscher Bundestag, Drucksache 18/11970, 07.04.2017.

Brumlik, Micha: Karl Marx: Judenfeind der Gesinnung, nicht der Tat. War Marx Antisemit? Blätter, 7/2014, 113–120. https://www.blaetter.de/ausgabe/2014/juli/karl-marx-judenfeind-der-gesinnung-nicht-der-tat.

Carlebach, Julius: Karl Marx and the Radical Critique of Judaism. London, Henley & Boston, 1978.

FAZ: Bundesregierung billigt neue Antisemitismus-Definition. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2017. https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/kabinett-billigt-neue-antisemitismus-definition-15208055.html.

Fetscher, Irving (Hrsg.): Marxisten gegen Antisemitismus. Hamburg, 1974.

Gallus, Alexander: Ein ambivalentes Verhältnis. Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich. In: Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums. 36. Jg. H 144, 1997. 120–128.

Gitelman, Zvi: A Century of Ambivalence, Second Expanded Edition: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present Bloomington, 2001.

Gutknecht, Christoph: Sprachgeschichte(n). Schachern In: Jüdische Allgemeine, 13.06.2019. https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/schachern/.

Haury, Thomas: Zur Judenfrage (1843/44): Bruno Bauer und Karl Marx – eine Textgeschichte. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen, Leipzig 2011.

Haury, Thomas: Judenfrage. In: Dan Diner (Hrsg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK). Band 3: He–Lu. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2012. S. 228–233.

Hochschulrektorenkonferenz (HRK): „An deutschen Hochschulen ist kein Platz für Antisemitismus" Pressemitteilung 20. November 2019 https://www.hrk.de/presse/pressemitteilungen/pressemitteilung/meldung/hrk-an-deutschen-hochschulen-ist-kein-platz-fuer-antisemitismus-4664/.

——: Entschließung der HRK-Mitgliederversammlung vom 19.11.2019 https://www.hrk.de/positionen/beschluss/detail/kein-platz-fuer-antisemitismus/.

International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA): Arbeitsdefinition von Antisemitismus. Bukarest, 2016. https://www.holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus.

Jones-Katz, Gregory: Karl Marx's American Boom, Foreign policy, 30.5.2025. https://foreignpolicy.com/2025/05/30/karl-marx-america-boom-communism-capitalism-hartman/.

Levenberg, Schneier Zalman/Lambrecht, Lars: „Marx, Karl Heinrich". In: Enzyklopaedia Judaica. 2nd Edition. Vol. 13, S. 587–590.

MDR: Sachsen: War Karl Marx ein Rassist und Antisemit? 07. Juli 2020. https://www.mdr.de/nachrichten/politik/gesellschaft/karl-marx-rassist-chemnitz-100.html.

Mosse, George L.: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. (Engl.: German Jews Beyond Judaism). Frankfurt am Main, 1992.

Peled, Yaov: From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation. January 1992. History of political thought 13(3): 463–485.

Rosen, Zvi: Der Einfluss von Moses Heß auf die Frühschriften von Karl Marx. Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte. Tel Aviv, 1979. S. 143–174.

Ruge, Arnold. Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880. Berlin 1885/86 (2 Bde.).

Schoeps, Julius H.: War Marx ein Antisemit? 30 Jahre nach Auschwitz. Die Zeit 06/1975 31.1.1975. https://www.zeit.de/1975/06/war-marx-ein-antisemit/komplettansicht.

Silberner, Edmund: Sozialisten zur Judenfrage. Berlin, 1962.

——: Kommunisten zur Judenfrage. Opladen, 1983.

Slezkine, Yuri: Das jüdische Jahrhundert. 2. Aufl. Göttingen, 2007.

Torres, Pedro Ruiz: "Karl Marx y la historia en la Europa del siglo XXI", Eutopías, Vol. 16 (Herbst 2018), S. 107–118, Valencia.

Weber, Max: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Frankfurt am Main, 2006.

Weimer, Wolfram: Marx – ein schamlos rassistischer „Nigger"-Verächter The European, 16.06.2020 https://www.theeuropean.de/wolfram-weimer/karl-marx-war-ein-schlimmer-rassist/.

Weiß, Volker: Moses Hess. Rheinischer Jude, Revolutionär, früher Zionist. Köln, 2015.

Wolff, Jonathan, "Karl Marx", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/.

Der Einsatz für Religionsfreiheit im Rahmen des Engagements für Menschenrechte



Norbert Altenkamp als gebürtiger Westfale und praktizierender Katholik ist Religionspolitischer Sprecher und Vorsitzender der Arbeitsgruppe für Menschenrechte und humanitäre Hilfe der CDU/CSU. Der Diplom-Volkswirt war von 2004 bis 2017 Bürgermeister der Stadt Bad Soden am Taunus und gehört seit 2017 als direkt gewählter Abgeordneter für den Main-Taunus-Kreis dem Deutschen Bundestag an. (Bild: © Altenkamp Fahr)

Der Einsatz für Religionsfreiheit ist ein Kernbestandteil der Außen- und Menschenrechtspolitik der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und gründet auf dem christlichen Menschenbild. Auf Initiative der Unionsfraktion wurde das Amt des Beauftragten für Religionsfreiheit in der 19. Wahlperiode geschaffen. Auf unsere Initiative hin sind diese wesentlichen Aussagen in den aktuellen Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD eingegangen.

Denn Religionsfreiheit ist ein elementares, ja ein zentrales und unveräußerliches Menschenrecht. Religion bildet für viele Menschen das Fundament ihres Lebens und berührt damit unmittelbar die menschliche Würde. Religionsfreiheit steht in einem engen Zusammenhang mit der Identität des Einzelnen und ebenfalls von Gemeinschaften. Es umfasst die Bekenntnisfreiheit, die Freiheit religiöser Lehre, die Religionsausübung in ihren verschiedenen Formen und immer auch die Rechte auf Konversion, auf Austritt sowie darauf, keiner Religion anzugehören. Es steht in einem unauflöslichen Zusammenhang mit den anderen universell gültigen Menschenrechten und ist durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, den Internationalen Pakt für politische und bürgerliche Rechte und in Deutschland durch das Grundgesetz geschützt.

Gradmesser für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit

Eingriffe in dieses Grundrecht, wie sie weltweit zunehmend festzustellen sind, wirken sich negativ auf die Einhaltung weiterer Menschenrechte aus und sind somit ein früher Hinweis auf die Erosion der Demokratie und die Schwäche staatlicher Institutionen. Einschränkungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit – insbesondere gegenüber religiösen Minderheiten – sind ein sensibler Indikator für politische Instabilität und ebenfalls für Polarisierung und institutionelle Schwäche. Darum ist Religions- und Weltanschauungsfreiheit auch ein Gradmesser für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die Geltung der

Menschenrechte in einem Land. Sie gibt sehr genau Auskunft über den Zustand der Freiheit einer Gesellschaft.

Religionsfreiheit ist eine wichtige Voraussetzung für den Frieden zwischen den Religionen. Sie ist ein friedensstiftendes Element für Gesellschaften. Wo Religionsfreiheit existiert, wirkt sie vertrauensfördernd und ist die Basis friedlichen Zusammenlebens. Religion wirkt identitätsstiftend. Sie bettet Individuen durch gemeinsame Werte, Glaubenssätze und Rituale in eine Gemeinschaft ein. Auch darum ist es wesentlich, diesem Menschenrecht einen sehr hohen Stellenwert im Rahmen unserer Menschenrechtspolitik beizumessen und es im Rahmen unserer Menschenrechtspolitik immer mitzudenken.

Als gläubiger Katholik, Vorsitzender der Arbeitsgruppe Menschenrechte und humanitäre Hilfe sowie als Fachsprecher für Kirchenfragen und Religionsgemeinschaften der CDU/CSU-Bundestagsfraktion ist es mir eine Herzensangelegenheit, mich für das zentrale Menschenrecht der Religionsfreiheit einzusetzen. Das „C“ im Namen beider Unionsparteien ist auch eine ehrenvolle Verpflichtung. In vielen Begegnungen und Gesprächen spiegeln mir meine Gesprächspartner, zu denen geistliche Würdenträger, Mitglieder von Glaubensgemeinschaften und auch Vertreterinnen und Vertreter von Nichtregierungsorganisationen zählen, die sich für die Achtung der Religionsfreiheit und religiöse Minderheiten weltweit engagieren, wie wichtig der Dialog und insbesondere der interreligiöse Dialog ist.

Weltweit fühlen sich rund 90 Prozent der Weltbevölkerung einer religiösen, spirituellen oder weltanschaulichen Tradition zugehörig. Drei Viertel aller Menschen jedoch leben in Staaten, die die Religions- und Weltanschauungsfreiheit einschränken oder schlicht nicht achten. Diese Tatsachen verdeutlichen dringlich die Notwendigkeit des Einsatzes für dieses elementare Menschenrecht.

Sonderbeauftragte der EU für Religions- und Weltanschauungsfreiheit

Seit über 25 Jahren existiert das Amt des Sonderbeauftragten der Vereinten Nationen für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, dem das Amt des Sonderberichterstatters für religiöse Intoleranz seit Mitte der 1980er Jahre vorausging. Das Mandat wird regelmäßig für drei Jahre verlängert und schafft auf der Ebene der Vereinten Nationen Sichtbarkeit für das Menschenrecht, auch durch Länderbesuche und dazu verfasste Berichte. Diese Instrumente schaffen internationale Öffentlichkeit und unterstützen wesentlich Menschenrechtsverteidiger und Oppositionelle, die sich in ihren Ländern für die Achtung der Religionsfreiheit und für religiöse Minderheiten einsetzen.

Die Neubesetzung des Amtes der Sonderbeauftragten der Europäischen Union für Religions- und Weltanschauungsfreiheit im März 2026 ist ebenfalls sehr zu begrüßen. Das Amt war zeitweise unbesetzt. Ist es doch vor dem Hintergrund des Ausmaßes der Einschränkung des Menschenrechts wesentlich, diplomatische Bemühungen der Staaten der EU zu bündeln, dem wichtigen Thema ein Gesicht zu verleihen und den Schutz verfolgter Gruppen weltweit zu intensivieren. Der Ausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe des Deutschen Bundestages hat Mairead McGuinness auf Initiative der Unionsfraktion eingeladen, um mit ihr in den Austausch zu treten und Erfahrungen zu teilen.

Die Fortsetzung und Verstetigung des Amtes des Beauftragten der Bundesregierung für Religions- und Weltanschauungsfreiheit und seine Ansiedlung beim Auswärtigen Amt ist aktuell, in einer Zeit von an Zahl und Ausmaß wachsenden Konflikten, Kriegen und dem Erstarken autoritärer Regime, von herausgehobener Bedeutung. Viele Konflikte weisen religiöse Bezüge auf. Auch aus diesem Grund bedarf es außenpolitischer Religions-Expertise. Und selbstverständlich wird diese auch benötigt, um mit Staatenvertretern hochreligiöser Staaten ins Gespräch zu kommen und in diesem zu bleiben, immer auch mit dem Ziel, für dieses zentrale Menschenrecht eintreten zu können. Zu diesen Ländern zählen der gesamte Nahe Osten und zahlreiche Staaten Afrikas und Asiens. Deutlich sichtbar ist, dass dieses Menschenrecht von globalem Belang ist und Religion sowie Religionsfreiheit im Auswärtigen Amt eine zu Recht neue Schwerpunktsetzung erhält – ein Meilenstein im Rahmen des Engagements für Menschenrechte.

Thomas Rachel MdB füllt dieses wichtige und international sehr beachtete Amt mit hoher Kompetenz und Sensibilität für das zentrale Menschenrecht aus. Sein aktives Bemühen um den interreligiösen Dialog erhält größte Wertschätzung, ist dieser doch eine wesentliche Grundlage für den Frieden in der Welt.

Kirchen und Religionsgemeinschaften kommt in Krisenkontexten eine große Bedeutung zu. Stimmen wie die des Papstes und des Dalai Lama, die warnen, Religion zur Rechtfertigung von Gewalt zu missbrauchen, finden Gehör. Denn ihre Botschaften wirken tief in religiöse Gemeinschaften hinein. Religiöse Akteure und Religionsgemeinschaften weltweit verfügen über erhebliche Potentiale, die für den Zusammenhalt und die Entwicklung von Gesellschaften zentral sind. Gerade Kooperationen religiöser Akteure genießen oft hohes Vertrauen. Sie können so in Konflikten als glaubhafte Vermittler auftreten und dabei unterstützen, weltweite Krisen nachhaltig zu lösen.

Wertegeleitete Außenpolitik zählt auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit

Zu den Aufgaben des Beauftragten der Bundesregierung zählt sein Bericht über die Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, der regelmäßig im zweijährigen Abstand erscheint. Er ist für das Engagement der Bundesregierung für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit und für die parlamentarische Arbeit von großem Wert. Denn er trägt dazu bei, im Sinne unserer geostrategischen Interessen und einer wertegeleiteten Außenpolitik handeln zu können. Beides gehört zusammen. Mit einiger Sicherheit wird der Bericht, der international hohe Aufmerksamkeit erhält, von den Autokraten und Diktatoren dieser Welt nicht mit Wohlwollen zur Kenntnis genommen. Legt der Bericht doch auch Zeugnis über deren Schwäche ab. Denn Unterdrückung, Drangsalierung und Verfolgung religiöser Minderheiten sind keine Zeichen von Stärke, sondern von Angst um den eigenen Machtverlust, von Angst sogar vor der Freiheit des Glaubens und des Denkens der Menschen.

Einsatz für bedrohte Christen ist exemplarisch aber nie exklusiv

Christen sind als größte Glaubensgemeinschaft von der Einschränkung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit am stärksten betroffen. Unser Einsatz für bedrohte Christen ist exemplarisch, aber nie exklusiv. Er gilt allen, die aufgrund ihres Glaubens verfolgt werden. Christliche Minderheiten sind in vielen Staaten bedroht, werden diskriminiert und schikaniert, sind willkürlicher Inhaftierung ausgesetzt. So in China, wo die Religionsausübung der kommunistischen Ideologie unterworfen bleibt und in den zurückliegenden Jahrzehnten die gesetzlichen Grundlagen zu Lasten der Religionsfreiheit weiter verschärft wurden. Buddhistische Tibeter und muslimische Uiguren, ihre Religion, ihre Sprache und Kultur sind durch die gezielte Sinisierung der chinesischen Regierung und die Maßnahmen der ausführenden Behörden massiv bedroht. Das jüngst in Kraft getretene Gesetz zur Förderung der ethnischen Einheit und des Fortschritts setzt die chinesische Minderheitenpolitik der Zwangsassimilierung fort und hat darüber hinaus exterritoriale Reichweite, um gegen alle vorgehen zu können, die aus Sicht der chinesischen Führung gegen das Gesetz auch außerhalb Chinas verstoßen.

Deutlich wird, dass das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit alle Bereiche einer Gesellschaft durchdringt, politische und gesellschaftliche Partizipation, Bildung und Erziehung, Kultur, Tradition und Sprache, sogar Auswanderung und Exil, um nur einige an dieser Stelle zu nennen.

China und Iran unterdrücken mit Rechtsvorschriften und bürokratischen Maßnahmen

Autoritäre Machtstrukturen wie in China stellen für die Religionsfreiheit die größte Bedrohung dar. Die Zahl der Autokratien wächst. Diese Regime unterdrücken die Religionsausübung mit Rechtsvorschriften und bürokratischen Maßnahmen. Sie kommen ihrer Pflicht, Garanten der Freiheits- und Schutzrechte zu sein, nicht oder nur unzureichend nach. Um ihre Machtbasis zu erhalten, spielen sie im Gegenteil oftmals Religionsgemeinschaften gegeneinander aus und säen so ein Klima des Neides und des Misstrauens. Dies führt auch zu nichtstaatlicher Verfolgung. Obwohl Religionsfreiheit in Verfassungen verankert ist, kommt es zu schweren Gewalttaten gegen religiöse Minderheiten, zum Beispiel in Myanmar, wo die muslimischen Rohingya seit Jahren systematisch verfolgt, getötet und vertrieben werden. In vielen Ländern, darunter Pakistan, gehen radikale Fundamentalisten gegen Minderheiten vor. Leidtragende sind dort neben Christen die Ahmadiyya, beide Religionsgemeinschaften werden massiv verfolgt. Alle, die diese radikalen Einstellungen nicht uneingeschränkt teilen, insbesondere nichtreligiöse Menschen, werden der Blasphemie, der Gotteslästerung, bezichtigt. Blasphemie-Gesetze stehen der Religionsfreiheit in vielen Ländern entgegen.

Autoritäre Staaten sind zudem aggressiv nach innen und nach außen. Menschenrechte als Teil der regelbasierten internationalen Weltordnung, deren Beseitigung ihr Ziel ist, stehen ihnen im Weg. Darum müssen wir allen Versuchen, in globalem Maßstab Freiheits- und Menschenrechte, zu denen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit zählt, aufzuweichen, entschlossen entgegentreten.

Das fundamentalistische iranische Regime geht mit unmenschlicher Härte gegen alle freiheitsliebenden Menschen im Namen der herrschenden Staatsreligion vor. Religiöse Minderheiten, Christen, Juden und sunnitische Muslime stehen unter dauernder Beobachtung und werden in ihrer Religionsausübung eingeschränkt. Die religiöse Minderheit der Bahá'í wird massiv diskriminiert und systematisch entrechtet, jeder Angehörige der Minderheit ist von der Geburt bis zum Tode der Verfolgung ausgesetzt. Der Religionswechsel aller, die sich für eine andere als die schiitische Staatsreligion entscheiden, werden verfolgt bis hin zur existentiellen Gefährdung. Apostasie wird mit dem Tode bestraft. Frauen werden in allen Lebensbereichen, dem rechtlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen, massiv diskriminiert. Ausdruck dessen ist der Zwang zur Verschleierung. Homosexuelle Handlungen sind verboten und können mit dem Tode bestraft werden. Religionsfreiheit, daran sei an dieser Stelle erneut erinnert, ist Gradmesser für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die Geltung der Menschenrechte.

Putin missbraucht Religion und untergräbt die Religionsfreiheit

Religion wirkt ebenfalls in internationalen Konflikten als eine Dimension, die positive wie negative Wirkung entfalten kann. Russland unter seinem Präsidenten Putin missbraucht Religion und untergräbt die Religionsfreiheit. Die russisch-orthodoxe Kirche dient ihm als Machtmittel, die Russlands Angriffskrieg gegen die Ukraine fadenscheinig rechtfertigt. Dieser begann im Jahr 2014 mit der Annexion der Krim. Mit Blick auf Religionsfreiheit in den von Russland besetzten Gebieten sind schwere systematische Verletzungen des elementaren und aller Menschenrechte festzustellen. Die muslimische Minderheit der Krimtataren ist davon betroffen. Von Entführungen, Haftstrafen für Gewissensgefangene und Folter, sogar von der Ermordung Geistlicher wird berichtet. Glaubensgemeinschaften werden aufgelöst, religiöse Texte als extremistisch verboten.

Staatliche Repression ist das eine, Terrorismus im Namen einer Religion das andere, was uns immer weiter besorgt. Es sei an den Genozid an der religiösen Minderheit der Jesiden durch die Terrormiliz des sogenannten Islamischen Staates (IS) im irakischen Sinjar erinnert, der im August vor zwölf Jahren begann und tausende Menschenleben forderte. Christen und Angehörige weiterer Religionsgemeinschaften und ethnischer Minderheiten zählen ebenfalls zu den Opfern der Gräueltaten des IS. Wenn die jesidische Religion und Kultur eine Zukunft haben sollen, müssen Jesidinnen und Jesiden in ihre Heimat mit ihren heiligen Stätten zurückkehren können. Das friedliche Zusammenleben der Religionen muss dort wieder möglich sein und alle müssen dort wieder ihren Platz finden können. Darum ist für den Einsatz für das elementare Menschenrecht gleichfalls ein langer Atem nötig.

Richten wir den Blick in unser Land. Der deutsche Staat ist religiös und weltanschaulich neutral. Die Zusammenarbeit zwischen ihm und den Religionsgemeinschaften ist aber partnerschaftlich geprägt und eines der tragenden Elemente des gesellschaftlichen Zusammenhalts in unserem Land.

Deutschland ist Teil dieser Welt und damit der beschriebenen Entwicklungen. Mit großer Sorge stellen wir fest, dass Versuche der Bedrohung unserer Freiheit mit Blick auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit in unterschiedlichen Facetten und in teils gefährlichen Ausprägungen stattfinden. Nach dem Massaker der Hamas-Terroristen in Israel am 7. Oktober 2023 wuchs die Zahl antisemitischer Straftaten in Deutschland immens und bleibt seither hoch. Im Jahr 2025 wurden mehr als 6500 antisemitische Straftaten gemeldet. Gleich, woher Antisemitismus stammt, ob er von links- oder rechtsextremistischen Kreisen oder von islamistischen Fanatikern ausgeht. Er muss bekämpft werden, mit rechtsstaat-

lichen Mitteln, mit unserer Zivilcourage und selbstverständlich durch unser Engagement für Religionsfreiheit. Islamistische Extremisten richten ihren Hass, wir mussten es in diesem Sommer erneut erleben, gegen unsere westlichen freiheitlichen Werte und gegen das Zusammenleben aller mit unterschiedlichsten Lebensentwürfen, auch gegen LGBTIQ-Menschen. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit steht im unmittelbaren Zusammenhang mit allen anderen universellen Menschenrechten, die unser Wertefundament bilden. Ich will neben der Meinungsfreiheit an dieser Stelle unbedingt auch auf die Rechte von Frauen verweisen. Wo Religionsfreiheit geachtet wird, werden die Rechte von Frauen und von Minderheiten geachtet, ist die Meinungsfreiheit gewahrt.

Angebliche Verfechter der Religionsfreiheit schaden bedrohten Christen

Hellwach müssen wir sein, wenn Rechtspopulisten als angebliche Verfechter der Religionsfreiheit Christenfeindlichkeit feststellen und damit ihre Kritik ausschließlich gegen den Islam richten, um ihre tatsächlichen Ziele zu verdecken. Dahinter verbirgt sich Fremdenfeindlichkeit und autoritäre Ideologie. Sie richtet sich gegen Menschen und gegen Menschenrechte. Sie richtet sich gegen die Freiheit. Mit ihren Narrativen inszenieren sich Rechtspopulisten – durchaus erfolgreich – quasi als die einzig wahren Verteidiger christlicher Werte. Jedoch spielen sie gerade jenen Regimen, die Angehörige religiöser Minderheiten in ihren Ländern diskriminieren, in die Hände und schaden damit gerade auch bedrohten Christinnen und Christen.

Im Kontext der Bedrohung von Religionsfreiheit ist die Wirkung transnationaler Repression unbedingt in den Blick zu nehmen. Hier ist der Bogen zum erwähnten chinesischen Gesetz geschlagen. China gehört neben Russland und Iran zu den größten Anwenderstaaten transnationaler Repression in Deutschland und in den europäischen Ländern. Darum muss der Schutz Angehöriger religiöser Minderheiten, die in Deutschland aufgenommen wurden, um den Repressalien in ihrem Heimatland zu entkommen, gewährleistet sein und das deutliche Signal an die Regime gesandt werden, dass weder die gezielte Menschenrechtsverletzung noch die eklatante Verletzung unserer staatlichen Souveränität folgenlos bleiben.

Unser Einsatz für das elementare Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit, den Gradmesser für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die Geltung der Menschenrechte, ist eingebettet in unser Engagement für die universellen Menschenrechte und ist mit dem Ziel verbunden, Menschen zu schützen, Freiheit zu sichern, Zusammenhalt zu stärken und zum Frieden auf der Welt beizutragen.

Hält Trump seine Versprechen zur Religionsfreiheit? Die bisherige Bilanz



Dr. **Dennis P. Petri** ist Internationaler Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (IIRF), Gründer und leitender Wissenschaftler der Beobachtungsstelle für Religionsfreiheit in Lateinamerika, Professor und Leiter des Lehrstuhls für Geisteswissenschaften an der Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología und der Lateinamerikanischen Fakultät für Sozialwissenschaften (UNESCO) sowie Direktor der Stiftungsplattform für sozialen Wandel. (Bild: © IIRF)

Vorbemerkung der Redaktion

Wenn das Engagement für Glaubensfreiheit von politischen Führern als politische Waffe instrumentalisiert wird, anstatt die Religionsfreiheit als universelles Recht zu verteidigen, schwindet die moralische Kraft für dieses Engagement. Das gilt für Auseinandersetzungen im Innern von einzelnen Staaten ebenso wie weltweit für Konflikte zwischen Staaten.

US-Präsident Donald Trump nimmt für seine Politik in Anspruch, Religionsfreiheit zu schützen und zu stärken. Der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit, Dennis P. Petri, hat in seinem nachfolgenden Essay untersucht, welche Auswirkungen Trumps Versprechen zur Religionsfreiheit haben und wie es um die Programme seiner Regierung zur Unterstützung religiöser Minderheiten bestellt ist. Im Anschluss daran beantwortet Petri Fragen der Jahrbuch-Redaktion zu Folgen und Risiken für die Religionsfreiheit, die mit Trumps Rhetorik gegenüber dem Papst und mit seinem militärischen Vorgehen gegenüber dem Iran verbunden sind.

Einleitung

Selbst viele der schärfsten Kritiker Donald Trumps werden einen Punkt einräumen: Was auch immer seine Schwächen sein mögen, für die Religionsfreiheit ist er vermutlich gut. Er hat sich wiederholt positiv über sie geäußert. Seine evangelikale Basis betrachtet sie seit Langem als ein zentrales Anliegen, und seine erste Amtszeit brachte greifbare Ergebnisse hervor, insbesondere die erneute Einstufung Nigerias als “Country of Particular Concern” (CPC; Land

besonderer Besorgnis) im Jahr 2020. Zu Beginn seiner zweiten Amtszeit ging man davon aus, dass sich diese Bilanz fortsetzen würde.

Die Fakten zeichnen jedoch ein komplizierteres Bild. Der Jahresbericht 2026 der U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF), eines parteiübergreifenden, vom Kongress eingesetzten Gremiums, würdigt bestimmte Entscheidungen, äußert hinsichtlich anderer Entscheidungen jedoch ernsthafte Bedenken. Seine Feststellungen verdienen gerade deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil die USCIRF kein politischer Gegner der Regierung ist: Sie ist die Institution, die der Kongress geschaffen hat, um jede Regierung in dieser Frage zur Rechenschaft zu ziehen.

Was die Regierung gut gemacht hat

Im Oktober 2025 stufte die Trump-Regierung Nigeria erneut als CPC ein und machte damit eine weithin kritisierte Entscheidung aus der Biden-Ära rückgängig, mit der das Land ohne Begründung von der Liste gestrichen worden war. Dem USCIRF-Jahresbericht 2026[1] zufolge sind dort seit 2009 fast 53.000 Bürger getötet worden, davon rund 21.000 allein in den vergangenen fünf Jahren (siehe auch die Berichterstattung des International Institute for Religious Freedom über religiöse Gewalt in Nigeria).[2] Auch Binnenvertreibung stellt ein erhebliches Problem dar, doch fehlen verlässliche Daten.[3] Die erneute Einstufung lenkte die diplomatische Aufmerksamkeit wieder auf eine der schwersten Krisen religiöser Gewalt weltweit. Hochrangige Vertreter der Regierung haben sich öffentlich zur Unterstützung der Religionsfreiheit bekannt. Diese Rhetorik ist von Bedeutung, auch wenn sie für sich genommen nicht ausreicht.

Weitere Erfolge verdienen Anerkennung. Bei seinem Treffen mit dem chinesischen Präsidenten Xi Jinping im Oktober 2025 sprach Trump persönlich den Fall von Jimmy Lai[4] an, dem katholischen Unternehmer und Gründer der inzwischen eingestellten Zeitung Apple Daily, der in Hongkong inhaftiert ist. Damit signalisierte er zumindest auf rhetorischer Ebene ein Engagement der höchsten politischen Ebene für einzelne Fälle religiöser Verfolgung. Im Mai 2025 unterzeichnete Trump eine Executive Order zur Einrichtung einer

1 USCIRF. (2026) United States Commission on International Religious Freedom 2026 Annual Report. *United States Commission on International Religious Freedom*. https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2026-03/USCIRF_2026_AR_3326_NEW.pdf.

2 Internationales Institut für Religionsfreiheit, https://iirf.global/?s=nigeria.

3 Dennis P. Petri und John T. Bainbridge. (2025). Invisible exodus: toward a methodology for estimating religious displacement in Nigeria. Frontiers in Sociology. DOI: https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1677251.

4 Ronald MacMillan. (13. Februar 2026). Jimmy Lai's "sweet joy and love" coming to the whole wide world soon. *Five4Faith*. https://five4faith.substack.com/p/jimmy-lais-sweet-joy-and-love-coming.

Religious Liberty Commission. Den Vorsitz führt der Vizegouverneur von Texas, Dan Patrick; die Kommission ist beim Justizministerium angesiedelt und hat unter anderem den Auftrag, Möglichkeiten zur Förderung der Religionsfreiheit nicht nur im Inland, sondern auch international zu ermitteln. Die Regierung hat zudem Bedenken hinsichtlich Einschränkungen der Religionsausübung in bestimmten europäischen Ländern geäußert und damit den geografischen Rahmen der US-amerikanischen Religionsfreiheitsdiplomatie erweitert. Dies sind konkrete Schritte. Sie sind allerdings weitgehend symbolischer oder institutioneller Natur: Welche praktischen Auswirkungen sie auf die Lage verfolgter Minderheiten vor Ort haben, muss sich erst noch zeigen.

Wo die Bilanz Defizite aufweist

Die Probleme beginnen bei der Finanzierung. Mit einer Executive Order vom Januar 2025 setzte Trump die gesamte Auslandshilfe aus. Wie der USCIRF-Jahresbericht 2026[5] dokumentiert, strich Außenminister Rubio anschließend 5.200 USAID-Programme; dies entsprach 83 Prozent aller USAID-Programme und 85 Prozent der Programme in den Bereichen Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit. Bis Juli 2025 hatte USAID die Durchführung von Auslandshilfe vollständig eingestellt. Davon betroffen waren auch Programme zur Unterstützung religiöser Minderheiten im Irak, in der Ukraine und in Konfliktgebieten. Verschärft wird dieses Bild dadurch, dass das Außenministerium den jährlichen International Religious Freedom Report nicht veröffentlicht hat, der durch den International Religious Freedom Act von 1998 vorgeschrieben ist, jeweils bis zum 1. Mai erscheinen muss und die Lage im vorangegangenen Kalenderjahr behandelt. Die zuletzt erschienene Ausgabe betrifft das Jahr 2023 und wurde im Juni 2024 unter der Biden-Regierung veröffentlicht. Das Ausbleiben des Berichts für 2024 ist kein bloßes technisches Versäumnis: Der Bericht ist das wichtigste Instrument, mit dem die US-Regierung Verletzungen weltweit dokumentiert und die Tatsachengrundlage für Einstufungen und Sanktionen schafft. Ihn nicht zu veröffentlichen, untergräbt gerade jene Infrastruktur der Rechenschaftspflicht, die die Regierung nach eigener Aussage unterstützen will.

Eine Analyse von 21Wilberforce[6] zum USCIRF-Bericht 2026 stellt fest, dass das Office of International Religious Freedom im Haushaltsjahr 2025 keine

[5] USCIRF. (2026) United States Commission on International Religious Freedom 2026 Annual Report. *United States Commission on International Religious Freedom*. https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2026-03/USCIRF_2026_AR_3326_NEW.pdf.

[6] Wilberforce. (6. März 2026). The 2026 Uscirf Report: Why It Matters for the World – and the Church. *21st Century Wilberforce Initiative*. https://21wilberforce.org/?p=19850.

neuen speziell auf internationale Religionsfreiheit ausgerichteten Programme finanzierte und mehrere wichtige Fristen für Einstufungen verstrichen, ohne dass Maßnahmen ergriffen wurden. Mark Walker, der als Ambassador-at-Large for International Religious Freedom nominiert worden war, zog seine Nominierung zurück, nachdem der Senat wiederholt keine Bestätigungsabstimmung angesetzt hatte – Berichten zufolge auch wegen Blockademanövern von Senatoren aus seinem eigenen Bundesstaat. Anstatt das formelle Nominierungsverfahren neu einzuleiten, ernannte ihn die Regierung im Januar 2026 zum "Principal Advisor on Global Religious Freedom", einem Amt, für das keine Zustimmung des Senats erforderlich ist. Der gesetzlich vorgesehene Posten des Ambassador-at-Large, der mit der rechtlichen Befugnis verbunden ist, die Politik zur internationalen Religionsfreiheit im gesamten Außenministerium zu leiten, ist weiterhin unbesetzt. Diesen Posten vakant zu lassen, ist kein neutraler Vorgang: Der Ambassador-at-Large ist der führende Fürsprecher des Außenministeriums für Religionsfreiheit weltweit. Der Vergleich mit Trumps erster Amtszeit ist aufschlussreich: Sam Brownback wurde im Juli 2017 nominiert, bis Februar 2018 bestätigt und erwies sich als aktiver und wirkungsvoller Botschafter, der die Religionsfreiheit konsequent auf die diplomatische Agenda setzte.

Ein Paradox, das älter ist als Trump

Bevor wir weitergehen, lohnt es sich, ein grundlegenderes Problem zu benennen, das bislang keine Regierung lösen konnte. In den vergangenen zwei Jahrzehnten haben religiöse Einschränkungen weltweit stetig zugenommen – auch während Trumps erster Amtszeit und während der gesamten Biden-Jahre –, obwohl die USA seit der Verabschiedung des International Religious Freedom Act von 1998[7] ihre Ausgaben für Religionsfreiheit erheblich erhöht haben. Mehr Ressourcen und größere politische Aufmerksamkeit haben diesen Trend nicht umkehren können.[8]

Ein Grund dafür liegt darin, dass Regierungen quer durch das politische Spektrum dazu neigen, öffentlichkeitswirksame Einzelerfolge – die Freilassung eines Gefangenen, eine diplomatische Konfrontation, einen Militärschlag – gegenüber jenem strukturellen, langfristigen Engagement zu bevorzugen, das die Lage religiöser Minderheiten tatsächlich verändert. Kurzfristige Erfolge lassen sich einem heimischen Publikum leichter vermitteln. Struktureller Wandel

[7] US Congress. (1998, October 27). H.R.2431 – 105th Congress (1997–1998): International Religious Freedom Act of 1998. https://www.congress.gov/bill/105th-congress/house-bill/2431.

[8] Ariel Zellman, Jonathan Fox. (2022). With Friends Like These: Does American Soft Power Advance International Religious Freedom? *Religions* 13(6), 502. https://doi.org/10.3390/rel13060502.

vollzieht sich langsamer, ist schwerer bestimmten Akteuren zuzuschreiben und macht nur selten Schlagzeilen. Solange sich an diesem Anreiz nichts ändert, wird die Kluft zwischen rhetorischem Bekenntnis und messbarem Fortschritt bestehen bleiben – unabhängig davon, wer im Weißen Haus sitzt.

Militärische Gewalt ohne Fortschritte bei der Religionsfreiheit

Während seiner zweiten Amtszeit setzte Trump in Nigeria,[9] Venezuela[10] und Iran[11] US-Militärgewalt ein, jeweils unter anderem mit Verweis auf den Schutz gefährdeter Bevölkerungsgruppen oder die Konfrontation feindlicher Regime. Die Ergebnisse für die Religionsfreiheit sind, wie wir bei Five4Faith erörtert haben, nicht ermutigend.

In Nigeria griff das U.S. Africa Command am 25. Dezember 2025 Ziele des IS im Bundesstaat Sokoto an. Eine Analyse der Washington Post kam zu dem Ergebnis, dass mindestens vier von sechzehn Tomahawk-Marschflugkörpern offenbar nicht explodierten.[12] Grundsätzlicher ist jedoch, dass sich die Angriffe gegen dschihadistische Gruppen im Nordwesten richteten, während die von Trump angeführten Tötungen christlicher Bauern in der zentralen Middle-Belt-Region stattfinden, wo andere Akteure und andere Dynamiken maßgeblich sind. Antiterrorangriffe sind kein Ersatz für ein dauerhaftes Engagement, das die Lage religiöser Minderheiten tatsächlich verbessert.

In Venezuela führten US-Spezialkräfte am 3. Januar 2026 einen Einsatz in Caracas durch und nahmen Präsident Nicolás Maduro gefangen. Rund 75 Menschen wurden getötet. Venezuelas Probleme im Bereich der Religionsfreiheit sind struktureller Natur und reichen zeitlich vor Maduros persönliche Herrschaft zurück; ob der Übergang die Lage der Religionsgemeinschaften verbessern wird, bleibt abzuwarten.

Im Iran griffen die USA und Israel im Juni 2025 und erneut Ende Februar 2026 Nuklearanlagen an. Die systematische Verfolgung religiöser Minderheiten

---

9 Ronald MacMillan. (23. Dezember 2025). The President and the Triangle of Terror: Why the USA cannot stop the massacre of Christians in Northern Nigeria. *Five4Faith*. https://five4faith.substack.com/p/the-president-and-the-triangle-of.

10 Dennis P. Petri. (5. Januar 2026). Venezuela's Sudden Fall: What It Means for Faith and Freedom. *Five4Faith*. https://five4faith.substack.com/p/venezuelas-sudden-fall.

11 Ronald MacMillan. (7. März 2026). The war on Iran may not be legal, but is it helpful in the fight for more religious freedom?. *Five4Faith*. https://five4faith.substack.com/p/the-war-on-iran-may-not-be-legal.

12 Niha Masih, Álvaro Valiño. (22. January 2026). Here's where Trump has ordered U.S. military strikes in his second term. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/national-security/interactive/2026/trump-strikes-second-term-iran-venezuela/.

im Iran – darunter evangelikale Christen, Bahá'í und Sufi-Muslime – wird von den Geheimdiensten und der Justiz betrieben, nicht vom Atomprogramm. Die Zerstörung von Zentrifugen öffnet keine Kirchen.

Es muss klar gesagt werden: Keine der drei militärischen Interventionen in Nigeria, Venezuela und Iran wurde ausdrücklich als Maßnahme zur Verbesserung der Religionsfreiheit begründet, und keine hat diese in der Praxis verbessert.

Die Grenzen der Druckdiplomatie: Der Fall Brunson

Dieselbe Logik gilt für die diplomatische Sphäre. Die Freilassung von Pastor Andrew Brunson aus türkischer Haft im Oktober 2018 wird häufig als herausragender Erfolg für die Religionsfreiheit angeführt. Seine Freilassung war richtig. Doch die Folgen veranschaulichen die immer wiederkehrende Kluft zwischen Erfolgen in Einzelfällen und den Auswirkungen auf ganze Gemeinschaften.

Nach Angaben der Association of Protestant Churches in Turkey, deren jährliche Menschenrechtsberichte vom IIRF veröffentlicht werden,[13] begannen die türkischen Behörden kurz nach Brunsons Freilassung damit, Ausländer mit Verbindungen zu protestantischen Kirchen auszuweisen oder ihnen die Einreise beziehungsweise den Aufenthalt zu verwehren. Der Human Rights Violations Report 2019[14] dokumentierte für dieses Jahr 35 ausländische Protestanten, die abgeschoben wurden oder keine Aufenthaltserlaubnis erhielten. Bis zum Bericht von 2023[15] hatten 113 Personen Sicherheitscodes erhalten, die sie zum Verlassen des Landes zwangen; einschließlich ihrer Familienangehörigen waren 250 Menschen betroffen. Ein Kirchensprecher erläuterte die Dynamik, wie Mission Network News ihn zitiert: „Die türkische Regierung hatte große Schwierigkeiten, weil die amerikanische Regierung mit Sanktionen sehr starken Druck ausübte. Und der Druck war zu groß. Deshalb hat unsere Regierung neue Wege geschaffen, um die ausländischen Missionare abzuschieben.“[16]

---

[13] Vereinigung Protestantischer Kirchen (Türkei). Berichte über Menschenrechtsverletzungen. *Internationales Institut für Religionsfreiheit*. https://iirf.global/tag/association-of-protestant-churches-turkey/.

[14] Vereinigung Protestantischer Kirchen (Türkei). (2020). Bericht über Menschenrechtsverletzungen 2019. *Internationales Institut für Religionsfreiheit*. https://iirf.global/?p=1689.

[15] Vereinigung Protestantischer Kirchen (Türkei). (2024). 2023 Bericht über Menschenrechtsverletzungen. *Internationales Institut für Religionsfreiheit*. https://iirf.global/?p=4953.

[16] Kevin Zeller. (28. März 2022). Turkey moves to isolate Protestant churches. *Mission Network News*. https://mnnonline.org/?p=196237.

Die Instrumentalisierung der Religionsfreiheit

Über die politische Bilanz hinaus besteht ein tieferliegendes Problem darin, dass Religionsfreiheit zunehmend als politisches Instrument eingesetzt wird, anstatt sie als universelles Recht zu verteidigen.

Das Engagement für Religionsfreiheit wird zunehmend mit christlichem Nationalismus in Verbindung gebracht. Ob diese Verbindung gerechtfertigt ist oder nicht: Sie erschwert es nichtchristlichen Minderheiten, entsprechenden Initiativen zu vertrauen, und erleichtert es ausländischen Regierungen, sie als kulturell motiviert abzutun. Organisationen, die sich tatsächlich für die Religionsfreiheit aller Glaubensrichtungen einsetzen, müssen inzwischen erhebliche Energie darauf verwenden, klarzustellen, dass ihre Arbeit nicht von einer nationalistischen Agenda bestimmt wird.

Religionsfreiheit wird auch in Debatten über gesellschaftspolitische Fragen instrumentalisiert, insbesondere im Zusammenhang mit LGBTQ+-Rechten. Religiöse Personen und Institutionen haben zwar das Recht, ihre Überzeugungen zu vertreten und zu äußern; wird Religionsfreiheit jedoch vor allem als Schutzschild in kulturkämpferischen Auseinandersetzungen dargestellt, stößt dies potenzielle Verbündete ab und schwächt jene breite Koalition, die für wirksames Engagement erforderlich ist.

Nichts davon ist neu. Die Puritaner im kolonialen Amerika beriefen sich auf Religionsfreiheit, um ihre eigene Ansiedlung zu rechtfertigen, zeigten gegenüber Andersdenkenden innerhalb ihrer Gemeinschaften jedoch nur wenig Toleranz. Politische Führer waren stets versucht, sich auf die Rhetorik universeller Freiheit zu berufen und sie zugleich selektiv auf die eigene Gruppe anzuwenden. Neu sind das Ausmaß und die Sichtbarkeit dieses Widerspruchs in einem Zeitalter globaler Kommunikation – und der Schaden, den er der internationalen Glaubwürdigkeit des Anliegens zufügt.

Eine tatsächlich gemischte Bilanz

Die Gesamtbewertung des USCIRF-Berichts 2026 fällt tatsächlich gemischt aus. Die CPC-Einstufung Nigerias war die richtige Entscheidung. Das rhetorische Bekenntnis auf höchster Ebene ist ernst zu nehmen. Zugleich dokumentiert der Bericht die konkreten Folgen von Finanzierungskürzungen, unbesetzten institutionellen Schlüsselpositionen und unterbrochenen Programmen. Republikanische Kommissionsmitglieder widersprachen einigen Kritikpunkten mit dem Argument, diese lägen außerhalb des internationalen Mandats der USCIRF. Hinsichtlich der internationalen Bilanz selbst ist die Kommission jedoch parteiübergreifend geblieben.

Bei Religionsfreiheit geht es nicht nur um Christen, und es geht nicht nur um Amerika. Sie ist ein universelles Recht, das dauerhaftes Engagement, institutionelle Kontinuität, kompetente Diplomatie und eine konsequente Anwendung verlangt – unabhängig davon, wer davon profitiert. Der globale Trend weist in die falsche Richtung. Ihn umzukehren, wird mehr erfordern als Gewalt, mehr als Rhetorik und mehr als selektive Aufmerksamkeit für die Gläubigen einer einzigen Tradition. Darin liegt die Herausforderung für diese Regierung und für jede, die ihr folgen wird. Organisationen wie das IIRF verfügen über die empirische Grundlage, die institutionellen Beziehungen und die konfessionsübergreifende Glaubwürdigkeit, um auf strukturellen Wandel statt auf symbolische Erfolge hinzuwirken. Sie haben damit eine Rolle zu spielen, die Regierungen allein nicht ausfüllen können.

Könnte der Streit zwischen Trump/Vance und Papst Leo XIV. das Engagement für Religionsfreiheit schwächen?

Der Streit selbst stellt eher einen rhetorischen Bruch als einen politischen dar, birgt jedoch reale Risiken für die Agenda zur Förderung der Religionsfreiheit. Auslöser war die Operation Epic Fury, die gemeinsamen Luftangriffe der USA und Israels auf den Iran, die am 28. Februar 2026 begannen. Im Anschluss daran äußerte der Papst seine tiefe Besorgnis und forderte die Konfliktparteien auf, die Spirale der Gewalt zu stoppen. Darauf reagierte Trump mit Beleidigungen und der Aufforderung an den Papst, sich aus der Politik herauszuhalten.

Daraus ergeben sich drei Risiken. **Erstens** signalisiert der Vorgang, dass die Unterstützung der Regierung für religiöse Stimmen von deren politischer Übereinstimmung mit der Regierung abhängig ist. Dies untergräbt den prinzipiellen Charakter eines jeglichen Engagements für Religionsfreiheit: Wenn das Oberhaupt der weltweit größten christlichen Konfession öffentlich dafür gerügt wird, sein prophetisches Amt auszuüben, verlieren zugleich die Bekundungen der Regierung, verfolgte Christen im Ausland zu verteidigen, an Glaubwürdigkeit.

Zweitens schwächt der Streit eine potenziell wertvolle diplomatische Partnerschaft. Der Vatikan ist historisch gesehen ein Verbündeter bei der internationalen Förderung der Religionsfreiheit und zugleich ein wichtiger Kanal für stille Diplomatie in Konfliktregionen.

Drittens verstärkt der Vorgang das Muster, das ich bereits in meiner früheren Analyse dokumentiert habe: Eine starke Rhetorik geht mit einer geschwächten institutionellen Substanz einher – von der Streichung von Mitteln

für Programme zur internationalen Religionsfreiheit bis hin zur weiterhin unbesetzten Position des Ambassador-at-Large for International Religious Freedom.



Bild 1: Matthias Böhning von der ISHR und Dennis Petri vom IIRF nehmen im Oktober 2024 gemeinsam mit Thomas Schirrmacher, dem Präsidenten beider Organisationen, am Faith and Freedom Summit IV in Panama teil. (© IIRF)

Nachgefragt: Folgen und Risiken von Trumps Agenda für die Religionsfreiheit

Ist Trumps Eintreten für die Religionsfreiheit taktisch motiviert oder ist es nachhaltig und Teil einer grundsätzlichen politischen Strategie?

Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass der Streit das grundsätzliche Engagement für Religionsfreiheit unmittelbar gefährdet. Leo selbst hat die Konfrontation heruntergespielt und betont, dass seine Friedensbotschaft bereits vor Trumps Äußerungen vorbereitet worden sei und dass es nicht in seinem Interesse liege, mit dem Präsidenten zu streiten. Vance wiederum dankte dem Papst öffentlich und argumentierte, dass reale Meinungsverschiedenheiten durchaus neben einer komplexeren politischen Realität bestehen könnten.

Die treffendere Einordnung lautet daher: Der Vorfall ist ein Symptom, nicht die Ursache. Er macht sichtbar, dass Religionsfreiheit in dieser Regierung in erster Linie als identitätsstiftendes Merkmal und weniger als konsequentes normatives Bekenntnis fungiert. Gerade das macht dieses Engagement letztlich so fragil.

Sollte Trumps Iran-Politik als darauf ausgerichtet verstanden werden, die Religionsfreiheit religiöser Minderheiten im Iran zu fördern?

Nein, und die vorliegenden Belege stützen eine solche Interpretation nicht. Die Angriffe auf den Iran wurden als Sicherheitsoperation dargestellt und durchgeführt, die sich gegen die militärischen und nuklearen Fähigkeiten des Regimes richtete, nicht als Intervention zur Förderung der Religionsfreiheit. Nichts in der von der Regierung dargelegten Begründung oder in der konkreten Ausgestaltung der Operation deutet darauf hin, dass die Strukturen religiöser Verfolgung ins Visier genommen werden – etwa die Bestimmungen über Apostasie und Blasphemie, die systematische Unterdrückung der Bahá'í, die Schikanierung christlicher Konvertiten oder die Diskriminierung sunnitischer und sufischer Minderheiten.

Der strukturelle Punkt aus meinem früheren Beitrag trifft auch hier unmittelbar zu. Eine Regierung, die 85 Prozent der Programme für Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit gestrichen, im Haushaltsjahr 2025 keine neuen spezifischen Programme zur internationalen Religionsfreiheit finanziert und die Position des Ambassador-at-Large for International Religious Freedom unbesetzt gelassen hat, hat genau jene Instrumente abgebaut, mit denen ein Ziel der Förderung der Religionsfreiheit im Iran verfolgt werden könnte. Der militärischen Kampagne eine solche Absicht zuzuschreiben, würde daher einen möglichen unbeabsichtigten Nebeneffekt mit einem eigentlichen politischen Ziel verwechseln.

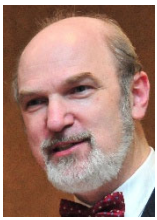
Wie bewerten Sie das Risiko, dass sich die Lage der religiösen Minderheiten im Iran weiter verschlechtert?

Zwar haben Vertreter der Regierung den Iran seit Langem als einen der schlimmsten Verfolger religiöser Minderheiten bezeichnet – etwa Pence, als er China, Venezuela und Iran ausdrücklich wegen der Verfolgung religiöser Minderheiten hervorhob. Auch könnte ein Regimewechsel oder eine Schwächung des Regimes grundsätzlich die Bedingungen für religiöse Minderheiten verändern.

Der historische Befund mahnt jedoch zur Vorsicht: Wie ich im Zusammenhang mit dem Fall Brunson und der Türkei argumentiert habe, können öffentlichkeitswirksame Druckkampagnen zwar symbolische Erfolge hervorbringen, während sich die Bedingungen für die Gläubigen vor Ort gleichzeitig verschlechtern. Insbesondere eine militärische Eskalation birgt die Gefahr, dass gefährdete Minderheiten dem Vorwurf ausgesetzt werden, mit ausländischen Feinden zu kollaborieren – eine Dynamik, die sich in der Behandlung von Christen und Bahá'í im Iran als angebliche westliche oder zionistische Agenten vielfach dokumentiert findet.

Die analytisch ehrliche Schlussfolgerung lautet daher: Religionsfreiheit ist weder das Ziel noch ein bewusst angestrebtes Ergebnis der Iran-Politik. Es ist vielmehr durchaus denkbar, dass sich die Lage religiöser Minderheiten im Iran kurzfristig sogar verschlechtern könnte.

Verwechselt König Charles seine Rolle als „Oberster Gouverneur der Kirche von England“ mit seiner Pflicht, die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller zu schützen?



Prof. Dr. phil. Dr. theol. **Thomas Schirrmacher**, PhD, DD, DHL ist Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (Frankfurt), Präsident des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (San José, Costa Rica), Co-Präsident von Religions for Peace (New York) und leitet als Erzbischof das Office for Governance and International Affairs seiner Kirche, der Continuing Evangelical Episcopal Communion (CEEC.church, Delhi, Jacksonville). Er ist zudem seit 2006 Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien. 2021–2024 war er Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz. (Bild: © privat)

Einleitung

König Charles III. hat die religiöse Formulierung im kürzlich veröffentlichten Sovereign Grant Annual Report and Accounts 2025–26, dem Jahresbericht des Königlichen Haushalts, geändert. Im Vorjahresbericht wurde eine seiner verfassungsmäßigen Aufgaben mit den Worten beschrieben: “Head of the Church of England and Defender of the Faith” („Oberhaupt der Kirche von England und Verteidiger des Glaubens“). Streng genommen lautet der verfassungsrechtliche Titel allerdings “Supreme Governor of the Church of England” („Oberster Gouverneur der Kirche von England“); der Bericht verwendete lediglich die geläufigere Bezeichnung “Head of the Church of England”.

Im neuen Bericht heißt es stattdessen:

> “His Majesty is Supreme Governor of the Church of England and protects the space for Faith within the multi-faith nation.”
> („Seine Majestät ist Oberster Gouverneur der Kirche von England und schützt den Raum für Glauben innerhalb einer multireligiösen Nation.“)

Weiter heißt es, der König habe

"a special role in bringing communities and faiths together."
(„eine besondere Rolle dabei, Gemeinschaften und Religionsgemeinschaften zusammenzubringen.")

Entgegen einigen Medienberichten handelt es sich dabei **nicht** um eine Änderung der britischen Verfassungsstruktur. Die historischen Titel des Königs – *Defender of the Faith* („Verteidiger des Glaubens") und *Supreme Governor of the Church of England* („Oberster Gouverneur der Kirche von England") – bleiben unverändert bestehen. Sie erscheinen weiterhin in der offiziellen Königstitulatur, im Krönungseid, auf den Staatssiegeln sowie auf britischen Münzen („FID DEF"). Eine Änderung dieser verfassungsrechtlichen Titel wäre nur durch ein Gesetz des Parlaments möglich.

Die neue Formulierung spiegelt allerdings eine Auffassung wider, die Charles seit mehr als drei Jahrzehnten vertritt. Bereits als Prince of Wales erklärte er 1994 in einem vielbeachteten Interview, er sehe sich lieber als "Defender of Faith" („Verteidiger von Glauben") denn als "Defender of the Faith" („Verteidiger des Glaubens"), weil der Monarch als Beschützer der Angehörigen aller Religionen verstanden werden solle. Nach Kritik stellte er 2015 klar, dass er keineswegs beabsichtige, den historischen Titel aufzugeben. Vielmehr vertrat er die Auffassung, man könne zugleich *Defender of the Faith* bleiben und dennoch Menschen unterschiedlicher Religionen in einer religiös vielfältigen Gesellschaft schützen.

Dennoch werfen sowohl die Geschichte dieser Debatte als auch die neue Formulierung Fragen auf. Sie legen entweder nahe, dass die unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Aufgaben des Monarchen nicht klar genug voneinander unterschieden werden, oder dass die gewählte Terminologie unbeabsichtigt eine wichtige verfassungsrechtliche Trennlinie verwischt.



Bild 1: König Charles III., Juli 2023. (© The White House/Wikimedia Commons)

Zwei unterschiedliche verfassungsrechtliche Aufgaben

Der britische Monarch nimmt zwei klar voneinander getrennte verfassungsrechtliche Funktionen wahr.

A. Oberster Gouverneur der Kirche von England

Als *Supreme Governor of the Church of England* erfüllt der Monarch eine spezifisch kirchliche Aufgabe, die aus der englischen Reformation und der daraus hervorgegangenen Staatskirchenordnung erwachsen ist. Diese Funktion bezieht sich ausschließlich auf die Kirche von England. Seit der Trennung von Kirche und Staat gilt sie nicht mehr für die Kirche in Wales (seit 1920) und ebenso wenig für die Kirche von Irland (seit 1871). Für die presbyterianische Kirche Schottlands hat sie nie gegolten, da deren Verhältnis zur Krone verfassungsrechtlich völlig anders ausgestaltet ist. Ebenso wenig betrifft sie die römisch-katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen oder die evangelischen Freikirchen.

Nach der Volkszählung von 2021 bezeichnen sich in England rund elf Millionen Menschen als Anglikaner. Das entspricht etwa 16 Prozent der Gesamtbevölkerung des Vereinigten Königreichs. Christen anderer Kirchen – darunter Katholiken, Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, Pfingstler, unabhängige Kirchen und Anglikaner außerhalb Englands – sind zusammengenommen deutlich zahlreicher als die Mitglieder der Kirche von England. Rund sechs bis sieben Millionen Menschen gehören nichtchristlichen Religionen an, während sich inzwischen nahezu 30 Millionen Menschen als religionslos bezeichnen.

B. Staatsoberhaupt

Als Staatsoberhaupt hat der Monarch die verfassungsmäßige Pflicht, allen Bürgerinnen und Bürgern unabhängig von Religion oder Weltanschauung gleichermaßen zu dienen. Dazu gehört der Schutz der verfassungsmäßigen Ordnung und der Menschenrechte aller, insbesondere der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Diese beiden Aufgaben ergänzen einander, dürfen aber nicht miteinander verwechselt werden. Als Staatsoberhaupt schützt die Krone die Religions- und Weltanschauungsfreiheit von Muslimen, Juden, Hindus, Christen aller Konfessionen, Humanisten, Atheisten und allen anderen. Diese Verantwortung ergibt sich aus dem Amt des Staatsoberhauptes und stellt keine Erweiterung der kirchlichen Funktion des Monarchen innerhalb der Kirche von England dar. Gerade diese Unterscheidung droht durch die neue Formulierung verwischt zu werden.

Warum die neue Formulierung problematisch ist

Indem der Bericht das Amt des *Supreme Governor of the Church of England* unmittelbar mit der Aussage verbindet, der König schütze „den Raum für Glauben innerhalb einer multireligiösen Nation", entsteht der Eindruck, das kirchliche Amt des Monarchen innerhalb der englischen Staatskirche und seine umfassendere Verantwortung gegenüber allen Bürgern des Vereinigten Königreichs gehörten zu ein und derselben religiösen Funktion. Selbst wenn dies nicht beabsichtigt war, legt die Formulierung eine solche Interpretation nahe. Dies kann mehrere Missverständnisse hervorrufen.

1. Die historische Kontinuität wird verdunkelt.

Königin Elisabeth II. setzte sich stets für die Religionsfreiheit aller ihrer Untertanen ein und blieb zugleich ihrer verfassungsmäßigen Rolle als Oberste Gouverneurin der Kirche von England und *Defender of the Faith* uneingeschränkt verpflichtet. Gerade die verfassungsrechtliche Unterscheidung machte es möglich, beide Aufgaben gleichzeitig wahrzunehmen. Die neue Formulierung könnte den gegenteiligen Eindruck erwecken.

2. Die Stellung der übrigen christlichen Kirchen bleibt unklar.

Wenn der König seine Verantwortung für alle Religionsgemeinschaften hervorheben möchte, wäre es nur folgerichtig, ausdrücklich auch die vielen Millionen Christen zu erwähnen, die nicht der Kirche von England angehören. Katholiken, Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, Pfingstler, orthodoxe Christen und Mitglieder unabhängiger Kirchen sind zusammengenommen erheblich zahlreicher als die Mitglieder der Staatskirche. Auch sie fallen unter die Verantwortung der Krone, ihre Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu schützen.

3. Menschen ohne Religion bleiben unberücksichtigt.

Der Bericht spricht vom Schutz des „Glaubens" (*Faith*) innerhalb einer multireligiösen Gesellschaft. Tatsächlich bezeichnet sich heute jedoch nahezu die Hälfte der britischen Bevölkerung als religionslos. Das internationale Menschenrecht schützt nicht lediglich religiösen Glauben, sondern die Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte schützt gleichermaßen religiöse wie nichtreligiöse Überzeugungen. Eine verfassungsrechtliche Formulierung sollte deshalb beide gleichermaßen umfassen.

4. Es entstehen verfassungsrechtliche und theologische Unklarheiten.

Charles hat wiederholt erklärt, er wolle Beschützer der Angehörigen aller Religionen sein. Im staatsbürgerlichen Sinn ist dies für einen konstitutionellen Monarchen selbstverständlich angemessen. Wird diese Aussage jedoch unmittelbar mit seinem Amt als Oberster Gouverneur der Kirche von England verbunden, kann der Eindruck entstehen, der Monarch übe eine religiöse Führungsrolle aus, die über den Anglikanismus hinausreiche. Weder die britische Verfassungsordnung noch die Traditionen der übrigen Kirchen und Religionsgemeinschaften geben hierfür eine Grundlage. Religionsfreiheit verlangt gerade nicht, dass der Monarch gegenüber anderen Kirchen oder Religionen eine religiöse Leitungsfunktion wahrnimmt. Im Gegenteil: Viele christliche Traditionen Großbritanniens – insbesondere die historischen Nonkonformisten und späteren Dissenters – kämpften gerade für die Freiheit der Kirchen von staatlicher Kontrolle. Ihr Anliegen richtete sich nicht gegen die Monarchie, sondern gegen königliche Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten. Diese historische Unterscheidung besitzt bis heute Bedeutung.

5. Eine weitere verfassungsrechtliche Frage: die Rolle des Königs im interreligiösen Dialog

Der Bericht erklärt außerdem, der König habe „eine besondere Rolle dabei, Gemeinschaften und Religionsgemeinschaften zusammenzubringen“. Damit stellt sich eine verfassungsrechtliche Frage, die sowohl von seiner Funktion als Oberster Gouverneur der Kirche von England als auch von seiner Aufgabe als Staatsoberhaupt, die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller zu schützen, zu unterscheiden ist. Kaum jemand wird den Wert friedlicher Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften oder das persönliche Engagement des Königs für gegenseitiges Verständnis und Respekt in Frage stellen. Als Staatsoberhaupt ist er in einer guten Position, gesellschaftlichen Zusammenhalt und einen respektvollen Umgang zwischen den verschiedenen Gruppen der britischen Gesellschaft zu fördern. Ob es jedoch verfassungsrechtlich wünschenswert ist, dass der Souverän eine eigenständige Führungsrolle im organisierten interreligiösen Dialog übernimmt, ist eine andere Frage. Interreligiöser Dialog gewinnt seine Glaubwürdigkeit gerade dadurch, dass er freiwillig zwischen Religionsgemeinschaften stattfindet, die sich als gleichberechtigte Partner begegnen, und nicht auf Initiative oder unter der Schirmherrschaft des Staates steht. Aufgabe der Krone ist es, die gleiche Freiheit aller Religionen und Weltanschauungen zu gewährleisten, nicht aber ihre Beziehungen zueinander zu gestalten oder zu lenken.

Hinzu kommt, dass der Monarch zugleich Oberster Gouverneur der Kirche von England ist. Eine aktive Führungsrolle im interreligiösen Dialog könnte deshalb unbeabsichtigt Unklarheit über die verfassungsrechtlichen Grenzen dieses kirchlichen Amtes schaffen. Manche könnten daraus schließen, der Monarch verfüge über eine umfassendere religiöse Autorität, die über die Kirche von England hinausreiche – obwohl eine solche Autorität weder im britischen Verfassungsrecht noch in den Traditionen der übrigen Kirchen und Religionsgemeinschaften des Vereinigten Königreichs vorgesehen ist. Der König kann daher einen wichtigen Beitrag leisten, indem er gegenseitigen Respekt fördert und die gleiche Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller religiösen und nichtreligiösen Gemeinschaften schützt. Dieses Ziel dürfte jedoch am besten erreicht werden, wenn die Krone als unparteiischer verfassungsrechtlicher Garant der Freiheit handelt und nicht als führender Akteur eines organisierten interreligiösen Dialogs.

Schlussfolgerung

König Charles hat völlig recht, wenn er betont, dass die Krone die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller Bürger unabhängig von Religion oder Weltanschauung schützen muss. Gerade darin zeigt sich eine der wesentlichen Stärken einer modernen konstitutionellen Monarchie. Diese Verantwortung gehört jedoch zum Amt des Monarchen als Staatsoberhaupt. Das Amt des *Supreme Governor of the Church of England* dagegen betrifft ausschließlich das verfassungsrechtliche Verhältnis zwischen der Krone und der Kirche von England. Die britische Verfassungsordnung hat über Jahrhunderte hinweg beide Funktionen klar voneinander unterschieden und damit ermöglicht, dass der Monarch beiden gleichermaßen gerecht werden konnte. Die Formulierung des *Sovereign Grant Annual Report 2025–26* läuft Gefahr, diese bewährte Unterscheidung zu verwischen. Mehr begriffliche Klarheit würde sowohl der Kirche von England als auch der zunehmend religiös und weltanschaulich pluralen britischen Gesellschaft besser gerecht werden.

Unser christlich-jüdisches Erbe und die Einigung Europas



Dr. h. c. **Bernd Posselt**, MdEP a. D., vertrat von 1994 bis 2014 Bayern als Abgeordneter im Europäischen Parlament. Der Journalist und Buchautor ist Präsident der überparteilichen Paneuropa-Union Deutschland und Mitglied des CSU-Parteivorstandes. (Bild: © privat)

Die Identität Europas formte sich in der Spätantike und im Lauf der Völkerwanderung in zwei Dreiklängen: Zum griechisch-römisch-christlichen fügte sich der romanisch-germanisch-slawische. Der evangelische Liberale Theodor Heuss wählte zur Charakterisierung unseres geistigen Erbes ein inzwischen sehr häufig verwendetes Bild. Bei der Einweihung eines Gymnasiums in Heilbronn sagte der erste deutsche Bundespräsident 1950: „Es gibt drei Hügel, von denen das Abendland seinen Ausgang genommen hat: Golgotha, die Akropolis in Athen, das Kapitol in Rom. Aus allen ist das Abendland geistig gewirkt, und man darf alle drei, man muss sie als Einheit sehen."

Dieser erste Dreiklang entstand in der kulturell hellenisierten und religiös christianisierten Endphase des Römerreiches. Für Heuss symbolisierte der ehemalige Kreuzigungshügel Golgotha in Jerusalem wie nichts anderes das Christentum, die Akropolis die griechische Philosophie und das Kapitol das römische Recht. Mit seiner Metapher knüpfte das hochgebildete und wortmächtige Staatsoberhaupt an einen berühmten Essay des wenige Jahre zuvor verstorbenen französischen Dichterfürsten und Philosophen Paul Valéry an, der mit Rainer Maria Rilke befreundet war und schon während des Ersten Weltkrieges über Europa nachzudenken begann. Unter dem Titel „Die Krise des Geistes" zeigte sich Valéry beeindruckt über die von ihm diagnostizierte weltweite Sonderstellung der europäischen Kultur, obwohl unser Kontinent in Wahrheit nur ein „kleines Vorgebirge des asiatischen Festlandes" sei. Ihre Einzigartigkeit beruhe auf dem Römischen Reich als Rechtsgemeinschaft, auf der griechischen „Methode des Denkens", dank derer sich die modernen Wissenschaften hätten entwickeln können, sowie auf dem Christentum, das den geistigen Bedürfnissen der Menschen entgegenkomme und der „Einheit des römischen Rechts" eine „Einheit der Moral" zur Seite gestellt habe.

Das Judentum als „ältere Schwester“

Oftmals vergessen wird der herausragende jüdische Beitrag zur europäischen Identität und Einigung. Das Judentum als „ältere Schwester“ des Christentums hat uns nicht nur die Zehn Gebote geschenkt, die man als das eigentliche Grundgesetz Europas bezeichnen könnte, es hat auch durch seine Zerstreuung immer wieder Brücken zwischen den Völkern geschlagen und tut dies bis heute. Dafür mussten Juden sehr viel leiden, indem man sie, gerade im Zeitalter des Nationalismus, hasserfüllt zu „vaterlandslosen Gesellen“ erklärte und ihnen kollektiv Verrat unterstellte. Heute wird endlich ihre zentrale Rolle bei der geistigen Grundlegung des Abendlandes anerkannt, aber auch ihre Bedeutung für den Aufbau des modernen Europas. Prominente jüdische Persönlichkeiten wie Albert Einstein, der weltberühmte Violinist Bronislaw Hubermann oder die Schriftsteller Franz Werfel und Stefan Zweig zählten zu den führenden Mitgliedern der Paneuropa-Bewegung und damit zu den Wegbereitern des politischen Europas von heute.

Die Europäische Union ist als Antwort auf drei anti-christliche und materialistische Ideologien entstanden, die der Vater Europas und Gründer der Paneuropa-Union, der aus Böhmen stammende Graf Richard Coudenhove-Kalergi, und seine im mährischen Judentum verwurzelte Frau, die gefeierte Burgschauspielerin Ida Roland, schon zwischen den beiden Weltkriegen bekämpft hatten: Nationalismus, Nationalsozialismus und Kommunismus. Die Vision der Coudenhoves von einem starken, demokratisch geeinten Europa verband auch die christlichen Staatsmänner Konrad Adenauer in Deutschland, Robert Schuman in Frankreich und Alcide de Gasperi in Italien, die das paneuropäische Gedankengut nach 1945 in praktische Politik übertrugen. Wichtigster Motor der europäischen Einigung waren damals die christlichen Kirchen, die den Versöhnungsgedanken als das wesentliche Fundament der Integration unseres Erdteils betrachteten.

Inzwischen gibt es jedoch Christen verschiedener parteipolitischer Orientierung, die sich aus der Gestaltung Europas zurückziehen. Ursache dafür sind außer begreiflichen Enttäuschungen über gesellschaftspolitische Fehlentwicklungen etwa auf den Gebieten Lebensschutz, Ehe und Familie zwei grundlegende Irrtümer, die in manchen kirchlichen Kreisen vorhanden waren oder sind. In den fünfziger bis siebziger Jahren dominierte oftmals die Vorstellung, Europa sei automatisch das christliche Abendland. Um die Entchristlichung in den verschiedenen Nationalstaaten abzuwehren, müsse man einfach einem Mehr an Europa zum Durchbruch verhelfen. Das aber war eine Illusion, denn das Ganze kann nicht christlicher sein als seine Teile – also als unsere Staaten, unsere Regionen, unsere Dörfer und Städte, unsere Familien und wir selbst.

Heute ist meist das andere Extrem zu hören. Es ist dies die Angst vor der EU als einer großen Entchristlichungs-Maschinerie, einer gewaltigen antichristlichen Verschwörung, gegen die es nur helfe, sich auf die Ebene der Nation zurückzuziehen und sich abzuschotten. Je weniger Europa, desto mehr Christentum lautet die falsche Devise, die diesen Teil der Christen zur politischen Beute von Rechtsextremisten wie AfD, FPÖ oder Rassemblement National macht.

Trotz vieler problematischer Beschlüsse auch auf europäischer Ebene – den entchristlichenden Moloch Europa gibt es nicht. Wer wollte im Ernst behaupten, dass Berlin christlicher sei als Straßburg oder Brüssel? In den europäischen Institutionen ringen genauso wie in der Kommune, in der Region oder im Nationalstaat sehr unterschiedliche Kräfte miteinander: Nichtchristliche, christliche und auch solche, die den Begriff „christlich" sehr unterschiedlich interpretieren. Immerhin haben sich bei einer Umfrage der Europäischen Kommission mehr als 80 Prozent der EU-Bürger als Christen bezeichnet. Wenn nur ein Teil von ihnen sich gestaltend in den europäischen Einigungsprozess einbringt, kann dies unserer Demokratie viele positive und prägende christliche Inspirationen bescheren. An ihrer Präsenz innerhalb von Parteistrukturen, in den Medien, in der Gesellschaft und in den Kirchen käme kein politisch Verantwortlicher vorbei.

In seiner Dankesrede für den Aachener Karlspreis bei dessen Verleihung in Rom ermutigte der inzwischen verstorbene Papst Franziskus zu solchen Initiativen: „Am Wiederaufblühen eines zwar müden, aber immer noch an Energien und Kapazitäten reichen Europa kann und soll die Kirche mitwirken. Ihre Aufgabe fällt mit ihrer Mission zusammen, der Verkündigung des Evangeliums." Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, darüber nachzudenken, was die Kernbotschaften des Alten und des Neuen Testamentes für den europäischen Einigungsprozess sind.

Franziskus: „Ich träume von einem neuen europäischen Humanismus …"

Die erste findet sich in der Schöpfungsgeschichte: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Darin liegt begründet, was von Franziskus I. so in die Europapolitik transferiert wurde: „Ich träume von einem neuen europäischen Humanismus ... von einem Europa, das die Rechte des Einzelnen fördert und schützt, ohne die Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft außer Acht zu lassen. Ich träume von einem Europa, von dem man nicht sagen kann, dass sein Einsatz für die Menschenrechte an letzter Stelle seiner Visionen stand."

Die zweite Kernforderung, die die Bibel zur Identität Europas beisteuert, ist das Gebot der Nächstenliebe. Joseph Ratzinger, damals noch Kardinal, meinte dazu bei seiner Europa-Predigt am 13. September 1980 in Krakau, also inmitten der sozialistisch-materialistischen Lieblosigkeit: „Die christliche Kultur hat nicht nur die Kathedralen zur Ehre Gottes gebaut, sondern sie hat ebenso die Spitäler für die Kranken und die Alten errichtet, auch dies zur Ehre Gottes, den sie im leidenden Menschen ehrte." Dies bedeutet im Klartext: Europa ist nur dann Europa, wenn es sich auch der Schwächsten, nämlich der armen, alten, ungeborenen, behinderten und kranken Menschen annimmt.

Ein drittes wichtiges Element der christlichen Prägung Europas ist die Trennung von weltlicher und geistlicher Autorität nach Matthäus 22,21: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!" Ganz in diesem Sinne nannte August Maria Knoll in seiner Gesellschaftslehre jedes „Staatskirchen- und Kirchenstaatstum" schlichtweg „unkatholisch". Auch wenn dies in der Kirchengeschichte nicht immer so gesehen wurde, hat sich Leo XIII., der sich noch für die Wiederherstellung des Kirchenstaates einsetzte, in seinem Rundschreiben „Immortale Dei" von 1885 sehr klar ausgedrückt: „Gott hat die Verwaltung des Menschengeschlechtes auf zwei Gewalten verteilt: Auf die kirchliche und auf die staatliche. Jede der beiden Gewalten ist in ihrem Bereich die höchste, jede hat ihre durch Natur und Zweck beider Bereiche gezogenen Grenzen." Zu diesem Thema hatte der Heilige Thomas von Aquin bereits im Hochmittelalter in seinem Sentenzen-Kommentar geschrieben: „In Dingen, die das Heil der Seelen betreffen, muss man mehr der geistlichen als der weltlichen Gewalt gehorchen. In jenen Dingen aber, die die bürgerliche Wohlfahrt betreffen, muss man nach Matthäus 22,21 mehr der weltlichen als der geistlichen Gewalt gehorchen."

Die vierte unter den entscheidenden biblischen Aussagen, die den europäischen Geist geformt haben, lautet: „Darum gehet hin und lehret alle Völker". Auch wenn diese Maxime zuweilen kolonialistisch missbraucht wurde, hat sie maßgeblich zur weltweiten Vernetzung der Europäer und zur Schaffung gemeinsamer geistiger Grundlagen für eine menschenwürdige globale Ordnung der Zukunft beigetragen.

Papst Franziskus lieferte in seiner Karlspreis-Rede die Instrumente für einen partnerschaftlichen Ansatz zwischen Europa und den anderen Kontinenten, wenn es um den Aufbau eines gemeinsamen Wertegerüsts geht: „Wenn es ein Wort gibt, das wir bis zur Erschöpfung wiederholen müssen, dann lautet es Dialog. ... Die Kultur des Dialoges beinhaltet einen echten Lernprozess sowie eine Askese, die uns hilft, den Anderen als ebenbürtigen Gesprächspartner anzuerkennen, und die uns erlaubt, den Fremden ... als Subjekt zu betrachten, dem man als anerkanntem und geschätztem Gegenüber zuhört." Auf diese Weise, so Franziskus an einer anderen Stelle seiner Ausführungen, „wird die

Gemeinschaft der europäischen Völker die Versuchung überwinden können, sich auf einseitige Paradigmen zurückzuziehen und sich auf ‚ideologische Kolonialisierungen' einzulassen. So wird sie vielmehr die Größe der europäischen Seele wiederentdecken, die aus der Begegnung von Zivilisationen und Völkern entstanden ist".

Interessant ist, welche Begründung das rein weltliche und aus Persönlichkeiten sehr verschiedener politischer Richtungen und Weltanschauungen bestehende Karlspreiskuratorium für seine Entscheidung zur Ehrung des Heiligen Vaters fand: „In einer Zeit, in der die Europäische Union vor der bislang größten Herausforderung des 21. Jahrhunderts steht, ist es der Papst ‚vom anderen Ende der Welt', der Millionen Europäern Orientierung dafür gibt, was die EU im Innersten zusammenhält: das für uns gültige Wertesystem, die Achtung vor Menschenwürde und Freiheitsrechten, vor der Einzigartigkeit des Menschen, ganz gleich welcher ethnischen, religiösen oder kulturellen Herkunft er ist, und die Achtung vor unseren natürlichen Lebensgrundlagen."

Bei dem Festakt in Rom beschrieb der amtierende Präsident des Europäischen Rates, der heutige polnische Premierminister Donald Tusk, seine Vision von der Rolle der Kirche in Europa: „Ich bin überzeugt, dass ... alle Gläubigen und Nichtgläubigen eine Kirche brauchen, die niemanden ausschließt, sondern vielmehr alle einschließt ... Eine Kirche, die den Menschen und ihrer Freiheit eher vertraut als der Allmacht und dem Allwissen von Institutionen; eine Kirche, die den Menschen, deren Leben zerrüttet ist, Hoffnung und nicht Verdammung bringt."

Glaube schenkt Optimismus

Sein Vorgänger Herman van Rompuy, der als erster dieses durch den Lissabonner Vertrag geschaffene europäische Spitzenamt bekleidete, das dem eines EU-Staatsoberhauptes gleichkommt, hat sich in einem eigenen Buch „Christentum und Moderne" bereits 1990 mit der religiösen Substanz Europas auseinandergesetzt: „Eine Welt ohne Gott ist eine Welt ohne Hoffnung. Verzweiflung blockiert die Vernunft ... Der Tod Gottes könnte durchaus den Tod des Menschen einläuten." Ein geistliches Defizit hindere „die Gesellschaft oft daran, etwas Großes in Angriff zu nehmen. Wer von einer fundamentalen Hoffnung getragen wird, ist im Alltag aktiver und flüchtet sich nicht in Gedankenkonstrukte. Glaube schenkt Optimismus. Der Christ weiß, dass alles, was er hier unternimmt, eines Tages an anderem Ort vollendet werden wird", so der belgische Christdemokrat, der von manchen zu Unrecht als blasser Technokrat eingeschätzt wurde.

Viele Christen leiden trotz dieser Zeugnisse christlicher Politiker, die es auch in der Gegenwart gibt, darunter, dass sie sich zunehmend als isolierte Minderheit empfinden. Und in der Tat: Trotz der oben erwähnten 80 Prozent, die sich zumindest mit einem gewissen Kulturchristentum identifizieren, ist die fortschreitende Säkularisierung unseres Erdteils nicht zu leugnen.

Damit hat sich in einer Vorlesung vor der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer auseinandergesetzt: „Wird es Europa gelingen, sich dem Islam als adäquater Gesprächspartner zu präsentieren? Als eine geistige Größe nämlich, die sich zu Gott bekennt und der dasjenige heilig ist, von dem her und auf das hin die gesamte Wirklichkeit geschaffen ist. So wie sich Europa gegenwärtig präsentiert, ist es in den Augen der Muslime nur eine Frage der Zeit, wann der prächtige Baum umfällt, weil seine Wurzeln abgestorben und der innere Gehalt ausgetrocknet ist." Der österreichische Schriftsteller Erik von Kuehnelt-Leddihn wies schon vor Jahrzehnten darauf hin, dass es unmöglich ist, vom „Geruch der leeren Flasche" zu leben, wobei er seine Angst vor einer Verdunstung des Christentums weniger mit Blick auf die Muslime begründete, sondern mit der Bedrohung durch einen immer radikaleren Atheismus.

Das Denken in den Kategorien von Mehrheit und Minderheit ist aber weder für Voderholzer noch für Kuehnelt-Leddihn zielführend, denn es hat nichts mit dem biblischen Auftrag zu tun. In der Heiligen Schrift findet sich weder eine Aufforderung, eine christliche Mehrheitsgesellschaft herzustellen, noch der Vorschlag, sich als heiliger Rest irgendwo zurückzuziehen und das Ende der Zeiten abzuwarten. Sauerteig sollen wir Christen sein und das Salz der Erde. Sauerteig und Salz sind unverzichtbar zum Backen von Brot und zum Würzen von Speisen, sie sind aber niemals die Mehrheit unserer Nahrung. Es geht um jede einzelne Seele und um Triebkräfte für eine humanere Gesellschaft, für die selbst kleinere Gruppen, wenn sie sich entsprechend einsetzen, Entscheidendes bewirken können.

Voderholzer beschrieb diese Herausforderung in seinem Vortrag über „Die Wurzeln Europas nach Papst Benedikt XVI." so: „Der Geschichtsphilosoph Arnold Joseph Toynbee (1889–1975) spricht davon, dass das Schicksal einer Gesellschaft immer wieder von schöpferischen Minderheiten abhängt. Große Bewegungen sind in der Geschichte immer von Wenigen ausgegangen, die die anderen mitgenommen, mitgerissen haben. Joseph Ratzinger gibt Toynbee in diesem Punkt Recht: ‚Die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen und dazu beitragen, dass Europa das Beste seines Erbes neu gewinnt und damit der ganzen Menschheit dient.'"

Christen sind weder zur Weltherrschaft berufen noch eine Randgruppe

Dass Christen bei diesem Wirken zuweilen anecken, vor allem bei kontroversen Themen wie dem Schutz ungeborenen menschlichen Lebens oder der Verteidigung der Ehe von Mann und Frau als Grundlage eines normativen Familienbegriffs, ist wohl nicht zu vermeiden. In der Heiligen Schrift ist mehrfach davon die Rede, dass Christen für ihren Glauben auch immer wieder Hohn, Spott oder gar Verfolgung erleiden müssen. Dennoch sei vor christlichem Selbstmitleid gewarnt, denn mutig geführte Kontroversen in einer pluralistischen Demokratie sind nicht immer bequem, aber keinesfalls zu vergleichen mit dem, was verfolgte Christen auf anderen Kontinenten erleiden müssen. Mit ihnen Solidarität zu üben und sich durch aktive Außenpolitik auf europäischer Ebene für ihre Menschenrechte, insbesondere auch für ihre Religionsfreiheit einzusetzen, wird mittlerweile erfreulicherweise von einer klaren Mehrheit im Europäischen Parlament unterstützt. Zuständige Beauftragte der EU-Kommission ist die langjährige christdemokratische EVP-Abgeordnete aus Irland Mairead McGuinness.

Christen sind weder zur Weltherrschaft berufen noch eine Randgruppe, sondern gehören in die Mitte von Politik und Gesellschaft. Sie sollten dankbar und schöpferisch die Möglichkeiten annehmen, die ihnen eine freiheitliche Demokratie bietet, die ohne Christentum niemals entstanden wäre. Der nichtchristliche Philosoph Jürgen Habermas fasste dies in seinem berühmten Streitgespräch mit Joseph Ratzinger vor der Katholischen Akademie in München wie folgt zusammen: „Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“

In seinem tiefschürfenden Werk über „Die Seele Europas“ hat der Paneuropäer Stephan Baier unter dem Titel „Nicht nur Wurzel, sondern Blüte“ eine Bilanz des christlichen Einsatzes in Europa gezogen und Perspektiven dafür entwickelt: „Der französische Laizismus, der Religionsfreiheit als Freiheit von der Religion versteht, hat sich in der Europäischen Union nicht durchgesetzt. Die EU von heute ist weder anti-religiös noch areligiös: Sie setzt sich weltweit für

die Achtung der Religionsfreiheit ein, protestiert gegen die Misshandlung religiöser Minderheiten, weiß darum, dass Glaubens- und Gewissensfreiheit zu den Menschenrechten gehören ... Niemand wünscht eine Wiederauflage des Investiturstreits, eine Rückkehr zum ‚cuius regio, eius religio'-Prinzip oder einen EU-weiten Kirchenstaat. Die Frage, ob Europas Leitkultur die christliche sein könnte, ist bedeutend attraktiver. Statt sich wie ein krisengeschüttelter Pubertierender immer neu gegen die eigenen Eltern zu stemmen, sollten wir Europäer das christliche Erbe des Abendlandes dankbar annehmen. Was Generationen vor uns gedacht, geforscht und geglaubt haben, ist nicht alles überholt und nutzlos, sondern kann heute reflektiert und fruchtbar gemacht werden. Die Idee, sich immer neu und voraussetzungslos erfinden zu wollen, ist einem denkenden Menschen unwürdig."

Der Religionsbeauftragte am 19. Dezember 2025 im Deutschen Bundestag

Rachel: Schutz der religiösen Minderheiten in Syrien kein Randthema[1]



Thomas Rachel ist seit 1994 Mitglied des Deutschen Bundestages und seit Mai 2025 Beauftragter der Bundesregierung für Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Auswärtigen Amt. Er ist evangelischer Christ, Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK) und Mitglied des Rates der EKD. In der letzten Legislaturperiode war er religionspolitischer Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und von 2005 bis 2021 Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für Bildung und Forschung. (Bild: © Tobias Koch)

Sehr geehrter Herr Präsident! Liebe Kolleginnen und Kollegen! Die Herausforderungen für Syrien bleiben gewaltig: die Aufarbeitung der Verbrechen des Assad-Regimes, die Wiederherstellung der nationalen Einheit sowie der Wiederaufbau des Landes.

Als Beauftragter der Bundesregierung für Religions- und Weltanschauungsfreiheit möchte ich einen Punkt besonders hervorheben: den Schutz der religiösen Minderheiten in Syrien. – Dieses Anliegen greifen Sie in Ihrem Antrag auf, und das ist wichtig. Die religiöse Vielfalt und die Religionsfreiheit sind keine Randthemen. Sie sind Gradmesser dafür, ob ein Staat die Würde eines jeden Menschen achtet und schützt.

Syrien ist die Heimat von vielen religiösen Gemeinschaften. Neben Sunniten, Alawiten und weiteren islamischen Minderheiten sind auch Christen, Drusen und Jesiden sowie andere Religionsgemeinschaften ein kleiner, aber wichtiger Bestandteil der syrischen Gesellschaft. Aufgrund der islamistischen Ideologie der HTS löste die Machtübernahme im Dezember 2024 Besorgnis bei religiösen Minderheiten aus. Von dieser Sorge berichtete mir im Gespräch in der Türkei auch der syrianische Metropolit.

Ja, die neue Regierung bemüht sich richtigerweise, auf die verschiedenen religiösen Gruppen des Landes zuzugehen und Vertrauen aufzubauen, wie durch die Anerkennung der christlichen Feste als offizielle Feiertage. Schockiert hat

[1] Quelle: Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 21/51, S. 6122–6123.

aber der schreckliche Selbstmordanschlag des IS auf den Gottesdienst der christlichen Mar-Elias-Kirche in Damaskus im Juni mit 22 Todesopfern. Durch diesen Anschlag sind bei vielen Christen die Befürchtungen zur Sicherheitslage bestätigt worden.

Besorgniserregend waren auch die Gewalttaten im März an der Küste und im Juli in Suwaida, bei denen mehrheitlich Alawiten und Drusen getötet wurden. Bei Gesprächen in Israel zeigte mir das dortige geistliche Oberhaupt der Drusen, Scheich Tarif, Videoaufnahmen von den grausamen Verbrechen gegen Drusen in Suwaida. Der syrischen Regierung gelang es in beiden Fällen nicht, die Minderheiten zu schützen. Auch Sicherheitskräfte waren an den Gräueltaten gegen Zivilisten beteiligt.

Diese Gewaltausbrüche müssen aufgeklärt und die Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen werden, meine Damen und Herren.

(Beifall bei der CDU/CSU und dem BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)

Dies hat auch die Bundesregierung gegenüber der syrischen Regierung mehrfach deutlich gemacht. Über 560 Tatverdächtige wurden identifiziert; erste Prozesse haben begonnen.

Der Minderheitenschutz in Syrien hat für die Bundesregierung Priorität und ist ständiges Thema in den Gesprächen in Damaskus. Er ist Voraussetzung für Stabilität, für Wiederaufbau und damit auch für die Rückkehrperspektiven.

Klar ist aber auch: Der Schutz aller Menschen in Syrien, unabhängig von Ethnie, Religion und Geschlecht, ist die zentrale Aufgabe der syrischen Regierung. Sie wird sich an ihrem konsequenten Handeln, verlässlichem Schutz, gleichen Rechten und der Teilhabe messen lassen müssen. Nur wenn diese Herausforderungen bewältigt werden, kann Syrien stabilisiert und langfristig zu einem sicheren Ort werden – für Drusen, für Christen, für Alawiten und für alle anderen religiösen Minderheiten des Landes.

Die religiöse Vielfalt hat Syrien über Jahrhunderte geprägt. Wenn dies als Zukunftsmodell auch von den jetzt Verantwortlichen erkannt wird, dann kann dieses Land eine Zukunft haben.

Für die Bundesregierung steht fest: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist ein universelles Menschenrecht, verankert in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Sie ist unteilbar. Sie gilt für alle Menschen, unabhängig davon, ob sie einer Mehrheit oder einer Minderheit angehören, ob sie gläubig sind oder eben keiner Religion angehören. Im Zentrum muss immer der Mensch stehen – in Syrien und in der ganzen Welt.

Herzlichen Dank.

(Beifall bei der CDU/CSU und der SPD sowie bei Abgeordneten des BÜNDNISSES 90/DIE GRÜNEN)



Bild 1: Thomas Rachel bei der Pressekonferenz zur Präsentation der Jahrbücher 2024 in Berlin. (© Martin Warnecke)

Die wachsende Bedeutung der Religionsfreiheit als eines der zentralen Menschenrechtsthemen spiegelt sich nicht allein in der aktuellen außenpolitischen Debatte wider. Intoleranz gegenüber Gläubigen, Schmähungen und Hassreden, Gewaltaufrufe, politischer Antisemitismus gehören inzwischen auch hierzulande zur täglichen Wahrnehmung.

Teile des politischen Spektrums schüren Misstrauen und Abneigung gegen fromme Menschen. Sie bedienen sich dabei auch der Israel-feindlichen Narrative aus DDR-Zeiten, verharmlosen den militanten Islamismus durch Gleichsetzungsversuche mit evangelikalen Christen und versuchen daraus politischen Anhang zu gewinnen. Das Eintreten für Glaubensfreiheit und religiöse Minderheiten ist daher vermehrt Teil der innenpolitischen Debatte geworden.

Rachel: Die Gleichsetzung von evangelikalem Christentum mit dem Islamismus durch die Linkspartei ist diffamierend, perfide und heuchlerisch

Pressemitteilung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK) am 26. August 2026[2]

Anlässlich der Formulierung im Wahlprogramm der Linken zur Landtagswahl in Sachsen-Anhalt am 6. September 2026, in dem es heißt „Die Linke" setze sich dafür ein, „dass religiöser Fundamentalismus, sei er christlich-evangelikaler oder jihadistischer Prägung, durch Intervention, Aufklärungsarbeit, Prävention und zivilgesellschaftliche Initiativen entschieden bekämpft wird", erklärt der Bundesvorsitzende des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK), Thomas Rachel MdB:

„Die Gleichsetzung von sogenanntem ‚evangelikalen' Christentum mit dem menschenverachtenden und antisemitischen Terror des islamistischen Dschihadismus ist eine ungeheuerliche Diffamierung dieses bis heute so vielfältigen, lebendigen Frömmigkeitszweiges des christlichen Glaubens in unserem Land.

Ausgerechnet in Deutschland, wo historisch gesehen Pietismus und Aufklärung zeitgleich miteinander in Blüte standen, evangelikal geprägten Christen und Kirchengemeinden einen gewaltbereiten und demokratiefeindlichen Fundamentalismus zu unterstellen, ‚der entschieden bekämpft' werden müsse, ist infam.

Denn pietistisch-evangelikale Frömmigkeit zeichnet sich traditionell gerade durch das jesuanische Gebot der absoluten Friedfertigkeit, die ernsthafte Gewissensprüfung sowie den Geist der konsequenten persönlichen Nachfolge Jesu Christi aus. Ganz zu schweigen von den unzähligen klassischen Freikirchen, wie z. B. den Quäkern, Methodisten, Baptisten und Brüdergemeinden, die schon deshalb die Werte von Freiheit, Gewaltverzicht und Toleranz zu schätzen wissen, weil sie selbst über lange Zeit unter obrigkeitsstaatlicher Gewalt, gesellschaftlicher Intoleranz oder politischer Verfolgung zu leiden hatten.

Die Linke verharmlost und relativiert in ihrem aktuellen Wahlprogramm für Sachsen-Anhalt nicht nur die Gefahr des Islamismus, mitsamt des ihm innewohnenden Hangs zur Ablehnung unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung, der Ablehnung universaler Menschenrechte sowie seinem antisemitisch bedingten Hass auf den Staat Israel. Die Linke agiert hier zusätzlich

[2] Quelle: PM: Die Gleichsetzung von evangelikalem Christentum mit dem Islamismus durch die Linkspartei ist diffamierend, perfide und heuchlerisch | Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU.

heuchlerisch, denn sie will wohl von der z. T. äußerst problematischen Nähe zu islamistischen Personen und Kreisen sowohl in den eigenen Reihen als auch bei der eigenen Wählerschaft ablenken. So wird ihr ja schließlich immer wieder ‚eine fehlende Distanz zu extrem israelfeindlichen sowie islamistischen Ideen und Gruppen vorgeworfen' (Jüdische Allgemeine vom 10. Juni 2025).

Die Linke sollte sich beim Thema des verfassungsfeindlichen ‚Fundamentalismus' darum besser einmal selbstkritische Rechenschaft über ihre eigenen vielfältigen und fragwürdigen Verbindungen zu islamistischen, radikalen pro-palästinensischen und Israel feindlichen Personen, Gruppen und Milieus ablegen.

Für die Linke, als der Nachfolgepartei der alten totalitären Staatspartei SED, die noch in der ehemaligen DDR-Diktatur mit ihrer sozialistischen Ideologie Christen und andere friedensbewegte Dissidenten und Bürgerrechtler diskriminiert, bespitzelt und verfolgt hat, gibt es hier offensichtlich immer noch sehr viel aufzuarbeiten."

MENSCHENRECHTE ALLGEMEIN

Ein verengter und entleerter Autonomiebegriff

Anmerkungen zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts über Suizidassistenz[1]



Prof. Dr. Dr. h. c. **Heiner Bielefeldt** ist Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg. Zwischen 2003 und 2009 war er Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte. Von 2010 bis 2016 bekleidete er das Amt des UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Weltanschauungsfreiheit. (Bild: © Universität Erlangen-Nürnberg)

Einführung

Kritikerinnen und Kritiker des Bundesverfassungsgerichtsurteils zum assistierten Suizid (BVerfG, 2020) haben dem Gericht verschiedentlich vorgeworfen, sich zu sehr am Begriff der Autonomie zu orientieren und den Wert des Lebens demgegenüber zu gering zu veranschlagen.[2] Der vorliegende Aufsatz schlägt einen anderen Weg ein. Er kritisiert nicht ein Zuviel an Autonomie, sondern gewissermaßen ein Zuwenig. Der Autonomiebegriff, wie er dem Urteilstext zugrunde liegt, weist – so möchte ich im Folgenden zeigen – zu wenig ethische Substanz auf. Dass die Autonomie nicht nur ein Anspruch des Menschen ist, sondern vor allem auch einen Anspruch an den Menschen stellt, kommt im Text kaum zu Wort. Mit dem Kant'schen Verständnis von sittlicher Autonomie, das in der Tradition der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, vor

[1] Dieser Beitrag erschien erstmalig in: Joachim Küchenhoff/Martin Teising (Hrg.), Sich selbst töten mit Hilfe Anderer. Kritische Perspektiven auf den assistierten Suizid, Gießen 2022, S. 23–38, unter: https://psychosozial-verlag.de/pdfs/leseprobe/9783837931716.pdf. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

[2] So der damalige Vorsitzende des Deutschen Ethikrats, Peter Dabrock in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung (Dabrock, 2020). Dabrock beklagt darin den Primat „eines völlig überzogenen Autonomiebegriffs".

allem bei der Auslegung der Menschenwürde, eine entscheidende Rolle spielt, hat das Urteil zur Suizidassistenz nicht mehr viel zu tun. Darüber hinaus blendet es einen entscheidenden Aspekt des modernen Freiheitsrechtsdenkens aus, nämlich die »Unveräußerlichkeit« der Menschenrechte, die das Grundgesetz als Konsequenz der Menschenwürde ausdrücklich bekräftigt.

Selbsttötung als Grundrechtsausübung

Gewiss möchte niemand zu den Zeiten zurückkehren, in denen die Selbsttötung als eine Form von „Mord" gesellschaftlich geächtet war und oftmals mit entwürdigenden symbolischen Sanktionen, etwa der Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses, einherging. Wenn ein Mensch davon überzeugt ist, dass er sein Leben nicht länger ertragen kann, ist dies letztendlich zu respektieren. Jemanden gegen seinen Willen mit Zwang am Leben zu halten, ihn gleichsam ans Leben festzunageln, wäre unmenschlich. Hinzu kommt, dass uns die gesteigerten Möglichkeiten der modernen Medizin dazu zwingen, in den Grenzfragen von Leben und Tod – weit mehr als früher – Entscheidungen zu treffen und dafür gegebenenfalls auch professionelle Unterstützung in Anspruch zu nehmen. Es ist deshalb nachvollziehbar, dass das Bundesverfassungsgericht vielerorts Erleichterung ausgelöst hat, als es in seinem Urteil vom 26. Februar 2020 das strafbewehrte Verbot der geschäftsmäßigen Suizidassistenz (den damaligen Paragrafen 217 StGB) für nichtig erklärte. Es hat dadurch das Damoklesschwert einer vage formulierten und deshalb rechtsstaatlich problematischen Strafdrohung beseitigt.

Das Gericht eröffnet jedoch nicht nur erneut Möglichkeiten für den verantwortlichen Umgang mit Grenzfragen des eigenen Lebens, die zwischenzeitlich durch eine Strafnorm verbaut oder zumindest erschwert waren. Unter Berufung auf die Menschenwürde und die allgemeine Handlungsfreiheit erhebt es die Selbsttötung zum individuellen Grundrecht. Dies wird bereits im ersten Leitsatz zum Urteil unmissverständlich klargestellt:

„Das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG) umfasst als Ausdruck persönlicher Autonomie ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben. Das Recht auf selbstbestimmtes Sterben schließt die Freiheit ein, sich das Leben zu nehmen. Die Entscheidung des Einzelnen, seinem Leben entsprechend seinem Verständnis von Lebensqualität und Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ein Ende zu setzen, ist im Ausgangspunkt als Akt autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu respektieren. Die Freiheit, sich das Leben zu nehmen, umfasst auch die Freiheit, hierfür bei Dritten Hilfe zu suchen und Hilfe, soweit sie angeboten wird, in Anspruch zu nehmen." (BVerfG, 2020, 1. Leitsatz).

Entkopplung von konkretem Leiden und von moralischen Rückfragen

Das vom Bundesverfassungsgericht postulierte Grundrecht zum Suizid wird nicht etwa für Situationen schweren Leidens, beispielsweise eine unheilbare Erkrankung oder die finale Lebensphase, reserviert, sondern in das freie Ermessen des Einzelnen gestellt. So heißt es im Urteil, das Recht zum Suizid sei »nicht auf schwere oder unheilbare Krankheitszustände oder bestimmte Lebens- und Krankheitsphasen beschränkt«, sondern bestehe „in jeder Phase menschlicher Existenz“ (ebd., Rn. 210). Mit diesen Worten entkoppelt das Gericht die Freiheit zur professionell unterstützten Selbsttötung von jeglichem manifesten Leidensdruck. Im europäischen und internationalen Vergleich ist diese Position ungewöhnlich. Im Urteilstext werden die rechtlichen Regelungen einiger anderer westlicher Staaten referiert, die Ermessenspielräume für ärztliches Handeln eröffnen, sie aber in der Regel an das Ziel binden, dadurch schweres Leiden zu verhindern. So unterschiedlich die Regelungen in den Niederlanden, in Belgien, im US-Staat Oregon oder in Kanada im Einzelnen sind, so bleibt doch die Rückbindung an unerträgliches Leiden, fehlende Aussicht auf Besserung oder absehbares Lebensende für die Ermöglichung von Suizidassistenz bzw. darüber hinaus gehender aktiver Sterbehilfe leitend.[3] Hier schlägt das Bundesverfassungsgericht einen anderen Weg ein, indem es die Selbsttötung zur individuellen Grundrechtsausübung erhebt, die – noch einmal sei dies zitiert – „in jeder Phase menschlicher Existenz“ möglich sein soll. Damit werden Szenarien denkbar, die weit über die Situationen von schwerer Erkrankung und ausweglosem Leiden hinausgehen, die in der öffentlichen Diskussion naturgemäß im Vordergrund stehen.

Außerdem immunisiert das Gericht die Ausübung des Grundrechts auf Suizid gegen etwaige Rückfragen in moralisch-bewertender Absicht. Wiederum lässt der Urteilstext an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, wenn es heißt: „Maßgeblich ist der Wille des Grundrechtsträgers, der sich einer Bewertung anhand allgemeiner Wertvorstellungen, religiöser Gebote, gesellschaftlicher Leitbilder für den Umgang mit Leben und Tod oder Überlegungen objektiver Vernünftigkeit entzieht […]“ (ebd., Rn. 210). Mit dieser Formulierung wendet sich das Gericht zunächst gegen alle Varianten eines moralisch bevormundenden Paternalismus, der in der Vergangenheit oftmals dazu geführt hatte, Äußerungen von Suizidgedanken zu tabuisieren und damit zu unterdrücken. Die Absage des Gerichts an moralisierende Bevormundung ist sicherlich nachvoll-

[3] So im Ergebnis die referierenden rechtsvergleichenden Passagen im Urteil. Vgl. Rn. 27 (zur Schweiz), 28 (zu den Niederlanden), 29 (zu Belgien), 30 (zum US-Staat Oregon) und 31 (zu Kanada).

ziehbar. Allerdings schießt der Urteilstext über dieses Ziel weit hinaus, indem er jedwede Möglichkeit einer normativen Bewertung konkreter Suizidentscheidungen von vornherein verneint. Gerade wenn man die Prämisse des Gerichts übernimmt, dass die Freiheit zum Suizid den Rang eines individuellen Grundrechts hat, bleibt diese Folgerung erstaunlich. Die Gewährleistung der Grundrechte lässt ansonsten nämlich durchaus die Möglichkeit offen, den konkreten Gebrauch eines Grundrechts in seiner Sinnhaftigkeit und moralischen Tragfähigkeit in Zweifel zu ziehen. Nehmen wir das Grundrecht der Meinungsfreiheit, dem das Bundesverfassungsgericht einen schlechthin fundamentalen Stellenwert für die freiheitliche Demokratie zuerkannt hat. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, konkrete Meinungsäußerungen – auch wenn sie im Bereich des Legalen verbleiben[4] – als unsinnig oder verantwortungslos zu bewerten. Ähnliches gilt für die Versammlungsfreiheit, deren Gewährleistung selbstverständlich mit kritischen Rückfragen an die Motive und Ziele konkreter Demonstrationen einhergehen kann. Auch an anderen Beispielen ließe sich aufzeigen, dass die Art und Weise einer Grundrechtsnutzung durchaus Bewertungen unterliegen kann.

Bezogen auf konkrete Fälle von Selbsttötung verbieten sich moralisierende Kommentare in der Regel schon deshalb, weil der Entschluss, dem eigenen Leben ein Ende zu setzen, meistens etwas Tragisches hat. Niemand sollte sich anmaßen, Grenzsituationen menschlicher Existenz leichtfertig zu bewerten; hier ist vielmehr Schweigen angebracht. Im Duktus des Urteilstextes wird der Suizid jedoch zu einer grundrechtlich gewährleisteten Option, die dem Einzelnen auch außerhalb auswegloser Lagen – eben ganz generell – zur Verfügung stehen soll, wie das Gericht mit Nachdruck herausstellt. Gerade von dieser unzweideutig formulierten Prämisse her gesehen befremdet die pauschale Freistellung der Selbsttötung von jedweder Möglichkeit kritisch-normativer Beurteilung. Schließlich sind von einer solch irreversiblen Entscheidung in aller Regel auch Dritte – Familienangehörige, der persönliche Freundeskreis, oft auch Kolleginnen oder Geschäftspartner – massiv betroffen (vgl. Rixen, 2020, S. 397–403). Ein Akt der Selbsttötung kann traumatisierende Wirkungen auf die Angehörigen haben und deren Lebensperspektiven zerstören. Er kann rechtliche, berufliche und geschäftliche Verbindlichkeiten abschneiden – wiederum mit unabsehbaren Belastungen für andere. Dass sich „der Wille des Grundrechtsträgers“, wie das Gericht schreibt, per se „einer Bewertung anhand allgemeiner Wertvorstellungen, religiöser Gebote, gesellschaftlicher Leitbilder für den Umgang mit Leben und Tod oder Überlegungen objektiver Vernünftigkeit entzieht“ (BVerfG, 2020, Rn. 210), ist eine Aussage, die ob ihrer Abstraktheit verwundert, ja verstört.

[4] Die Frage nach strafrechtlichen Grenzen der Meinungsfreiheit soll hier außen vor bleiben.

Vorbehalte gegenüber einer gesellschaftlichen „Normalisierung" von Suizid

An die Freiheit zum Suizid, einschließlich professioneller Hilfestellung, knüpft das Bundesverfassungsgericht durchaus die Notwendigkeit gesetzgeberischer Vorkehrungen. Das Gericht verschließt also keineswegs die Augen vor Risiken, die sich in diesem Bereich auftun. Zum einen gelte es, in jedem Einzelfall sicherzustellen, dass die Entscheidung zur Selbsttötung tatsächlich frei von äußeren Beeinträchtigungen und pathologischen Trübungen erfolge. Mit welchen prozeduralen und materialen Sicherungen dies konkret gewährleistet werden soll, führt das Urteil nicht näher aus; es verweist in diesem Zusammenhang auf den Gestaltungsspielraum des parlamentarischen Gesetzgebers (vgl. ebd., Rn. 239–248).

Außerdem warnt das Gericht vor einer gesellschaftlichen „Normalisierung" professionell unterstützter Selbsttötung. Diese berge die Gefahr, dass die individuelle Entscheidungsfreiheit durch eine gesellschaftliche Erwartungshaltung in Richtung Suizid faktisch beschnitten werden könnte. Der Gesetzgeber müsse deshalb Sorge dafür tragen, dass Menschen nicht unter offenen oder latenten Druck geraten, von der Option eines professionell unterstützten Suizids beizeiten auch wirklich Gebrauch zu machen – etwa um anderen nicht zur Last zu fallen. Das Gericht führt Beispiele an, die zeigen, dass die genannte Gefahr nicht nur theoretisch besteht. So würden in den Niederlanden Suizidassistenz und aktive Sterbehilfe mittlerweile in Alters- und Pflegeheimen offen angeboten. In den Grenzregionen seien manche Heimbewohner deshalb zu deutschen Einrichtungen ausgewichen, um sich dem mit den Angeboten einhergehenden Erwartungsdruck zu entziehen (vgl. ebd., Rn. 257).[5] Recht unverhohlen zeigen sich ökonomisch-utilitaristische Motive im US-Staat Oregon. Nach den im Urteil angeführten Expertenberichten „greife bereits ein Wirtschaftlichkeitsgebot, das bei terminalen Erkrankungen die Kostenübernahme für bestimmte medizinische Therapien ausschließe, demgegenüber aber die Erstattung der Ausgaben für einen assistierten Suizid vorsehe" (BVerfG, 2020, Rn. 257). Für Sorgen und Befürchtungen gibt es also durchaus veritable Gründe.

Im Kontext dieser Ausführungen wird das Thema Behinderung übrigens völlig ausgespart; es kommt im Urteilstext nirgends vor. Dies ist befremdlich. Denn die Behindertenverbände sind – keineswegs nur aus historischen Gründen – seit jeher besonders sensibel gegenüber den Risiken und Abgründen jeglicher Zuschreibungen von „Lebensqualität" (vgl. Miles-Paul, 2021).

[5] Zur Praxis und Diskussion in den Niederlanden vgl. auch Wils (2021).

Eine sukzessive „Normalisierung“ von Suizidassistenz birgt nicht nur die vom Bundesverfassungsgericht angesprochene Gefahr individueller Freiheitsverluste durch etwaigen gesellschaftlichen Erwartungsdruck. Routinemäßig zur Verfügung gestellte Unterstützungsangebote – gewissermaßen eine Suizidassistenz auf Rezept – könnten längerfristig außerdem zu einer Trivialisierung der Selbsttötung führen. Dieser Aspekt einer etwaigen „Normalisierung“ von Suizidassistenz wird im Urteilstext nicht thematisiert. Die Äußerung eines Suizidwunsches ist häufig ein existenzieller Hilferuf, der nach Antworten verlangt. Viel hängt dann von der Reaktion oder Nicht-Reaktion der Mitwelt ab.[6] Langfristig könnte der Sinn für die existenzielle Dramatik, die sich in der Äußerung von Suizidgedanken oftmals manifestiert, verloren gehen, wenn die Ermöglichung der Selbsttötung Bestandteil einer grundrechtlich abgestützten gesellschaftlichen Routine werden und auf Wunsch verfügbar sein sollte. Die vom Bundesverfassungsgericht formulierte doppelte Entkopplung des Rechts auf Selbsttötung sowohl von manifestem Leidensdruck als auch von normativen Rückfragen jedweder Art eröffnet die Möglichkeit, dass Suizidassistenz sukzessive zu einer Option neben anderen Optionen gerät. Die Absage an die traditionelle „Tabuisierung“ des Suizids könnte im Ergebnis somit in eine weitgehende „Enttabuisierung“ umschlagen, die für eine vom Respekt der Menschenwürde getragene Sterbekultur nicht weniger verhängnisvoll wäre.

Kein Raum für die „Unveräußerlichkeit“ der Freiheit – der blinde Fleck des Urteils

Der zentrale Begriff, auf den sich das Bundesverfassungsgericht in seinen Ausführungen wesentlich stützt, ist der Begriff der Autonomie. Schon in den Leitsätzen, die dem Urteilstext vorangestellt sind, kommt er gleich mehrfach vor. Menschenwürde und Autonomie werden im Urteil systematisch miteinander verklammert. Die gebotene Achtung der Menschenwürde besteht, wie das Gericht betont, gerade darin, den Menschen als Subjekt freier Selbstbestimmung zu respektieren.[7] Natürlich gilt die Freiheit des Einzelnen nicht schrankenlos; sie findet ihre Schranken im Kollisionsfall an der Freiheit anderer – dies ist unumstritten. Eine über solche äußeren Schrankenziehungen hinausgehende Bewertung des individuellen Freiheitsgebrauchs lehnt das Gericht aber als illegitime Bevormundung dezidiert ab. Die entsprechende Formulierung ist bereits zitiert worden.

---

[6] Darauf verwies der Gerontologe Andreas Kruse, Mitglied des Deutschen Ethikrats, in der öffentlichen Debatte des Ethikrats vom 22. Oktober 2020 (vgl. aerzteblatt.de, 2020).

[7] Zwischen den Begriffen Autonomie und freie Selbstbestimmung unterscheidet das Gericht im Urteil anscheinend nicht (vgl. dazu Schendel, 2020).

Die Absage an Bewertung konkreter Akte der Selbsttötung richtet sich auch gegen Argumentationen im Namen der Menschenwürde. Auch die Menschenwürde könne nicht als Berufungsinstanz dafür herhalten, freie Entscheidungen zugunsten eines Suizids normativ zu problematisieren. Das Gericht positioniert sich damit ausdrücklich gegen einen in den Anhörungen vorgebrachten Einwand, wonach die »zielgerichtete Vernichtung des eigenen Lebens« kein sinnvoller Ausdruck grundrechtlich geschützter Persönlichkeitsentfaltung sein könne, weil der Mensch sich damit „der vitalen Basis der Menschenwürde beraube“ (BVerfG, 2020, Rn. 146f.). Dieser Einwand wird vom Gericht – im Zwar-Aber-Gestus – knapp zurückgewiesen:

„Zwar ist das Leben die vitale Basis der Menschenwürde […]. Daraus kann jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass eine auf einen freien Willen zurückgehende Selbsttötung der in Art. 1 Abs. 1 GG garantierten Menschenwürde widerspräche. Die Menschenwürde, die dem Einzelnen ein Leben in Autonomie gewährleistet, steht der Entscheidung des zur freien Selbstbestimmung und Eigenverantwortung fähigen Menschen, sich zu töten, nicht entgegen“ (ebd., Rn. 211). Auf diesen Punkt wird noch zurückzukommen sein.

Mit der Berufung auf die Autonomie steht das Gericht zunächst in der Tradition seiner bisherigen liberalen, freiheitsfördernden Rechtsprechung. Der Autonomiebegriff, historisch vor allem von der Philosophie Immanuel Kants konturiert, eröffnet eine genuin freiheitliche Lesart der Menschenwürde. Würde und Autonomie des Menschen verweisen demnach aufeinander. Als einem sittlich autonomen Subjekt kommt dem Menschen, und zwar jedem Menschen gleichermaßen, eine Würde zu, die »über jeden Preis erhaben« (Kant, 1785, S. 434) ist, wie Kant betont, die sich also nicht mit anderen gesellschaftlichen „Werten“ oder Interessen verrechnen lässt. Es ist die Aufgabe der Rechtsordnung, dem moralisch gebotenen Respekt vor der Würde des Menschen dadurch institutionellen Rückhalt zu geben, dass sie jedem Menschen seine grundlegenden Freiheitsrechte garantiert; auf diese Weise gewinnt die Rechtsordnung die Qualität einer in der Menschenwürde zentrierten rechtlichen Freiheitsordnung. Wer die so verstandene Idee der Autonomie ernst nimmt, wird deshalb allen staatlichen Versuchen, die Freiheitsrechte über moralisierende Auflagen zurechtzustutzen oder zurückzunehmen, eine klare Absage erteilen. (Dass die individuelle Handlungsfreiheit an der gleichen Freiheit anderer ihre äußeren Schranken finden muss, steht auf einem anderen Blatt und bleibt unbenommen.)

Nun handelt es sich bei der Selbsttötung, sofern sie denn wirklich aus freiem Entschluss – also ohne Druck von außen und ohne pathologische Trübung – erfolgt, um einen sehr speziellen Akt des Freiheitsgebrauchs, nämlich um einen Akt, mit dem jeder künftige Freiheitsgebrauch absichtlich und unwiderruflich negiert wird. Über die Legitimität einer solchen Handlung lässt sich deshalb auch

dann trefflich streiten, wenn man paternalistische Bevormundung von Staats wegen ansonsten strikt ablehnt. Geht die Freiheit tatsächlich so weit, dass sich der Mensch in einem ultimativen Willensakt als Subjekt der Freiheit – wohlgemerkt: ohne Not! – selbst zerstören kann? Die Antwort des Bundesverfassungsgerichts ist ein klares Ja. Wie dargestellt, sieht das Gericht im freien Entschluss zur Selbsttötung eine verfassungsrechtlich gewährleistete Grundrechtsausübung, die von Staat und Gesellschaft zu respektieren sei. Wie ebenfalls bereits erwähnt, soll dies außerdem nicht auf bestimmte Grenzsituationen unerträglichen Leidens beschränkt sein, sondern dem Individuum „in jeder Phase menschlicher Existenz“ offenstehen (Rn. 210). Dies ist in der Tat eine steile Vorlage.

Es fällt auf, dass ein Zentralbegriff der Grund- und Menschenrechtstheorie an keiner Stelle des Urteils vorkommt, nämlich der Begriff der „Unveräußerlichkeit“ der elementaren Rechte. Vermutlich handelt es sich nicht nur um eine versehentliche Auslassung. Von den Prämissen des Urteils her gedacht bleibt für die Vorstellung „unveräußerlicher“ Rechte gar kein sinnvoller Ort mehr. Dabei findet sich dieser Begriff an herausragender Stelle im Grundgesetz. Im Anschluss an das Postulat der unantastbaren Menschenwürde bekennt sich die Verfassung zu „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“ (Art. 1, Abs. 2 GG). Die beiden hier genannten Adjektive sind gleich wichtig und ergänzen einander. Mit dem Adjektiv „unverletzlich“ wird zunächst jede äußere Verletzung der grundlegenden Rechte zurückgewiesen; es ist die Aufgabe der Rechtsordnung, diesem Verbot Nachdruck zu verleihen. Darüber hinaus macht das zweite Adjektiv – die Qualifizierung als „unveräußerlich“ – deutlich, dass die grundlegenden Rechte auch eine innere moralische Verpflichtungsdimension beinhalten, die sich an die Rechtsinhaber selbst richtet. Es handelt sich bei den grundlegenden Rechten des Menschen demnach nicht um beliebige Rechtstitel, mit denen der Einzelne nach Gutdünken verfahren und die er gegebenenfalls auch ignorieren oder verkommen lassen könnte, ohne sich damit als Verantwortungssubjekt selbst zu schaden oder sogar aufzugeben; deshalb sind die elementaren Freiheitsrechte nicht nur unverletzlich, sondern eben auch „unveräußerlich“. Dieser Anspruch der Unveräußerlichkeit hat eine lange Tradition im Grund- und Menschenrechtsdenken (vgl. Willoweit, 1992). Er findet sich nicht zufällig auch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, an die das Grundgesetz mit manchen Formulierungen direkt anschließt. Aus der gebotenen Anerkennung der Menschenwürde folgt in der UN-Erklärung der herausragende Stellenwert der „gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ (UN-Vollversammlung, 1948, Präambel; Hervorh. H. B.).[8]

[8] In der englischen Originalfassung ist die Rede von der gebotenen “recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family”. Warum die

Im Begriff der „Unveräußerlichkeit“ steckt, vordergründig betrachtet, das Verbot eines bestimmten Freiheitsgebrauchs: Der Mensch soll davon absehen, seine elementaren Rechte zu verscherbeln oder schlicht wegzuwerfen; dies ist ihm moralisch nicht gestattet. Nun handelt es sich bei diesen elementaren Rechten inhaltlich vor allem um Freiheitsrechte. Mit anderen Worten: Hinsichtlich der Freiheit, die Menschen innehaben – Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Meinungsäußerungsfreiheit, Informationsfreiheit, Versammlungsfreiheit usw. – gilt, dass es ihnen zwar offensteht, in sehr unterschiedlicher Weise von all diesen Freiheiten Gebrauch zu machen oder auch nicht Gebrauch zu machen. Die irreversible Preisgabe ihrer Freiheitsrechte ist dabei aber nicht eingeschlossen. Sofern sie ohne Not geschieht, liefe dies auf die freiwillige Abdankung des betreffenden Menschen als Verantwortungssubjekt hinaus. Dies kann nicht sinnvoll sein.

Im Zeitalter der Aufklärung, als die moderne Idee universaler Grund- und Menschenrechte Gestalt annahm, wurde die Unveräußerlichkeit der Freiheitsrechte vor allem anhand der Frage diskutiert, ob es den Menschen freistehe, sich vertraglich einer absoluten Herrschaft zu unterwerfen oder sich gar selbst in die Sklaverei zu verkaufen. Die Antworten fielen unterschiedlich aus. Bei Kant – und er steht damit nicht allein – ist die Antwort ein entschiedenes Nein. Wie er schreibt, gilt für die „unverlierbaren Rechte“, dass der Mensch sie »nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte« (Kant, 1793, S. 304). Eine Freiheit willentlicher und irreversibler Freiheitsaufgabe kann es nicht geben. Der hohe Stellenwert der Freiheit schließt dies kategorisch aus.

Auf den ersten Blick klingt die Idee „unveräußerlicher“ Freiheitsrechte so, als werde die Freiheit damit inhaltlich beschnitten, insofern die Menschen jedenfalls nicht die Freiheit haben sollen, ihre eigene Freiheit abzuschaffen. Tatsächlich zielt der Begriff der Unveräußerlichkeit aber nicht auf eine materiale Relativierung, sondern gerade auf die formale Stärkung der Freiheitsrechte, deren hoher moralischer und rechtlicher Rang damit ja gerade herausgestellt wird. Übrigens kennt das Grundgesetz eine ähnliche Figur auch bezüglich der Demokratie. Laut Art. 79, Abs. 3 GG ist es selbst dem verfassungsgebenden Gesetzgeber verwehrt, die freiheitliche Demokratie abzuschaffen – und sei die Mehrheit dafür noch so groß. Die auf diese Weise herausgestellte Unveräußerlichkeit der Demokratie wird man nur dann als eine „undemokratische“ Beschränkung (miss-)verstehen, wenn man die Demokratie auf ein Set abstrakter Verfahrensregeln – insbesondere auf die Mehrheitsregel – reduziert und von jedem substanziellen demokratischen Ethos abkoppelt. Ähnliches gilt für den Begriff der Autonomie und die in ihm wurzelnden

Metapher der “human family” in der offiziellen deutschen Übersetzung zur „Gemeinschaft der Menschen“ verblasst, bleibt unerfindlich.

individuellen Freiheitsrechte. Dass die Freiheit nicht auf ihre Selbstabschaffung zielen soll, unterstreicht den herausragenden Stellenwert der Freiheitsrechte. Sie sind nicht nur ein Anspruch des Menschen, sondern auch ein Anspruch an den Menschen selbst.

Auch wenn sich diese moralische Komponente nicht unmittelbar rechtlich durchsetzen lässt, muss sie in den Formulierungen des Rechts Berücksichtigung finden; sie sollte jedenfalls nicht durch einen höchstrichterlichen Urteilstext hinweggefegt oder ignoriert werden.

Nun ist das Thema Selbsttötung zweifellos anders gelagert als die Frage nach der Unterwerfung der Menschen unter eine absolute Herrschaft, anhand derer im Zeitalter der Aufklärung die „Unveräußerlichkeit" der Freiheitsrechte erarbeitet wurde. Wer sich selbst ohne Wenn und Aber der Herrschaft eines Anderen unterwirft, gibt sich womöglich als mündiges Verantwortungssubjekt auf, um dadurch sein physisches Leben zu erhalten und zu sichern. Im Akt der Selbsttötung geschieht genau das Gegenteil. Dennoch verweist der Begriff der Unveräußerlichkeit der Freiheitsrechte darauf, dass der Gebrauch der Freiheit – bei aller inhaltlichen Offenheit – weder belanglos noch einfach disponibel ist. Wenn das Bundesverfassungsgericht allein auf den punktuellen Willen des Individuums abstellt, der sich, wie es heißt, „einer Bewertung anhand allgemeiner Wertvorstellungen, religiöser Gebote, gesellschaftlicher Leitbilder für den Umgang mit Leben und Tod oder Überlegungen objektiver Vernünftigkeit entzieht" (Rn. 210), baut es eine falsche, weil unvollständige Alternative auf. Es blendet die Möglichkeit aus, dass sich kritische Rückfragen, Zweifel oder Einwände gegenüber der Selbsttötung auch aus dem Anspruch der Autonomie selbst speisen können. Gerade weil die Autonomie in der Würde des Menschen gründet, ist die Autonomie ein so hoher Wert. Mehr noch: Sie ist die Bedingung dafür, dass sich in der menschlichen Lebenswelt überhaupt „moralische Werte" entwickeln können. Genau deshalb ist die Autonomie – mitsamt den sie institutionell abstützenden Freiheitsrechten – aus guten Gründen nicht nur »unverletzlich«, sondern eben auch „unveräußerlich". Da die Autonomie aber nur den lebenden Menschen möglich ist, gehört das Recht auf Leben – gleichsam als die Vitalbasis der Autonomie – nicht zufällig ebenfalls auch zu den unveräußerlichen Freiheitsrechten, deren Respektierung die Menschen einander und sich selbst schulden (vgl. z. B. Art. 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte; UN-Vollversammlung, 1948). Diese Dimension fehlt im Urteil völlig. Hier zeigt sich eine bedenkliche Leerstelle.[9]

[9] Vgl. auch Schendel (2020, S. 173): „Maßgebliche Dimensionen der Autonomie bleiben verdeckt oder werden nicht ausreichend gewürdigt: ihr allen Handlungen vorausliegender normativer Status, ihre Unveräußerlichkeit, schließlich ihre stets prekäre Umsetzung im sozialen Gefüge."

Aus rechtsphilosophischer Perspektive besteht die größte Schwäche des Urteils zur Suizidassistenz darin, dass die „Unveräußerlichkeit“ der Freiheitsrechte darin weder explizit noch auch nur implizit vorkommt. Für diese Dimension vermisst man im Urteilstext jedes Gespür. In der Negation etwaiger paternalistischer Bevormundung formuliert das Bundesverfassungsgericht somit einen völlig abstrakten Autonomiebegriff. Mit der Absage an moralisierende Einrede von außen schneidet es zugleich die moralische Sinndimension ab, von der her allein sich die Emphase der Autonomie versteht. Zwar verknüpft das Gericht die Autonomie mit der Menschenwürde, weigert sich dann aber, daraus die Konsequenz zu ziehen, dass genau deshalb die Freiheitsrechte – einschließlich des Rechts auf Leben – nicht kommentarlos zur individuellen Disposition stehen können. Das ist das Problem.

Eine problematische Weichenstellung

Die gesellschaftliche Bewertung des Suizids hat sich in den vergangenen Jahrzehnten erheblich verändert. Stigmatisierende Begriffe wie „Selbstmord“ sind aus dem Sprachgebrauch weitgehend verschwunden. Die Zeiten, in denen Suizidenten noch posthum dadurch bestraft wurden, dass man ihnen eine ordentliche Beerdigung verwehrte, sind in unseren Breiten vorbei. Dies ist zweifellos positiv zu bewerten; man darf darin einen Zuwachs an Humanität sehen. Hinzu kommt die Erfahrung, dass das Sterben sich unter den Bedingungen der modernen Medizintechnik hinziehen kann. Weit weniger als früher ist der Tod heute ein Schicksal, das den Menschen überraschend ereilt; meist steht er am Ende eines längeren Prozesses, der komplizierte persönliche und fachliche Entscheidungen verlangt (vgl. Gawande, 2017). Zu den Antworten auf diese Lage gehören Patientenverfügungen und Vorbereitungen im Rahmen des “advance care planning”. Viele Menschen wünschen sich auch Sterbehilfe – oder zumindest die Option, notfalls auf fachliche Assistenz beim Sterben zurückgreifen zu können.

Hinter dem landläufigen Begriff der „Sterbehilfe“, sofern er nicht näher spezifiziert wird, verbergen sich dabei freilich höchst unterschiedliche Möglichkeiten – von der palliativen Begleitung des Sterbeprozesses über die gewünschte Beendigung lebenserhaltender Maßnahmen bis hin zur professionellen Suizidbeihilfe oder gar zur ärztlich durchgeführten Tötung auf Verlangen (die in Deutschland allerdings nach wie vor verboten ist). Verantwortliche Entscheidungen in den Grenzbereichen des Lebens sind naturgemäß schwierig; sie bleiben abhängig von unsicheren medizinischen Prognosen, tagtäglichen Zustandsveränderungen und einem womöglich schwankenden Patientenwillen, der sich in manchen Lebenslagen vielleicht gar nicht mehr klar eruieren lässt (vgl.

Ostgathe, 2017). Es wäre vermessen, einen solchen schwierigen Grenzbereich in allen Einzelheiten normativ kartografieren zu wollen. Erst recht gilt dies für strafrechtliche Normen. Es spricht deshalb Vieles dafür, in den Grenzfragen menschlichen Lebens und Sterbens Raum für individuell verantwortetes Handeln im Vertrauensverhältnis zwischen Ärztin und Patient zu lassen. Das vom Bundestag im Jahr 2015 verabschiedete Verbot der geschäftsmäßigen Suizidassistenz ging nach kritischer Einschätzung in seinem Regelungsanspruch zu weit. Auch manche Palliativmediziner sahen sich in ihrem Freiraum, den sie für verantwortliches Handeln und Entscheiden zum Wohle der ihnen anvertrauten Menschen brauchen, allzu sehr eingeengt und von möglichen Strafsanktionen bedroht. In ärztlichen Kreisen hat das Urteil des Bundesverfassungsgerichts daher ein gemischtes Echo gefunden; die Reaktionen bewegten sich zwischen Ablehnung und Erleichterung.

Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts hat sich in seinem Urteil zur Suizidassistenz indes nicht darauf beschränkt, konkrete Korrekturen im Interesse von mehr Rechtssicherheit durchzuführen. Er hat die verfassungsrechtliche Überprüfung des Paragrafen 217 StGB stattdessen zum Anlass genommen, einen Weg zu eröffnen, der – konsequent zu Ende gedacht – in Abgründe führen kann. Das Gericht hat der Freiheit zum Suizid grundrechtlichen Rang zuerkannt; es hat das postulierte Grundrecht außerdem von Situationen schweren Leidens völlig entkoppelt und expressis verbis für alle Phasen menschlichen Lebens verfügbar gemacht; und schließlich hat es die Ausübung dieses Rechts – abgesehen von Fällen pathologischer Entscheidungstrübung – gegenüber etwaigen normativen Rückfragen gänzlich freigestellt. Das Prinzip der Autonomie wird auf diese Weise normativ entleert und zugleich besitzindividualistisch enggeführt.[10] Mit dem von Kant eröffneten Autonomiebegriff, der in der Tradition der deutschen Verfassungsrechtsprechung eine große Rolle spielt, hat dies nichts mehr zu tun.

Konkret geht es im Urteil zwar lediglich um die geschäftsmäßige Suizidassistenz, deren Verbot in Gestalt des Paragrafen 217 StGB das Gericht zurückweist. Nimmt man die Prämissen der Urteilsbegründung ernst, könnten sich von dorther jedoch weitergehende Konsequenzen nahelegen. Ein Beispiel wäre die Tötung auf Verlangen. Sie wird im Urteil deshalb nicht angesprochen, weil das Thema nicht zur Überprüfung anstand. Es stellt sich gleichwohl die Frage, ob man das strafbewehrte Verbot der Tötung auf Verlangen (§ 216 StGB) in Zukunft in der Linie des Urteils systematisch und plausibel überhaupt noch begründen kann. Das Gericht verbindet mit der Freiheit zum Suizid ja die

[10] Wenn das Gericht wiederholt von der „Eigenverantwortung“ der Menschen spricht (vgl. z. B. Rn. 209f.), liegt der Akzent stets mehr auf der Komponente des „Eigenen“ als auf dem „Antwort-Geben“.

Freiheit, dafür professionelle Assistenz zu suchen und gegebenenfalls in Anspruch zu nehmen. Was aber soll gelten, wenn ein Mensch – etwa aufgrund einer Lähmung – nicht in der Lage ist, den gewünschten Akt der Selbsttötung eigenhändig durchzuführen? Von den Prämissen des Urteils her jedenfalls scheint der Schritt hin zur Tötung auf Verlangen nur noch sehr klein zu sein. Theoretisch wären sogar noch viel weiter reichende Konsequenzen denkbar. Wie könnte man auf der Basis des vom Gericht formulierten Autonomiebegriffs beispielsweise argumentativ gegenhalten, wenn jemand in einer öffentlichen Wette mit seinem Leben spielen möchte, um im Falle des Gewinns Geld einzustreichen? Über Gesichtspunkte des Jugendschutzes und im Interesse der Vermeidung von Nachahmungseffekten würde man in der Praxis sicherlich noch Schranken einziehen können. Aber man müsste schon seltsame argumentative Klimmzüge gegen solche Ausweitungen zustande bringen, sofern man im Ernst davon ausgeht, dass die Verfügung über das eigene Leben, einschließlich seiner gezielten Vernichtung, Bestandteil der grundrechtlich geschützten Handlungsfreiheit ist, die sich „Überlegungen objektiver Vernünftigkeit entzieht", wie das Gericht betont.

Es ist nun Aufgabe des Gesetzgebers, die vom Bundesverfassungsgericht identifizierten offenen Fragen zu regeln. Zugleich wäre eine breite öffentliche Diskussion zu wünschen. Denn am sorgsamen Umgang mit Grenzfragen des Lebens bewährt sich die Rechtskultur der Gesellschaft im Ganzen.

Literatur

aerzteblatt.de (2020). Debatte im Ethikrat zur Sterbehilfe zeigt Meinungsbandbreite. https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/117636/Debatte-im-Ethikrat-zur-Sterbehilfe-zeigt-Meinungsbandbreite (30.03.2022).

Beckmann, J. P. (2020). Autonomie. Aktuelle Ethische Herausforderungen der Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Alber.

BVerfG (2020). Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung vom 26. Februar 2020. 2 BvR 2347/15. https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/02/rs20200226_2bvr234715.html;jsessionid=F86E47786919169A019197E4B27AF223.1_cid507 (01.03.2022).

Dabrock, P. (2020). Der Lebensschutz wiegt nichts. Interview mit der Süddeutschen Zeitung vom 27.02.2020. https://www.sueddeutsche.de/politik/sterbehilfe-kirche-interview-1.4823893 (01.03.2022).

Gawande, A. (2017). Sterblich sein. Was am Ende wirklich zählt. Frankfurt a. M.: Fischer.

Kant, I. (1785). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe, Band IV (S. 385–463). Hrsg. (1894ff.) von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (1793). Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Akademie-Ausgabe, Band VIII (S. 273–313). Hrsg. (1894ff.) von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft.

Miles-Paul, O. (2021). Was bedeutet ärztlich assistierter Suizid für schwerbehinderte Menschen? https://kobinet-nachrichten.org/2021/06/22/was-bedeutet-aerztlich-assistierter-suizid-fuer-schwerbehinderte-menschen/ (30.03.2022).

Ostgathe, C. (2017). Ärztlich assistierter Suizid – Reflexionen eines Palliativmediziners. In C. Welsh, C. Ostgathe, A. Frewer & H. Bielefeldt (Hrsg.), Autonomie und Menschenrechte am Lebensende. Grundlagen, Erfahrungen, Reflexionen aus der Praxis (S. 185–202). Bielefeld: transcript.

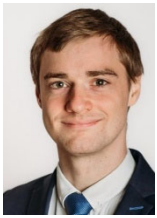
Rixen, S. (2020). Suizidale Freiheit? Das Recht auf (assistierte) Selbsttötung im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020. Bayerische Verwaltungsblätter. Zeitschrift für öffentliches Recht und öffentliche Verwaltung, 151, 397–403.

Schendel, M. (2020). Die fragwürdige Autonomie von Karlsruhe: zum Sterbehilfe-Urteil vom 26. Februar 2020. Zeitschrift für Menschenrechte, 14(1), 173–180.

UN-Vollversammlung (1948). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (2017 [III] A). Paris.

Willoweit, D. (1992). Die Veräußerung der Freiheit. Über den Unterschied von Rechtsdenken und Menschenrechtsdenken. In H. Bielefeldt, W. Brugger & K. Dicke (Hrsg.), Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag (S. 255–268). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Vertrieben und verfolgt: Menschenrechtsverletzungen an religiösen Minderheiten unter Flüchtlingen, Binnenvertriebenen und Asylsuchenden



Jonas Fiebrantz ist als Advocacy Officer für die Vereinten Nationen bei ADF International tätig und setzt sich seit über fünf Jahren für Religionsfreiheit in verschiedenen UN-Gremien ein. Darüber hinaus ist er Vizepräsident des NRO-Komitees für Religions- und Glaubensfreiheit in Genf sowie Vorsitzender der UN-Arbeitsgruppe des IRF Roundtable. (Bild: © ADF International)

Das UN-Flüchtlingshilfswerk (UNHCR) schätzt, dass es heute weltweit etwa 123 Millionen gewaltsam vertriebene Personen gibt, darunter Flüchtlinge, Binnenvertriebene und Asylsuchende. Die Mehrheit von ihnen steht vor Herausforderungen, die von Staatenlosigkeit bis hin zum fehlenden Zugang zu angemessenem Wohnraum, Beschäftigung und grundlegender Gesundheitsversorgung reichen.[1]

Unzureichender Schutz für Flüchtlinge aus religiösen Minderheiten

Diese Hindernisse sind zwar schon für sich genommen gravierend, werden jedoch für diejenigen, die einer religiösen Minderheit innerhalb ihrer Aufnahmegesellschaft angehören, häufig noch verschärft; hinzu kommt eine besondere Vulnerabilität gegenüber Gewalt und Diskriminierung aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit.

Diese Entwicklungen zeigen sich in verschiedenen regionalen und nationalen Kontexten und umfassen *unter anderem* unzureichenden Schutz in Flüchtlingslagern, Hindernisse beim Zugang zu humanitärer Hilfe, diskriminierende Hürden bei der Neuansiedlung und Wiedereingliederung sowie Verletzungen des Non-Refoulement-Grundsatzes bei Personen, die vor religiöser Verfolgung fliehen.[2] Dieser Grundsatz ist in der **Genfer Flüchtlingskonvention** verankert und

[1] UN High Commission for Refugees 'Global Trends' (12.06.2025) https://www.unhcr.org/global-trends.

[2] Der thematische Bericht der UN-Sonderberichterstatterin für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, zu dem der Autor beigetragen hat, bietet eine umfassendere Analyse mehrerer dieser

schützt Flüchtlinge vor der Zurückweisung in Länder, in denen ihnen Verfolgung droht. Er ist ein zentraler Bestandteil des internationalen Flüchtlingsschutzes und gilt auch für Migranten und Migrantinnen, unabhängig von ihrem Migrationsstatus.

Vernachlässigung und Diskriminierung in Flüchtlingslagern

Flüchtlinge, die im Verhältnis zum Aufnahmeland einer religiösen Minderheit angehören, sind in Flüchtlingslagern besonders anfällig für Gewalt – sowohl durch Mitglieder der Aufnahmegesellschaft als auch durch andere Flüchtlinge. Das Versäumnis der Aufnahmeregierungen, dieses Risiko zu erkennen und/oder angemessenen Schutz zu gewährleisten – sei es aufgrund von Vernachlässigung oder gezielter diskriminierender Handlungen – beeinträchtigt die Möglichkeit der Flüchtlinge, ihre Menschenrechte in der Praxis wahrzunehmen, erheblich und zwingt sie, in Marginalisierung, Ausgrenzung und Angst zu leben.

In Jordanien sind Christen und Drusen, die aus Syrien geflohen sind, erheblichen Risiken konfessioneller Gewalt ausgesetzt. Dies führt dazu, dass viele es vermeiden, sich beim UNHCR registrieren zu lassen und in offiziellen Flüchtlingslagern zu bleiben, und stattdessen Zuflucht in örtlichen Klöstern oder informellen Lagern suchen. Dies schränkt ihren Zugang zu humanitärer Hilfe ein und verschärft ihre soziale Ausgrenzung und Isolation.[3]

In Bangladesch leben schätzungsweise 1.500 christliche Rohingya unter etwa einer Million muslimischer Rohingya-Flüchtlinge in Cox's Bazar, wo sie Entführungen, Gewalt und der Zerstörung von Gebetsstätten durch militante Akteure ausgesetzt waren. Im Januar 2020 wurden mindestens 12 christliche Flüchtlinge ins Krankenhaus eingeliefert, nachdem sie von Angreifern, die sie der Missionierung beschuldigten, brutal geschlagen worden waren. Die örtlichen Behörden wiesen diese Angriffe als nicht religiös motiviert zurück und ergriffen keine unverzüglichen Maßnahmen zur Untersuchung der Gewalt und zum Schutz der Opfer. In mindestens einem Fall schlugen Polizeibeamte ein Opfer, weil es einen Angriff mit seinem Handy aufgenommen hatte.[4] Im Januar 2025 erließ ein islamischer Geistlicher eine Fatwa gegen drei christliche

und damit zusammenhängender Entwicklungen. N. Ghanea, „Religions- und Weltanschauungsfreiheit von Menschen, die sich auf der Flucht oder Wanderung befinden" ("freedom of religion or belief of people on the move"). (18.07.2025) UN Docs A/80/205, https://docs.un.org/en/A/80/205.

3 G. Gilholy 'An uncertain future for Jordan's Christians' (05.11.2021) *Aid to the Church in Need*, https://www.acnireland.org/journal/2021/5/11/an-uncertain-future-for-jordans-christians.

4 Morning Star News 'Christian Rohingya Refugees Attacked, Kidnapped in Bangladesh' (11.03.2020) https://morningstarnews.org/2020/03/christian-rohingya-refugees-attacked-kidnapped-in-bangladesh/.

Männer wegen angeblicher blasphemischer Handlungen, was die christliche Bevölkerung in Cox's Bazar noch stärker Gewalt und Belästigung aussetzte.[5] Jüngsten Berichten zufolge leben Mitglieder der an den Übergriffen beteiligten militanten Gruppe im UNHCR-Transitzentrum, in dem viele der Opfer nach früheren Angriffen Zuflucht gesucht haben.[6]

Fehlender Zugang zu humanitärer Hilfe und Grundversorgung

Neben Gewaltrisiken sind Flüchtlinge und Binnenvertriebene, die religiösen Minderheiten angehören, häufig Diskriminierung ausgesetzt, wenn sie gleichberechtigten Zugang zu humanitärer Hilfe und Grundversorgung suchen.

In Nigeria stoßen christliche Binnenvertriebene im Norden aufgrund von Diskriminierung und Feindseligkeit seitens der lokalen Behörden und der Bevölkerung auf erhebliche Hindernisse beim Zugang zu Unterkünften, Hilfsgütern, Bildung und Beschäftigung. Viele Binnenvertriebene berichten auch von unzureichendem Schutz vor Angriffen und Entführungen durch Militante sowie von Fällen versuchter Zwangskonversion durch Regierungsbeamte. Sowohl die nationale Regierung als auch internationale Organisationen stehen in der Kritik, das Ausmaß und die Schwere der Herausforderungen, mit denen vertriebene christliche Gemeinschaften konfrontiert sind, zu unterschätzen.[7]

In Indien wird muslimischen Rohingya-Flüchtlingskindern trotz Vorlage aller erforderlichen Dokumente die Einschreibung an öffentlichen Schulen verweigert. Der Delhi High Court hat die Behandlung einer Klage in dieser Angelegenheit abgelehnt, und dies damit begründet, dass sich die verfassungsrechtlichen Garantien des Rechts auf Bildung nicht auf „Ausländer" erstrecken. Lokale Menschenrechtsaktivisten berichten jedoch, dass dieser „Standard" uneinheitlich angewandt wird, da nichtmuslimische Flüchtlingskinder bei der Einschreibung an öffentliche Schulen nicht mit denselben Hindernissen konfrontiert sind.[8]

---

5 L. Hunt 'Christians' execution demanded in Bangladesh Rohingya camps' (14.01.2025) *Union of Catholic Asian News*, https://www.ucanews.com/news/christians-execution-demanded-in-bangladesh-rohingya-camps/107556.

6 R. P. Das 'ARSA jihadists terrorize Rohingya Christians under UN watch at Cox's Bazar' (27.08.2025) *Weekly Blitz*, https://weeklyblitz.net/2025/08/27/arsa-jihadists-rohingya-christians-un-coxs-bazar/.

7 Open Doors International, IIRF, WEA 'No Road Home: Christian IDPs displaced by extremist violence in Nigeria' (05.09.2024) https://www.opendoors.org/research-reports/advocacy-resources/NoRoadHome-SummaryReport.pdf, 3.

8 S. A. Rahman "'Education is survival': parents of Rohingya refugee children fight for their right to go to school in India" (26.11.2024) *The Guardian*, https://www.theguardian.com/global-development/2024/nov/26/education-rohingya-refugee-children-india-schools.

Im Irak wurden nach den Verwüstungen durch den Islamischen Staat und andere terroristische Gruppen viele Christen, Jesiden und andere Binnenvertriebene aus Minderheitengruppen durch Hilfsmaßnahmen der Regierung und internationaler Organisationen nicht angemessen erreicht, da diese sich hauptsächlich auf offizielle UN-Lager konzentrierten und nicht auf die Regionen, in denen die Mehrheit dieser Gemeinschaften ansässig war. Infolgedessen waren sie überwiegend auf kleinere Hilfsprojekte religiöser Organisationen wie „Kirche in Not“ (Aid to the Church in Need) angewiesen.[9]

In seinem unabhängigen Bericht an die britische Regierung kritisierte der Bischof von Truro die von institutionellen Akteuren der humanitären Hilfe, einschließlich UN-Organisationen, verfolgte „religionsblinde Politik“. Er argumentierte, dass das Versäumnis, die spezifischen Dynamiken, Hindernisse und religionsbedingten Vulnerabilitäten derjenigen zu berücksichtigen, deren Bedürftigkeit gerade durch ihren Glauben entstanden ist, unter anderem durch erlittene Verfolgung, dazu führt, dass sie keinen angemessenen Hilfeanteil erhalten.[10]

Hindernisse bei der Neuansiedlung und Wiedereingliederung

Flüchtlinge und Binnenvertriebene können aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit auch auf erhebliche Hindernisse bei der Integration oder Rückkehr stoßen, darunter diskriminierende Gesetze und Maßnahmen, sozioökonomische Hürden sowie anhaltende Gewaltdrohungen.

In Indien erleichterte der Citizenship Amendment Act von 2024 den Prozess der Staatsbürgerschaftserlangung für undokumentierte Hindus, Sikhs, Buddhisten, Jains, Parsen und Christen, die vor 2015 aus Nachbarländern eingereist waren. Das Gesetz schließt jedoch Muslime aus, einschließlich Flüchtlingsgruppen wie die myanmarischen Rohingya und pakistanischen Ahmadiyya.[11] Angehörige dieser Gemeinschaften sind zudem erheblichen Abschiebungsrisiken ausgesetzt, trotz ernsthafter Bedenken hinsichtlich potenzieller Menschenrechtsverletzungen in ihren Herkunftsländern.[12]

---

9 Rt. Rev. P. Mounstephen ‘Bishop of Truro’s Independent Review for the Foreign Secretary of FCO Support for Persecuted Christians’ (Juli 2019) https://christianpersecutionreview.org.uk/report, 53.

10 Id., 59.

11 Amnesty International ‘India: Citizenship Amendment Act is a blow to Indian constitutional values and international standards’ (14.03.2024) https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/03/india-citizenship-amendment-act-is-a-blow-to-indian-constitutional-values-and-international-standards/.

12 G. Singh “India says new law saves persecuted refugees. Rohingya ask ‘Why not us?’” (27.03.2024) *Al Jazeera,* https://www.aljazeera.com/news/2024/3/27/rohingya-in-india-accuse-modi-of-double-standards-on-citizenship-law.

Im Irak waren Stand 2023 schätzungsweise 2.700 Jesiden – vorwiegend Frauen und Kinder – nach schwerwiegenden Misshandlungen durch den Islamischen Staat und andere terroristische Gruppen weiterhin vermisst.[13] Trotz formeller Verpflichtungen wie dem Sindschar-Abkommen von 2020 war die Regierung bisher nicht in der Lage, ausreichende Mittel zur Stabilisierung der betroffenen Regionen bereitzustellen und allen vertriebenen Jesiden die Rückkehr in ihre Heimat zu ermöglichen; bisher wurde nur eine Handvoll Projekte umgesetzt.[14]

Darüber hinaus stoßen viele zurückkehrende jesidische Frauen auf rechtliche Hindernisse, wenn sie staatliche Dokumente für ihre Kinder beschaffen möchten.[15] Nach irakischem Recht werden Kinder bei fehlender eindeutiger Dokumentation automatisch als Muslime registriert – entweder standardmäßig oder wenn ein Elternteil Muslim war – selbst, wenn sie durch eine Vergewaltigung gezeugt wurden.[16]

Binnenvertriebene und Flüchtlinge sind auch schwerwiegenden Verletzungen ihrer Eigentumsrechte ausgesetzt. So wurden beispielsweise in den Jahren des durch den Islamischen Staat und andere terroristische Gruppen verursachten Konflikts und der Instabilität bis zu 80 Prozent der irakischen Christen gezwungen, aus dem Land zu fliehen oder zu Binnenvertriebenen zu werden.[17] In ihrer Abwesenheit wurden viele ihrer Immobilien gestohlen und betrügerisch verkauft.[18] Allein in Bagdad wurden schätzungsweise 70 Prozent der Immobilien von Christen, die aus dem Land geflohen waren, von organisierten kriminellen Gruppen illegal beschlagnahmt. Nur ein Bruchteil dieser Immobilien wurde durch Gerichtsverfahren zurückerlangt oder entschädigt.[19]

---

13 International Organization for Migration 'Nadia's Initiative and IOM Iraq Break Ground on Cemetery and Memorial for Yazidi Genocide Victims' (13.02.2023) https://www.iom.int/news/nadias-initiative-and-iom-iraq-break-ground-cemetery-and-memorial-yazidi-genocide-victims.

14 Free Yezidi Foundation 'Demand for $1.5 Billion Sinjar Reconstruction Fund by 3 August 2024' (27.07.2023) https://freeyezidi.org/news-updates/fyf-statements/demand-for-1-5-billion-sinjar-reconstruction-fund-by-3-august-2024/.

15 Save the Children 'Yazidi children still living in fear 8 years after genocide' (22.09.2022) https://www.savethechildren.net/news/yazidi-children-still-living-fear-8-years-after-genocide.

16 O. Jackson; R. Watson 'IRAQ: Compound structural vulnerabilities facing Christian women under pressure for their faith' (November 2018) https://www.worldwatchmonitor.org/wp-content/uploads/2018/11/IRAQ-Compound-structural-vulnerabilities-facing-Christian-women-2, *World Watch Monitor*, 6.

17 A. J. Abdoka 'Why Christians in Iraq are in profound danger?' (30.08.2023) https://www.rudaw.net/english/opinion/30082023.

18 Agenzia Fides 'Fake documents to those who illegally sold Christian homes: two officials from Baghdad arrested' (17.05.2017) http://www.fides.org/en/news/62299-ASIA_IRAQ_Fake_documents_to_those_who_illegally_sold_Christian_homes_two_officials_from_Baghdad_arrested.

19 Open Doors 'World Watch List 2024: Iraq' (2024) https://www.opendoors.org/persecution/reports/Iraq-Media_Advocacy_Dossier-ODI-2024.pdf, 4.

In Indien, vor allem in Manipur, wurden Tausende von Angehörigen religiöser Minderheiten, von denen viele Christen sind, aufgrund zunehmender konfessioneller Gewalt zu Binnenvertriebenen.[20] Viele können oder wollen aufgrund der anhaltenden Gefahr weiterer Gewalt und mangelnden Vertrauens in die Fähigkeit der staatlichen Behörden, ihre Sicherheit zu gewährleisten, weiterhin nicht nach Hause zurückkehren.[21]

Verletzungen des Non-Refoulement-Grundsatzes

Artikel 33 des Abkommens über die Rechtsstellung der Flüchtlinge von 1951 formuliert den Grundsatz der Nichtzurückweisung (Non-Refoulement).[22] Das Verbot der Zurückweisung findet sich auch in internationalen Menschenrechtsverträgen, insbesondere im Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe sowie im Internationalen Übereinkommen zum Schutz aller Personen vor dem Verschwindenlassen.

Menschenrechtsverletzungen treten in diesem Zusammenhang in mindestens zweierlei Hinsicht auf:

Erstens versäumen es staatliche Behörden in einigen Fällen, die Risiken, denen Personen ausgesetzt sind, die vor religiöser Verfolgung fliehen – insbesondere Konvertiten aus der Mehrheitsreligion – bei einer Rückkehr in ihr Herkunftsland angemessen zu bewerten.

In Deutschland beantragte 2018 ein iranischer Mann Asyl, nachdem sein Schwager wegen der Leitung einer christlichen Hauskirche getötet worden war. Obwohl sein örtlicher Pastor seine Konversion bestätigte, wurde sein Asylantrag mit der Begründung abgelehnt, es sei „nicht besonders wahrscheinlich", dass sich ein Muslim nach dem Erleben der Verfolgung seiner christlichen Familienangehörigen bekehre.[23] Eine Umfrage von 2021 unter mehr als 100 Kirchen in Deutschland identifizierte über 5.200 regelmäßige Gottesdienstbesucher, die konvertiert waren und überwiegend aus dem Iran stammten. Von diesen wurden mehr als zwei Drittel mit ihren Asylanträgen abgelehnt, wobei

[20] P. Kalita '67k internal displacement in Manipur highest for India' (15.05.2024) *Times of India*, https://timesofindia.indiatimes.com/city/guwahati/67k-internal-displacement-in-manipur-highest-for-india/articleshow/110130170.cms.

[21] S. Sikdar 'Tribal Christians from Bastar villages refuse to return home following recent spate of attacks' (27.12.2022) *The Hindu,* https://www.thehindu.com/news/national/other-states/tribal-christians-from-bastar-villages-refuse-to-return-home-following-recent-spate-of-attacks/article66307417.ece.

[22] UN General Assembly 'Convention Relating to the Status of Refugees' (28.07.1951) UNTS 189, art. 33.

[23] ADF International 'Germany denies refuge to Christian convert' (11.08.2022) https://adfinternational.org/germany-denies-refuge-christian-convert/.

etwa 100 akut von Abschiebung bedroht waren.[24] Obwohl die Dienstanweisung Asyl den Komplex „Verfolgung in Anknüpfung an das Merkmal Religion“ aufführt, bleibt die praktische Anwendung nach den verfügbaren Auswertungen uneinheitlich.[25]

In Österreich wurde im Februar 2020 ein afghanischer Konvertit zum Christentum abgeschoben, nachdem er angeblich keinen ausreichenden Nachweis für die Echtheit seiner Konversion erbracht hatte, trotz Stellungnahme seiner örtlichen Kirchengemeinde sowie eines Taufnachweises. Der örtliche Bischof verurteilte diese Entscheidung und kritisierte den staatlichen „Glaubenstest“ als ungerechtfertigten Eingriff in kirchliche Angelegenheiten.[26] Soweit sie notwendig sind, müssen Glaubwürdigkeitsprüfungen unter anderem den UNHCR-Standards entsprechen, sicherstellen, dass die Entscheidungsträger – ebenso wie die Dolmetscher – über ein hohes Maß an religiöser Kompetenz verfügen, und in einer Atmosphäre von Sicherheit und Vertrauen stattfinden, nicht in einer Atmosphäre voreingenommener Skepsis.[27]

In einem wegweisenden Urteil von 2019 bekräftigte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte, dass Behörden das Risiko für das Leben eines Asylsuchenden nicht ignorieren können, indem sie darauf bestehen, dass dieser seinen Glauben privat hält. Das Gericht erkannte an, dass dies zu „unerträglichem psychischem Druck“ auf die betroffene Person führen würde und eine Verletzung ihres Rechts auf Religions- oder Glaubensfreiheit darstelle.[28]

Zweitens arbeiten einige Behörden von Aufnahmestaaten, über das Versäumnis hinaus, die Risiken für Asylsuchende angemessen zu prüfen, aktiv mit Strafverfolgungsbehörden des Herkunftsstaates zusammen, um gefährdete Personen aufzuspüren und zwangsweise zurückzuführen. Solche Handlungen verletzen nicht nur den Non-Refoulement-Grundsatz, sondern können auch als Beihilfe zu Menschenrechtsverletzungen angesehen werden, da sie Personen, die vor religiöser Verfolgung fliehen, bei ihrer Rückführung unmittelbar dieser Verfolgung aussetzen.

In Thailand hat das Militär seit Oktober 2023 massenhafte Zwangsrückführungen von myanmarischen Staatsangehörigen durchgeführt, von denen viele

---

[24] Open Doors Germany, ‘Disregard of the human dignity of refugees in Germany’ (10.11.2021) https://articleeighteen.com/wp-content/uploads/2021/11/2021_Converts_survey_english_digital_signiert.pdf, 12–15.

[25] BAMF ‘DA-Asyl: Verfolgung in Anknüpfung an das Merkmal Religion’ (12.06.2024) https://www.proasyl.de/wp-content/uploads/DA-Asyl_Stand_12.06.2024.pdf.

[26] Kath.Net “Glettler: deportation of converts ‘blatant injustice’” (08.02.2020) https://www.kath.net/news/70615.

[27] L. Rieder ‘Assessing credibility in conversion-based asylum claims’ (September 2022) *International Journal for Religious Freedom* 15(1/2), https://ijrf.org/index.php/home/article/view/136/169, 152–154.

[28] ECHR ‘A. A. v. Switzerland’ (05.11.2019) Case No. 32218/17, 55.

vor schwerer religiöser Verfolgung geflohen waren.[29] Ebenso hat Thailand mit vietnamesischen Behörden zusammengearbeitet, um vietnamesische Flüchtlinge, die vor religiöser Verfolgung in ihrem Heimatland geflohen waren, zu bedrohen und abzuschieben.[30] Unter den Betroffenen sind Personen wie Y Quynh Bdap, in deren Namen verschiedene Sonderverfahren des Menschenrechtsrats Mitteilungen an die thailändische Regierung gerichtet hatten und darin tiefe Besorgnis über seine Sicherheit im Falle einer Rückführung zum Ausdruck gebracht hatten.[31]

Mehr Schutz durch Aufmerksamkeit für Flüchtlinge aus religiösen Minderheiten

Trotz all dieser Entwicklungen ist Fortschritt nicht unmöglich. Der Fall von Y Quynh Bdap lenkte erneut internationale Aufmerksamkeit auf die Sicherheit derjenigen, die vor religiöser Verfolgung fliehen; staatliche, zivilgesellschaftliche und internationale institutionelle Akteure schlossen sich dem Protest gegen seine Auslieferung an.[32] Die neu gewählte Regierung in Bangladesch hat vorsichtige Hoffnungen auf eine Verbesserung der Lage religiöser Minderheiten im Land geweckt, einschließlich derjenigen, die in Flüchtlingslagern leben.[33] Ebenso bietet die Einladung Nigerias an den UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit zu einem Länderbesuch eine entscheidende Gelegenheit, auf die Situation derjenigen aufmerksam zu machen, die aufgrund anhaltender Gewalt binnenvertrieben sind.[34]

In einem globalen geopolitischen Klima, das von abnehmendem Multilateralismus und wachsendem Isolationismus geprägt ist, besteht dringender

---

29 Human Rights Watch "Thailand: Recent Refugees Pushed Back to Myanmar" (29.11.2023) https://www.hrw.org/news/2023/11/29/thailand-recent-refugees-pushed-back-myanmar.

30 Radio Free Asia "Vietnamese police track down Montagnards in Thailand" (15.03.2024) https://www.rfa.org/english/news/vietnam/montagnards-thailand-03152024165555.html.

31 UN News "UN experts alarmed by Y Quynh Bdăp's extradition by Thailand to Viet Nam" (03.12.2025) https://www.ohchr.org/en/press-releases/2025/12/un-experts-alarmed-y-quynh-bdaps-extradition-thailand-viet-nam.

32 Ibid. *See also:* "The Article 18 Alliance. Chair Statement Urging Thailand to Halt the Extradition of Y Quynh Bdap" (26.11.2025) https://www.article18alliance.org/statements-1/chairnbspstatement-urging-thailand-to-halt-the-extradition-of-y-quynhnbspbdapnbsp. Amnesty International "Thailand: Extradition of Montagnard activist to Viet Nam places him at grave risk of torture" (26.11.2025) https://www.amnesty.org/en/latest/news/2025/11/thailand-extradition-of-montagnard-activist-to-viet-nam-places-him-at-grave-risk-of-torture/.

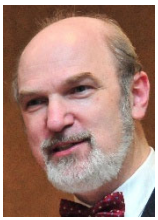
33 S. Kaur "Bangladesh Christian leaders express cautious hope under new government" (18.03.2026) *Christianity Daily*, https://www.christiandaily.com/news/bangladesh-christian-leaders-express-cautious-hope-under-new-government.

34 OHCHR "Call for inputs for the country visit to Nigeria" (01.05.2026) https://www.ohchr.org/en/calls-for-input/2026/call-inputs-country-visit-nigeria.

Handlungsbedarf, Gelegenheiten zu nutzen, um die Bedürfnisse gewaltsam vertriebener Angehöriger religiöser Minderheiten in den Vordergrund zu rücken. Ihre kumulativen Lebensumstände setzen sie besonders hoher Vulnerabilität aus und verwehren ihnen gleichzeitig den Zugang zu Rechtsschutz.

THEMATISCHE BEITRÄGE

Thomas Helwys: Der vergessene Pionier der Religionsfreiheit für alle[1]



Prof. Dr. phil. Dr. theol. **Thomas Schirrmacher**, PhD, DD, DHL ist Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (Frankfurt), Präsident des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (San José, Costa Rica), Co-Präsident von Religions for Peace (New York) und leitet als Erzbischof das Office for Governance and International Affairs seiner Kirche, der Continuing Evangelical Episcopal Communion (CEEC.church, Delhi, Jacksonville). Er ist zudem seit 2006 Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timişoara, Rumänien. 2021–2024 war er Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz. (Bild: © privat)

Die Vereinigten Staaten begingen 2026 den 250. Jahrestag ihrer Unabhängigkeit. Eine der Freiheiten, die besonders eng mit dem amerikanischen Experiment verbunden werden, ist die Religionsfreiheit. Doch die Idee selbst ist älter als die Vereinigten Staaten, und es dauerte lange, bis sie in allen Bundesstaaten verwirklicht war.[2] Der Jahrestag bietet daher einen passenden Anlass, an zwei frühere Meilensteine zu erinnern.

Der englische Baptist Thomas Helwys war einer der frühesten christlichen Autoren und nach dem Urteil wichtiger neuerer Forschung der erste, der in englischer Sprache umfassend für eine Religionsfreiheit argumentierte, die über christliche Dissenter hinaus Menschen jeder Religion einschloss. Er wurde

[1] Dieser Beitrag erschien erstmalig in Christian Daily International, 29. Juli 2026, unter: https://www.christiandaily.com/news/thomas-helwys-the-forgotten-pioneer-of-religious-freedom-for-everyone. Übersetzung aus dem Englischen und Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

[2] Zur weiter zurückreichenden Geschichte vor 1776 vgl. Robert Louis Wilken, Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom (New Haven: Yale University Press, 2019), bes. 1–16, 109–52; John Coffey, Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689 (Harlow: Longman, 2000).

um 1575 geboren; 1615/16 war er bereits tot, wobei das genaue Datum und die Umstände seines Todes unsicher bleiben.[3]

Eine Generation später gründete Roger Williams 1636 Providence. Die frühen Vereinbarungen von Providence beschränkten die politische Autorität ausdrücklich auf "civil things" und bestätigten die Gewissensfreiheit; die Royal Charter von Rhode Island von 1663 verlieh diesem Experiment später eine dauerhafte verfassungsrechtliche Form.[4]

Das moderne internationale Konzept der Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Freedom of Religion or Belief, FoRB) wird häufig vor allem als Produkt der Aufklärungsphilosophie oder des Völkerrechts nach 1945 dargestellt. Die Jahrestage des Jahres 2026 erinnern daran, dass wichtige Stränge dieser Idee deutlich älter sind und ausdrücklich christlich-theologische Argumentationen lange vor der Aufklärung einschließen.[5]

Viele Christen vor Helwys hatten bereits gegen Verfolgung argumentiert oder für Toleranz plädiert; Sebastian Castellio und andere Autoren des 16. Jahrhunderts sind wichtige Beispiele. Helwys ging dennoch einen charakteristischen Schritt weiter: Er sprach der weltlichen Obrigkeit die Zuständigkeit für die Religion selbst ab und formulierte den Kreis der Geschützten ausdrücklich offen.

Das Leben eines Pioniers

Thomas Helwys wurde um 1575 in eine wohlhabende Familie in Nottinghamshire geboren und trat 1593 in Gray's Inn in London ein, wo er Rechtswissenschaft studierte. Als Mitglied der englischen separatistischen Bewegung

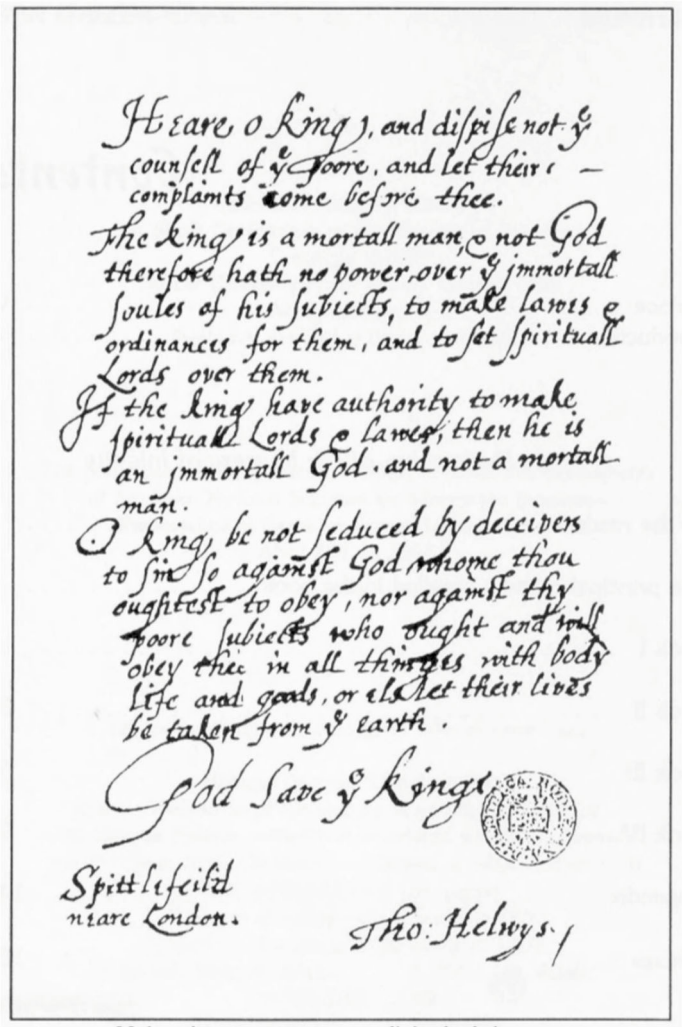
---

[3] Thomas Helwys, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity, hg. von Richard Groves (Macon, GA: Mercer University Press, 1998), 53; Robert Louis Wilken, Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom (New Haven: Yale University Press, 2019), 140–41. Groves bezeichnet Helwys' Schrift als erste englischsprachige Darstellung universaler Religionsfreiheit (Einleitung, xxxi–xxxii). Die Formulierung im Text ist bewusst enger als „der erste überhaupt", weil etwa Sebastian Castellio bereits zuvor weitreichende Toleranzargumente entwickelt hatte. Zu den unterschiedlichen Angaben für Geburts- und Sterbejahr vgl. ergänzend Oxford Dictionary of National Biography, s. v. "Helwys, Thomas"; Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO), s. v. "Helwys, Thomas (ca. 1575–ca. 1616)"; New World Encyclopedia, s. v. "Thomas Helwys".

[4] Zu Providence vgl. den Providence Agreement von 1637 mit der Beschränkung auf "civil things", Online Library of Liberty, "1637: Providence Agreement", sowie die Vereinbarung von 1640 mit der ausdrücklichen Bestätigung der "liberty of Conscience". Zur späteren verfassungsrechtlichen Absicherung vgl. Charter of Rhode Island and Providence Plantations (1663), Avalon Project, Yale Law School; Rhode Island Department of State, "Rhode Island's Royal Charter". Vgl. ergänzend National Park Service, "Rhode Island: Roger Williams National Memorial".

[5] Vgl. Wilken, Liberty in the Things of God, besonders 82–152; John Coffey, Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689 (Harlow: Longman, 2000), Kap. 2–3. Beide Arbeiten betonen voraufklärerische christliche Argumentationen, ohne die spätere Bedeutung der Aufklärung und des modernen Rechts zu bestreiten.

gelangte er zu der Überzeugung, dass die Church of England von der Ordnung des Neuen Testaments abgewichen sei.[6]



Hearе, o King, and dispise not ye
counsell of ye poore, and let their
complaints come before thee.
The King is a mortall man, & not God
therefore hath no power over ye immortall
Soules of his Subiects, to make lawes &
ordinances for them, and to set Spirituall
Lords over them.
If the King have authority to make
Spirituall Lords & lawes, then he is
an immortall God, and not a mortall
man.
O King, be not seduced by deceivers
to sin so against God whome thou
oughtest to obey, nor against thy
poore Subiects who ought and will
obey thee in all things with body
life and goods, or elsse let their lives
be taken from ye earth.
God Save ye Kinge.
Spittlefeild
neare London.
Tho: Helwys.

Bild 1: Helwys' Brief an König James I. (1612), der ihn sein Leben kostete. (© Public Domain)

[6] Joseph E. Early Jr., Hg., The Life and Writings of Thomas Helwys (Macon, GA: Mercer University Press, 2009), 14–16; Larry J. Kreitzer, New Light on the Early Years of Thomas Helwys (Oxford: Centre for Baptist History and Heritage, 2018). Kreitzer dokumentiert Helwys' Aufnahme in Gray's Inn im Jahr 1593. Zur weiteren biographischen Einordnung vgl. auch "Thomas Helwys of Gray's Inn and of Broxtowe Hall, Nottingham", Nottinghamshire History, sowie Oxford Dictionary of National Biography, s.v. "Helwys, Thomas".

Als der Verfolgungsdruck zunahm, gingen Helwys und andere Mitglieder der mit John Smyth verbundenen Gemeinde 1607/08 ins Exil nach Amsterdam. Dort lehnten Helwys und Smyth die Kindertaufe ab und traten für die Gläubigentaufe ein; damit wirkten sie an der Entstehung der frühen baptistischen Bewegung mit.[7]

Anders als viele religiöse Flüchtlinge, die in den Niederlanden blieben, kehrte Helwys mit einem Teil der Gemeinde um 1612 nach England zurück und wirkte an der Gründung dessen mit, was allgemein als erste Baptistengemeinde auf englischem Boden gilt. Damit setzte er sich erneut dem religiösen Zwang aus, vor dem die Gruppe geflohen war.[8]

Das Buch, das ihn die Freiheit kostete

Etwa zur Zeit seiner Rückkehr veröffentlichte Helwys A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1612). Ein erhaltenes Präsentationsexemplar enthält seine handschriftliche Mahnung an König Jakob I., der König sei ein sterblicher Mensch und habe deshalb keine Macht über die unsterblichen Seelen seiner Untertanen.[9]

Im gedruckten Text formulierte Helwys das Prinzip mit außergewöhnlicher Klarheit: „Denn die Religion der Menschen gegenüber Gott ist eine Sache zwischen Gott und ihnen selbst; der König wird dafür keine Rechenschaft ablegen müssen, noch darf der König Richter sein zwischen Gott und Mensch.“[10]

Für Helwys war dies in erster Linie kein säkular-politisches, sondern ein theologisches Argument. Jeder Mensch muss sich persönlich vor Gott verantworten.

---

7 Early, Life and Writings of Thomas Helwys; Larry J. Kreitzer, Thomas Helwys and His World, Part 1 (Oxford: Centre for Baptist History and Heritage, 2019). Zur Entstehung der baptistischen Bewegung aus dem Kreis um Smyth und Helwys vgl. auch Marvin Jones, The Beginning of Baptist Ecclesiology: The Foundational Contributions of Thomas Helwys (Eugene, OR: Pickwick, 2017). Zur Frühgeschichte der (General) Baptisten vgl. ergänzend B. R. White, The English Baptists of the Seventeenth Century, rev. Aufl. (Didcot: Baptist Historical Society, 1996); Stephen Wright, The Early English Baptists, 1603–1649 (Woodbridge: Boydell Press, 2006); H. Leon McBeth, The Baptist Heritage: Four Centuries of Baptist Witness (Nashville: Broadman, 1987).

8 Kreitzer, Thomas Helwys and His World, Part 1; Early, Life and Writings of Thomas Helwys. Die genaue Chronologie von Helwys’ Rückkehr wird aus lückenhaften Quellen rekonstruiert; „um 1612“ ist daher sicherer als die Angabe eines bestimmten Monats.

9 Helwys, Short Declaration, Frontispiz und Einleitung; das Original von 1612 ist in Early English Books Online über die University of Michigan sowie in der Angus Library and Archive, Regent’s Park College, Oxford, digitalisiert: A Shorte Declaration of the Mistery of Iniquity.

10 Helwys, Short Declaration, 53. Rechtschreibung und Zeichensetzung des englischen Originals sind im Artikeltext leicht modernisiert; die deutsche Fassung ist eine Übersetzung. Im zeitgenössischen Original: “for mens religion to God, is betwixt God and themselves; the king shall not answere for it, neither may the king be judg between God and man.” Ein Widmungsexemplar, das Helwys König Jakob I. übersandte, ist erhalten und durch die Angus Library and Archive, Regent’s Park College, Oxford, digital zugänglich.

Der weltliche Herrscher besitzt daher legitime Autorität in bürgerlichen Angelegenheiten, aber keinen göttlichen Auftrag, Glauben zu erzwingen oder über das Gewissen zu richten.[11]

Dann schrieb Helwys den Satz, für den er am besten in Erinnerung geblieben ist: „Mögen sie Ketzer, Türken, Juden oder was auch immer sein – es steht der weltlichen Macht nicht zu, sie auch nur im Geringsten dafür zu bestrafen.“[12]

Leser bemerken meist die Worte „Ketzer“, „Türken“ (der zeitgenössische englische Begriff für Muslime) und „Juden“. Für das frühe 17. Jahrhundert war diese Liste bereits erstaunlich weitreichend. Doch entscheidend dürften die letzten beiden englischen Worte sein: “or whatsoever”, also „oder was auch immer“.

Diese Worte machen die Formulierung prinzipiell offen. Helwys fügte nicht lediglich weitere religiöse Gruppen einer Liste hinzu, die der Staat tolerieren sollte. Er bestritt vielmehr dem Staat die Autorität, darüber zu entscheiden, welche Religionen Freiheit verdienen. Religionsfreiheit folgt damit aus einer Zuständigkeitsgrenze weltlicher Gewalt und nicht aus staatlicher Zustimmung zu bestimmten Glaubensinhalten. Robert Louis Wilken beschreibt Helwys’ Argument deshalb als prinzipielle Verteidigung der Gewissensfreiheit unabhängig davon, welchen Glauben ein Mensch besitzt.[13]

Helwys wurde anschließend inhaftiert. Ältere Darstellungen verorten ihn gewöhnlich im Newgate-Gefängnis und lassen ihn dort um 1616 sterben; neuere Forschungen mahnen zur Vorsicht, weil weder genauer Haftort noch Todesdatum und Todesumstände sicher feststehen. Sicher ist, dass Helwys nach seiner Herausforderung der religiösen Autorität der Krone aus dem öffentlichen Leben verschwand und wenige Jahre später tot war.[14]

---

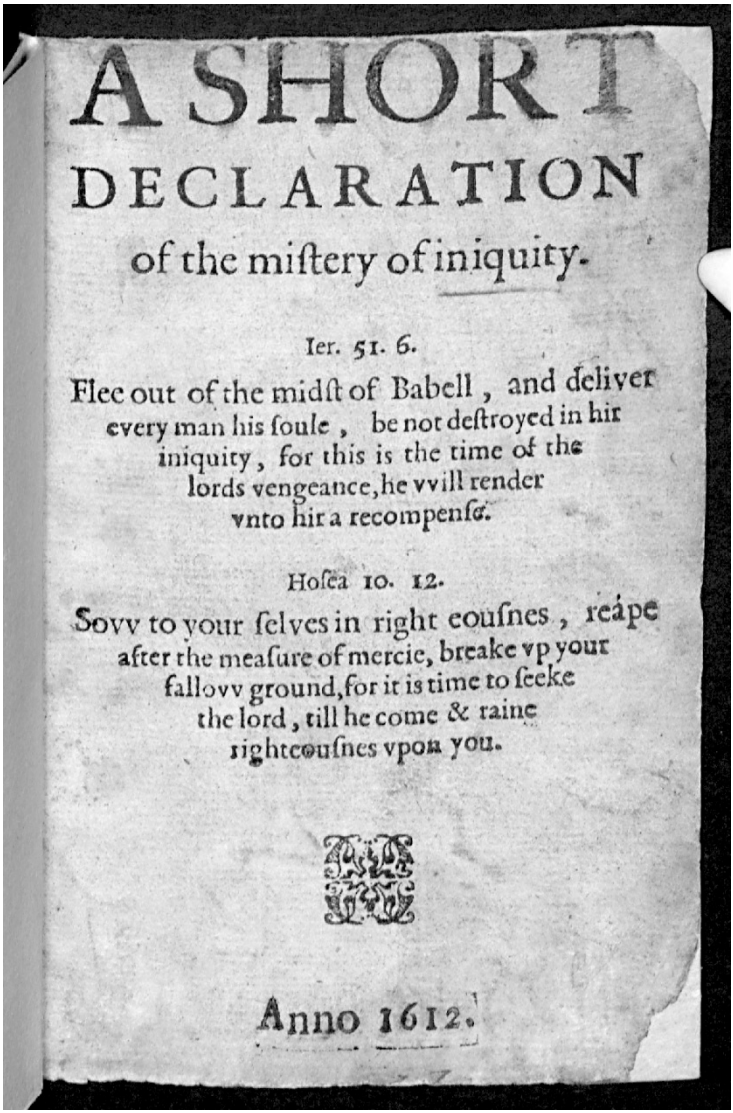
[11] Zur theologischen und eschatologischen Struktur von Helwys’ Argument vgl. Matthew H. Young, “‘To Hope, and to Wait’: Roger Williams and the Eschatological Roots of Toleration,” History of Political Thought 43, Nr. 1 (2022): 55–80; Wilken, Liberty in the Things of God, 140–42.

[12] Helwys, Short Declaration, 53. “Turks” war im frühneuzeitlichen Englisch eine verbreitete Bezeichnung für Muslime; die deutsche Übersetzung folgt dem historischen Wortlaut. Original (zeitgenössische Orthographie): “let them be heretikes, Turks, Iewes, or whatsoever it apperteynes not to the earthly power to punish them in the least measure.”

[13] Wilken, Liberty in the Things of God, 141; Young, “‘To Hope, and to Wait’,” 55–80. Wilken betont, dass Helwys nicht nur christliche Nonkonformisten verteidigte, sondern Gewissensfreiheit prinzipiell unabhängig vom jeweiligen Glauben begründete.

[14] Larry J. Kreitzer, Thomas Helwys and His World, Part 1 (Oxford: Centre for Baptist History and Heritage, 2019); bereits die Forschungsbeschreibung weist ausdrücklich darauf hin, dass selbst Datum und Umstände von Helwys’ Tod Gegenstand von Vermutungen bleiben. Vgl. auch Early, Life and Writings of Thomas Helwys. Die ältere Newgate-Erzählung sollte daher nur mit Vorbehalt wiedergegeben werden. Zu den älteren biographischen Darstellungen gehören Nottinghamshire History und New World Encyclopedia. Ein konkreter chronologischer Anhaltspunkt ist, dass Helwys’ Onkel Geoffrey Helwys bei seinem Tod 1616 der Witwe Joan Helwys ein Vermächtnis hinterließ.

In diesem qualifizierten Sinn kann Helwys als Märtyrer der Religionsfreiheit erinnert werden: Er nahm ein erhebliches persönliches Risiko auf sich und bestand zugleich darauf, dass Gewissensfreiheit nicht nur seiner eigenen Gemeinschaft, sondern auch Menschen zustand, deren Glauben er für falsch hielt.


A SHORT
DECLARATION
of the miſtery of iniquity.

Ier. 51. 6.

Flee out of the midſt of Babell, and deliver
every man his ſoule, be not deſtroyed in hir
iniquity, for this is the time of the
lords vengeance, he vvill render
vnto hir a recompenſe.

Hoſea 10. 12.

Sovv to your ſelves in right eouſnes, reape
after the meaſure of mercie, breake vp your
fallovv ground, for it is time to ſeeke
the lord, till he come & raine
righteouſnes vpon you.

Anno 1612.

Bild 2: Titelseite von "A Short Declaration of the Mistery of Iniquity". (© Public Domain)

Roger Williams: Das Prinzip in die Praxis umgesetzt

Eine Generation später trug Roger Williams bemerkenswert ähnliche Überzeugungen über den Atlantik. Nachdem er aus der Massachusetts Bay Colony verbannt worden war, gründete Williams 1636 Providence. Der Providence Compact begrenzte die Bindung an Mehrheitsentscheidungen auf "civil things", und die Vereinbarung von 1640 bestätigte ausdrücklich die "liberty of Conscience".[15]

Ob Williams Helwys selbst gelesen hat, lässt sich nicht abschließend nachweisen. Die intellektuelle Verbindung zur frühen englisch-baptistischen Tradition ist jedoch stärker als eine bloße Ähnlichkeit: Williams' The Bloudy Tenent of Persecution (1644) übernimmt und diskutiert Material von John Murton, dem Nachfolger von Helwys unter den englischen General Baptists. Neuere Forschung beschreibt Williams' Theorie daher in wichtigen Hinsichten als Fortführung und kritische Weiterentwicklung von Argumenten, die mit Helwys und Murton verbunden sind.[16]

Providence und Rhode Island blieben noch lange außergewöhnlich. Religionsfreiheit verbreitete sich in den englischen Kolonien und späteren Vereinigten Staaten nur allmählich. Die amerikanische Tradition begann daher nicht erst 1776, sondern griff auf frühere theologische, koloniale und verfassungsrechtliche Experimente zurück.

---

[15] "1637: Providence Agreement," Online Library of Liberty; National Park Service, "Roger Williams," mit dem Hinweis auf die Formulierung "only in civil things"; Providence Combination of 1640 mit der Bestätigung, weiterhin "liberty of Conscience" zu gewährleisten. Zur wissenschaftlichen Biographie von Roger Williams vgl. ergänzend John M. Barry, Roger Williams and the Creation of the American Soul: Church, State, and the Birth of Liberty (New York: Viking, 2012); Edwin S. Gaustad, Liberty of Conscience: Roger Williams in America (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); Perry Miller, Roger Williams: His Contribution to the American Tradition (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965).

[16] Roger Williams, The Bloudy Tenent, of Persecution, for Cause of Conscience (London, 1644), das John Murtons A Most Humble Supplication und die Antwort John Cottons aufnimmt; Young, "'To Hope, and to Wait'," 55–80. Young beschreibt Williams' Theorie in wichtigen Punkten als Fortführung und kritische Neubewertung einer bei Helwys und Murton entwickelten Linie.

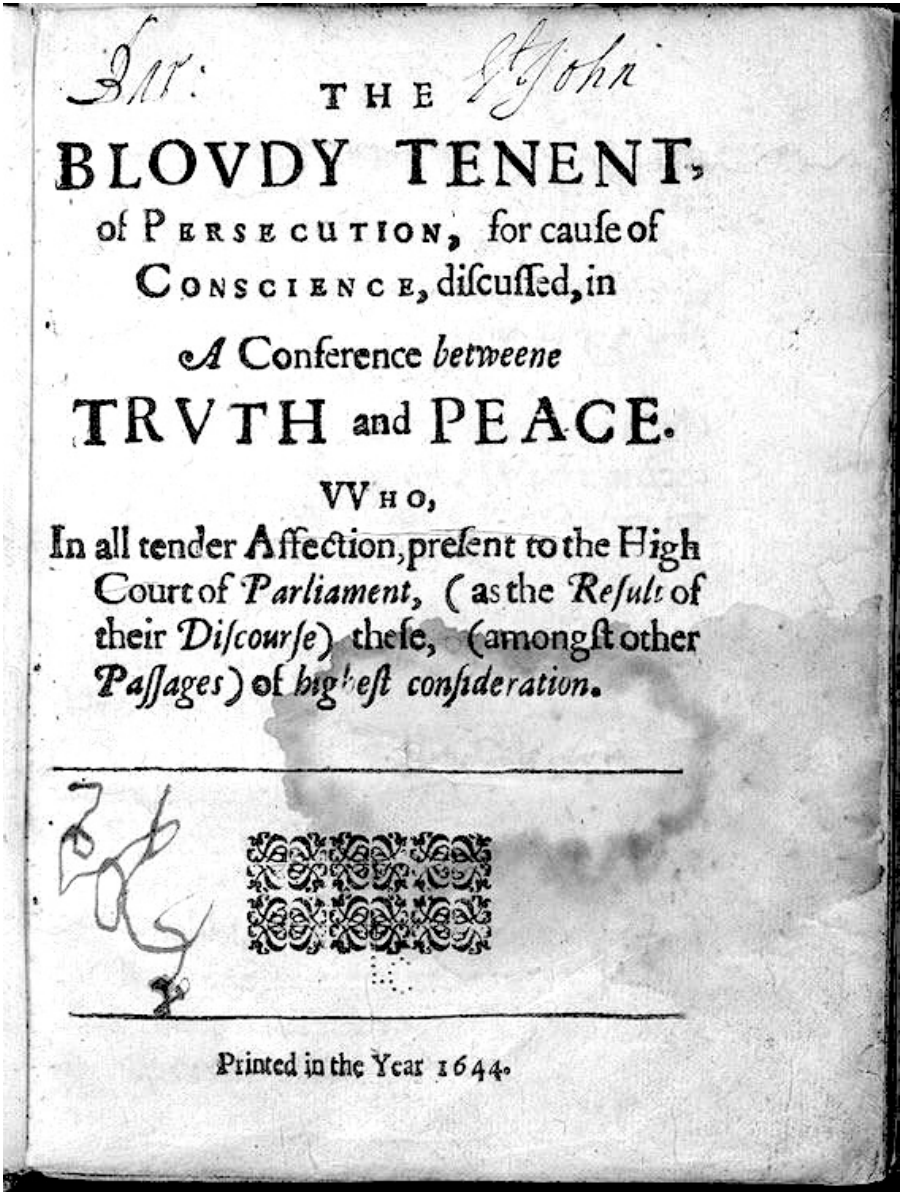

THE
BLOVDY TENENT,
of PERSECUTION, for cauſe of
CONSCIENCE, diſcuſſed, in
A Conference *betweene*
TRVTH and PEACE.
VVHO,
In all tender Affection, preſent to the High
Court of *Parliament*, (as the *Reſult* of
their *Diſcourſe*) theſe, (amongſt other
Paſſages) of *higheſt conſideration*.
Printed in the Year 1644.

Bild 3: Titelseite von Roger Williams' "The Bloudy Tenent of Persecution" (1644). (© Public Domain)

Ein erinnerungswürdiges Vermächtnis

Thomas Helwys lässt sich daher mit der notwendigen historischen Präzisierung als frühester heute bekannter christlicher Autor bezeichnen, der in englischer Sprache einen umfassenden und ausdrücklich offenen Anspruch auf Religionsfreiheit für Menschen jeden Glaubens formulierte. Sein Anliegen bestand nicht lediglich darin, ausgewählte Minderheiten zu schützen, sondern der weltlichen Obrigkeit die Zuständigkeit für die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Gewissen abzusprechen.[17]

Roger Williams zeigte später, dass ein eng verwandtes Prinzip zur Grundlage eines funktionierenden politischen Gemeinwesens werden konnte. Gemeinsam zeigen beide, dass ein wichtiger Strang in der Geschichte der Religionsfreiheit aus biblischen und theologischen Überlegungen zur Souveränität Gottes, zur Würde und Verantwortlichkeit des Gewissens und zu den Grenzen weltlicher Regierung hervorging – lange vor den ausgereiften Aufklärungstheorien, mit denen Religionsfreiheit häufig verbunden wird.

Während die Vereinigten Staaten ihr 250-jähriges Bestehen hinter sich lassen, lohnt es sich, an diese tieferen Wurzeln zu erinnern. Der Weg zur amerikanischen Religionsfreiheit begann nicht in Philadelphia oder mit der Ausarbeitung der Bundesverfassung. Entscheidende Meilensteine waren schon zuvor erreicht worden: durch einen englischen Dissenter, der seinem König erklärte, die Krone habe keine Autorität über das menschliche Gewissen, und durch einen verbannten kolonialen Dissidenten, der dazu beitrug, solche Überzeugungen in politische Praxis zu übersetzen.

Ausgewählte Literatur

Coffey, John. Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689. Harlow: Longman, 2000.

Coffey, John. “Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution.” Historical Journal 41, no. 4 (1998): 961–985.

Early, Joseph E., Jr., ed. The Life and Writings of Thomas Helwys. Macon, GA: Mercer University Press, 2009.

Helwys, Thomas. A Short Declaration of the Mystery of Iniquity. 1612. Edited by Richard Groves. Macon, GA: Mercer University Press, 1998.

Kreitzer, Larry J. New Light on the Early Years of Thomas Helwys. Oxford: Centre for Baptist History and Heritage, 2018.

[17] Die Prioritätsaussage ist in dieser qualifizierten Form am besten haltbar. Vgl. Helwys, Short Declaration, 53; Wilken, Liberty in the Things of God, 140–41; John Coffey, “Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution,” Historical Journal 41, Nr. 4 (1998): 961–985, bes. 971. Frühere christliche Plädoyers für Toleranz existierten; Helwys’ Besonderheit liegt in der umfassenden, zuständigkeitsbezogenen und ausdrücklich offenen Formulierung.

Kreitzer, Larry J. Thomas Helwys and His World, Part 1. Oxford: Centre for Baptist History and Heritage, 2019.

Prostak, Rafał. Toleration, Freedom of Religion, and Church–State Relations in the Thought of the First Baptists: The Garden Walled Off from the Wilderness. Abingdon: Routledge, 2026.

Wilken, Robert Louis. Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom. New Haven: Yale University Press, 2019.

Williams, Roger. The Bloudy Tenent, of Persecution, for Cause of Conscience. London, 1644.

Young, Matthew H. "'To Hope, and to Wait': Roger Williams and the Eschatological Roots of Toleration." History of Political Thought 43, no. 1 (2022): 55–80.

Religionsfreiheit ohne Meinungsfreiheit?

Ein negativer Trend an europäischen Universitäten[1]



Anja Hoffmann ist Geschäftsführerin der Beobachtungsstelle "Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe" (OIDAC Europe). Sie besitzt einen Masterabschluss in Menschenrechten mit Spezialisierung auf Religionsfreiheit. Sie hat Berichte und Nachrichtenbeiträge veröffentlicht und Vorträge über die Religionsfreiheit von Christen in Europa gehalten. (Bild: © OIDAC Europe)

1. Einleitung

Während sich Religionsgemeinschaften in der Vergangenheit für Einschränkungen der Meinungsäußerung eingesetzt haben, um Religionen vor verletzenden Äußerungen zu schützen (United Nations General Assembly 2015:para. 6), erleben wir heute die Kehrseite dieses Phänomens. In einigen westlichen Staaten gibt es starke Bestrebungen nach Sprachregelungen, welche die Freiheit von Angehörigen religiöser Gemeinschaften einschränken, ihre Überzeugungen zu äußern, wenn diese von vorherrschenden Ansichten abweichen.

Die Freiheit, religiöse Überzeugungen öffentlich zu äußern, ist ein grundlegender Bestandteil des Rechts auf Religionsfreiheit. Obwohl sowohl die Meinungsfreiheit als auch die Religionsfreiheit im internationalen und europäischen Recht fest verankert sind, werden diese Rechte zunehmend durch unbestimmte und zu weit gefasste Gesetze gegen „Hassrede" herausgefordert. Dies hat dazu geführt, dass Christen wegen der Äußerung ihrer Überzeugungen zu Fragen wie Ehe, Familie und Sexualethik untersucht und sogar strafrechtlich verfolgt wurden. Solche Strafverfolgungen und die Kennzeichnung bestimmter christlicher Überzeugungen als „anstößige" Rede haben eine abschreckende Wirkung entfaltet und dazu geführt, dass Christen ihre Ansichten zu diesen kontroversen Themen zunehmend selbst zensieren. Selbstzensur unter Christen scheint jedoch nicht nur ein rechtliches Problem, sondern ein breiteres gesellschaftliches Phänomen zu sein, das von der Angst vor negativen Konsequenzen bei der Äußerung der eigenen Ansichten genährt

[1] Dieser Beitrag erschien erstmalig in: International Journal for Religious Freedom, Vol. 18, Nr. 1 (2025), S. 115–132, unter: https://ijrf.org/index.php/home/article/view/289/337. Übersetzung aus dem Englischen und Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

wird. In dieser Hinsicht ist der universitäre Kontext besonders von Selbstzensur unter Studierenden und von säkularer Intoleranz, einschließlich negativer Vorurteile gegenüber Christen, betroffen.

Methodisch bietet der folgende Beitrag einen breiten Literaturüberblick zu den Konzepten säkularer Intoleranz, christlicher Selbstzensur und des chilling effect. Die bislang geringe Zahl von Untersuchungen zur christlichen Selbstzensur hat den universitären Kontext als einen Bereich besonderer Intoleranz gegenüber Christen und daraus resultierender Selbstzensur identifiziert. Auf dieser Grundlage greift der vorliegende Beitrag auf bestehende Forschung zur christlichen Selbstzensur sowie auf Studien zur Selbstzensur unter Universitätsstudierenden im Allgemeinen zurück, um mögliche Auswirkungen auf christliche Studierende und die Ursachen dieses Phänomens zu untersuchen. Ein Teil der bestehenden Forschung zur Meinungsfreiheit an Universitäten verwendet politische Kategorien wie „konservativ", „Labour", „links" und „rechts". Da diese Kategorien nicht unmittelbar mit der Ausübung der Meinungsfreiheit unter Christen zusammenhängen, werden sie hier nicht weiter ausgearbeitet. Sie erscheinen jedoch im Zusammenhang mit säkularer Intoleranz und christlicher Selbstzensur relevant, da die meisten Forderungen nach Einschränkungen der Meinungsäußerung und Angriffe auf christliche Studierende und Professoren, die sich zu Themen wie Ehe oder Abtreibung äußern, von politisch linksstehenden Studierenden ausgehen und viele der kontroversen Fragen, bei denen Selbstzensur besonders verbreitet ist, eine politische Dimension besitzen.

Strukturell beginnt der Beitrag mit der Erörterung des Verhältnisses zwischen Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit (Abschnitt 2) und zeigt, dass Erstere vom Schutz Letzterer abhängt. In diesem Zusammenhang werden Umfang und Grenzen dieser Rechte (Abschnitt 3), die Entstehung von Gesetzen gegen Hassrede (Abschnitt 4) und deren chilling effect (Abschnitt 5) behandelt. Anschließend wird die daraus resultierende Selbstzensur erörtert, zunächst mit einem Überblick über die vorhandene Literatur zu diesem Konzept (Abschnitt 6), gefolgt von verschiedenen Studien, die das Phänomen der Selbstzensur unter europäischen Universitätsstudierenden im Allgemeinen und christlichen Studierenden im Besonderen bestätigen (Abschnitt 6.1). Schließlich untersucht der Beitrag unter Rückgriff auf bestehende Forschung zur säkularen Intoleranz die säkulare Intoleranz und die Kennzeichnung bestimmter christlicher Ansichten als „anstößig" als Ursachen der Selbstzensur im universitären Kontext. Die Schlussfolgerung (Abschnitt 7) behandelt die Folgen der Selbstzensur unter christlichen Universitätsstudierenden und mögliche Gegenmaßnahmen.

2. Das wechselseitige Verhältnis von Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit

Das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sowie das Recht auf Meinungs- und Äußerungsfreiheit, verankert in den Artikeln 18 und 19 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPbpR) der Vereinten Nationen, wurden bisweilen als zwei miteinander kollidierende Rechte wahrgenommen (United Nations General Assembly 2015:para. 5). Diese Wahrnehmung beruht gewöhnlich auf dem Missverständnis, die Religions- und Weltanschauungsfreiheit (FoRB) umfasse einen Schutz der Religion vor verletzenden Äußerungen oder Spott. Wie der frühere UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt, hervorgehoben hat, gewährt Religionsfreiheit jedoch in erster Linie das Recht, im Einklang mit der eigenen Religion zu handeln, verleiht Gläubigen aber keinen Anspruch darauf, dass ihre Religion selbst vor jeder nachteiligen Kommentierung geschützt wird (United Nations General Assembly 2006:para. 37). Heute beobachten wir demgegenüber ein umgekehrtes Phänomen: Starke Forderungen nach Einschränkungen der Meinungsäußerung führen dazu, dass bestimmte Äußerungen traditioneller religiöser Überzeugungen als anstößig bezeichnet und mitunter sogar kriminalisiert werden.

Richtig verstanden sind Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit zwei eng miteinander verbundene Rechte, die sich gegenseitig stärken (United Nations General Assembly 2015:para. 30). Sie wurden als Kern der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen bezeichnet (Nowak 1993:301), was auf ihre gemeinsame philosophische Grundlage verweist. Darüber hinaus können Manifestationen, die vom Recht auf Religionsfreiheit erfasst werden, als Ausdrucksformen beschrieben werden. Auch wenn manche religiösen Manifestationen über die bloße „Äußerung“ eigener Überzeugungen hinausgehen (United Nations General Assembly 2015:para. 72), beschreiben juristische Kommentare die öffentliche Dimension der Religionsfreiheit als eng mit der Meinungsfreiheit verbunden (Nowak 1993:320).

Nach Sonderberichterstatter Bielefeldt besteht das gemeinsame Merkmal beider Rechte darin, den Menschen als Rechtsträger in den Mittelpunkt zu stellen. Daraus folgt, dass Personen unabhängig von der Art ihrer Meinungen oder religiösen Überzeugungen geschützt werden müssen. Für Bielefeldt ist dies der einzige Weg, wie demokratische Staaten religiösen und weltanschaulichen Pluralismus ernst nehmen können, einschließlich unvereinbarer Unterschiede in Überzeugungen und Praktiken (United Nations General Assembly 2015:para. 14).

3. Umfang und legitime Beschränkungen der Religions- und Meinungsfreiheit

Da dieser Beitrag Beschränkungen der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit behandelt, ist darauf hinzuweisen, dass sowohl Artikel 18 als auch Artikel 19 IPbpR Schrankenbestimmungen enthalten. Im Zusammenhang mit Grundrechten bestimmen Schrankenbestimmungen den rechtmäßigen Umfang zulässiger Einschränkungen, indem sie deren materiellen Inhalt und den zulässigen Zweck des einschränkenden Handelns festlegen (Ali Nassir 2018:302–305).

Beschränkungen des Rechts auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Artikel 18 IPbpR) sind nur hinsichtlich religiöser Manifestationen zulässig, was gemeinhin als „öffentliche Dimension" der Religionsfreiheit bezeichnet wird. Nach Artikel 18 Absatz 3 IPbpR darf die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, nur solchen Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit oder Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.

Die „private Dimension" der Religionsfreiheit genießt demgegenüber im Menschenrechtsschutz absoluten Schutz, wie Artikel 18 Absatz 2 festlegt: Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit beeinträchtigen würde, eine Religion oder Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen.

Die in Artikel 19 verankerte Meinungsäußerungsfreiheit betrifft naturgemäß nur die „öffentliche Dimension" (da das Recht, privat Meinungen zu haben, von Artikel 18 erfasst wird). Nach Artikel 19 Absatz 3 müssen Einschränkungen des Rechts auf freie Meinungsäußerung „gesetzlich vorgesehen" und erforderlich sein, um „die Rechte oder den Ruf anderer zu achten" oder „die nationale Sicherheit, die öffentliche Ordnung (ordre public), die öffentliche Gesundheit oder die öffentliche Sittlichkeit zu schützen".

Der Wortlaut dieser Artikel war das Ergebnis intensiver Verhandlungen zwischen den verschiedenen UN-Mitgliedstaaten. Hinsichtlich der Meinungsfreiheit spiegeln die Unterschiede zwischen der früheren Fassung in Artikel 19 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die keine Schrankenbestimmung enthält, und der späteren Fassung des Artikels 19 IPbpR die Kontroversen zwischen westlichen Staaten, die für Meinungsfreiheit eintraten, und sowjetischen Staaten wider, die auf weitreichende Einschränkungen der Meinungsäußerung drängten. Der Streit führte zur Einführung von Artikel 19 Absatz 3 sowie Artikel 20 Absatz 2, der jedes Eintreten für nationalen, rassischen oder religiösen Hass verbietet, sofern dadurch zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird (Coleman 2016:27).

4. Gesetzgebung gegen Hassrede und ihre Auswirkungen auf Meinungs- und Religionsfreiheit

Die Auseinandersetzungen zwischen sowjetischen und westlichen Staaten über Einschränkungen der Meinungsfreiheit endeten jedoch nicht mit der Ausarbeitung des IPbpR, da die UdSSR und verbündete Staaten fortlaufend auf weitere Verbote von „Hassrede" drängten (Coleman 2016:28). Die wohl weitreichendste Bestimmung in dieser Hinsicht war Artikel 4 des Internationalen Übereinkommens zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung (ICERD) von 1965, der die Staaten auffordert, unverzügliche und positive Maßnahmen zu ergreifen, um jede Aufstachelung zu solcher Diskriminierung oder entsprechende Handlungen zu beseitigen, einschließlich der Verbreitung von Ideen, die auf rassischer Überlegenheit beruhen.

Da Artikel 4 ICERD und Artikel 20 Absatz 2 IPbpR von den Staaten positive Maßnahmen verlangen, um Äußerungen zu verbieten, die zu Diskriminierung aufstacheln, begannen selbst jene Staaten, die der Einführung dieser Bestimmungen zunächst widersprochen hatten, nach der Ratifizierung der Verträge Gesetze gegen Hassrede zu erlassen (Coleman 2016:37). In vielen europäischen Staaten wurden diese Gesetze seither ausgeweitet. Ursprünglich waren sie mit den Kategorien nationaler, rassischer und religiöser Identität verbunden; zahlreiche nationale Gesetze gegen Hassrede wurden jedoch geändert, um weitere Gruppen und weniger klar definierte Kategorien wie Transgender-Identität und sexuelle Orientierung einzubeziehen. Dies gilt beispielsweise für den neu eingeführten schottischen Hate Crime and Public Order Act von 2021 (OIDAC 2021).

Darüber hinaus hat das Fehlen einer Definition von Hassrede im internationalen Recht weite Auslegungen ermöglicht, die sich immer weiter von der ursprünglichen Begründung entfernt haben, Äußerungen einzuschränken, die zu unmittelbar bevorstehender Gewalt aufstacheln. So heißt es etwa im Handbuch des Europarats zu Hassrede von 2009, Hassrede müsse sich nicht notwendigerweise in der Äußerung von Hass oder Emotionen zeigen; sie könne auch in Aussagen verborgen sein, die auf den ersten Blick rational oder normal erscheinen (Council of Europe 2009). In ähnlicher Weise forderte die Agentur der Europäischen Union für Grundrechte in ihrem Abschnitt über Hassrede ein verbindliches EU-Instrument, um der „Äußerung negativer Meinungen über LGBT-Personen" wirksam entgegenzutreten (European Union 2010:36). Es wurde sogar argumentiert, die Verwendung des Wortes „Familie" und der Wendung „traditionelle Familienwerte" sei selbst eine Form von Hassrede (Wenke 2013).

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass eine wachsende Zahl von Christen wegen angeblicher Hassrede untersucht und sogar strafrechtlich verfolgt wurde, wenn sie ihre religiösen Ansichten öffentlich äußerten. Ein

prominentes Beispiel ist das Gerichtsverfahren gegen die finnische Parlamentsabgeordnete Päivi Räsänen und den lutherischen Bischof Rev. Dr. Juhana Pohjola, die wegen der Veröffentlichung von Material zu ihrem biblischen Verständnis von Ehe und Sexualethik strafrechtlich angeklagt wurden (De Pater and Hoikkala 2024).

5. Der chilling effect auf die Meinungsfreiheit

Die Auswirkungen von Gesetzen gegen Hassrede und der daraus resultierenden strafrechtlichen Verfolgung von Christen wegen öffentlicher Äußerungen religiöser Ansichten zu Themen wie Ehe, Familie oder Sexualethik beschränken sich nicht auf das persönliche Schicksal der Angeklagten. Solche Verfahren senden eine abschreckende Botschaft: Die Äußerung religiöser Ansichten zu bestimmten Themen kann soziale Ausgrenzung, berufliche Nachteile oder sogar strafrechtliche Anklagen nach sich ziehen. Die lähmende Wirkung, die aus Angriffen auf die Äußerung christlicher Überzeugungen – auch durch Gerichtsverfahren – entsteht, wird als chilling effect beschrieben (Esparza et al. 2023:12). Überzeugend wurde argumentiert, dass diese Wirkung unabhängig davon eintritt, ob Christen solche Gerichtsverfahren gewinnen oder verlieren, da ein möglicher juristischer Erfolg die Schäden unterbrochener Karrieren, erhöhten Stresses, Mobbings am Arbeitsplatz und anderer negativer Erfahrungen infolge einer strafrechtlichen Anklage nicht beseitigt (Petri and Boyd-MacMillan 2020:45–46).

Da eine der Hauptängste, die den chilling effect nähren, die soziale Ausgrenzung ist (Esparza et al. 2023:12), sind strafrechtliche Anklagen nicht der einzige treibende Faktor. In einer Reihe von Interviews, die Esparza et al. (2023) im Rahmen einer explorativen Studie zur Selbstzensur unter Christen führten (siehe Abschnitt 6), wurde deutlich, dass einige Christen zwar tatsächlich fürchteten, wegen Diskriminierung rechtlich belangt zu werden, andere jedoch Disziplinarverfahren am Arbeitsplatz oder an ihrer Ausbildungsstätte befürchteten. Dies führte dazu, dass die Mehrheit Glaubensäußerungen und Meinungen zu Fragen des Lebens, der Ehe und der Familie für sich behielt, nachdem sie Sanktionen oder Strafverfolgungen gegen Kollegen oder Gleichgestellte beobachtet hatte (Esparza et al. 2023:22).

Darüber hinaus haben Gesetze eine kommunikative Funktion (Robinson 1996:208). Daher ist die Annahme plausibel, dass sich, wenn das Strafrecht die Meinungsfreiheit stark einschränkt, auch die Kultur einer solchen Gesellschaft eine restriktive Haltung gegenüber der Meinungsfreiheit zu eigen macht (Coleman 2016:119). Eine solche restriktive gesellschaftliche Haltung kann erheblich zum chilling effect beitragen.

Über spezifische Gesetze gegen Hassrede hinaus beeinflusst die Verabschiedung von Gesetzen allgemein, was Menschen als ethische Norm ansehen. So ist es beispielsweise seit der Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe zunehmend inakzeptabel geworden, Missbilligung dieser Praxis zu äußern (Petri and Buckingham 2020:31).

Einschränkungen der Freiheit religiöser Meinungsäußerung beschränken sich daher nicht auf die Schaffung und Durchsetzung von Gesetzen gegen Hassrede und ähnlichen Vorschriften; sie verweisen zugleich auf das breitere gesellschaftliche Problem der Selbstzensur unter Menschen, deren religiöse Überzeugungen bei Fragen von Ehe, Familie oder Sexualethik oder anderen umstrittenen Themen von vorherrschenden Ansichten abweichen.

6. Selbstzensur: eine verbreitete Reaktion auf den chilling effect

Neuere Forschungen haben die Existenz von Selbstzensur unter Christen bestätigt. Petri und Boyd-MacMillan (2020:43) stellten auf Grundlage von Interviews mit Vertretern von mehr als 20 glaubensbasierten Interessenvertretungen in Westeuropa fest, dass Christen häufiger zur Selbstzensur greifen und sich offenbar daran gewöhnt haben, über ihre Ansichten zu schweigen, wenn diese vom Mainstream abweichen.

Im Jahr 2021 legten das International Institute for Religious Freedom, das Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe und das Observatory of Religious Freedom in Latin America eine explorative Studie zur Selbstzensur unter Christen in Frankreich, Deutschland, Kolumbien und Mexiko mit dem Titel *Perceptions on Self-Censorship: Confirming and Understanding the "Chilling Effect"* (Esparza et al. 2023) vor, die im IJRF veröffentlicht wurde.

Die Studie beruht auf unstrukturierten Interviews und beantwortete nicht die Frage nach dem quantitativen Ausmaß der Selbstzensur (Esparza et al. 2023:25). Sie bestätigte jedoch das Vorhandensein dieses Phänomens unter Christen (Esparza et al. 2023:13) und trug zur Weiterentwicklung des Konzepts christlicher Selbstzensur bei. Die bestehende Definition – „Christen zensieren ihre eigenen Überzeugungen und Handlungen, wenn diese der vorherrschenden Kultur widersprechen" – wurde um die Vorstellung ergänzt, dass Selbstzensur auch eine Folge der Wahrnehmung eines feindseligen Umfelds oder des Verdachts ist, dass bereits die Äußerung eigener Überzeugungen negative Folgen für die betreffende Person oder ihr engstes Umfeld haben könnte (Esparza et al. 2023:22).

Eine besonders deutliche Erscheinungsform des chilling effect von Einschränkungen der Meinungsäußerung und gesellschaftlichen Feindseligkeiten

gegenüber dem christlichen Weltbild sowie der daraus folgenden Selbstzensur unter Christen zeigt sich im universitären Kontext. In den von Esparza et al. (2023:18) geführten Interviews bezeichneten Befragte Universitäten als eines der „feindseligsten Umfelder für Menschen mit alternativen Weltanschauungen, einschließlich christlicher Weltanschauungen".

6.1. Selbstzensur an europäischen Universitäten

Mehrere neuere Studien haben die Zunahme von Selbstzensur an europäischen Universitäten bestätigt. Für christliche Studierende hat der chilling effect an europäischen Universitäten unmittelbare Auswirkungen auf ihre Fähigkeit, ihren Glauben zum Ausdruck zu bringen. Christen sind jedoch nicht die Einzigen, die im universitären Kontext zur Selbstzensur neigen.

Der folgende Abschnitt stellt neuere Studien zum allgemeinen Zustand der Meinungsfreiheit an europäischen Universitäten vor und erörtert anschließend die Auswirkungen dieser Situation auf Christen. Da quantitative Studien zur Selbstzensur unter christlichen Universitätsstudierenden fehlen, bleibt diese Analyse vorläufig und qualitativ.

Die Beispiele stammen aus britischen und deutschen Universitäten. Dafür gibt es einen praktischen Grund: Derzeit stammt der Großteil der Studien zur Meinungsfreiheit an europäischen Universitäten aus diesen beiden Ländern. Obwohl das Recht auf Meinungsfreiheit in beiden Ländern garantiert ist, ergibt die gegenwärtige Situation an deutschen und britischen Universitäten sowie in den jeweiligen Gesellschaften insgesamt ein anderes Bild.

6.1.1. Der Zustand der Meinungsfreiheit an britischen und deutschen Universitäten

In den vergangenen Jahren hat das Vereinigte Königreich eine kontroverse Debatte über Meinungsfreiheit erlebt, insbesondere im universitären Kontext. Einige Autoren äußerten Bedenken hinsichtlich der Unfähigkeit von Studierenden, ihre Perspektiven zu artikulieren, der Verweigerung von Plattformen für Gastprofessoren oder andere Gäste und der Wahrnehmung von Einschränkungen der akademischen Freiheit unter Mitarbeitern (Simpson and Kaufmann 2019:4; Lackey 2018).

Bereits 2016 führte das britische Higher Education Policy Institute eine Umfrage unter 1.006 Vollzeit-Studierenden an öffentlich finanzierten Hochschulen im gesamten Vereinigten Königreich durch, um deren Wahrnehmung der Meinungsfreiheit auf dem Campus zu erfassen (Hillman 2016:ii). Obwohl nur acht Prozent der Studierenden angaben, sich in ihrer Meinungsfreiheit eingeschränkt zu fühlen, war der Anteil derjenigen, die sich „vollkommen frei" fühlten, ihre Meinungen und politischen Ansichten zu äußern, mit 41 Prozent

bereits relativ niedrig (Hillman 2016:7). Als dieselbe Umfrage 2022 erneut durchgeführt wurde, war der Anteil der Studierenden, die der Ansicht waren, Universitäten würden gegenüber einer großen Bandbreite von Standpunkten weniger tolerant, von 24 Prozent im Jahr 2016 auf 38 Prozent gestiegen (Hillman 2022:13).

Eine im September 2022 veröffentlichte Studie des Policy Institute am King's College London, die auf zwei repräsentativen Befragungen britischer Universitätsstudierender beruhte, zeigte, dass zwar eine Mehrheit der Studierenden das Gefühl hatte, ihre Ansichten frei äußern zu können, zugleich aber mehr als die Hälfte glaubte, dies gelte nicht für alle (Hillman 2022:13). Den Ergebnissen zufolge meinten 65 Prozent, Meinungsfreiheit und robuste Debatten seien an ihrer Einrichtung gut geschützt, und 80 Prozent fühlten sich persönlich frei, ihre Ansichten an ihrer Universität zu äußern. Ein erheblicher Anteil von 51 Prozent erklärte jedoch, das Klima an ihrer Universität hindere manche Menschen daran, Dinge zu sagen, die sie glaubten, weil andere diese als anstößig empfinden könnten. Diese Auffassung wurde von einem noch höheren Anteil der britischen Gesamtbevölkerung geteilt: 79 Prozent stimmten zu (Hillman 2022:13).

Diese Zahlen deuten darauf hin, dass Selbstzensur vor allem für jene ein Problem ist, die von der an Universitäten vorherrschenden Sichtweise abweichen und deren Ansichten von ihren Gegnern als anstößig bezeichnet werden. Die Themen, bei denen Studierende ihre Ansichten am ehesten zurückhielten, waren Politik (36 Prozent), Religion (35 Prozent), Geschlechtsidentität (34 Prozent) und Transgender-Fragen (33 Prozent) (Hillman 2022:24). Ein weiteres Thema mit besonders hoher Selbstzensur ist die Unantastbarkeit ungeborenen Lebens. Einer Umfrage unter Pro-Life-Studierenden im Vereinigten Königreich zufolge gaben mehr als 70 Prozent der Studierenden mit Pro-Life-Ansichten an, ihre Perspektiven in Seminaren und Vorlesungen nicht äußern zu können (Alliance of Pro-Life Students 2021).

In Deutschland hat der jährlich erhobene Freiheitsindex, eine auf persönlichen Interviews beruhende Umfrage des Statista Research Department, über mehrere Jahrzehnte hinweg einen anhaltenden Rückgang der wahrgenommenen Meinungsfreiheit in der Bevölkerung gezeigt. Nach der jüngsten Ausgabe von 2023, für die 1.047 Personen befragt wurden, vertraten 44 Prozent der Deutschen die Auffassung, die Freiheit zur Äußerung politischer Meinungen sei nicht gewährleistet, während 40 Prozent erklärten, die Meinungsfreiheit sei weiterhin gewahrt. Dieser Anteil, der die Meinungsfreiheit als gewährleistet ansieht, ist der niedrigste seit 1990, als noch 78 Prozent diese Auffassung vertraten (Statista Research Department 2023). Nach Angaben des Instituts für Demoskopie Allensbach ist dies der niedrigste Stand wahrgenommener Meinungsfreiheit seit den 1950er Jahren (Institut für Demoskopie Allensbach 2021).

Auf die Frage nach besonders sensiblen Themen wurden am häufigsten Islam (59 Prozent), Patriotismus (38 Prozent) und Gleichstellung der Geschlechter (19 Prozent) genannt. Zum Vergleich: 1996 berichteten lediglich 3 bis 16 Prozent der Befragten von Schwierigkeiten, über diese Themen zu sprechen.

Im universitären Kontext führten Revers und Traunmüller 2020 eine vorläufige Studie zur Meinungsfreiheit an deutschen Universitäten durch. Sie erhoben Umfragedaten unter Studierenden der Sozialwissenschaften an der Goethe-Universität Frankfurt, die aufgrund ihrer Geschichte als Zentrum der linken Studentenbewegung als besonders wahrscheinlicher Ort für Selbstzensur gilt (Revers and Traunmüller 2020:473). Das Ergebnis lieferte Hinweise auf Konformitätsdruck auf dem Campus. Ein Viertel der Studierenden berichtete, bei der Äußerung von Meinungen, die von vorherrschenden Ansichten abwichen, persönlich angegriffen worden zu sein; 33 Prozent äußerten Zurückhaltung, ihre Ansichten zu kontroversen Themen offen zu vertreten (Revers and Traunmüller 2020:474).

Die beiden deutschen Studien zeigen außerdem deutliche Unterschiede in der Neigung zur Selbstzensur entlang des politischen Spektrums. Laut Allensbach-Umfrage erklärten 62 Prozent der Wähler der rechtsgerichteten Alternative für Deutschland (AfD), sie könnten ihre Meinung nicht frei äußern, während 62 Prozent der Anhänger der linksgerichteten Grünen keine Probleme mit der Meinungsfreiheit sahen. Ähnlich kommentierten Revers und Traunmüller: Links orientierte Studierende tolerieren kontroverse Standpunkte seltener, während rechts orientierte Studierende bei politisch sensiblen Themen wie Gender, Einwanderung oder sexuellen und ethnischen Minderheiten eher zur Selbstzensur neigen.

Dieser Befund entspricht den Ergebnissen einer Umfrage des Policy Institute am King's College London, wonach Studierende mit konservativer Wahlneigung deutlich häufiger als Labour-Wähler den chilling effect als für sich relevant wahrnahmen (Hillman 2022:30). Ein ähnlicher Befund ergab sich aus einer repräsentativen Umfrage unter US-amerikanischen College-Studierenden: Mehr als die Hälfte der Befragten zögerte, ihre Ansichten zu mindestens einem von fünf kontroversen Themen – Politik, Rasse, Religion, Sexualität und Geschlecht – zu äußern (Stiksma 2020). Auch dort waren politisch konservative Studierende zurückhaltender, über kontroverse Themen zu sprechen (Stiksma 2020; Gallup and Knight Foundation 2018).

Revers und Traunmüller (2020:479) kamen in ihrer Studie zu dem Schluss, dass europäische Universitäten zu einem Umfeld geworden sind, in dem eine bestimmte ideologische Perspektive dominiert, sodass Personen mit abweichenden oder Minderheitsansichten ihre Meinungen verbergen, um soziale Ausgrenzung zu vermeiden.

6.1.2. Selbstzensur unter christlichen Universitätsstudierenden

Die Frage, in welchem Ausmaß christliche Universitätsstudierende von Selbstzensur betroffen sind, ist wegen der Vielfalt von Meinungen und politischen Ansichten innerhalb der christlichen Konfessionen sowie aufgrund der geringen Datenlage zu diesem Phänomen schwer zu beantworten. Es gibt jedoch erhebliche Hinweise darauf, dass christliche Universitätsstudierende zu denjenigen gehören, die ihre eigenen Ansichten am ehesten zensieren.

Wie bereits erörtert, identifizierte die vorläufige Studie *Perceptions on Self-Censorship: Confirming and Understanding the "Chilling Effect"* den universitären Kontext als eines der „feindseligsten Umfelder für Menschen mit alternativen Weltanschauungen, einschließlich christlicher Weltanschauungen" (Esparza et al. 2023:18).

Darüber hinaus ergab eine neuere Studie von Voice for Justice UK, die qualitative und quantitative Forschung auf Grundlage von Fragebögen mit 1.562 Befragten aus unterschiedlichen christlichen Konfessionen und Altersgruppen umfasste, dass sich unter der jüngeren Generation nur 36 Prozent frei fühlten, ihre Ansichten am Arbeitsplatz oder in anderen öffentlichen Kontexten zu äußern (Voice for Justice UK 2024:2).

Religion gehört eindeutig zu den Themen, bei denen Selbstzensur besonders verbreitet ist. Viele der anderen gesellschaftlich sensiblen Fragen – etwa Ehe und Geschlecht oder Sexualethik –, bei denen ein hoher Druck besteht, „politisch korrekte" Positionen einzunehmen (Institut für Demoskopie Allensbach 2021:4), berühren Aspekte der christlichen Soziallehre. Menschen, die hierzu ein traditionelles christliches Weltbild vertreten, gehören daher naturgemäß zu denjenigen, die vom Druck zur Selbstzensur besonders betroffen sind.

Christliche Universitätsstudierende scheinen jedoch auch von Intoleranz gegenüber ihren Ansichten und ihrer Identität betroffen zu sein, was sie für Zensurdruck besonders anfällig macht. 2023 wurde eine Studie veröffentlicht, die auf einer Stichprobe von mehr als 8.000 Studierenden an vier verschiedenen britischen Universitäten beruhte und die Ansichten sowie Campus-Erfahrungen der Studierenden untersuchte. Sie ergab, dass Christen zu den drei Gruppen gehörten, die sich aufgrund ihrer Weltanschauung am häufigsten schlecht behandelt fühlten (Peacock et al. 2023:21). In einer Fokusgruppe beschrieb eine christliche Soziologiestudentin ihre Erfahrung folgendermaßen:

> „Ich würde mich nicht wohl dabei fühlen, meine religiösen Weltanschauungen in einem Seminar zu äußern. Ich denke schon, dass es weitgehend eine säkulare Universität ist, und ich meine, Christen … haben in säkularen, links orientierten Räumen einen schlechten Ruf. … Wenn ich sie beispielsweise in einem Seminar äußern würde,

würden sie entweder sofort zurückgewiesen … oder es würde sogleich eine Debatte beginnen, an der ich nicht teilnehmen möchte.“ (Peacock et al. 2023:16)

Diese Analyse verweist auf zwei Ursachen christlicher Selbstzensur, die besonders bedeutsam erscheinen: Intoleranz gegenüber Christen in einem säkularen Umfeld und die Angst, bei der Äußerung christlicher Ansichten als anstößig bezeichnet zu werden.

6.2. Ursachen der Selbstzensur unter christlichen Universitätsstudierenden

Wie oben festgestellt, sind zu weit gefasste Gesetze gegen Hassrede und die strafrechtliche Verfolgung von Christen wegen angeblicher Hassrede bei der Äußerung religiöser Überzeugungen zu Themen wie Ehe, Familie und Sexualethik sowie die Angst vor sozialer Ausgrenzung Ursachen des chilling effect, der zur Selbstzensur führt (Esparza et al. 2023:12). Darüber hinaus scheinen die Angst, als „anstößig“ bezeichnet zu werden, und die Wahrnehmung einer allgemeinen Intoleranz gegenüber Christen im säkularen Umfeld weitere Ursachen der Selbstzensur im universitären Kontext zu sein, die näher untersucht werden sollten.

6.2.1. Das christliche Weltbild als anstößige Rede?

Forderungen nach Einschränkungen anstößiger Äußerungen haben auf europäischen Campusgeländen in den vergangenen Jahren stark zugenommen. 2022 erklärten in einer Umfrage des Higher Education Policy Institute unter 1.000 Vollzeit-Studierenden 61 Prozent, ihre Universität solle „im Zweifel“ dafür sorgen, dass alle Studierenden vor Diskriminierung geschützt würden, statt unbegrenzte Meinungsfreiheit zuzulassen; 2016 waren es 37 Prozent gewesen (Hillman 2016). Der Schutz vor Diskriminierung beschränkt sich jedoch nicht auf Forderungen nach Einschränkungen von Äußerungen. Einer neueren Studie des King’s College zufolge stimmen 41 Prozent der Studierenden der Aussage zu, dass Hochschullehrer, die Lehrinhalte vermitteln, welche manche Studierende als anstößig empfinden, entlassen werden sollten (King’s College London 2022). Eine Analyse des Civitas-Forschungsteams, das zwischen 2017 und 2020 alle 137 registrierten britischen Universitäten untersuchte, stellte zudem fest, dass mehr als die Hälfte (55 Prozent) aller Universitäten eine “Cancel Culture” in Form offener Briefe oder Petitionen erlebt hatte, die auf die Einschränkung der Ansichten von Mitarbeitern, Studierenden oder Gastrednern auf dem Campus zielten (Civitas 2020).

Niamh McIntyre, eine Studentin, der es gelang, eine Debatte über Abtreibung an der Universität Oxford zu verhindern, erklärte: „Die Vorstellung, dass in einer freien Gesellschaft absolut alles zur Debatte stehen sollte, wirkt sich nachteilig auf marginalisierte Gruppen aus." Die Verhinderung der Abtreibungsdebatte sei gerechtfertigt gewesen, weil sie als Studentin geltend gemacht habe, diese Debatte würde dazu führen, dass sie sich an ihrer eigenen Universität bedroht fühle (McIntyre 2014). Eine Fallstudie aus dem Vereinigten Königreich ergab, dass selbst an katholischen und anglikanischen Eliteuniversitäten Ansichten, die als „intolerant" oder „übermäßig konservativ" galten, etwa zu Geschlechterfragen, nicht toleriert wurden. „Wir sind intolerant gegenüber Menschen, die wir als intolerant wahrnehmen", bemerkte ein Student (Peacock et al. 2023:16). Zunehmend scheint es, dass Studierende stärker vor Anstößigem geschützt werden wollen, als dass sie frei sprechen möchten (Coleman 2016:115).

Die Schwelle dessen, was als anstößig gilt, scheint jedoch deutlich gesunken zu sein, sodass christliche Weltanschauungen zu Themen wie Ehe und Geschlecht zunehmend entsprechend etikettiert werden. Dies veranschaulichen die Ergebnisse einer Umfrage von Whitestone Insights: 23 Prozent der 18- bis 34-Jährigen befürworteten ein Verbot des allgemeinen Verkaufs der Bibel, sofern nicht „die anstößigen Teile", die manche als Hassrede wahrnehmen, herausgestrichen würden (Christianity Today 2023). Dieses außerordentlich weite Verständnis von Hassrede ist vor dem Hintergrund der oben erörterten europäischen Gesetzgebung gegen Hassrede zu betrachten.

Offenkundig hat die Einordnung eines traditionellen christlichen Weltbilds als Hassrede einen chilling effect entfaltet, sodass Christen aus Angst, als hasserfüllt wahrgenommen zu werden, davon absehen, ihre Ansichten zu gesellschaftlich kontroversen Themen zu äußern (Right to Life UK 2024; OIDAC 2024). Es überrascht daher nicht, dass einer der Hauptgründe für Selbstzensur unter Studierenden die Möglichkeit ist, dass Gleichaltrige ihre Ansichten als anstößig kritisieren (Revers and Traunmüller 2020:479).

Der Director for Freedom of Speech and Academic Freedom beim britischen Office for Students beschrieb den chilling effect solcher Einschränkungen auf Universitätsstudierende folgendermaßen: „Wenn eine Institution rechtmäßige Äußerungen nicht schützt oder bestraft, reicht die Wirkung weit über den Sprecher hinaus. Sie legt einen Schatten des Schweigens darüber. Das ist der chilling effect." (Billot 2023)

6.2.2. Säkulare Intoleranz und Selbstzensur

Eine genauere Untersuchung der Faktoren, die zur christlichen Selbstzensur in einem säkularen akademischen Umfeld beitragen, das viele Christen als ihrem Weltbild gegenüber feindselig wahrnehmen (Peacock et al. 2023:16), legt nahe,

dass das Konzept der säkularen Intoleranz einen nützlichen Rahmen zum Verständnis dieses Phänomens bietet. Der Begriff wurde verwendet (Boyd-MacMillan 2006; Petri and Visscher 2015:91–122; Petri and Buckingham 2020:27–35), um die feindselige Atmosphäre zu beschreiben, die im Westen zu Diskriminierung von Christen führt. Aufbauend auf Rowan Williams' (2012) Konzept des „programmatischen Säkularismus", wonach der Staat nicht von religiösen Überzeugungen getrübt werden solle, bezeichnet säkulare Intoleranz eine radikale Form des Säkularismus, die Religion aus der Öffentlichkeit verdrängen will (Petri and Buckingham 2020:29), ausgehend von der Überzeugung, Religion solle keinen Einfluss auf die Gesellschaft, insbesondere auf Bildung und Politik, haben (Petri and Visscher 2015:99–122).

Obwohl säkulare Intoleranz bisweilen im Namen der „Neutralität" gefördert wird, hat sie sich als alles andere als neutral erwiesen. Die World Watch Research Unit von Open Doors beschreibt säkulare Intoleranz – nach Auffassung der Organisation eine der Triebkräfte der Christenverfolgung – beispielsweise als Versuch, Gesellschaften nach dem Muster einer neuen, radikal säkularistischen Ethik umzugestalten. Christliche Personen oder Organisationen, die sich den neuen gesellschaftlichen Normen in Fragen wie Ehe und Familie nicht anpassen, müssen demnach mit Diskriminierung rechnen (Open Doors Analytical 2017). Säkulare Intoleranz zeigt sich folglich nicht nur in isolierten Vorfällen mit christlichen Aktivisten, sondern ist vielmehr eine gemeinsame Erfahrung christlicher Führungspersonen (Petri and Boyd-MacMillan 2020:37).

Die westliche Säkularisierung hat zu wachsendem religiösem Analphabetismus geführt, also zu einem zunehmend fehlinformierten Verständnis dessen, was Religion beinhaltet, mit der Folge, dass öffentliche Politik und Gesetzgebung religiöse Sensibilitäten weniger umfassend berücksichtigen (Petri and Boyd-MacMillan 2020:32). Diese Entwicklung verstärkt säkulare Intoleranz (Petri and Buckingham 2020:31), da sie zu negativen Stereotypen über Christen sowie zu Gesetzen beiträgt, die der Religionsfreiheit nicht angemessen Rechnung tragen.

In einer Studie, die offene Interviews mit 20 glaubensbasierten Organisationen auswertete, stellten Petri und Boyd-MacMillan (2020:43) fest, dass viele Christen angesichts säkularer Intoleranz zur Selbstzensur greifen und sich sogar daran gewöhnt haben, über Überzeugungen zu schweigen, die nicht den vorherrschenden Ansichten entsprechen. Weitere Forschung hat bestätigt, dass „Christen sich selbst zensieren, um nicht vom feindseligen säkularen Umfeld betroffen zu sein" (Esparza et al. 2023:25).

Es ist anzunehmen, dass derselbe Zusammenhang zwischen säkularer Intoleranz und Selbstzensur auch im universitären Kontext gilt. Ein anschaulicher Fall betraf die Diskriminierung der Studentenmission in Deutschland (SMD). 2018 machte die SMD öffentlich, dass ihren örtlichen Hochschulgruppen an mehr als 30 deutschen Universitäten die Anerkennung verweigert oder entzo-

gen worden war (Enders 2018:2; Lutz 2018). Ohne Anerkennung können studentische Gruppen keine Räumlichkeiten auf dem Campus nutzen, geschweige denn Veranstaltungen durchführen, Büchertische aufstellen oder Flugblätter verteilen. Die Studierendenvertretungen, die die Anerkennung verweigerten, begründeten ihre Entscheidung unter anderem damit, dass die SMD indirekt den deutschen „Marsch für das Leben" unterstützt habe, eine jährliche Pro-Life-Demonstration, die den Schutz ungeborener Kinder und eine bessere Unterstützung schwangerer Frauen fordert. Nach Auffassung der Studierendenvertretung sei der Marsch „homophob und antifeministisch" (Lutz 2018); deshalb verdiene die SMD keine Anerkennung als studentische Gruppe. Als weiterer Hauptgrund für das faktische Verbot wurde angeführt, „Religion habe auf dem Campus nichts zu suchen" (Lutz 2018). Clemens Schweiger, Leiter von „Campus für Christus", einer der ausgeschlossenen Gruppen, bemerkte: „Die Atmosphäre an Universitäten ist viel christenfeindlicher geworden. Als christliche Organisation bekommen wir kaum noch Räume. Der christliche Glaube wird in die Privatsphäre gedrängt." (Lutz 2018)

Während sich die meisten Formen säkularer Intoleranz im universitären Kontext offenbar um negative Kommentare, schlechte Behandlung und administrative Maßnahmen drehen, haben einige christliche Studierende auch von Gewalt oder Suspendierung berichtet. In diesen Fällen scheint säkulare Intoleranz in Verbindung mit einer „neuen, radikal säkularistischen Ethik" (Open Doors Analytical 2017) besonders jene christlichen Studierenden zu treffen, die offen konservative Weltanschauungen zu Themen wie Ehe und Sexualethik vertreten oder aktiv in Pro-Life-Gruppen engagiert sind. Nach Hans-Joachim Hahn, dem Leiter des deutschen Professorenforums, haben Vorfälle zugenommen, bei denen aggressive politische Gruppen das Recht auf Meinungsfreiheit untergraben – eine Entwicklung, die nicht nur unter Studierenden, sondern auch beim wissenschaftlichen Personal Besorgnis ausgelöst hat. Professoren mit konservativ-christlichen Weltanschauungen würden „über soziale Medien angegriffen und diffamiert, und ihre Vorlesungen werden mitunter physisch bedroht", schrieb er, nachdem Aktivisten eine Vorlesung über Abtreibung an der Universität Göttingen verhindert hatten (Katholische Nachrichten 2019).

Solche Vorfälle von Diskriminierung und Intoleranz haben einen offenkundigen chilling effect auf christliche Universitätsstudierende und führen dazu, dass sie ihre Ansichten zensieren. Julia Rynkiewicz, eine christliche Hebammenstudentin aus dem Vereinigten Königreich, die für vier Monate suspendiert wurde, nachdem ihre Universität von ihrer Leitungsfunktion in einer Pro-Life-Studentengruppe erfahren hatte, beschrieb diesen Zusammenhang in einem Interview mit dem *Telegraph* (Swerling 2020) folgendermaßen: „Was mir widerfahren ist, birgt die Gefahr, unter Studierenden Angst davor zu erzeugen, über ihre Werte und Überzeugungen zu sprechen."

7. Auswirkungen und Gegenmaßnahmen

Weit verbreitete Selbstzensur unter christlichen Hochschulstudierenden hat weitreichende Folgen. Erstens kann sie zu langfristigen strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft insgesamt führen. Wenn das christliche Weltbild an Universitäten vollständig negiert wird, werden künftige Machtstrukturen und Narrative nur von einer dominierenden, säkularen Weltanschauung geprägt. Zweitens könnten christliche Studierende aus jenen Fachgebieten verdrängt werden, in denen säkularistische Ethik besonders dominant ist, wenn Religions- und Gewissensfreiheit an Universitäten nicht geschützt werden. Langfristig könnte dies zum vollständigen Ausschluss von Christen aus bestimmten Berufen führen.

Die vorliegende Analyse macht dieses Problem sichtbar. Der Vergleich neuerer Studien zur Meinungsfreiheit an Universitäten und zur Selbstzensur unter Christen mit früherer Forschung zur säkularen Intoleranz zeigt, dass säkulare Intoleranz, die sich in Forderungen nach Einschränkungen der Meinungsäußerung und in Intoleranz gegenüber christlichen Studierenden manifestiert, eine Ursache der Selbstzensur unter christlichen Studierenden ist. Insbesondere die Kennzeichnung bestimmter Weltanschauungen – etwa der Überzeugung, dass die Ehe eine Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau ist – als anstößige Hassrede ist ein Hauptgrund dafür, dass manche christliche Universitätsstudierende vor allem bei Themen wie Ehe oder Sexualethik zur Selbstzensur greifen. Darüber hinaus betrifft Selbstzensur nicht nur Christen, sondern stellt ein breiteres gesellschaftliches Problem dar.

Ein Gegenmittel gegen dieses Phänomen scheint in der Wiederentdeckung des tatsächlichen Umfangs und der zulässigen Grenzen des Menschenrechts auf Meinungsfreiheit zu liegen. Aufstachelung zu Gewalt durch Äußerungen gilt zu Recht als rechtswidrig und ist nicht als freie Meinungsäußerung geschützt. Die Unterstützung der Ehe als Verbindung eines Mannes und einer Frau ist jedoch keine Aufstachelung zu Gewalt und sollte nicht als solche behandelt werden. Soll Meinungsfreiheit auf europäischen Campusgeländen Bestand haben, ist es entscheidend, Studierenden zu vermitteln, dass nicht jede Meinungsverschiedenheit Diskriminierung darstellt (Anderson 2019:363) und dass es aus gutem Grund kein Menschenrecht darauf gibt, vor Anstößigem geschützt zu werden.

Auf praktischer Ebene müssen diejenigen, die offene, pluralistische Debatten und Meinungsfreiheit an Universitäten fördern, die hohe Sensibilität und das Bedürfnis nach emotionaler Sicherheit der jüngeren Generation berücksichtigen. Entscheidend wird sein, Studierenden zu helfen, die Schönheit der Kontroverse neu zu entdecken und Bildung als Suche nach Wahrheit zu

verstehen, die mitunter durch die Begegnung mit unterschiedlichen Argumenten erfolgt. Dies gilt auch für christliche Studierende, die gelegentlich stille Harmonie einer offenen Debatte vorziehen.

Trotz des breiteren Problemkontexts sollte Selbstzensur auch als Frage der Religionsfreiheit hervorgehoben werden. Da die Äußerung religiöser Ansichten ein integraler Bestandteil der Religionsfreiheit ist, kann es keine Religionsfreiheit ohne Meinungsfreiheit geben. Weitere Forschung zum Verhältnis zwischen säkularer Intoleranz und der Freiheit von Christen, ihre religiösen Überzeugungen zu äußern, insbesondere im universitären Kontext, wäre in dieser Hinsicht wichtig.

In diesem Zusammenhang wird die Förderung religiöser Bildung und Kompetenz an Universitäten wichtig sein, um gegenwärtigen Fehlvorstellungen über den christlichen Glauben und den daraus entstehenden feindseligen Einstellungen entgegenzuwirken. Da die meisten europäischen Universitäten eine Geschichte als christliche Institutionen haben, sollten Studierende die Geschichte ihrer Einrichtungen sowie die Beiträge des christlichen Glaubens zur europäischen Demokratie und zum Menschenrechtsschutz kennenlernen. Ein besseres Geschichtswissen im Allgemeinen wird Studierenden auch helfen, den Wert der Meinungsfreiheit und die Gefahren ihrer Einschränkung umfassender zu verstehen.

Schließlich hat sich ein besseres Verständnis des eigenen Glaubens und der christlichen Ethik als wirksames Mittel erwiesen, mit dem Christen Selbstzensur überwinden können (Esparza et al. 2023:14). Die Überwindung von Selbstzensur hat daher auch eine persönliche Dimension und verlangt persönliche Verantwortung. Zugleich wird ein gemeinsames Bemühen christlicher Kirchen und Institutionen erforderlich sein, die jüngere Generation mit fundierten Kenntnissen über Glauben, Lehre und Apologetik auszustatten, damit sie in den heutigen kontroversen Debatten substanzielle Antworten geben kann.

Literaturverzeichnis

Gesetzestexte

Hate Crime and Public Order (Scotland) Act (2021).

Higher Education (Freedom of Speech) Act (2023).

Higher Education and Research Act (2017).

Weitere Quellen

Anderson, Ryan T. (2019) “Challenges to True Fairness for All: How SOGI Laws Are Unlike Civil Liberties and Other Nondiscrimination Laws and How to Craft Better Policy and Get

Nondiscrimination Laws Right," in Religious Freedom, LGBT Rights, and the Prospects for Common Ground, William Eskridge, Jr. and Robin Fretwell Wilson (eds)., Cambridge University Press, 361–377. Abrufbar unter: https://ssrn.com/abstract=3370373.

Ali Nassir, Muhammad. (2018) "Negative governmentality through fundamental rights: the far side of the European Convention on Human Rights," European Law Journal 24 (4–5): 297–320.

Alliance of Pro-Life Students. (2021) Over 70 percent of "Pro-life" Students Feel Unable to Express Views in Seminars and Lectures. Abrufbar unter: https://prolifestudents.org.uk/2021/02/10/press-release/.

Billot, James. (2023) Free speech tsar: I will be "viewpoint-neutral," UnHerd. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/34x6djvv.

Boyd-MacMillan, Ronald. (2006) Faith That Endures: The Essential Guide to the Persecuted Church. Lancaster: Sovereign World Limited.

Christianity Today. (2023) "Nearly a quarter of young Brits open to banning the Bible." Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4d6x76cj.

Civitas. (2020) Academic Freedom in Our Universities: The Best and the Worst, Civitas: Institute for the Study of Civil Society.

Coleman, Paul. (2016) Censored. 2nd ed. Vienna: Kairos Publications.

Council of Europe. (2009) Manual on Hate Speech. Abrufbar unter: https://rm.coe.int/168071e53e.

De Pater, Arie and Ville Hoikkala. (2024) "Free Speech under Threat in Finland and Beyond?" IIRF Reports, 2024/13. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/y4ec8drk.

Enders, Christian. (2018) "Religion in der Öffentlichkeit," smd transparent, 2 September. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/3fuwhv8y.

Esparza, Marcelo Bartolini, Friederike Boellmann, Marcela Bordón Lugo, Teresa Isabel Flores Chiscul, Dennis P. Petri, Hugues, and Secondat de Montesquieu. (2023) Perceptions of Self-Censorship: Confirming and Understanding the "Chilling Effect." IIRF, OLIRE and OIDAC Europe, 12: 1–29.

European Union. (2010) Homophobia, transphobia and discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity. Luxembourg: Publications Office of the European Union. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/5c3kcwht.

Fletcher, Nick (ed.). (2024) The Costs of Keeping the Faith. Voice for Justice UK.

Gallup and Knight Foundation. 2018. Free expression on campus: What college students think about First Amendment issues. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/5ceyata8.

Hillman, Nick (2016) Keeping Schtum? What students think of free speech. HEPI/YouthSight Monitor. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4vbehp9u.

Hillman, Nick. (2022) "'You can't say that!' What students really think of free speech on campus," Higher Education Policy Institute. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/tf444tus.

Institut für Demoskopie Allensbach. (2021) Die Mehrheit fühlt sich gegängelt Eine Dokumentation des Beitrags von Dr. Thomas Petersen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 136. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/2hty64pm.

Katholische Nachrichten. (2019) 800 Professoren gegen Denk- und Sprechverbote in Forschung und Lehre. Abrufbar unter: https://www.kath.net/news/68061.

King's College London. (2022) "The state of free speech in UK universities: what students and the public think." Abrufbar unter: https://tinyurl.com/yn6wcvz5.

Lackey, Jennifer (ed.). (2018) Academic freedom. Oxford: Oxford University Press.

Lutz, Anna. (2018) Unis schließen Christen aus, PRO. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/ytzfsk6a.

McIntyre, Niamh. (2014) “I helped shut down an abortion debate between two men because my uterus isn’t up for their discussion,” The Independent. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/bdd77ayy.

Nowak, Manfred. (1993) U.N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR commentary. Kehl am Rhein: N.P. Engel.

OIDAC (Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe). (2021) Controversial hate crime bill in Scotland ratified by Parliament, Abrufbar unter: https://tinyurl.com/vyaekr7y.

OIDAC. (2024) “Self-censored,” YouTube. Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=CD3EJnDlbRk.

Open Doors Analytical. (2017) World Watch List Methodology. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/az8844ed.

Peacock, Lucy, Mathew Guest, Kristin Aune, Alyssa N. Rockenbach, B. Ashley Staples, and Matthew J. Mayhew. (2023) Building student relationships across religion and worldview difference, Coventry University, Durham University, North Carolina State University and The Ohio State University. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4a9zz98x.

Petri, Dennis and Ronald Boyd-MacMillan. (2020) “Death by a thousand cuts,” International Journal for Religious Freedom 13(1/2): 37–53. Abrufbar unter: https://ijrf.org/index.php/home/article/view/101.

Petri, Dennis and Janet Epp Buckingham. (2020) “Origins of and responses to secular intolerance,” International Journal for Religious Freedom 13(1/2): 27–35. Abrufbar unter: https://ijrf.org/index.php/home/article/view/100.

Petri, Dennis and Frans Visscher. (2015) “Revisiting Sphere Sovereignty to Interpret Restrictions on Religious Freedom,” Philosophia Reformata, 80: 99–122. DOI:10.1163/23528230-08001007.

Revers, Matthias and Richard Traunmüller. (2020) “Is Free Speech in Danger on University Campus? Some Preliminary Evidence from a Most Likely Case,” Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 72: 471–497. DOI: 10.1007/s11577-020-00713-z.

Right to Life UK. (2024) Manchester students left “terrified” as out-of-control mob barricades, spits on, threatens, and wishes rape on them for their pro-life views. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4jksmp7k.

Robinson, Paul. (1996) “The Criminal-Civil Distinction and the Utility of Desert,” Boston University Law Review, 76: 201–214.

Simpson, Thomas and Eric Kaufmann. (2019) Academic Freedom in the UK. London: Policy Exchange.

Statista Research Department. (2023) Perceived freedom of expression in Germany until 2023. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/mtpbjae7.

Stiksma, M. (2020) Understanding the Campus Expression Climate: Fall 2019. Heterodox Academy. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/yuptht63.

Swerling, Gabriella. (2020) “Banned Catholic pro-life midwifery student wins apology and payout,” The Telegraph. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/49nxe9v9.

United Nations General Assembly. (2006) Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, further to Human Rights Council decision 1/107 on incitement to racial and religious hatred and the promotion of tolerance, A/HRC/2/3.

United Nations General Assembly. (2015) Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, A/HRC/31/18.

Wenke, Joe. (2013) “Deciphering Hate Speech: How Coded Words Like ‘Family’ Breed Contempt,” HuffPost. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/yk2fst7s.

Williams, Rowan. (2012) Faith in the Public Square. London: Bloomsbury Continuum.

Angemessene Vorkehrungen für religiöse Minderheiten durch Gewerkschaften und Tarifverhandlungen

Eine Perspektive auf den arbeitsrechtlichen Rahmen Italiens[1]



Michael Luther ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Center for Autonomy Experience von Eurac Research. Seine gegenwärtige Forschung befasst sich mit der Radikalisierung Jugendlicher und dem Extremismus in Südtirol. Er absolvierte ein Studium der Rechtswissenschaften an den Universitäten Innsbruck und Padua und promoviert derzeit an der Universität Innsbruck. Zu seinen weiteren Forschungsinteressen gehören das Recht der Europäischen Union, insbesondere Minderheitenrechte, grenzüberschreitende Zusammenarbeit und Mehrebenen-Governance. (Bild: © eurac)

1. Einleitung

Gewerkschaften haben historisch eine zentrale Rolle beim Schutz der Arbeitnehmerrechte gespielt. Dazu gehören das Eintreten für gerechte Löhne, der Abbau von Ungleichheit sowie die Förderung sicherer und inklusiver Arbeitsplätze (Leigh et al. 2021:101502). Im heutigen Europa, das von zunehmender religiöser und weltanschaulicher Vielfalt geprägt ist, gewinnt ihre Tätigkeit eine zusätzliche menschenrechtliche Dimension, die den Schutz der Religionsfreiheit betrifft. Diese Entwicklung ist auch in Italien zu beobachten, wo sich der fortschreitende gesellschaftliche Pluralismus deutlich in der gegenwärtigen Arbeitswelt zeigt. Fragen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit und der Rechte religiöser und weltanschaulicher Minderheiten haben deshalb in Debatten über die Ordnung der Arbeitswelt und die Regulierung von Arbeitsplätzen an Bedeutung gewonnen.

Dieser Beitrag untersucht, wie Gewerkschaften als intermediäre Akteure Grundrechte durch Tarifverträge vermitteln und dazu beitragen, in Ermangelung eines allgemeinen italienischen Gesetzes über die Religions- und Welt-

[1] Dieser Beitrag erschien erstmalig in: International Journal for Religious Freedom, Vol. 19, Nr. 1 (2026), S. 57–75, unter: https://www.ijrf.org/index.php/home/article/view/425/389. Übersetzung aus dem Englischen und Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

anschauungsfreiheit gerechte Antworten auf religiöse Vielfalt zu entwickeln. Tarifverhandlungen[2] werden dabei als rechtliches Instrument zur Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Beschäftigungsbereich verstanden. Die Untersuchung ist in den weiteren verfassungsrechtlichen und supranationalen Rahmen zum Schutz der Religionsfreiheit eingebettet und berücksichtigt die italienische Verfassungs- und Lehrtradition ebenso wie die europäische Menschenrechtsgesetzgebung und Rechtsprechung.

Angehörige religiöser und weltanschaulicher Minderheiten stehen häufig vor der Schwierigkeit, berufliche Pflichten mit glaubensbezogenen Praktiken in Einklang zu bringen. Dazu zählen wöchentliche Ruhetage, religiöse Feiertage, rituelle Gebete, Speisevorschriften, religiös begründete Kleidung und der Zugang zu Gebetsräumen. Diese wiederkehrenden Fragen verdeutlichen den Bedarf an strukturierten Lösungen. Durch Tarifverhandlungen sind Gewerkschaften zentrale Akteure bei der Aushandlung angemessener Vorkehrungen, die religiöse Vielfalt unter gleichzeitiger Wahrung von Gleichheit und Inklusion respektieren.

Der Beitrag analysiert den normativen Gehalt ausgewählter italienischer Tarifverträge und untersucht, wie Gewerkschaften Tarifverhandlungen zur Förderung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit einsetzen. Dabei werden miteinander verbundene Fragen behandelt: Wie verhält sich das italienische Arbeitsrecht zu den verfassungsrechtlichen Grundsätzen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit und zur Entwicklung der Rechtsprechung über Arbeitnehmerrechte? In welchem Umfang können Tarifverträge Ungleichbehandlungen mindern und materielle Gleichheit für religiöse und weltanschauliche Minderheiten fördern? Abschließend wird eine weitergehende normative Frage aufgegriffen: Bieten allgemeine Rechtsnormen oder von Gewerkschaften ausgehandelte Einzelfallregelungen das wirksamere Modell zur Sicherung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz? Ziel ist es, die gegenwärtige Rolle und das künftige Potenzial von Tarifverträgen bei der Förderung religiösen Pluralismus, von Gleichheit und Inklusion auf dem italienischen Arbeitsmarkt zu klären.

[2] Im italienischen Arbeitsrecht bezeichnet Tarifverhandlung (*contrattazione collettiva*) die Verhandlungen zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebern über die Festlegung von Arbeitsbedingungen. Die Vereinbarungen können ganze Wirtschaftszweige oder einzelne Unternehmen erfassen und bilden einen zentralen Mechanismus zum Schutz der Arbeitnehmerrechte.

2. Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Beschäftigungskontext: begrifflicher und rechtlicher Rahmen

In Europa lässt sich die Rolle von Religion oder Weltanschauung im Beschäftigungsbereich anhand zweier miteinander verbundener internationaler Rechtsrahmen beurteilen: des menschenrechtlichen Rahmens, der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantiert, und des Antidiskriminierungsrechts der Europäischen Union, das Benachteiligung und Diskriminierung wegen der Religion oder Weltanschauung im besonderen Kontext von Beschäftigung und Beruf verbietet (Alidadi 2017:7). International wird die Religions- und Weltanschauungsfreiheit durch Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte geschützt, im europäischen Rahmen außerdem durch Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention. Innerhalb der Europäischen Union wird sie im Beschäftigungsbereich zusätzlich durch die Charta der Grundrechte der Europäischen Union geprägt. Die Richtlinie 2000/78/EG, die Gleichbehandlungsrahmenrichtlinie, schafft einen umfassenden Rahmen zum Verbot von Diskriminierung wegen Religion oder Weltanschauung in Beschäftigung und Beruf.

Diese Rechtsrahmen werden sowohl von nationalen Gerichten als auch von supranationalen Rechtsprechungsorganen ausgelegt und angewandt, insbesondere vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte und vom Gerichtshof der Europäischen Union. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte behandelt die Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz, indem er das Recht der Beschäftigten, ihre Religion zu bekunden, gegen konkurrierende Interessen abwägt, etwa legitime Ziele des Arbeitgebers oder Belange der öffentlichen Sicherheit.

Verschiedenen Wissenschaftlern zufolge räumen die beiden europäischen Gerichtshöfe, die religiöse Fragen einschließlich solcher am Arbeitsplatz behandeln, den Mitgliedstaaten einen gewissen Spielraum bei der Übertragung internationaler Normen in innerstaatliches Recht ein (Henrard 2021, 2025; Hunter-Henin 2024; Alidadi 2017). Gerichte prüfen Einschränkungen der Religionsfreiheit daher tendenziell zurückhaltend und geben den nationalen Behörden mehrdeutige Vorgaben (Henrard 2021, 2025). Henrard (2025) und Hunter-Henin (2024) halten dies für problematisch, weil der Schutz von Grundrechten eine weite Auslegung dieser Rechte und eine strenge Begrenzung von Eingriffen voraussetze, was eine sorgfältige Prüfung erfordere. Als Antwort auf die Grenzen einer säkularistischen Perspektive plädieren Wissenschaftler für eine Rechtspflicht, wesentliche religiöse Praktiken nach Möglichkeit angemessen zu berücksichtigen. Allgemeine und abstrakte Gesetze

sollen neutral bleiben; die Begründungslast für die Einschränkung bedeutsamer religiöser Praktiken soll jedoch beim Staat liegen und nicht beim Gläubigen, der eine Ausnahme beantragen muss (Sajó et al. 2025:25).

Aus Sicht des italienischen Verfassungsrechts wird der Grundsatz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Artikel 19 der Verfassung anerkannt. Einige Autoren vertreten die Auffassung, dass Artikel 19 zwar weithin als Garantie dieser Freiheit gilt, seine verfassungsrechtliche Formulierung in der Praxis jedoch unzureichend umgesetzt und angesichts wachsender religiöser Vielfalt durch ihren Wortlaut eingeschränkt werde. Daher müsse sein Auslegungsspielraum erweitert werden (Ricciardi Celsi 2015:479; Dalla Torre 2017:68–69). Mehrere italienische Autoren haben die neu entstehenden Herausforderungen aufgegriffen und rechtliche sowie methodische Rahmen für die Abwägung widerstreitender Rechte und Interessen und die angemessene Berücksichtigung religiöser Bedürfnisse entwickelt (Baldassarre 2024; Viscomi 2011; Cardia 2008). De Oto hebt hervor, dass der auf Artikel 19 gestützte Schutz nicht allein auf abstrakten Definitionen oder starren Kategorien beruhen dürfe. Er befürwortet vielmehr einen praktischen, fallbezogenen Ansatz, damit sowohl formelle religiöse Handlungen als auch alltägliche religiös motivierte Praktiken angemessen geschützt werden, statt diese Fragen vollständig dem gesetzgeberischen Ermessen zu überlassen (De Oto 2007:153). In diesem Zusammenhang treten Gewerkschaften als zentrale intermediäre Akteure hervor, die verfassungsrechtliche und rechtswissenschaftliche Grundsätze durch Tarifverhandlungen und ausgehandelte Vorkehrungen in konkrete Regelungen am Arbeitsplatz übertragen können.

3. Forschungsstand: Gewerkschaften als intermediäre Akteure bei der Aushandlung angemessener Vorkehrungen am italienischen Arbeitsplatz

Als Organisationen zur Vertretung der Arbeitnehmer verfolgen Gewerkschaften traditionell das Ziel, durch gemeinsames Handeln bessere Löhne, Sicherheit am Arbeitsplatz, faire Behandlung und Beschäftigungssicherheit zu erreichen (Banerjee et al. 2021). Darüber hinaus treten sie zunehmend als Förderer gesellschaftlicher Inklusion auf. Untersuchungen zeigen, dass starke Gewerkschaften im Globalen Norden zunächst zu einer größeren Kluft zwischen den Rechten von Staatsbürgern und Migranten beitrugen. Inzwischen hat sich diese Kluft jedoch verkleinert und ist in Ländern mit starken Gewerkschaften geringer als in Ländern mit schwachen Gewerkschaften (Boräng et al. 2020).

Gemeinsam mit Menschenrechtsorganisationen und juristischen Interessenverbänden fungieren Gewerkschaften als Vermittler in Aushandlungsprozessen, die gläubige Beschäftigte betreffen (Pélisse 2019). Pélisse versteht unter „rechtlichen Intermediären" Nichtjuristen, die regelmäßig mit Rechtskategorien arbeiten und beeinflussen, wie Rechtmäßigkeit in Organisationen ausgelegt und verinnerlicht wird, insbesondere in Bereichen, die öffentlicher Regulierung unterliegen. In diesem Rahmen spielen Gewerkschaften eine herausragende Rolle bei der Vermittlung normativer Spannungen zwischen religiösen Praktiken und betrieblichen Anforderungen.

Diese Vermittlungsfunktion ist besonders bedeutsam, wenn sie unter dem Gesichtspunkt angemessener Vorkehrungen betrachtet wird. Bouchard und Taylor stellen fest: „Das Recht hat anerkannt, dass der Gleichheitsgrundsatz bisweilen eine unterschiedliche Behandlung verlangt" (2008:22). Tarifverhandlungen, ein zentrales Instrument der Gewerkschaften, können einen wichtigen Mechanismus bilden, um eine solche unterschiedliche Behandlung praktisch umzusetzen. Tarifverträge begründen verbindliche Regeln zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebern (Hayter 2015; Leonardi 2018) und enthalten zunehmend Bestimmungen zur Religionsausübung. Damit sind sie konkrete rechtliche Instrumente, durch die der Grundsatz angemessener Vorkehrungen am Arbeitsplatz verwirklicht wird – eine Entwicklung, die in Europa an Bedeutung zu gewinnen scheint (Ojeda-Avilés 2019).

In Italien bleiben die großen Dachverbände CGIL (*Confederazione Generale Italiana del Lavoro*), CISL (*Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori*) und UIL (*Unione Italiana del Lavoro*) die beherrschenden Arbeitnehmerorganisationen. Einschließlich der Rentner vertreten sie nahezu zwölf Millionen Mitglieder (Leonardi et al. 2023:625). Die Mitgliedschaft ist freiwillig; Arbeitnehmer, die beitreten, müssen sich jedoch dem Verband ihres Wirtschaftszweigs anschließen (Ministero del Lavoro delle Politiche Sociali 2023). Die Dachverbände arbeiten über Fachverbände auf nationaler, regionaler und örtlicher Ebene; die Tarifverhandlungen sind entsprechend mehrstufig organisiert (Persiani 2019:12–13).

Tarifverträge regeln Arbeitsbedingungen und wirtschaftliche Beziehungen innerhalb eines Wirtschaftszweigs und legen Rechte und Pflichten von Arbeitgebern und Arbeitnehmern fest (Art. 2071 Zivilgesetzbuch). Die Verfassung sieht in Artikel 39 zwar Tarifverträge mit Wirkung *erga omnes* vor; wegen fehlender Ausführungsgesetze binden die Verträge jedoch nur die abschließenden Parteien (Torrente et al. 2023:1057–1058; Riva 2020:391). In der Regel können sich Nichtmitglieder ihnen anschließen; außerdem werden sie häufig in Einzelarbeitsverträge aufgenommen, wodurch sich ihre praktische Reichweite erweitert (Vallebona 2018:100–101).

Die Rolle kollektiver und individueller Arbeitsverträge bei der Regelung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz hat sowohl wissenschaftliche Zustimmung als auch Kritik hervorgerufen. Ein erheblicher Teil der Literatur betrachtet diese Instrumente als wirksame und pragmatische Mittel, um Fragen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Arbeitsverhältnis zu lösen (Pizzoferrato 2019). Insbesondere gelten kollektive und individuelle Vereinbarungen als flexible Alternative zu dem oft komplexen und langwierigen Verfahren, ein förmliches Abkommen (*intesa*) mit dem Staat zu schließen (Botta 2000:377; Musselli 2000:193; Fusto 2023:23). Durch die Nutzung der Privatautonomie kann dieser Ansatz Ungleichheiten zwischen Arbeitnehmern verringern und zur Angleichung von Arbeitsbedingungen und Behandlung beitragen (Sessa 2019).

Botta vertritt die Auffassung, die Anerkennung kollektiver und individueller Arbeitsverträge als legitime Instrumente zur Regelung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz sei eine vernünftige und pragmatische Lösung (2000). Solche Vereinbarungen ermöglichen maßgeschneiderte Antworten auf die besonderen Bedürfnisse von Angehörigen religiöser und weltanschaulicher Minderheiten, etwa Muslimen, und umgehen zugleich wirksam die Hindernisse bei der Aushandlung förmlicher Staatsverträge.

Andere Wissenschaftler wenden dagegen ein, dass ein wirksamer Umgang mit religiöser Vielfalt nicht allein auf privaten Vereinbarungen beruhen könne. Vielmehr bedürfe es umfassender und inklusiver Rechtsrahmen, die gleiche Rechte und Schutzvorkehrungen für alle Religionsgemeinschaften gewährleisten (Casuscelli 2007:11). Die Aufnahme entsprechender Bestimmungen in Tarifverträge zeigt zwar die Absicht, Arbeitnehmerrechte trotz fehlender besonderer gesetzlicher Garantien zu schützen. Sie wirft jedoch zugleich Fragen nach der Art dieses Schutzes auf, der von privaten Verhandlungen und nicht von verbindlichen Rechtsnormen abhängt (Coglievina 2007:106). Die Grenzen einer Übertragung der Vertretung religiöser Interessen auf Gewerkschaften treten damit deutlich hervor. Es besteht eine grundlegende Spannung zwischen dem privaten Charakter von Tarifverhandlungen und der Regelung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit – eines Grundrechts, das seinem Wesen nach nicht verhandelbar ist und nicht durch private Vereinbarungen abbedungen oder aufgegeben werden kann (De Oto 2007). Zudem stellt dieser Ansatz die Beachtung religiöser Praktiken in das Ermessen der Verhandlungspartner und macht ihre tatsächliche Anerkennung von der jeweiligen Verhandlungsmacht der Vertreter religiöser Interessen abhängig. So können ungleiche Ergebnisse entstehen, bei denen die Ausübung desselben Rechts je nach Einfluss bestimmter Religionszugehörigkeiten in einem Betrieb unterschiedlich ausfällt (Coglievina 2007:106).

Gargiulo (2011:216) warnt außerdem davor, dass die Behandlung diversitätsbezogener Regelungsbedürfnisse durch Tarifverhandlungen, insbesondere auf betrieblicher oder örtlicher Ebene, zu einer indirekten Form des Sozialdumpings werden könne. Nachhaltige Fortschritte hängen letztlich vom politischen Willen ab; entsprechende gesetzgeberische Entwicklungen können jedoch erhebliche Zeit benötigen.

4. Religiöse und weltanschauliche Minderheiten in Italien: wachsende Vielfalt, Rechtsstatus und Schutz am Arbeitsplatz

Wie weite Teile der westlichen Welt erlebt auch Italien eine zunehmende religiöse Vielfalt am Arbeitsplatz. Trotz der gewichtigen Grenzen von Tarifverhandlungen fungieren Gewerkschaften in diesem Zusammenhang als zentrale intermediäre Akteure. Sie übertragen verfassungsrechtliche und rechtswissenschaftliche Grundsätze der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in konkrete, ausgehandelte Vorkehrungen am Arbeitsplatz, insbesondere zugunsten neuerer religiöser und weltanschaulicher Minderheiten. Selbst alteingesessene Gemeinschaften profitieren häufig von einer förmlichen rechtlichen Anerkennung – eine Dynamik, die angesichts der wachsenden religiösen Vielfalt der italienischen Arbeitswelt immer wichtiger wird.

Je schwieriger und begrenzter der Zugang zur Staatsbürgerschaft ist, desto stärker sind Einwanderer oder Angehörige religiöser und weltanschaulicher Minderheiten auf unkonventionelle Formen politischer Teilhabe verwiesen, etwa auf die Mitwirkung in Gewerkschaften (Martiniello 2006:103). Gewerkschaften spielen eine zentrale Rolle bei der Vertretung schutzbedürftiger migrantischer Arbeitnehmer im italienischen Logistiksektor. Sie haben starke, von Vertrauen geprägte Beziehungen unter den Beschäftigten erfolgreich genutzt, um Organisationsmacht und einen hohen gewerkschaftlichen Organisationsgrad aufzubauen, schlechte Arbeitsbedingungen zu verbessern und die Achtung grundlegender Arbeitnehmerrechte durchzusetzen (Signoretti et al. 2025). Für religiöse und weltanschauliche Minderheiten ist dies besonders wichtig, weil viele Arbeitsmigranten Minderheitsreligionen angehören und ihre religiöse Identität sowie die daraus folgenden Bedürfnisse in Politik und betrieblicher Praxis häufig übersehen werden. Indem Gewerkschaften gemeinsame Erfahrungen der Ausgrenzung organisieren – gleich ob diese auf ethnischer Herkunft, Rechtsstatus oder Religion beruhen –, können sie den Stimmen dieser Minderheiten Gehör verschaffen und für ihre Inklusion eintreten.

Um die zunehmende Bedeutung der Gewerkschaften für religiöse und weltanschauliche Minderheiten zu verstehen, ist der Rechtsstatus der verschiedenen Religionen in Italien zu betrachten. Die katholische Kirche als Mehrheitsreligion genießt einen besonderen Rechtsstatus, der durch Konkordate geregelt wird. Diese gelten im Allgemeinen als völkerrechtliche Verträge und haben daher Vorrang vor einfachen Gesetzen (Bottoni et al. 2024; Petkoff 2007:30; Fumagalli 2011:438). Die Beziehungen zwischen dem Staat und religiösen oder weltanschaulichen Minderheiten werden dagegen durch ein zersplittertes und abgestuftes Gefüge rechtlicher Instrumente geregelt.

Wie eingangs erwähnt, gibt es in Italien kein allgemeines Gesetz über die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, das für alle Minderheiten gilt. Mehrere Wissenschaftler bezeichnen dies als den bedeutendsten Mangel des gegenwärtigen Rechtsrahmens (Ferrari 2013; Zaccaria et al. 2020). Ein großer Teil der Fachliteratur fordert daher den Erlass eines allgemeinen italienischen Gesetzes über die Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Ferrari 2017; Casuscelli 2021; Colaianni 2013:8). Das Fehlen eines solchen Gesetzes hat zu diskriminierender und uneinheitlicher Behandlung religiöser und weltanschaulicher Minderheiten geführt. Domaniello (2022) zeigt die daraus entstehenden rechtlichen Verzerrungen auf und betont den dringenden Reformbedarf. Besonders am Arbeitsplatz und für Angehörige religiöser Gruppen, die keine Vereinbarung nach Artikel 8 Absatz 3 der italienischen Verfassung geschlossen haben, besteht dringender gesetzgeberischer Handlungsbedarf (Ricciardi Celsi 2015:480). Ein besonderes Gesetz über religiöse und weltanschauliche Minderheiten ist bislang auch nicht unionsweit verwirklicht worden (Bottoni et al. 2024).

Rechtlich lassen sich religiöse und weltanschauliche Minderheiten in Italien in drei Gruppen einteilen (Ferrari 2024; Bottoni 2023; Bouchard 2004:70–71). Die erste umfasst Religionsgemeinschaften, die nach Artikel 8 Absatz 3 der Verfassung sogenannte *intese*, förmliche Vereinbarungen mit dem Staat, geschlossen haben. Ihre Mitglieder genießen die umfassendsten Rechte, darunter steuerliche Vorteile und besondere gesetzliche Schutzvorschriften im Arbeitsrecht, etwa zu wöchentlichen Ruhetagen und Freistellungen für religiöse Handlungen, die häufig durch flexible Arbeitszeitregelungen ermöglicht werden. Zu dieser Gruppe gehören mehrere christliche Konfessionen, jüdische Gemeinschaften sowie anerkannte buddhistische und hinduistische Organisationen.[3] Ihre Rechtsstellung ist weitgehend mit derjenigen der katholischen Kirche vergleichbar.

Die zweite Gruppe besteht aus religiösen und weltanschaulichen Minderheiten, die nach Gesetz Nr. 1159 von 1929 und den zugehörigen Dekreten als „zugelassene Kulte“ anerkannt sind. Diese Gruppen besitzen Rechtspersönlichkeit,

[3] Siehe: Presidency of the Council of Ministers (Italy), https://tinyurl.com/mv62ze3m.

nehmen jedoch eine rechtliche Zwischenstellung ein. Zu ihnen gehören die christliche Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas (D.P.R. 31.10.1986) und das Islamische Kulturzentrum Italiens (D.P.R. 21.12.1974). Sie sind von öffentlichen Finanzierungsmechanismen und – für die vorliegende Untersuchung besonders wichtig – von besonderen gesetzlichen Schutzregelungen am Arbeitsplatz ausgeschlossen.

Die dritte Gruppe umfasst schließlich religiöse und weltanschauliche Minderheiten, die nicht als Religionsgemeinschaften anerkannt sind und deshalb den für andere gemeinnützige Organisationen geltenden Gesetzen unterliegen. Sie genießen im Allgemeinen weniger Rechte als die beiden anderen Gruppen. Hierzu zählen Scientology und Sikh-Gemeinschaften. Philosophische und konfessionsfreie Organisationen werden ähnlich behandelt.

In Ermangelung umfassender gesetzlicher Garantien fehlen Beschäftigten aus Minderheiten außerhalb der ersten Gruppe förmliche Mechanismen, um religiöse Vorkehrungen im Arbeitsverhältnis einzufordern. Tarifverträge sind deshalb zu einem entscheidenden Instrument für die Sicherung angemessener Vorkehrungen geworden.

Besonders deutlich zeigt sich dies bei muslimischen Arbeitnehmern, die eine der größten religiösen Minderheiten Italiens bilden. Bislang haben sie jedoch keine *intesa* mit dem Staat geschlossen, weshalb ihnen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft erhöhte gewerkschaftliche Aufmerksamkeit zuteilwird (Ricciardi Celsi 2015; Ascanio 2007; Timellini 2019). Tarifverträge sind daher zu einem entscheidenden Instrument geworden, um angemessene Vorkehrungen auch während religiöser Zeiten wie des Ramadans zu sichern. Die Lage muslimischer Arbeitnehmer bleibt damit zentral für die weitergehende Debatte über religiösen Pluralismus in Italien. Rosiello (2020) und Di Carluccio (2017) betonen die Bedeutung angemessener und spezifischer rechtlicher Schutzvorkehrungen für muslimische Beschäftigte während des Ramadans, insbesondere hinsichtlich Gesundheit und Arbeitsbedingungen. Andere Forscher untersuchen Tarifverträge über den muslimischen Kontext hinaus als rechtliche Instrumente zum Schutz religiöser und weltanschaulicher Minderheiten am Arbeitsplatz (Coglievina 2007; Ojeda-Avilés 2019).

Allgemeiner hat der zersplitterte italienische Rechtsrahmen zu einer ungleichen Behandlung religiöser und weltanschaulicher Minderheiten am Arbeitsplatz geführt. Gewerkschaften können hier eine entscheidende Vermittlerrolle übernehmen, indem sie durch Tarifverhandlungen Vorkehrungen aushandeln und die Einbeziehung religiöser Vielfalt in betriebliche Praktiken fördern. Auf diese Weise gleichen sie bestehende gesetzliche Lücken zumindest teilweise aus.

5. Fallstudie: wie Gewerkschaften Arbeitnehmer aus religiösen Minderheiten in Italien unterstützen

Damit gelangen wir zum Kern der Untersuchung: einer eingehenden Analyse von Tarifverträgen mit besonderen Bestimmungen über die Rechte und Bedürfnisse der Angehörigen von Minderheitsreligionen am Arbeitsplatz. Diese Vereinbarungen entstehen in Verhandlungsprozessen, in denen Gewerkschaften eine zentrale Rolle spielen und die Bedingungen von Inklusion und angemessener Berücksichtigung im Betrieb aktiv mitgestalten. Typische Regelungsbereiche sind:

- das Recht auf einen mit dem eigenen Glauben übereinstimmenden wöchentlichen Ruhetag,
- das Recht, an religiösen Feiertagen nicht zu arbeiten,
- das Recht auf tägliche rituelle Gebete,
- Sonderurlaub aus religiösen Gründen, etwa für den Haddsch, oder Vorkehrungen während des Ramadans,
- der garantierte Zugang zu religiös zulässigen Speisen,
- die Bereitstellung und Unterhaltung ausgewiesener Gebetsräume,
- allgemeine Vorkehrungen für religiöse Praktiken.

Im Folgenden wird untersucht, wie diese Fragen in den einschlägigen Tarifinstrumenten behandelt werden – von der nationalen Ebene über regionale und örtliche Regelungen bis hin zu Betriebsvereinbarungen. Dadurch lässt sich beurteilen, wie religiöse Rechte auf den verschiedenen Regelungsebenen anerkannt und verwirklicht werden.

Bemerkenswerterweise sehen mehrere nationale Tarifverträge ausdrücklich Vorkehrungen für das Recht auf einen wöchentlichen Ruhetag vor, der dem Glauben des Beschäftigten entspricht. Dies unterscheidet diesen Bereich von anderen Regelungsfeldern, in denen solche Bestimmungen eher auf regionaler, örtlicher oder betrieblicher Ebene zu finden sind. Nationale Tarifverträge spielen in Italien eine entscheidende Rolle bei der Festlegung einheitlicher Arbeitsbedingungen in ganzen Wirtschaftszweigen. Artikel 14 Absatz 4 des nationalen Tarifvertrags von 2013 über hauswirtschaftliche Arbeitsverhältnisse bestimmt zum wöchentlichen Ruhetag: „Gehört der Arbeitnehmer einer Religion an, deren Feiertag auf einen anderen Tag als den Sonntag fällt, können die Parteien vereinbaren, den Sonntag für alle vertraglichen Zwecke durch einen anderen Tag zu ersetzen."

Ähnliche Bestimmungen finden sich im nationalen Tarifvertrag für Genossenschaftsmitglieder und Beschäftigte im Sport- und Freizeitbereich vom

20. Juli 2006, erneut in Artikel 78 des Tarifvertrags für Genossenschaften des öffentlichen und privaten Sektors vom 31. Januar 2007 sowie in Artikel 25 des Tarifvertrags für die Autovermietungsbranche vom 14. März 2007. Diese Vereinbarungen erkennen das Recht nichtkatholischer Arbeitnehmer an, ihren wöchentlichen Ruhetag an einem anderen Tag zu nehmen und ausgefallene Stunden auch sonntags nachzuarbeiten, ohne Anspruch auf zusätzliche Vergütung. Die Bestimmungen gelten ausdrücklich unterschiedslos für alle Religionsgemeinschaften.

Andere nationale Tarifverträge setzen lediglich die einschlägigen gesetzlichen Regelungen für Beschäftigte nichtchristlicher Religionen um, deren Feiertage staatlich anerkannt sind. Beispiele sind Artikel 125 des CCNL H019 vom 21. Oktober 2009 für Handelsunternehmen mit 15 bis 50 Beschäftigten und Artikel 159 des CCNL H055 vom 4. März 2014 für Unternehmen der Tourismusbranche mit bis zu 14 Beschäftigten.

Das zweitägige Wochenende, das in christlichen und jüdischen Traditionen wurzelt, entstand im Westen im 20. Jahrhundert. In vielen Teilen der muslimischen Welt gilt der Freitag als wichtigster Gottesdienst- und Ruhetag und schließt häufig einen ganzen arbeitsfreien Tag ein (Haines 2020). In Italien beschränken sich Vorkehrungen für muslimische Arbeitnehmer in der Regel auf verlängerte Mittagspausen zum Besuch des Freitagsgebets, die gewöhnlich durch Betriebsvereinbarungen geregelt werden (Caldera 2004:16).

Ein weiterer wichtiger Bereich betrifft das Recht, an religiösen Feiertagen nicht zu arbeiten. Artikel 95 des CCNL V910 vom 24. Februar 2015, der für alle Beschäftigten im Dienstleistungssektor gilt, die anderen Religionen oder Weltanschauungen als dem Katholizismus angehören, bestimmt – soweit keine gesetzliche Regelung besteht –, dass die Nationale Bilaterale Kommission für Garantie, Auslegung, Zertifizierung und Schlichtung auf Antrag religiöse Feiertage festlegt, die katholische Feiertage ersetzen können, sofern dies mit den betrieblichen Erfordernissen vereinbar ist.

Eine weitere Frage des Regelungsrahmens ist der Schutz des Rechts der Beschäftigten auf tägliche rituelle Gebete. Arbeitgeber sind gesetzlich nicht verpflichtet, Gebetspausen zu ermöglichen, unabhängig vom Glauben des Beschäftigten (Camera 2018). In der Praxis hat dies zu einem Flickenteppich unterschiedlicher Lösungen geführt. Statt förmlicher nationaler oder regionaler Vereinbarungen finden sich Vorkehrungen meist in betrieblichen Absprachen zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften. Häufig handelt es sich um informelle oder mündliche Vereinbarungen, bei denen Beschäftigte persönliche oder unbezahlte Pausen zur Erfüllung ihrer Gebetspflichten nutzen (Corriere della Sera 2013). Dies entspricht einem stark individualisierten, fallbezogenen Muster maßgeschneiderter Vorkehrungen, das durch die Bedingungen des jeweiligen Arbeitsplatzes und nicht durch eine einheitliche Rechtspflicht geprägt ist.

Bereits 2004 wurde beispielsweise eine Vereinbarung zwischen dem Logistikdienstleister Essevi, der 160 Arbeitnehmer beschäftigte, davon 90 Muslime, und der italienischen Gewerkschaft Fit-Cisl geschlossen. Sie erkannte das Recht auf Religionsausübung an und erlaubte unter Berücksichtigung organisatorischer Erfordernisse das Gebet während der Arbeitspausen (Arudini 2004). Die Frage täglicher ritueller Gebete wurde von Ascanio (2007) eingehend untersucht.

Ebenso ist zu prüfen, wie Arbeitsvereinbarungen Sonderurlaub zur Religionsausübung behandeln. Auch hier zeigt sich, dass Muslime unter den religiösen und weltanschaulichen Minderheiten ohne förmliche Vereinbarung mit dem Staat den umfassendsten Schutz erhalten. Artikel 8 des Provinzialtarifvertrags von 1996 für Beschäftigte in Landwirtschaft und Gartenbau in der Provinz Ragusa ermöglicht betriebliche Vereinbarungen, die auf Antrag des Arbeitnehmers muslimische Feiertage berücksichtigen und dabei besonders die religiösen Pflichten während des Ramadans beachten. 2004 wurde diese Regelung näher bestimmt: Auf Antrag können im Ramadan täglich zwei Stunden unbezahlte Ruhezeit gewährt werden; die Ausgleichsmodalitäten werden betrieblich ausgehandelt (Art. 8 CCPL vom 23. September 2004, Ragusa).

Häufig beantragen Beschäftigte weitere Vorkehrungen, darunter Freistellungen für die Pilgerfahrt nach Mekka (D'Angelo 2017) und religiös zulässige Speisen in Betriebskantinen (Gamba 2007). Besonders bemerkenswert sind die Bestimmungen der 2007 geschlossenen Vereinbarung von Alstom-FMI zum Schutz von Beschäftigten nichtkatholischer Religionen. Neben anderen Vorkehrungen gewährleistet das Unternehmen, dass mindestens ein in der Kantine angebotenes Gericht den religiösen Speisevorschriften der Beschäftigten entspricht. Außerdem erleichtert es ihnen, gemeinsame Betriebsferien für Reisen in ihre Herkunftsländer zu nutzen.

Mit der Anerkennung des Rechts auf Gebetspausen entsteht die Notwendigkeit, geeignete Räume in den Unternehmen bereitzustellen, in denen religiöse Rituale respektvoll, würdevoll und sicher vollzogen werden können. In den 1990er-Jahren begannen einige Unternehmen, eigene Gebetsräume für ihre Beschäftigten einzurichten. Ein bekanntes Beispiel ist Castelgarden in Castelfranco Veneto, wo auf dem Betriebsgelände eine kleine Moschee für muslimische Arbeitnehmer geschaffen wurde (Baratta 2012). Die weitere Verbreitung multireligiöser Räume erscheint als eine besonders wirksame Strategie zum Abbau von Benachteiligungen religiöser und weltanschaulicher Minderheiten. Solche Räume können zusätzlich den interreligiösen Dialog und das gegenseitige Verständnis fördern (Ferrari et al. 2024).

Nun folgen Beispiele übergreifender Vorkehrungen zur Förderung von Inklusion in einer religiös pluralen Arbeitswelt. Metallarbeiter gehören unter anderem dank einer starken gewerkschaftlichen Interessenvertretung zu den am

besten geschützten Gruppen. Diese führte zur Errichtung einer Nationalen Kommission für die Integration von Migranten (D'Angelo 2017). Nach Artikel 8 des nationalen Tarifvertrags für Metallarbeiter von 2024 ist die Kommission ausdrücklich dafür zuständig, die Achtung religiöser Vielfalt einschließlich religiöser Speisevorschriften zu gewährleisten.

Auf regionaler Ebene bestimmt die Vereinbarung für Industrieunternehmen in Molise vom 18. Juni 2018, dass die Achtung kultureller und religiöser Besonderheiten durch zielgerichtete Schulungsprogramme und mehrsprachige Informationsmaterialien gefördert werden soll, die gemeinsame sektorale Einrichtungen ausarbeiten.

Auf Provinzebene zeigen mehrere Tarifverträge, insbesondere in der Landwirtschaft Süditaliens, Bemühungen um die Berücksichtigung religiöser und kultureller Vielfalt. Artikel 4.10 des Provinzialtarifvertrags von Foggia vom 16. Juli 2004 erkennt allgemein an, dass die durch Einwanderung und unterschiedliche kulturelle und religiöse Hintergründe zunehmende Vielfalt der Belegschaft die Bekräftigung gleicher Rechte erfordert. Arbeitgeber werden ermutigt, diese besonderen Bedürfnisse zu berücksichtigen, soweit sie mit den betrieblichen Erfordernissen vereinbar sind. Für religiöse und weltanschauliche Minderheiten ist diese Bestimmung bedeutsam, weil sie Raum für die Anerkennung religiöser Praxis am Arbeitsplatz schafft.

Ähnlich schreibt Artikel 7 des Provinzialtarifvertrags von Agrigento vom 15. Dezember 2008 vor, unter Berücksichtigung von Nationalität, Gebräuchen und Religion jedes Beschäftigten die geeignetsten Lösungen für Arbeitszeit, Feiertage und allgemeine Dienstleistungen zu gewährleisten. Weitere Provinzialtarifverträge – vom 1. Dezember 2004, 18. Dezember 2012 und 3. August 2017 in Agrigento sowie vom 24. Januar 2013 und 28. Oktober 2021 in L'Aquila – enthalten vergleichbare Bestimmungen. Sie betonen, dass besondere Bedürfnisse aus kulturellen Bräuchen oder religiösen Praktiken bei betrieblichen Verhandlungen berücksichtigt werden sollen, um angemessene Lösungen für Arbeitszeit, Feiertage, Aufnahme und allgemeine Dienstleistungen zu finden.

Die am 25. Juli 2013 geschlossene Gewerkschaftsvereinbarung zwischen CGIL, CISL, UIL und Confindustria Monza e Brianza beschreibt mehrere bewährte Verfahren zur Förderung eines inklusiven Arbeitsplatzes. Sie fordert die Achtung religiöser Vielfalt, darunter Freistellungen für religiöse Handlungen, flexible Arbeitsregelungen zur Ermöglichung religiöser Praktiken und die Berücksichtigung religiöser Speisevorschriften in Betriebskantinen. Damit bietet die Vereinbarung zugleich eine wertvolle Zusammenfassung inklusiver betrieblicher Maßnahmen. Da es sich jedoch um eine Rahmenvereinbarung handelt, sind ihre Bestimmungen nicht automatisch verbindlich; durchsetzbar werden sie erst, wenn sie in konkrete Betriebsvereinbarungen aufgenommen werden.

Die Abteilung für Sprach- und Kulturwissenschaften der Universität Modena und Reggio Emilia führte 2024 eine Charta guter Praxis zur Achtung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz ein. Sie soll Inklusion fördern und religiöse Rechte in der Arbeitswelt schützen. Die Charta ermutigt Arbeitgeber, angemessene Vorkehrungen für religiöse Praktiken zu treffen, etwa Gebetspausen, die Beachtung religiöser Feiertage und flexible Arbeitszeiten während Fastenzeiten, sofern diese Anpassungen nicht die Rechte, Produktivität oder das Wohlergehen anderer Beschäftigter beeinträchtigen (Absatz 3). Zudem unterstreicht sie, dass der Schutz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ausdrücklich in Tarifverträge aufgenommen werden sollte. Entsprechende Bestimmungen müssen sowohl das Recht auf Ausübung des eigenen Glaubens als auch das Recht achten, sich zu keiner Religion zu bekennen oder nicht an religiösen Handlungen teilzunehmen (Absatz 4). Die Charta hebt Gewerkschaften folglich als zentrale Beteiligte hervor, die durch Tarifverhandlungen und betriebliche Interessenvertretung den Dialog fördern, Bewusstsein schaffen und die Umsetzung religiöser Vorkehrungen unterstützen.

Einige bemerkenswerte Entwicklungen zeigen allerdings einen Übergang von freiwilligen Vereinbarungen zur förmlichen rechtlichen Anerkennung. Ein wichtiges Beispiel ist das Dekret des Präsidenten der Republik vom 7. Mai 2008. Es überführte die ergänzende Gewerkschaftsvereinbarung für Beschäftigte ohne Leitungsfunktion im nationalen Feuerwehrkorps, die den Regelungszeitraum 2006 bis 2009 und den wirtschaftlichen Zweijahreszeitraum 2006 bis 2007 betraf, in verbindliches Recht.

Dieser Abschnitt hat gezeigt, dass die Verwirklichung der in nationalen Verfassungsgarantien und supranationalen Menschenrechtsnormen verankerten Religions- und Weltanschauungsfreiheit am italienischen Arbeitsplatz zunehmend von Gewerkschaften abhängt. Durch mehrstufige Tarifverhandlungen handeln sie grundlegende Vorkehrungen für religiöse und weltanschauliche Minderheiten aus und gestalten in einer Rechtsordnung ohne konkrete nationale Schutzvorschriften inklusivere Arbeitspraktiken.

6. Diskussion

Die Regelung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz bleibt ein äußerst sensibler und umstrittener Bereich. Dies liegt vor allem daran, dass diese Freiheit häufig missverstanden wird und für politische Instrumentalisierung anfällig ist (Camera 2018; Henrard 2021:11).

Wie gezeigt wurde, haben die europäischen und einige nationale Gerichte bislang nur begrenzte Bereitschaft erkennen lassen, Arbeitnehmern, die am Arbeitsplatz religiösen Einschränkungen ausgesetzt sind, einen starken prakti-

schen Schutz zu gewähren – unabhängig davon, ob sie einer Minderheits- oder Mehrheitsreligion angehören (Alidadi 2017). In Italien erhöht das Fehlen eines allgemeinen Gesetzes über die Religions- und Weltanschauungsfreiheit die Bedeutung von Tarifverhandlungen als wichtigstem Mechanismus zur Sicherung religiöser Vorkehrungen. Der zersplitterte Rechtsrahmen führt zu einer Ungleichbehandlung religiöser und weltanschaulicher Minderheiten auch im Beschäftigungsbereich. Dies gilt besonders für Minderheiten ohne förmliche Vereinbarung mit dem Staat und ohne besondere gesetzliche Schutzvorschriften. Doch auch Gruppen mit einer solchen Vereinbarung profitieren, weil Tarifverträge zusätzliche, gesetzlich nicht garantierte Rechte schaffen.

Tarifverträge erweisen sich somit als entscheidende Instrumente zur Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz. Sie vermitteln zwischen individuellen religiösen Rechten und anderen grundlegenden betrieblichen Interessen wie unternehmerischer Freiheit, Sicherheit und Neutralität. In ihnen werden praktische Lösungen ausgehandelt, die religiöse Vielfalt berücksichtigen und zugleich die betrieblichen Bedürfnisse der Arbeitgeber und die Rechte aller Beschäftigten wahren. Auf diese Weise übertragen sie das abstrakte Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit in praktische Schutzvorkehrungen und verschaffen religiösen und weltanschaulichen Minderheiten sowohl Anerkennung als auch wirksamen rechtlichen Schutz.

Die relativ geringe Zahl förmlicher Verträge, die Bedürfnisse religiöser und weltanschaulicher Minderheiten regeln, spiegelt die vorherrschende Neigung der Arbeitgeber zu pragmatischen Einzelfalllösungen wider. Häufig bevorzugen Unternehmen informelle, maßgeschneiderte Absprachen, insbesondere über flexible Freistellungen, statt religiöse Vorkehrungen in Tarifverträgen zu formalisieren.

Vor allem kleinere Unternehmen können wegen begrenzter personeller Kapazitäten und Fachkenntnisse Schwierigkeiten bei der Einstellung, Eingliederung und Unterstützung von Beschäftigten aus Minderheiten haben (Bona et al. 2024:4). Dies bedeutet jedoch nicht notwendig, dass ihnen Vielfalt gleichgültig wäre. Ihre Bemühungen sind vielmehr häufig weniger strukturiert und stärker situationsbezogen; sie richten sich nach den unmittelbaren Bedürfnissen bestimmter Personen (Bona et al. 2024:4). Auch hier werden förmliche Vereinbarungen oft vermieden. Viele Arbeitgeber bevorzugen jährlich erneuerte mündliche Absprachen gegenüber schriftlichen Verpflichtungen zu religiösen Rechten. Als Gründe nennen sie häufig politische Empfindlichkeiten oder die Sorge, wie andere Beschäftigte solche Maßnahmen wahrnehmen könnten (Corriere della Sera 2013). Zugleich lässt sich die geringe Zahl von Tarifverträgen zum Schutz religiöser und weltanschaulicher Minderheiten auch darauf zurückführen, dass traditionelle Gewerkschaften die Bedürfnisse und Wünsche

von Beschäftigten aus multikulturellen Hintergründen häufig nicht wirksam aufgreifen können (Gargiulo 2011:224).

7. Schlussfolgerungen

Der Beitrag hat untersucht, wie Gewerkschaften in Italien durch Tarifverhandlungen die Religions- und Weltanschauungsfreiheit am Arbeitsplatz fördern. In Ermangelung eines allgemeinen Gesetzes übernehmen sie eine Schlüsselrolle als Intermediäre, indem sie praktische Vorkehrungen wie Ruhetage, Gebetspausen und Speiseregelungen für religiöse und weltanschauliche Minderheiten aushandeln. Darüber hinaus können Gewerkschaften als Katalysatoren gesetzlicher Reformen wirken, weil die von ihnen ausgehandelten Tarifverträge häufig Präzedenzfälle schaffen, die die Entwicklung künftiger Rechtsrahmen beeinflussen und anregen können.

Die Fallstudie zeigt, dass Gewerkschaften bei der Sicherung von Vorkehrungen für muslimische Gemeinschaften am wirksamsten waren. Dies belegt die relativ hohe Zahl von Tarifverträgen, die ausdrücklich auf deren religiöse Bedürfnisse eingehen. Die Unterstützung anderer religiöser und weltanschaulicher Minderheiten erscheint dagegen begrenzter. Gewerkschaften könnten ihre Bemühungen daher ausweiten, um die religiöse Vielfalt der italienischen Arbeitnehmerschaft gleichmäßiger zu vertreten. Verbesserungspotenzial besteht insbesondere bei den besonderen religiösen Bedürfnissen kleinerer oder weniger sichtbarer Gruppen, die in Tarifverhandlungen häufig übersehen werden. Die Fallstudie verdeutlicht außerdem das langjährige Engagement von Gewerkschaften für Inklusion am Arbeitsplatz, mit beachtlicher Tätigkeit bereits in den 1990er-Jahren, besonders in der Landwirtschaft Süditaliens und den Industriezentren Norditaliens. Dieses frühe Engagement unterstreicht ihr Potenzial als zentrale Akteure bei der Förderung religiöser Vorkehrungen.

Auf Grundlage der Fallstudie erscheinen Gewerkschaften vor allem dann als Intermediäre wirksam, wenn die örtlichen Bedingungen günstig sind. Ihre Rolle gewinnt besondere Bedeutung, wenn Arbeitgeber aufgeschlossen sind und der örtliche Sozialdialog Fragen von Vielfalt und Inklusion offen gegenübersteht. Gewerkschaften werden eher tätig, wenn Angehörige religiöser und weltanschaulicher Minderheiten einen sichtbaren und erheblichen Teil der Belegschaft ausmachen und ihre Bedürfnisse dadurch dringlicher und schwerer zu übersehen sind. Entscheidend ist die gemeinsame Bereitschaft von Gewerkschaftsführungen und Arbeitgebern, religiöse Vielfalt als berechtigtes Thema der Arbeitswelt anzuerkennen. Unter solchen Bedingungen haben Gewerkschaften erfolgreich Gebetspausen, die Anerkennung religiöser Feiertage und Vorkehrungen bei der Verpflegung ausgehandelt.

Tarifverträge und betriebliche Einzelfallregelungen haben sich praktisch als wirksam und wertvoll erwiesen. Ein umfassendes Gesetz über die Religions- und Weltanschauungsfreiheit würde jedoch einen einheitlichen Schutz aller religiösen und weltanschaulichen Minderheiten schaffen. Tarifverhandlungen können eine nützliche Übergangslösung sein, weisen aber mehrere Grenzen auf. Die wichtigste ist ihre uneinheitliche Anwendung: Da Tarifverträge nur die unterzeichnenden Parteien binden, hängt der Schutz weitgehend von der Bereitschaft einzelner Arbeitgeber und der Verhandlungsmacht der Gewerkschaften ab. Die Folge sind zersplitterte Ergebnisse und uneinheitliche Standards zwischen Wirtschaftszweigen und Regionen. Ein allgemeiner gesetzlicher Rahmen würde einen Grundbestand an Rechten und Pflichten für sämtliche Arbeitsplätze unabhängig von Wirtschaftszweig oder geografischer Lage festlegen. Er würde zudem die Legitimität religiöser Vorkehrungen als Angelegenheit des öffentlichen Interesses stärken, statt sie dem Ermessen privater Verhandlungen zu überlassen.

Literatur

Alidadi, Katayoun. 2017. “Religion, equality and employment in Europe: the case for reasonable accommodation.” Oxford, Hart Publishing.

Arudini, Stefano. 2004. “Lavoro: nel contratto entra la pausa preghiera.” 29 March. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4ttun4re.

Ascanio, Lorenzo. 2007. “La preghiera islamica in orario di lavoro. Casi, materiali, ed ipotesi risolutive della problematica emergente in contesto immigrato.” *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 3:48–66.

Baldassarre, Silvia. 2024. “La libertà religiosa nei luoghi di lavoro tra tutela antidiscriminatoria e strategie di inclusione.” Cosenza, Luigi Pellegrini Editore.

Baratta, Lidia. 2012. “La fabbrica veneta con moschea aziendale.” 25 July. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4tc3yjvz.

Banerjee, Asha, Margaret Poydock, Celine McNicholas, Ihna Mangundayao and Ali Sait. 2021. “Unions are not only good for workers, they’re good for communities and for democracy.” Abrufbar unter: https://tinyurl.com/yp2nz9p5.

Bona, Marzia, Johanna Mitterhofer and Verena Wisthaler. 2023. „Vielfalt zahlt sich aus Diversity Management in Südtirol.“ Eurac Research, Bozen.

Boräng, Frida, Sara Kalm and Johannes Lindvall. 2020. “Unions and the rights of migrants in the long run.” *Journal of European Social Policy*, 5:557–570.

Botta, Raffaele. 2000. “La condizione degli appartenenti a gruppi religiosi di più recente insediamento in Italia.” *Il diritto ecclesiastico*, 2:362–403.

Bottoni, Rossella. 2023. “The legal regulation of religious minorities in Italy.” in *Contemporary challenges to the regulation of religions in Europe* edited by H. Vilaça, M. J. Oliveira and A. L. Zwilling, Porto, U. Porto Press, 177–188.

Bottoni, Rossella and Ferrari Silvio. 2024. “Legal status of Religious or Belief Minorities (RBMs).” *Atlas of Religious and Belief Minority Rights*. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4m393u4v.

Bouchard, Gerard and Charles Taylor. 2008. *Building the future: a time for reconciliation*. Québec, Gouvernement du Québec. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/4z32jjk5.

Bouchard, Giorgio. 2004. "Concordato e Intese, ovvero un pluralismo imperfetto." *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1:65–72.

Caldera, Davide. 2004. "Tempi di lavoro e di culto dei lavoratori musulmani, con uno sguardo all'Intesa, in Islam e Bologna." in *Un anno di ricerche di tirocinio all'Osservatorio provinciale dell'immigrazioni* edited by R. Lelleri., Bologna, Osservatorio delle immigrazioni, 1:14–16.

Camera, Roberto. 2018. "L'esperto risponde." 18 October. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/3zkn763f.

Cardia, Carlo. 2008. "Libertà religiosa e multiculturalismo." *Stato, chiese e pluralismo confessionale*. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/1096.

Casuscelli, Giuseppe. 2007. "Dal pluralismo confessionale alla multireligiosità: il diritto ecclesiastico e le sue fonti nel guado del post-confessionismo." *Stato, chiese e pluralismo confessionale*. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/916.

Casuscelli, Giuseppe. 2021. "A chiare lettere-editoriali– 2021: sempre in attesa di una legge generale sulle libertà di religione, tra inadeguatezza e paura del cimento." *Stato, chiese e pluralismo confessionale*. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/14963.

Coglievina, Stella. 2007. "Festività religiose e riposi settimanali nelle società multiculturali. La normativa italiana alla prova del diritto antidiscriminatorio europeo." *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, 7:81–139.

Colaianni, Nicola. 2013. "I problemi pratici della libertà religiosa." *Stato, chiese e pluralismo confessionale*. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/3148.

Corriere della Sera. 2013. "Menù etnico e pausa preghiera I diritti degli immigrati in fabbrica." 20 May. Available at: https://tinyurl.com/36hbyuek.

D'Angelo, Dario. 2017. "Islamici in fabbrica/mensa, riposo e preghiera: la convivenza con i musulmani è prevista dai contratti?" *Il Sussidiario*, 18 April.

Di Carluccio, Carmen. 2017. "Salute e sicurezza sul lavoro del lavoratore migrante tra conferme e sviluppi." *Diritto della sicurezza sul lavoro*, 1:45–74.

Dalla Torre, Giuseppe. 2011. *Lezioni di diritto ecclesiastico*. Torino, Giappichelli.

Domaniello, Sara. "Effetti dell'assenza in Italia di una legge generale sulla libertà religiosa." *Il Diritto ecclesiastico*, 133:611–620.

Ferrari, Alessandro. 2013. "La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto." Roma, Carocci editore.

Ferrari, Silvio. 2017. "Perché è necessaria una legge sulla libertà religiosa? Profili e prospettive di un progetto di legge in Italia." *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 21:1.

Ferrari, Silvio. 2024. "Religious and belief minorities in Italy." *Atlas of religious or belief minority rights*. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/nr9atx7j.

Ferrari, Silvio and Valenzi Ilaria. 2024. "Spiritual assistance in prisons, healthcare facilities and the army." *Atlas of religious or belief minority rights*. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/tw3ve8mb.

Fumagalli Carulli, Ombretta. 2011. "Concordats as instruments for implementing freedom of religion." *Ius Canonicum*, 51:437–446.

Fusto, Stella. 2023. "Libertá religiosa e rapporto di lavoro." Università degli studi di Padova. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/36jtz4m3.

Gamba, Cristiana. 2007. "Il Ramadan nel contratto di lavoro." *Il sole24ore*, 25 August. Abrufbar unter: https://tinyurl.com/yxdzc2sk.

Gargiulo, Umberto. 2011. “Identità culturale e tempo di lavoro: un’analisi della contrattazione collettiva.” in *Diritto del lavoro e società multiculturale* edited by Viscomi A., Napoli, Editoriale Scientifica, 195–228.

Haines, Chad. 2020. “What is the Islamic weekend?” Abrufbar unter: https://tinyurl.com/382p7dxu.

Hayter, Susan. 2015. “Unions and collective bargaining.” in *Labour markets, institutions and inequality: Building just societies in the 21st century* edited by J. Berg, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 95–122.

Henrard, Kristin. 2021. “EU Law’s half-hearted protection of religious minorities. Minority specific rights and freedom of religion for all.” *Religions*, 12:830.

Henrard, Kristin. 2025. “The margin of appreciation for ‘state-religion relations’: critical reflections on the jurisprudence of the ECtHR and the CJEU.” *International Journal for the Semiotics of Law/Revue internationale de Sémiotique juridique*, 38:2733–2755.

Hunter-Henin, Myriam. 2024. “Religious expression and exemptions in the private sector workplace: spotting bias.” *Current legal problems*, 77:233–258.

Leigh, J. Paul and Bozhidar Chakalov. 2021. “Labor unions and health: A literature review of pathways and outcomes in the workplace.” *Preventive Medicine Reports*, 24:101502.

Leonardi, Salvo. 2018. “Trade unions and collective bargaining in Italy during the crisis.” in *Rough waters: European trade unions in a time of crises*, edited by S. Lehndorff, H. Dribbusch and T. Schulten, Brussels, Etui, 83–116.

Leonardi, Salvo and Roberto Pedersini. 2023. “Trade unions in Italy: pluralism and resilience.” in *Trade unions in the European Union* edited by J. Waddington, T. Müller and K. Vandaele, Brussels, Peter Lang, 625–660.

Martiniello, Marco. 2006, “Political participation, mobilization and representation of immigrants and their offspring in Europe.” in *Migration and citizenship: legal status, rights and political participation*, edited by R. Bauböck, Amsterdam, University Press, 83–105.

Ministero del Lavoro delle Politiche Sociali. 2023. “Information on worker and trade union representation.” Abrufbar unter: https://tinyurl.com/cekxme23.

Musselli, Luciano. 2000. “La rilevanza civile delle festività islamiche.” in *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche* edited by S. Ferrari, Bologna, Il Mulino, 187–199.

Ojeda-Avilés, Antonio. 2019. “The collective negotiation of reasonable accommodation of the religious acts in the company.” *Rivista di variazioni su temi di diritto del lavoro*, 5:1587–1602.

Ottenberg, Daniel. 2013. “The European Court of Human Rights. Old and new findings on freedom of religion and belief.” *The International Journal for Religious Freedom*, 6:1/2:143–156.

Pélisse, Jérôme. 2019. “Varieties of Legal Intermediaries: when non-legal professionals act as legal intermediaries.” *Studies in Law, Politics, and Society*, 81:101–128.

Petkoff, Peter. 2007. “Legal perspectives and religious perspectives of religious rights under international law in the Vatican Concordats (1963–2004).” *Law & Justice*, 158:30–53.

Persiani, Mattia. 2019. “Nozioni e fonti del diritto del lavoro.” in *Fondamenti di diritto del lavoro* edited by M. Persiani, S. Liebman, V. Maio, M. Marazza, M. Martone, M. Del Conte and P. Ferrari, Torino, Giappichelli Editore, 1–18.

Pizzoferrato, Alberto. 2019. “Freedom of religion in the workplace: the current state of the art.” *Rivista di variazioni su temi di diritto del lavoro*, 5:1263–1274.

Ricciardi Celsi, Francesco. 2015. “Fattore religioso e lavoratori di religione islamica: aspetti riguardanti la contrattazione collettiva e gli accordi sindacali.” in *Comunità islamiche* edited by C. Cardia-G. Dalla Torre, Torino, Giappichelli, 479–505.

Riva, Severino. 2020. “Compendio di diritto del lavoro.” Napoli, Gruppo Editoriale Simone.

Rosiello, Annalisa. 2020. “Tutela della salute e prevenzione delle discriminazioni di lavoratori provenienti da altri Paesi.” *Igiene & sicurezza del lavoro*, 7:373–376.

Sajó, András and Renáta Uitz. 2025. “A secular liberal defence of freedom of religion. The case for a duty of reasonable accommodation.” in *Human dignity, religion and the law: pluralism and reasonable accommodation of religious practices (Iclars on Law and Religion)* edited by M.-J. Valero-Estarellas and M. Hill, London and New York, Routledge, 12–40.

Sessa, Valentina. 2019. “Tra abito e divisa. L’abbigliamento religioso nei luoghi di lavoro.” Abrufbar unter: https://tinyurl.com/3e6aawkr.

Signoretti, Andrea, Marcello Pedaci, Sabrina Perra and Katia Pilati. 2025. “Competing for workers’ representation: established and grassroots unions in the Italian logistics sector.” *European Societies*. DOI: https://doi.org/10.1162/euso.a.25.

Timellini, Caterina. 2019. “Islam subtly enters the labor relationship between trade union negotiations and inclusive safety.” *Rivista di variazioni su temi di diritto del lavoro*, 5:1231–1251.

Torrente, Andrea and Piero Schlesinger. “Manuale di Diritto Privato.” Milano, Giuffrè Editore.

Vallebona, Antonio. 2018. “Breviario di Diritto del Lavoro.” Torino, Giappichelli Editore.

Viscomi, Antonio. “Diritto del lavoro e società multiculturale.” Napoli, Editoriale Scientifica.

Zaccaria Roberto, Domaniello Sara, Ferrari Alessandro and Mazzola Roberto. 2020. “La legge che non c’è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia.” Bologna, il Mulino.

Vom Staat zugewiesene Religionszugehörigkeit: Falsche Einstufung, verfahrensrechtliche Hindernisse und politische Maßnahmen



Tehmina Arora ist Verfassungs- und Menschenrechtsanwältin mit über zwanzig Jahren Berufserfahrung; als Director of Advocacy Asia bei ADF International verantwortet sie strategische Prozesse und rechtspolitische Initiativen zum Schutz grundlegender Freiheitsrechte in Asien. Ihre Schwerpunkte umfassen Religionsfreiheit und weitere Minderheitenrechte sowie den Schutz ungeborener Mädchen vor geschlechtsspezifischer Selektion. (Bild: © ADF International)



Kelsey Zorzi ist leitende Juristin und Direktorin der Rechtsvertretung für globale Religionsfreiheit bei ADF International in Washington DC. Zorzi leitet ein multinationales Netzwerk von Anwälten, Regierungsbeamten und internationalen Institutionen, um rechtliche Hürden zu überwinden und die Religionsfreiheit als Grundpfeiler der Menschenrechte zu unterstützen. 2018 wurde sie zur Präsidentin des NGO-Ausschusses der Vereinten Nationen für Religions- und Glaubensfreiheit gewählt. (Bild: © ADF International)

Ausweisdokumente dienen legitimen öffentlichen Zwecken wie der Identitätsfeststellung, der Ermöglichung des Zugangs zu Dienstleistungen und der Betrugsbekämpfung. In einer Reihe von Ländern werden sie jedoch missbraucht, um Menschen in eine staatlich zugewiesene religiöse Kategorie einzuordnen, wodurch eine Frage des persönlichen Gewissens zu einer festen, staatlich bescheinigten Kennzeichnung mit rechtlichen Konsequenzen wird, die ein ganzes Leben lang bestehen bleiben können.

Religion als staatlich zugewiesene Identität

In Ägypten wird die Religionszugehörigkeit über das staatliche Personenstandsregister zugewiesen, erfasst und durchgesetzt. Die auf dem Personalausweis eines Bürgers angegebene Religionszugehörigkeit bestimmt weit mehr als nur eine demografische Einstufung. Sie kann beeinflussen, wen eine Person

heiraten darf, welche Familiengesetze ihr Leben regeln, ob ihr Konversionsantrag rechtlich anerkannt wird und ob sie überhaupt offen nach ihrem Glauben leben kann. Nehmen wir den Fall eines Mannes namens „Shafiq“.[1] Obwohl er in einem muslimischen Haushalt aufwuchs, hat er den Glauben nie praktiziert und nie die Schahada, das grundlegende Glaubensbekenntnis des Islam, gesprochen. Später im Leben ließ er sich in Malaysia als Christ taufen. Da er jedoch in seinen Ausweisdokumenten als Muslim geführt wird, kann er seine Frau, mit der er seit fünf Jahren verheiratet ist, rechtlich nicht heiraten und auch nicht als Vater ihrer Tochter anerkannt werden, ohne dass beide zum Islam konvertieren – wodurch sowohl Mutter als auch Kind ohne rechtlichen Schutz bleiben.[2] Shafiqs Situation veranschaulicht ein strukturelles Problem, das in vielen Rechtsordnungen anzutreffen ist: Wo kein einheitliches Zivilrecht existiert, bestimmt die eingetragene Religionszugehörigkeit einer Person, welches religiös geprägte Rechtssystem für Ehe, Scheidung, Sorgerecht, Erbschaft und Bestattung maßgeblich ist.

Staatlich zugewiesene Religion schwer zu korrigieren

Ägypten erkennt in Ausweisdokumenten offiziell nur den Islam, das Christentum und das Judentum an. Die Religionszugehörigkeit wird bei der Geburt erfasst und ist an ein zentralisiertes Personenstandsregister gekoppelt, das den Einzelnen sein ganzes Leben lang begleitet. In der Praxis fungiert das System als eine Form staatlich zugewiesener religiöser Identität, die Einzelpersonen oft nicht frei ändern können, selbst wenn sie ihren Überzeugungen nicht mehr entspricht. Dies hat schwerwiegende Folgen für Konvertiten, religiöse Minderheiten, Personen, die fälschlicherweise oder unter Zwang eingestuft wurden, sowie für diejenigen, die sich nicht mehr mit einem anerkannten Glauben identifizieren. Während die Konversion zum Islam institutionell erleichtert wird, stößt die Abkehr vom Islam auf erhebliche Hindernisse – ein Muster, das sich in verschiedenen Rechtsordnungen von Pakistan über Malaysia bis hin zu den Malediven wiederholt.

Ägypten ist bei dieser Praxis keineswegs ein Einzelfall. In zahlreichen Ländern wird die Religionszugehörigkeit bei der Geburt registriert, erscheint auf Geburtsurkunden und Personalausweisen oder wird in staatlichen Datenbanken erfasst, selbst wenn sie nicht auf einem physischen Dokument vermerkt

[1] Name geändert.

[2] Eine Beschreibung des komplexen malaysischen Rechtsrahmens für das Personenstandsrecht im Bereich Religion *findet sich* im Bericht des US-Außenministeriums “2023 Report on International Religious Freedom: Malaysia”, Abschnitt II: Status of Government Respect for Religious Freedom: Legal Framework, *unter* https://2021-2025.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/malaysia/.

ist. Im Irak und in Pakistan beispielsweise wird die Religionszugehörigkeit intern erfasst, ohne dass sie auf Ausweisdokumenten erscheint; dennoch sind die Folgen für die Betroffenen nicht weniger gravierend. Einmal zugewiesen, lässt sich diese Einstufung nur schwer ändern. Kontroversen treten an vorhersehbaren Konfliktpunkten zutage: wenn Eltern aus religiösen Minderheiten die Geburt eines Kindes anmelden, wenn Angehörige nicht anerkannter Religionen einen Reisepass beantragen, wenn Konvertiten ihre Dokumente aktualisieren lassen wollen und wenn interkonfessionelle Paare heiraten möchten. In jedem dieser Momente wird das Dokument zu einem rechtlichen Hindernis.

Die öffentliche Darstellung der Religionszugehörigkeit ist in jenen Ländern, die die Religionszugehörigkeit auf Ausweisdokumenten vermerken, besonders schwer zu rechtfertigen, da die Regierungen bereits intern über Geburtsurkunden und Datenbanken zum Personenstand religiöse Informationen führen. Eine solche öffentliche Praxis dient kaum einem praktischen Zweck, außer der Verstärkung konfessioneller Spaltungen.

Grundlegender noch: Diese Registrierungssysteme erfassen nicht nur den religiösen Status einer Person, sondern kontrollieren vorhersehbar auch die religiöse Mobilität. Die Religionsfreiheit schützt das Recht, die eigene Religion zu wechseln, Religion gänzlich abzulehnen, zu einem früheren Glauben zurückzukehren oder Überzeugungen zu vertreten, die von den vom Staat zugewiesenen abweichen. Wenn Einzelpersonen ihre offizielle religiöse Einstufung nicht ändern können, um ihren Überzeugungen Rechnung zu tragen, wird die Gewissensfreiheit von der staatlichen Zustimmung abhängig.

Wenn die offizielle Identität den Glauben nicht widerspiegelt

Die Folgen staatlich zugewiesener Religionssysteme sind besonders gravierend für Personen, deren offizielle Einstufung nicht ihren tatsächlichen Überzeugungen entspricht, wie beispielsweise Konvertiten, deren Dokumente sie einer Religion zuordnen, die sie nicht mehr ausüben, Atheisten, die sich rechtlich nicht als religionslos ausweisen können, und Kinder, die nach der Konversion eines Elternteils automatisch als Muslime registriert werden.

Die automatische Registrierung von Kindern als Muslime nach der Konversion eines Elternteils verdeutlicht, in welchem Maße sich die religiöse Identität von der persönlichen Überzeugung lösen kann. In Ägypten werden minderjährige Kinder häufig als Muslime neu eingestuft, ungeachtet der Wünsche des nicht konvertierenden Elternteils oder der Kinder selbst. Viele stellen erst später fest, dass sich ihr offizieller Religionsstatus geändert hat, wenn sie nationale Ausweisdokumente beantragen oder versuchen, nach ihrem Glauben zu heira-

ten. Im Irak führt Artikel 26 Absatz 2 des Gesetzes Nr. 3 von 2016 über den Personalausweis zu einem ähnlichen Ergebnis, da er vorsieht, dass minderjährige Kinder automatisch der Religion eines Elternteils folgen, der zum Islam konvertiert. „Maryam", die im Irak christlich erzogen wurde, wurde nach der Wiederheirat ihrer Mutter als Muslimin neu eingestuft. Nach Erreichen der Volljährigkeit beantragte sie erfolgreich die Berichtigung ihrer Eintragung, doch ihr Fall ist eine Ausnahme.[3] Viele andere warten jahrelang auf eine Lösung.

Ist man einmal als Muslim registriert, kann es unabhängig von der jeweiligen Rechtsordnung äußerst schwierig sein, diese Eintragung rückgängig zu machen. In Ägypten sehen sich Personen, die zum Christentum zurückkehren möchten, oft mit behördlichen Ablehnungen, langwierigen Rechtsstreitigkeiten, sozialem Druck und Sicherheitsbedenken konfrontiert. In Malaysia sind die Hindernisse ebenso tief verwurzelt. „Sarah" beantragt seit 2020 bei den Scharia-Gerichten, ihre Registrierung von „muslimisch" in „christlich" zu ändern – den Glauben, in dem ihre christliche Großmutter sie erzogen hat. Sechs Jahre später sieht sie sich mit seltenen Gerichtsterminen, steigenden Rechtskosten und institutioneller Feindseligkeit konfrontiert. Sie kann ihren Verlobten nicht heiraten, ohne dass er zum Islam konvertiert – ein Ergebnis, das sie als absurd empfindet, da keiner von beiden diesen Glauben praktiziert. Sie hat sich entschieden, ihre Eizellen einfrieren zu lassen, während sie wartet. „Emmanuel", mittlerweile Mitte sechzig, hat über vierzehn Jahre hinweg alle Instanzen der malaysischen Justizhierarchie – sowohl der Scharia- als auch der Zivilgerichtsbarkeit – ausgeschöpft, nur um zu erfahren, dass seinem Antrag nicht stattgegeben werde. Er war vor einigen Jahren zum Islam konvertiert, um heiraten zu können. Seine Ehe ist inzwischen geschieden, und er bleibt auf dem Papier Muslim – ohne Ehefrau und ohne Glauben.

Bedenken hinsichtlich des Zwangs und der unfreiwilligen Einstufung von Kindern verkomplizieren die Angelegenheit zusätzlich. In Ägypten haben öffentlich diskutierte Fälle, an denen koptisch-christliche Frauen und Mädchen beteiligt waren, Bedenken hinsichtlich des Verschwindens von Personen, von Zwangskonversionen und Sorgerechtsstreitigkeiten aufkommen lassen.

[3] ADF International, „Christliche Frau gewinnt Rechtsstreit gegen die Einstufung als Muslimin in der offiziellen Datenbank des Irak" (12. Mai 2026) *unter* https://adfinternational.org/news/christian-woman-wins-legal-challenge-against-muslim-designation-in-iraqs-official-database.



Bild 1: Der ägyptische Christ Elias, dem seit über zehn Jahren ein Ausweis verweigert wurde, der seine religiöse Zugehörigkeit korrekt nennt, konnte sein Gerichtsverfahren mit Unterstützung von ADF International gewinnen. Trotz seiner christlichen Erziehung und seines Glaubens führte ein Schreibfehler ägyptischer Behörden dazu, dass der in Kairo ansässige Elias auf allen seinen Ausweisdokumenten als Muslim aufgeführt wurde. Aufgrund von Vorschriften des ägyptischen Innenministeriums verhinderte dieser Fehler, dass Elias christliche Aktivitäten ausüben konnte, einschließlich des Schickens seiner Kinder auf eine christliche Schule. (© ADF International)

Staatliche Religionsbestimmung ohne Zustimmung der Betroffenen

In Pakistan verzeichnete die Nationale Datenbank- und Registrierungsbehörde NADRA die Religion der Kinder automatisch als muslimisch, nachdem der muslimische Ehemann von Samina die Familie verließ, nachdem er zu einer anderen Konfession konvertiert war, ohne dass seine Ehefrau und Mutter der Kinder davon wusste oder ihre Zustimmung gegeben hatte. Saminas Klage vor dem Obersten Gerichtshof von Lahore ist noch anhängig. In Ägypten sind Nichtmuslime zudem nach islamischem Erbrecht vom Erbe ausgeschlossen. Sobald die Behörden in einem dieser Länder eine Person als Muslim anerkennen, kann es nahezu unmöglich werden, diesen Status rückgängig zu machen. Für viele Menschen in diesen Rechtsordnungen führt dies zu einer rechtlichen und sozialen Existenz, die von der Realität abgekoppelt ist.

Leben unter falscher religiöser Einstufung

Die Auswirkungen einer falschen religiösen Einstufung reichen weit über die symbolische Anerkennung hinaus. In Ägypten wirkt sich die Religionszugehörigkeit direkt auf das Personenstandsrecht aus, das Ehe, Scheidung, Erbschaft und Familienangelegenheiten regelt. Ein Christ, der in seinen Dokumenten als Muslim ausgewiesen ist, kann möglicherweise nicht in der Kirche heiraten, das christliche Familienrecht auf seinen Fall anwenden lassen oder seine Kinder im christlichen Glauben erziehen. Geistliche können die Durchführung von Trauungen verweigern, wenn staatliche Dokumente im Widerspruch zum bekundeten Glauben stehen, während Gerichte sich an die in den amtlichen Unterlagen vermerkte Einstufung halten.

Infolgedessen können viele Menschen rechtlich nicht gemäß dem Glauben leben, den sie tatsächlich bekennen. In Staaten ohne zivilrechtliches Personenstandsrecht werden alle Bürger in ein religiös geprägtes Rechtssystem gezwungen, ohne dass es eine neutrale Alternative gibt. Interkonfessionelle Ehen veranschaulichen dies am deutlichsten: Wenn zwei Menschen unterschiedliche religiöse Eintragungen haben, erfordert die übliche Lösung, dass eine Partei konvertiert, was rechtliche, soziale und familiäre Kosten mit sich bringt, die möglicherweise irreversibel sind.

Die Vorschrift, dass die Religionszugehörigkeit auf Personalausweisen vermerkt sein muss, setzt Einzelpersonen zudem im Alltag der Diskriminierung aus. Nationale Personalausweise werden routinemäßig in Schulen, am Arbeitsplatz, in Krankenhäusern, an Sicherheitskontrollpunkten und in Behörden verlangt. Da die Religionszugehörigkeit direkt auf dem Ausweis vermerkt ist, sind Arbeitgeber, Lehrkräfte, Vermieter und Beamte sofort über die Religionszugehörigkeit einer Person informiert, was es ermöglicht, dass Vorurteile die Interaktionen auf subtile und offensichtliche Weise beeinflussen, insbesondere in den Bereichen Bildung, Beschäftigung und Zugang zu staatlichen Ämtern.

Religiöse Minderheiten und Personen, die nicht einer offiziell anerkannten Glaubensgemeinschaft angehören, sehen sich in verschiedenen Rechtsordnungen mit zusätzlichen Hindernissen konfrontiert. In Ägypten hatten Bahá'í in der Vergangenheit Schwierigkeiten, Ausweisdokumente zu erhalten, da ihre Religion vom Staat nicht anerkannt wurde, während Atheisten und Nichtgläubige über keinerlei sinnvollen Mechanismus verfügen, um sich außerhalb der anerkannten religiösen Kategorien zu identifizieren. In Indien zwingen Gesetze auf Provinzebene, die gemeinhin als „Anti-Konversionsgesetze" bekannt sind, Menschen dazu, ihren religiösen Glauben öffentlich zu bekennen, was zu Gewalt durch den Mob und sozialer Diskriminierung führen kann. In Vietnam

können Ausweise, die für die Haushaltsregistrierung, den Besitz von Eigentum und den Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen erforderlich sind, Angehörigen nicht anerkannter religiöser Gruppen verweigert werden, wodurch diese faktisch vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen werden. Nur Religionen, die das zweistufige Registrierungsverfahren des Staates durchlaufen haben, genießen volle rechtliche Anerkennung, und nicht anerkannte protestantische Hauskirchengruppen, die überwiegend aus ethnischen Minderheiten bestehen, werden systematisch von der gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossen.[4] Auf den Malediven ist die Verbindung zwischen Religion und Staatsangehörigkeit ausdrücklich in der Verfassung verankert: Artikel 9(d) der Verfassung von 2008 sieht vor, dass Nicht-Muslime keine Staatsangehörigkeit erwerben können, und das Gesetz verbietet ausdrücklich den Übertritt vom Islam, wobei der Verlust der Staatsangehörigkeit als vorgeschriebene rechtliche Konsequenz gilt und nach der Scharia-Rechtsprechung die Möglichkeit einer härteren Bestrafung besteht.[5]

Die Angabe der Religionszugehörigkeit auf Personalausweisen wirft zudem Sicherheitsbedenken auf. Personen, die vom Islam konvertieren, müssen möglicherweise mit Drohungen durch Familienangehörige, sozialer Ausgrenzung, Überwachung oder der Angst vor Gewalt rechnen, wenn ihre Religionszugehörigkeit öffentlich bekannt wird oder angefochten wird. In vielen Fällen vermeiden es Betroffene aus Angst um ihre eigene Sicherheit und die ihrer Angehörigen, ihre Dokumente zu aktualisieren oder mit staatlichen Institutionen in Kontakt zu treten.

Die Asymmetrie der Konversion

Die Asymmetrie innerhalb der Systeme zur religiösen Identifizierung ist besonders auffällig. In Ägypten wird die Konversion zum Islam durch etablierte Verfahren und institutionelle Unterstützung anerkannt. Die Abkehr vom Islam stößt hingegen auf erhebliche Hindernisse und wird in vielen Fällen praktisch unmöglich. Obwohl das ägyptische Recht Apostasie nicht ausdrücklich unter Strafe stellt, schafft das Fehlen neutraler Verfahren zur Änderung der Religionszugehörigkeit ein Zwangsumfeld, in dem der Austritt aus dem Islam erhebliche rechtliche und soziale Konsequenzen nach sich zieht. Pakistan weist dieselbe Asymmetrie in expliziter politischer Form auf: Die Nationale Datenbank- und Registrierungsbehörde (NADRA) erklärt, dass nach einer einmaligen

[4] Boat People SOS Religious Freedom Project, „Staatenlosigkeit als Form der Bestrafung gegen christliche H'Mong und Montagnards in der Sozialistischen Republik Vietnam" (2019) *unter* https://dvov.org/montagnard-protestants/.

[5] Gesetz zum Schutz der religiösen Einheit unter den Maledivern (Gesetz Nr. 6/94).

Erklärung, Muslim zu sein, eine Korrektur hin zu einer anderen Religion „nicht erlaubt“ ist, während „die Rückkehr zum Islam jederzeit erlaubt“ ist.[6]

Personen, die öffentlich ihren Austritt aus dem Islam bekunden, müssen möglicherweise mit Vorwürfen der Religionsverachtung, Drohungen von Familienangehörigen, sozialer Ausgrenzung oder der Angst vor Gewalt rechnen. Viele verbergen ihren Glauben vollständig und ziehen es vor zu schweigen, anstatt das Risiko einzugehen, das mit der offenen Ausübung eines anderen Glaubens als dem in ihren Dokumenten vermerkten verbunden ist.

Dieses Ungleichgewicht untergräbt grundlegend die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, zu der zwangsläufig die Freiheit gehört, eine Religion anzunehmen, eine Religion zu verlassen, zu einem früheren Glauben zurückzukehren oder Religion gänzlich abzulehnen. Im Kern verleiht die staatlich zugewiesene Religionszugehörigkeit der Regierung außerordentliche Macht über die religiöse und rechtliche Identität eines Einzelnen und kann dazu führen, dass diesem eine sinnvolle Teilhabe am öffentlichen Leben faktisch verwehrt wird.

Der internationale normative Rahmen

Der internationale Rechtsrahmen zur Regelung dieser Belange ist gut etabliert, auch wenn er nicht immer vollständig eingehalten wird. Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) schützt ausdrücklich die Freiheit, die eigene Religion oder Weltanschauung zu wechseln, während Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPBPR) die Freiheit schützt, eine Religion eigener Wahl „zu haben oder anzunehmen“. Der Menschenrechtsausschuss hat in der Allgemeinen Bemerkung Nr. 22 bestätigt, dass Artikel 18 das Recht auf einen Religionswechsel umfasst. In Verbindung mit Artikel 17 (Recht auf Privatsphäre) sieht die Allgemeine Bemerkung Nr. 22 ferner vor, dass niemand gezwungen werden darf, seine Zugehörigkeit zu einer Religion oder Weltanschauung offenzulegen – ein Grundsatz, gegen den die obligatorische Angabe der Religionszugehörigkeit in Ausweisdokumenten unmittelbar verstößt.

Die UN-Erklärung von 1981 zur Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder Weltanschauung verbietet den diskriminierenden Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen aus religiösen Gründen, während die Resolution 47/135 der Generalversammlung bekräftigt, dass Angehörige von Minderheiten nicht benachteiligt werden dürfen, weil sie

[6] Gateway to Digital Pakistan, „Verpflichtungserklärung zur Korrektur der Religionsangabe“ (2019) *unter* https://id.nadra.gov.pk/download/undertaking-for-religion-correction/.

sich dafür entscheiden, keiner Minderheitengruppe anzugehören.[7] Die aufeinanderfolgenden UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit haben in ihren Einschätzungen konsequent die Risiken staatlich zugewiesener religiöser Kategorien kritisiert.[8]

Auf dem Weg zur Reform

Um diesen Bedenken Rechnung zu tragen, bedarf es mehr als nur geringfügiger Verfahrensreformen. Der sinnvollste Schritt wäre die vollständige Streichung der Pflichtfelder zur Religionsangabe aus amtlichen Ausweisdokumenten. Die religiöse Überzeugung ist eine zutiefst persönliche Angelegenheit, und ihre öffentliche Darstellung in Ausweisdokumenten setzt die Bürger unnötigerweise einer Ungleichbehandlung und sozialer Spaltung aus. Wenn religiöse Angaben für begrenzte administrative Zwecke erforderlich sind, können diese in vertraulichen staatlichen Unterlagen verbleiben, anstatt auf Dokumenten zu erscheinen, die im täglichen Umgang verwendet werden.

Gleichzeitig sollten die Bundesstaaten klare und neutrale Verfahren einführen, die es Einzelpersonen ermöglichen, ihre Religionszugehörigkeit ohne Diskriminierung oder Ungleichbehandlung zu ändern. Niemand sollte rechtlich in einer religiösen Identität gefangen sein, die er nicht mehr vertritt. Ebenso sollten Kinder nicht automatisch einer anderen Religion zugeordnet werden, ohne dass sinnvolle Schutzmaßnahmen zum Schutz ihrer Rechte und der Rechte des nicht konvertierenden Elternteils bestehen.

Die Staaten sollten zudem neutrale zivilrechtliche Alternativen zu religiös geprägten Systemen des Personenstands einführen und sicherstellen, dass Rechte im Bereich des Personenstands, einschließlich Ehe- und Familienangelegenheiten, nicht von unzutreffenden oder zwangsweise auferlegten religiösen Einstufungen abhängig gemacht werden. Es gibt ermutigende Präzedenzfälle: Das indonesische Verfassungsgericht entschied 2017, dass die Beschränkung der

---

[7] Erklärung über die Rechte von Personen, die nationalen oder ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten angehören, Resolution 47/135 der Generalversammlung, UN-Dok. A/RES/47/135 (18. Dezember 1992).

[8] *Siehe* den Bericht von Herrn Abdelfattah Amor, Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, an die Menschenrechtskommission, 60. Sitzung, 16. Januar 2004, UN-Dok. E/CN.4/2004/63, Abs. 42; Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen (2010) Bericht der Sonderberichterstatterin für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Asma Jahangir, UN-Dok. A/HRC/13/40, 21. Dezember 2009, *abrufbar unter* https://undocs.org/A/HRC/13/40 ; Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen (2011) Bericht des Sonderberichterstatters für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt, UN-Dok. A/HRC/19/60, *abrufbar unter* https://undocs.org/A/HRC/19/60; Nazila Ghanea, Religions- und Weltanschauungsfreiheit als gelebte Realität: Bedrohungen und Chancen, U.N. Chron. (21. August 2023) *unter* https://www.un.org/en/un-chronicle/making-freedom-religion-or-belief-lived-reality-threats-and-opportunities.

Religionsangaben in Ausweisdokumenten auf sechs staatlich anerkannte Religionen diskriminierend sei, was zur Aufnahme von *„kepercayaan“* (Glaube) als anerkannte Kategorie führte – eine bedeutende, wenn auch nur teilweise Reform, die durch einen Rechtsstreit erreicht wurde.[9]

Die Rechtsgemeinschaft muss dazu beitragen, die Kluft zwischen internationalen Normen und innerstaatlicher Praxis zu schließen: durch Verfassungsklagen, wie sie in Indonesien erfolgreich waren, durch die Zusammenarbeit mit Vertragsorganen und durch beharrliches Eintreten für Rechtsreformen. Im weiteren Sinne erfordert eine sinnvolle Reform die Erkenntnis, dass Religion nicht wirklich eine Gewissensangelegenheit bleiben kann, während sie gleichzeitig als vom Staat zugewiesener Rechtsstatus fungiert.

Das staatliche Untergraben echter Glaubensfreiheit beenden

Das Fortbestehen staatlich zugewiesener religiöser Klassifizierungen stellt ein strukturelles Versagen dar, seit Jahrzehnten im Völkerrecht festgelegte Verpflichtungen einzuhalten. Die in diesem Artikel untersuchten Rahmenwerke zur Erfassung der Religionszugehörigkeit dokumentieren nicht lediglich den Glauben: Sie kontrollieren ihn, schränken ihn ein und bestrafen in manchen Fällen sogar die Ausübung des eigenen Glaubens. In Ägypten, Malaysia, Pakistan, im Irak, in Indien, Vietnam, auf den Malediven und darüber hinaus werden die diskriminierenden Auswirkungen durch verfahrensrechtliche Asymmetrien verstärkt: Der Übertritt zum Islam wird erleichtert, während der Austritt behindert wird, wodurch ein Zwangsumfeld entsteht, das die echte Glaubensfreiheit untergräbt.

Letztendlich kann religiöse Identität nicht sinnvollerweise sowohl eine Gewissensangelegenheit als auch ein vom Staat zugewiesener Status bleiben. Solange Staaten die obligatorischen Religionsfelder aus zivilrechtlichen Ausweisdokumenten nicht entfernen, keine neutralen Alternativen zu religiös geprägten Personenstandssystemen einführen, keine transparenten Verfahren für Registrierungsänderungen etablieren und die behördliche Zuweisung einer Religion ohne individuelle Zustimmung nicht verbieten, wird sich die Kluft zwischen internationalen Normen und innerstaatlicher Praxis weiterhin in Jahren des Wartens, in nicht anerkannten Ehen und in Kindern messen lassen, die in einem Glauben gefangen sind, den sie sich nicht ausgesucht haben.

[9] Julie Jones, „Indonesisches Gericht erkennt in wegweisendem Urteil einheimische Religionen an“, APPG für internationale Religions- und Weltanschauungsfreiheit (8. November 2017) *unter* https://appgfreedomofreligionorbelief.org/indonesian-court-recognises-native-religions-landmark-ruling/.

Ein Aufruf zum Dschihad gegen Israel[1]



Dr. **Rainer Hermann**, geboren 1956, studierte Volkswirtschaftslehre und Islamwissenschaften an den Universitäten Freiburg im Breisgau, Rennes, Basel und Damaskus. Er war bis 2012 Korrespondent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in Istanbul und Abu Dhabi, im Anschluss daran bis 2023 Redakteur in Frankfurt am Main. Er ist Autor von neun Büchern über die Türkei und den Nahen Osten. (Bild: © Helmut Fricke)

Fatwas islamischer Religionsgelehrter, die in Kriegszeiten zum Dschihad aufrufen, haben eine lange Geschichte. Am 11. November 1914 verkündete im Osmanischen Reich der Scheich ül-Islam (*šayḫ al-islām*) im Namen von Sultan Mehmet V. Reşad ein Rechtsgutachten zum „Dschihad gegen alle Feinde des Osmanischen Reichs, ausgenommen die Mittelmächte“. Zwischen den Weltkriegen mobilisierte der Großmufti von Jerusalem Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī zum Dschihad gegen Briten und Juden.

Als Reaktion auf den Teilungsbeschluss der Vereinten Nationen zu Palästina rief die Muslimbruderschaft am 17. Dezember 1947 die Umma, die muslimische Gemeinschaft der Gläubigen, zum Dschihad auf. Ihr Gründer Ḥasan al-Bannā hatte zur Verteidigung der islamischen Welt gegenüber den europäischen Kolonialmächten und den nach Palästina strömenden Juden ausdrücklich Gewalt als legitimes Mittel eingeschlossen. Dieser Dschihad sei eine religiöse Verpflichtung eines jeden Muslims, so al-Bannā.

In diese Tradition reiht sich eine Konferenz ranghoher islamischer Religionsgelehrter und Theologen ein, die vom 22. bis 29. August 2025 in Istanbul zum Thema „Eine islamische und humanitäre Verantwortung: Gaza“ stattgefunden hat, zumal sie mit der Diyanet die Nachfolgeorganisation des *šayḫ al-islām* im Osmanischen Reich ausgerichtet hat. In der Abschlusserklärung rufen die mehr als 150 islamischen Religionsgelehrten aus fünfzig Ländern zur militärischen Unterstützung der Hamas, des Ablegers der Muslimbruderschaft in Palästina, und zum Dschihad gegen Israel auf:

> „Als Gelehrte, die an dieser Konferenz teilnehmen, lehnen wir die Entwaffnung des Widerstands entschieden ab. Wir weisen alle Aufrufe, das palästinensische Volk von seinem legitimen Recht auf Widerstand abzubringen, entschieden zurück und bekräftigen nachdrücklich, dass das palästinensische Volk gegen die zionistische Besatzung alle legitimen Mittel des Widerstands, einschließlich des bewaffneten

[1] Dieser Beitrag erschien erstmalig in: CIBEDO-Beiträge 4/2025, S. 157–160, unter: https://cibedo.de/2026/01/17/cibedo-beitraege-4-2025-ist-erschienen/. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

Widerstands, einsetzen darf. Darüber hinaus halten wir es für notwendig, die Umma zu allen Formen des Dschihad auf dem Weg Gottes zu mobilisieren."

Veranstaltet haben die Konferenz die *Internationale Union der islamischen Religionsgelehrten* (IUMS), der theologische Arm der Muslimbruderschaft, und die *Türkische Stiftung für islamische Religionsgelehrte*, einer ihrer drei Zweige [*furu'*]. Prominenteste Teilnehmer waren der damalige Präsident der staatlichen türkischen Religionsbehörde Diyanet İşleri Başkanlığı, Ali Erbaş, und der Generalsekretär der in Qatar ansässigen IUMS, ʿAlī Muḥī ad-Dīn al-Qaradāġī. Vor der Abschlussveranstaltung in der Hagia Sophia hatten die Teilnehmer in 18 Arbeitsgruppen Maßnahmen zur Unterstützung der Palästinenser in Gaza vorgeschlagen, die Eingang in die Abschlusserklärung fanden. Vordergründig beschäftigte sich die Konferenz mit humanitären Anliegen, einen Schwerpunkt setzte sie aber, was in der Abschlusserklärung seinen Niederschlag fand, auf das Recht der Palästinenser zum bewaffneten Widerstand sowie auf den politischen und militärischen Dschihad als individuelle Verpflichtung eines jeden Muslims. Dabei verweist die Erklärung auf eine Fatwa der IUMS vom 28. März 2025, deren englische Fassung am 1. April 2025 veröffentlicht wurde.[2]

Die Fatwa ruft alle Muslime zum Dschihad auf, sie lehnt weder Gewalt ab noch verurteilt sie Terrorismus. Der Dschihad setzt sich aus einem Paket von Maßnahmen zusammen: der militärischen Unterstützung der Palästinenser, der Bildung eines Militärbündnisses arabischislamischer Staaten, der Einstellung der Normalisierung mit Israel (das durchgehend als „zionistische Entität" umschrieben wird), Boykotten verschiedener Art gegen Israel und einem „obligatorischen finanziellen Dschihad" über die Almosenabgabe Zakat.

Im ersten der 15 Punkte der Fatwa heißt es:

„[E]rklären wir allen Muslimen und muslimischen Ländern die Verpflichtung, den Dschihad gegen die zionistische Entität und gegen alle, die sich mit ihr auf dem besetzten Land an der Vernichtung unseres Volkes in Gaza beteiligen, zu führen, seien es Söldner oder Soldaten aus irgendeinem Land. Dies muss durch militärische Intervention und durch die Versorgung der Mudschahedin mit militärischer Ausrüstung, militärischem Fachwissen und nachrichtendienstlichen Informationen geschehen. Diese Verpflichtung obliegt in erster Linie dem palästinensischen Volk, dann den Nachbarländern (Ägypten, Jordanien und Libanon) und schließlich allen arabischen und islamischen Ländern. Die Pflicht zum Dschihad gegen die Besetzung Palästinas obliegt jedem Muslim in der islamischen Welt, der dazu in der Lage ist."[3]

---

2 Die arabische Fassung ist online abrufbar unter: https://iums online.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=38808, die englische unter: https://iumsonline.org/en/ContentDetails.aspx?ID=38846 (letzter Abruf: 14.11.2025).

3 Übersetzung der Fatwa hier und im Folgenden: Rainer Hermann.

Die Konferenz in Istanbul knüpfte an diese Fatwa mit ihrem Aufruf zum „Dschihad gegen die zionistische Entität“ an, der als religiöse Pflicht eines jeden Muslims beschrieben wird. Indirekt beinhaltet der Aufruf zum Dschihad ein Eingeständnis der militärischen Unterlegenheit. Im vierten Punkt der Fatwa vom 28. März 2025 heißt es:

> „In der heutigen Weltpolitik gibt es keinen Platz für die Schwachen, die Andersartigen und die Gespaltenen. Ein einheitliches Militärbündnis arabischer und islamischer Länder zur Abschreckung und zum Schutz ist das, was Sicherheit und Stabilität für die Muslime und die Region erreichen wird.“

Die dār al-iftāʾ al-miṣrīya, die Fatwabehörde Ägyptens, lehnt den bewaffneten Dschihad hingegen mit dem Argument ab, dass er „ohne Berücksichtigung der Fähigkeiten der islamischen Gemeinschaft und ihrer politischen, militärischen und wirtschaftlichen Realität unverantwortlich“ sei und den Grundsätzen des islamischen Rechts widerspreche.

Der koranische Begriff Dschihad bedeutet „Anstrengung auf dem Wege Gottes“. Zunächst hatte er primär den militärischen Kampf bezeichnet, später wurde er auf nicht militärische Anstrengungen wie die Besserung der eigenen Person ausgeweitet. Im Sufitum wird das innere Ringen als „großer Dschihad“ bezeichnet, militärische Anstrengungen gelten als „kleiner Dschihad“. Großen Einfluss auf das religiöse Denken der Republik Türkei hatte der Wanderprediger Said Nursî (gest. 1960), der in seinem Korankommentar *risale-i nur* einen gewaltfreien Dschihad entwickelte.[4] Auch in aktuellen Islamdiskursen wird weiterhin diskutiert, was Dschihad bedeutet, was es ist und was nicht.[5]

Ismail Haniyeh hingegen, bis zu seiner Tötung am 31. Juli 2024 Vorsitzender des Politbüros der Hamas, kannte nur drei Formen des Dschihad: den politischen, finanziellen und militärischen. In der Konferenz in Istanbul war denn auch ausdrücklich von einem „Medien-Dschihad“ als einer „zentralen Säule“ des Kampfes die Rede, die „nicht weniger wichtig als die Schlacht vor Ort“ sei.

Wichtige Punkte der Istanbuler Abschlusserklärung sind:

- Die Aufhebung der Land-, Luft- und Seeblockade gegen Gaza und die unverzügliche Öffnung aller Grenzübergänge durch die arabischen Nachbarstaaten.
- Die Gründung eines Stiftungsfonds, in den Selbstständige, Unternehmen und wohlhabende Muslime mindestens zwei Prozent ihres Jahresgewinns für Hilfs- und Entwicklungsmaßnahmen in Gaza einzahlen.

---

4 Vgl. Yayilgan, Salih: *An Islamic Jihad of Nonviolence. Said Nursi's Model*, Eugene 2019.

5 Trotz grundlegend verschiedener Herangehensweisen – wie reformorientierte, spirituelle und friedensethische Lesarten, wie die von Nursî – hat die Verwendung des Dschihad-Begriffs durch den sog. Islamischen Staat auch in breiteren Kreisen traditioneller sunnitischer Gelehrter im sogenannten „Offenen Brief an al-Baghdadi“ 2014 zu einer Engführung dieses Begriffs geführt.

- Das Abführen von mindestens 50 Prozent der zu entrichtenden Almosensteuer Zakat für Gaza als religiöse und humanitäre Pflicht.
- Der unverzügliche und vollständige Abbruch der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Beziehungen mit Israel durch alle Staaten, insbesondere der islamischen.
- Die unverzügliche und vollständige Einstellung jeglicher geschäftlicher Zusammenarbeit mit Israel und der Boykott aller Produkte aus Israel.
- Große Demonstrationen und Protestmärsche.
- Die Umsetzung der Entscheidungen des Internationalen Gerichtshofs und des Internationalen Strafgerichtshofs, die Einleitung von Verfahren gegen die Täter des „Völkermords", der Kriegsverbrechen und der „Verbrechen gegen die Menschlichkeit" in Gaza.
- Ein Aufruf an die christlichen Institutionen, insbesondere an den Papst, an den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Kirchengemeinden im Osten und Westen, eine humanitäre und moralische Haltung gegen den Völkermordkrieg in Gaza einzunehmen.

Die Istanbuler Zusammenkunft ging über die – im Titel angekündigten – humanitären Anliegen für Gaza hinaus. Die islamischen Religionsgelehrten haben sich mit der Kraft ihrer religiösen Autorität für ein politisches Statement und für politische Ziele starkgemacht. Sie warfen Israel einen „Völkermordkrieg" vor, erwähnten aber weder das Massaker vom 7. Oktober 2023 noch das Leid, das die Hamas für die Palästinenser verursacht. Die Abschlusserklärung enthielt keinen Aufruf an die Hamas, die Geiseln freizulassen und einen Waffenstillstand zu akzeptieren.

Die Türkei und Qatar setzten mit der Konferenz ein weiteres Zeichen ihrer engen strategischen Partnerschaft. Die zwei Staaten stehen sich ideologisch nahe und stimmen sich politisch ab. Während die Türkei eine (oder vielleicht die) politische Führungsrolle in der sunnitischen Welt anstrebt, hat Qatar die finanziellen Möglichkeiten und mit al-Jazeera eine mediale Reichweite, die der Türkei abgeht. Dem politischen Islam der Muslimbruderschaft stehen beide wohlwollend gegenüber. Vor diesem Hintergrund sollte die Istanbuler Konferenz die geopolitische Achse Türkei – Qatar stärken. Die Türkei spielte mit der Konferenz ihre soft power in der islamischen Welt aus. Sie konnte abermals den Eindruck vermitteln, dass sie als Anführerin des sunnitischen Islam wirkungsvoll für islamische Anliegen eintritt. Bemerkenswert waren die prominente Beteiligung der türkischen Regierung mit dem Präsidenten der Religionsbehörde, die Wahl von Istanbul als Austragungsort sowie die Nutzung der historischen Stätten der Eyüp-Sultan-Moschee und der Hagia Sophia. Begonnen hatte das Zusammentreffen am Goldenen Horn in der Eyüp Sultan Moschee, wo das Grab des Bannerträgers Muḥammad verehrt wird. Es schloss in der

Hagia Sophia, dem zentralen Sakralraum des Osmanischen Reichs. 2020 hatte Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan veranlasst, die Hagia Sophia, die seit 1934 Museum war, in eine Moschee zurückzuverwandeln. Als unter ihrer Kuppel am 24. Juli 2020 erstmals seit 1934 wieder ein Freitagsgebet stattfand, stützte sich bei der Predigt der Präsident der Diyanet, Ali Erbaş, mit seiner linken Hand auf ein Schwert – eine Anspielung auf eine Praxis im Osmanischen Reich, mit der ein imperialer Anspruch verbunden war.

Eröffnet wurde die Konferenz von ʿAlī Muḥī ad-Dīn al-Qaradāġī, dem Generalsekretär der IUMS, die 2004 von Yūsuf ʿAbdallāh al-Qaraḍāwī, dem spirituellen Anführer der Muslimbruderschaft, gegründet worden war. Al-Qaraḍāwī hatte während der zweiten Intifada, die 2000 begann, die Selbstmordanschläge gegen israelische Ziele als „Märtyreroperationen" bezeichnet und als Wille Gottes gerechtfertigt. Als er 2022 starb, folgte ihm an der Spitze der IUMS der kurdische Iraker al-Qaradāġī.

Al-Qaradāġī, der für seine Nähe zum türkischen Staatspräsidenten Erdoğan bekannt ist, bezeichnete in Istanbul den Krieg in Gaza als „eine der größten Katastrophen in der modernen Geschichte" und als „Genozid".[6] Gaza sei die Angelegenheit der gesamten muslimischen Umma und der gesamten Menschheit. Man komme in Istanbul nicht nur zusammen, um zu verurteilen, sondern um „eine Front von Gelehrten und freien Menschen" zu schaffen. Denn Israels Verbrechen endeten nicht an dessen Grenzen. Israels „expansionistisches Projekt" greife nach weiterem arabischem und islamischem Land aus.

Die Konferenz war eine der letzten Amtshandlungen des umstrittenen Diyanet-Präsidenten Ali Erbaş. Seine achtjährige, von heftigen Debatten gezeichnete Amtszeit endete am 17. September 2025. In dieser machte er das Diyanet zu einer Bastion eines orthodox-konservativen Islam. Obwohl Erbaş die neoosmanische Rhetorik in der Ära der AKP beflügelt hatte, bildete sich in der Regierungspartei AKP Widerstand gegen eine Verlängerung seiner Amtszeit. So berief Erdoğan mit Safi Arpaguş einen neuen, versöhnlich auftretenden Präsidenten an die Spitze der mächtigen Religionsbehörde.

Zum Verhängnis wurden Erbaş weniger seine scharfen Predigten, mit denen er in der Türkei einen Kulturkampf befeuerte. Er forderte, dass Frauen in der Öffentlichkeit ihr Haar generell zu bedecken haben und dass es zulässig sei, Töchter zu enterben. In Predigten kritisierte er Republikgründer Atatürk und nahm oft Bezug auf politische Themen. In der Freitagspredigt vom 13. Oktober ließ er verlesen, dass Israel ein „rostiger Dolch im Herzen der muslimischen Welt" sei, und stellte das Existenzrecht Israels indirekt infrage.[7]

---

[6] Siehe: https://www.iha.com.tr/istanbul-haberleri/50denfazla-ulkeden-100u-askin-islam-alimi-eygazze-hepimizseninleyiz-288642442 (letzter Abruf: 14.11.2025).

[7] Siehe: https://www.diyanethaber.com.tr/13-ekim-2023-cuma-hutbesi (letzter Abruf: 14.11.2025).

Vorgeworfen wurden ihm vielmehr sein luxuriöser Lebensstil und sein Dienstwagen, ein Audi A8, ferner Vetternwirtschaft und Geldverschwendung sowie hohe Budgetüberschreitungen seiner Behörde. So ist das Budget des Diyanet, dem in der Türkei 90.000 Moscheen und in Deutschland 1000 Moscheen unterstehen, fünfmal so groß wie das des Außenministeriums, das die Auslandsvertretungen der Türkei bezahlt.

Für das Diyanet hatte die Konferenz ein deutsches Nachspiel. Nachdem die Istanbuler Konferenz die Hamas in ihrem bewaffneten Kampf gegen Israel unterstützt und zu einem globalen Dschihad aufgerufen hatte, gab das Bundesinnenministerium bekannt, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), den Ableger des Diyanet in Deutschland, zu beobachten. Es forderte von DITIB, sich klar von Organisationen und Personen zu distanzieren, die antisemitische Narrative verbreiten sowie islamistische Bestrebungen verfolgen oder unterstützen.

Ein Sprecher von DITIB erklärte, die Aussagen von Erbaş gäben nicht die Position der DITIB wieder[8] –, womit er mutmaßlich recht hat. Denn der Prozess der Abkapselung der DITIB von der Türkei setzt sich unabhängig davon fort, wer in Ankara an der Spitze des Diyanet steht. Dennoch werden auch nach Erbaş' Amtszeit in DITIB-Moscheen weiter anti-israelische Predigten verlesen, wie in der Freitagspredigt vom 3. Oktober 2025, in der von einem „Genozid" in Gaza die Rede ist.[9]

Die Verflechtung von politischen Machtinteressen und religiöser Autorität ist in der Achse Qatar – Türkei sowie in den Verlautbarungen der Diyanet offensichtlich. In beiden Ländern ist sie kein Novum. Dieser Missbrauch der religiösen Sprache für staatspolitische Zwecke bleibt jedoch weder in türkischen noch in deutschen islamisch-theologischen Diskursen unwidersprochen. In Deutschland arbeitet die islamische Theologie an den Hochschulen unabhängig von dieser politischen Vereinnahmung. Sie verfolgt in ihrer Islamdeutung andere Ansätze, nämlich hermeneutische und friedensethische. Diese können langfristig auch DITIB-Gemeinden prägen. Wahrscheinlicher wird das durch die Kooperation mit dem Islamkolleg in Osnabrück.[10] Abzuwarten bleibt, ob der begonnene Wandlungsprozess nachhaltig sein wird und wie die Türkei versuchen wird, diesen zu konterkarieren.

---

[8] Siehe: https://www.welt.de/politik/deutschland/article68be72f472019652f128d967/ditib-bundesinnenministerium-setzt-tuerkischem-moscheeverband-ein-ultimatum.html (letzter Abruf: 14.11.2025).

[9] Online abrufbar unter: https://tinyurl.com/Freitagspredigt-3-10-25 (letzter Abruf: 14.11.2025).

[10] Die Ausbildung von DITIB-Imamen in Deutschland läuft über ein Studium der islamischen Theologie in der Türkei und eine anschließende Ausbildung an der DITIB-Akademie. Aber Zusammenarbeiten mit dem Islamkolleg sind geplant. Siehe: https://www.ndr.de/kultur/sendungen/freitagsforum/Imamausbildung-Was-bringt-neue-deutsch-tuerkische-Modell,imame136.html (letzter Abruf: 14.11.2025).

„Der Ungläubigkeit oder Abtrünnigkeit bezichtigt“

Das neue syrische Regime zielt darauf ab, andere zu vernichten



Interview mit **Scheich Ghazal Ghazal**, dem Vorsitzenden des Obersten Islamischen Rates der Alawiten in Syrien und im Ausland. Der Scheich plädiert darin auch für eine Trennung von Religion und Staat, dies liege nicht nur im Interesse des Staates und der Gesellschaft, sondern schütze auch die Religion selbst. Das Interview führte Dr. **Kamal Sido**, Referent für ethnische, religiöse, sprachliche Minderheiten und Nationalitäten bei der GfbV. Die Fragen wurden in die arabische Sprache übersetzt und über Drittpersonen weitergeleitet. (Bild: © Kamal Sido/GfbV)

Scheich Ghazal Wahb Ghazal kam 1962 im Dorf Tella im Distrikt Al-Haffah in der westsyrischen Provinz Latakia zur Welt. Er ist verheiratet und hat drei Kinder, die allesamt Mediziner sind. Er besuchte die Grundschule in seinem Dorf und anschließend das Gymnasium in Latakia. Danach studierte er islamische Theologie an der Universität Damaskus sowie an einer Universität in London. Er hat mehrere Veröffentlichungen zur islamischen Theologie verfasst. Im Jahr 2003 wurde er Mufti von Latakia. Als 2011 die syrische Krise begann, nahm er klar Stellung, indem er Gewalt ablehnte. Er setzte sich stets gegen religiösen und konfessionellen Hass ein. Nach dem Sturz Assads im Dezember 2024 und insbesondere nachdem die Alawiten in Syrien mit einem Völkermord konfrontiert waren, bemühte er sich, einen friedlichen Widerstand gegen das neue islamistische Regime in Damaskus zu organisieren. Dabei setzte er ausschließlich auf friedliche Mittel des Protests. Scheich Ghazal Ghazal ist derzeit Vorsitzender des Obersten Islamischen Rates der Alawiten in Syrien und im Ausland. Sein aktueller Aufenthaltsort ist unbekannt.

Scheich Ghazal, das neue islamistische Regime in Damaskus und seine Anhänger würden Sie sofort umbringen, wenn sie wüssten, wo Sie sich befinden. Dennoch haben Sie sich die Zeit genommen, unsere Fragen zu beantworten. Dafür danken wir Ihnen. Dürfen wir Sie fragen, wo Sie leben?

Zunächst möchte ich Ihnen dafür danken, dass Sie uns die Möglichkeit geben, die Stimme unseres Volkes in die Welt zu tragen, während die Medien über die Realität der Alawiten unter der derzeitigen Übergangsregierung bewusst schweigen. Die Alawiten sind ein integraler Bestandteil des syrischen Volkes in der Syrischen Republik. Ohne Kenntnis ihrer Situation und ihrer politischen Positionen ist das Bild Syriens nicht vollständig.

Was meinen derzeitigen Aufenthaltsort betrifft, bin ich mir sicher, dass Vorsicht nicht vor dem Schicksal bewahrt, aber ich glaube, dass Gerechtigkeit und Schicksal in Gottes Händen liegen. Ich war und bin nach wie vor davon überzeugt, dass ernsthafte und wirksame Arbeit innerhalb des Landes und mit den Menschen im Land geleistet werden muss. Daher bestätige ich, dass ich mich in Syrien befand und mich immer noch hier aufhalte.

Warum wird gegen Sie seitens des islamistischen Regimes in Damaskus und seiner Anhänger sowohl in Syrien als auch international gehetzt?

Die Ideologie dieses Regimes und seiner Anhänger beruht auf Gewalt und Verachtung Andersdenkender. Ihr Ansatz ist Ausgrenzung und Takfir (Personen gleichen Glaubens werden der Ungläubigkeit oder Abtrünnigkeit bezichtigt, Anm. d. Red.). Das Regime hat am 7. März durch ein Massaker an den Alawiten seine wahre Natur offenbart. Dabei wurden aus konfessionellen Gründen Morde, Entführungen und Versklavungen begangen sowie ein ernsthafter Versuch der ethnischen Säuberung unternommen. Dieses Regime betreibt eine Politik der umfassenden politischen Isolierung der Alawiten vom politischen Leben und vom öffentlichen Sektor. Jede Drohung gegen einen Alawiten ist auch eine Drohung gegen mich. Ich erhalte Mord- und Verhaftungsdrohungen, die mich dazu gezwungen haben, unterzutauchen. Alle Mitglieder meiner Familie haben Drohungen erhalten. Meine drei Kinder, die Ärzte sind, mussten ihre Arbeit aufgeben und ebenfalls untertauchen. Dennoch ist es meine Verantwortung, das Leben und die Würde der Alawiten zu verteidigen, ihren Schutz zu fordern und die ihnen widerfahrene Ungerechtigkeit zu beseitigen. Wir fordern einen echten Föderalismus innerhalb eines säkularen, demokratischen Systems, in dem die Minderheiten einen gleichberechtigten Platz in Staat und Gesellschaft einnehmen. Gewiss hat meine politische Haltung, die den von dieser Autorität vertretenen grenzüberschreitenden Terrorismus ablehnt, die Situation verschärft, da sie im Widerspruch zu dieser extremistischen Autorität steht.

Dieses Regime beschränkt sich nicht darauf, Drohungen auszusprechen, sondern zielt darauf ab, andere zu vernichten. Dadurch stellt es eine ständige Gefahr für alle Teile der syrischen Gesellschaft dar. So hat es Massaker an der alawitischen Glaubensgemeinschaft verübt, bei denen auch Kinder, Männer

und Frauen getötet wurden. Es hat Frauen entführt und vergewaltigt, unsere religiösen Stätten geschändet, unsere Symbole beleidigt und unser Land niedergebrannt. Diese Praktiken wurden auch auf die Drusen, Kurden und Christen ausgeweitet.



Bild 1: „Unser Leben ist zerstört, und wir wissen nicht, wie es weitergehen soll“ (Eine Alawitin in Damaskus). (© Kamal Sido/GfbV)

Haben Sie gedacht, dass die Alawiten in Syrien nach den Massakern und dem versuchten Völkermord im März 2025 auf die Straße gehen und gegen ihre Unterdrücker protestieren würden?

Die Alawiten haben das Recht, ihr Schicksal selbst zu bestimmen und ihrem Schmerz, ihrer Unterdrückung und ihrem Leid Ausdruck zu verleihen. Nachdem ihnen alle lebensnotwendigen Güter vorenthalten wurden, konnten sie nicht länger schweigen. Sie gingen aus Protest auf die Straße, um ihrer Hoffnungslosigkeit gegenüber einer Änderung der Behandlung durch die de facto-Machthaber Ausdruck zu verleihen. Wir sehen, dass die Demonstrationen der Alawiten absolut friedlich verliefen und nicht durch gewalttätige Zwischenfälle seitens der Demonstranten getrübt wurden. Die alawitische Bevölkerung ist sich der Gefahr in Syrien bewusst. Darüber hinaus ist die alawitische Elite aufgrund ihres hohen Bildungsniveaus am besten in der Lage, die aktuelle politische Lage zu verstehen und die Versuche der derzeitigen Machthaber zu durchschauen, Syrien in einen Bürgerkrieg zu stürzen. Daher hat die alawitische Bevölkerung ihre legitimen Forderungen nach Föderalismus absolut friedlich zum Ausdruck gebracht.

Sie haben die Alawiten in Syrien aufgerufen, auf die Straße zu gehen und gegen die täglichen Morde, Massaker und den versuchten Völkermord zu protestieren. Warum sind die Alawiten Ihren Aufrufen gefolgt?

Das Leben der Alawiten ist voller Demütigungen und sie wollten ihre Ablehnung kundtun. Sie reagierten entschlossen auf diese friedlichen Aufrufe, da sie mit ihrem Protest ihr Leiden, ihren Wunsch nach Frieden und ihre Ablehnung, erneut in Gewalt hineingezogen zu werden, zum Ausdruck bringen konnten. Sie wollten, dass ihre Forderungen angesichts dessen, was ihnen angetan wird, gehört werden. Wir dürfen nicht vergessen, dass die alawitische Gesellschaft über die Fähigkeit zu Disziplin und organisiertem Handeln verfügt. Die Demonstrationen spiegelten das Wesen dieser Gesellschaft wider: Frauen und Kinder gingen gemeinsam mit Männern auf die Straße, ließen ein Höchstmaß an Disziplin und Vorsicht walten und brachten ihre Forderungen friedlich und bewusst zum Ausdruck.

Die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) berichtet von etwa 30.000 bis 60.000 getöteten, verletzten oder verschwundenen Alawiten seit März 2025. Können Sie diese Zahlen bestätigen?

Zunächst verhinderte die De-facto-Regierung eine Registrierung oder Ausstellung offizieller Sterbe- oder Geburtsurkunden vor den Massakern. Während der Massaker wurden Tausende Leichen von Gefallenen verbrannt, ins Meer geworfen oder von Berggipfeln hinabgestürzt. Ihr Ziel ist die ethnische Säuberung. Genaue Zahlen werden in naher Zukunft veröffentlicht werden.

Die Drusen im Süden des Landes haben Ähnliches erlebt. Zuvor waren es die Kurden in Afrin und anderen Regionen, die von der Türkei und islamistischen Gruppen angegriffen wurden. Stehen Sie mit der drusischen Führung und mit jener der Kurden in Kontakt?

Wir stehen in direktem Kontakt mit der drusischen Führung unter Scheich Hikmat Hajari sowie mit der kurdischen Führung. Unsere kurdischen Brüder organisierten die erste nationale Dialogkonferenz in al-Hasakah, an der wir teilnahmen. Zudem nahmen wir mit einer Delegation der syrischen Volksgruppen an diplomatischen Treffen in Genf mit Vertretern der von der Syrien-Frage betroffenen Länder teil. Wir haben ein klares Bild von der künftigen Form des syrischen Staates, der auf politischer Dezentralisierung und Demokratie basieren wird. Unser gemeinsames Ziel ist der Aufbau eines Staates, der jede Form von Ausgrenzung und Marginalisierung ablehnt.



Bild 2: Fateh Jamous saß 19 Jahre im Gefängnis.
Er bezeichnet das neue Regime in Damaskus als religiös-faschistisch.
(© Kamal Sido/GfbV)

Wie soll ein neues Syrien Ihrer Ansicht nach aussehen? Was fordern Sie?

Nach dem verheerenden Bürgerkrieg und der daraus resultierenden Zerstörung des sozialen Gefüges kann Syrien nur dann vereint bleiben, wenn es im Rahmen eines politischen Prozesses, an dem alle Syrer beteiligt sind, ein politisch dezentrales, föderales System einführt, das in einer Verfassung verankert ist. Außerdem ist es unerlässlich, ein säkulares, demokratisches System zu etablieren. „Die Trennung von Religion und Staat liegt nicht nur im Interesse des Staates und der Gesellschaft, sondern schützt auch die Religion selbst."

Sie sind für eine Trennung von Religion und Staat?

In all unseren Erklärungen haben wir einen pluralistischen, säkularen Zivilstaat gefordert, der von Recht und Staatsbürgerschaft geprägt ist. Die Trennung von Religion und Staat liegt nicht nur im Interesse des Staates und der Gesellschaft, sondern schützt auch die Religion selbst vor Missbrauch und Instrumentalisierung in politischen Auseinandersetzungen.

Wie stehen Sie zur Rolle der Frau und zu Frauenrechten im zukünftigen Syrien?

Es muss ein System eingerichtet werden, das die echte und wirksame Teilhabe von Frauen gewährleistet – sei es durch eine faire Vertretung in allen staat-

lichen Institutionen oder durch ein System der gemeinsamen Leitung. Im Islamischen Rat der Alawiten beispielsweise spielen Frauen eine führende Rolle: die offizielle Sprecherin des Rates ist eine Politikerin. Wenn wir unsere Gesellschaft voranbringen wollen, sehe ich keinen Faktor, der tiefgreifender ist als die Mutter. Frauen sind die Gesellschaft, und Mütter gebären die eine Hälfte der Gesellschaft und bilden die andere.

Die Türkei – hier meinen wir nicht die Menschen, sondern den Staat – unterstützt das Regime in Damaskus. Warum ist das so?

Die Türkei unterstützte die Hardliner-Fraktionen in Syrien in der Überzeugung, dass diese das Machtgleichgewicht im Land so verschieben könnten, dass es ihren regionalen Interessen und ihrer Vision eines neuen Nahen Ostens dient. Sie will ihren Einfluss und ihre Grenzen ausdehnen. Gefühle spielen in politischen und militärischen Konflikten natürlich keine Rolle, aber es ist klar, dass die Unterstützung extremistischer Gruppierungen der Türkei nicht viel gebracht hat. Im Gegenteil: Die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen haben sich verschlechtert. Wir erleben derzeit, dass sich die Auswirkungen der Syrien-Krise unweigerlich auch auf die Türkei auswirken werden.



Bild 3: „Trotz allem dürfen wir uns der Barbarei der Islamisten nicht beugen – Kurdische Frauen sind ein Vorbild".
(Alawitische Frauen backen Brot am Rande der Straße.
Sie müssen arbeiten, um ihre Familien zu ernähren).
(© Kamal Sido/GfbV)

Was können Demokraten und Kurden in der Türkei tun, damit das Regime Erdogan seine Unterstützung für radikale sunnitische Gruppen in Syrien beendet?

Meiner Meinung nach ist es für die Alawiten und Kurden sowie für die türkische Regierung heute am besten, einen politischen Verhandlungsprozess einzuleiten. So können sie eine echte politische Teilhabe gewährleisten und ihre vollen Rechte in der Verfassung verankern. Das wird mehr Sicherheit und Stabilität für beide Länder bringen. Die weitere Unterstützung extremistischer Gruppierungen in Syrien wird sich negativ auf die interne Lage in beiden Ländern auswirken – politisch, wirtschaftlich und sozial. Meine Botschaft an die Alawiten in der Türkei und in Europa lautet, ihren alawitischen Brüdern und Schwestern in Syrien beizustehen und sich laut gegen Ungerechtigkeit auszusprechen.

Welchen Appell haben Sie an die Menschen in Deutschland?

Imam Ali ibn Abi Talib (Friede sei mit ihm) sagte: „Es gibt zwei Arten von Menschen: Entweder sind sie deine Brüder im Glauben, oder sie sind deine Gleichen in der Schöpfung."

Basierend auf diesem tiefgründigen humanitären Prinzip verbindet uns mit dem deutschen Volk unsere gemeinsame Menschlichkeit. Diese ist in den letzten Jahren durch die Sympathie und Aufnahmebereitschaft der deutschen Gesellschaft gegenüber Syrern deutlich zum Ausdruck gekommen. Deshalb appellieren wir an das deutsche Volk, sich gegen unsere Unterdrückung zu stellen und gemeinsam mit uns seine Stimme zu erheben – durch die öffentliche Meinung, die Medien, die Zivilgesellschaft, gewählte Vertreter, Organisationen und alle verfügbaren demokratischen Mittel –, um Unterstützung und Schutz für Minderheiten in Syrien zu fordern. Nur so können unsere Forderungen nach Föderalismus, der Verteidigung der Menschenrechte und der Abschaffung der Unterdrückung, wie wir sie kennen, erfüllt werden.

Wer könnte die alawitische Bevölkerung in Syrien unterstützen?

Die Alawiten sind eine der wichtigsten Säulen der Stabilität. Deshalb ist es wichtig, auf ein politisches Gleichgewicht sowohl innerhalb Syriens als auch auf regionaler und internationaler Ebene hinzuarbeiten. Diese Gleichgewichte bilden die Grundlage für den Aufbau einer auf Frieden basierenden Gleichung sowie für die Stärkung der politischen und wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit allen Ländern, die sich mit der Syrien-Frage befassen, insbesondere in Gebieten, in denen Alawiten leben. Es sei darauf hingewiesen, dass der Iran keinen Einfluss auf die Alawiten hat, da diese sich aus regionalen Konflikten heraushalten wollen.

Das Assad-Regime hat jahrzehntelang die Alawiten instrumentalisiert und sie dann ihrem Schicksal überlassen. Könnten Männer des alten Regimes (Flul) irgendeine Rolle spielen, damit die Verfolgung der Alawiten beendet wird?

Die Überreste des Regimes (Flul) flohen mit diesem. Wie kann die Krankheit die Heilung sein? Bis heute hoffen und streben wir nach einer friedlichen politischen Lösung und der friedlichen Durchsetzung von Rechten. Wir befürworten diesen Ansatz, um mit Vernunft zu überzeugen und Blutvergießen zu verhindern. Die De-facto-Autorität unterstützt diesen Weg jedoch nicht, da sie die Alawiten weiterhin provoziert und verletzt. Daher betone ich die internationale Rolle, Druck auf diese Autorität auszuüben, um zu verhindern, dass wir einen Weg einschlagen, der in niemandes Interesse ist.

Verehrter Scheich Ghazal Ghazal, wir danken Ihnen für das Gespräch und wünschen Ihnen und Ihrem Volk alles Gute.

Verfolgung über den Tod hinaus

Friedhofsschändungen und Bestattungsverbote der Bahá'í in Iran und Ägypten



Jascha Noltenius leitet seit 2019 das Büro für Außenbeziehungen der Bahá'í-Gemeinde in Deutschland K.d.ö.R. und ist ihr Sprecher in Menschenrechtsfragen gegenüber Politik, Nichtregierungsorganisationen und Medien. Er vertritt die deutsche Bahá'í-Gemeinde im Forum Menschenrechte, im Trägerverein des Deutschen Instituts für Menschenrechte und in der Stiftung der internationalen Wochen gegen Rassismus sowie in diversen Gesprächsrunden des Auswärtigen Amtes und des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. Er ist Jurist und war als Rechtsreferendar u. a. im Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, dem European Centre for Constitutional and Human Rights sowie dem Deutschen Institut für Menschenrechte tätig. (Bild: © Jascha Noltenius)

Der Umgang mit den Toten gehört zu den ältesten und tiefsten Ausdrucksformen menschlicher Kultur. Rituale des Sterbens und Gedenkens schaffen soziale und spirituelle Kontinuität und ermöglichen es den Hinterbliebenen, Trauer zu bewältigen und Verbundenheit zu wahren. Wird religiösen Gemeinschaften der Zugang zu würdigen Bestattungen verweigert oder werden ihre Friedhöfe zerstört, handelt es sich nicht nur um Eingriffe in physische Orte, sondern in die Identität, Geschichte und Würde der Betroffenen und ihrer Gemeinschaften. Die Bahá'í im Iran und in Ägypten sind seit Jahrzehnten mit solchen Formen der Entrechtung konfrontiert. Die Zerstörung ihrer Friedhöfe, die Verweigerung religiöser Bestattungen und die systematische Behinderung von Trauerritualen sind Teil umfassender politischer und religiöser Verfolgung. Dass diese Maßnahmen selbst vor den Toten nicht haltmachen, zeigt die Tiefe der Diskriminierung.

Der menschenrechtliche Rahmen: Tod, Religion und Würde

Die besondere Bedeutung des Themas wird im jüngsten Bericht der UN-Sonderberichterstatterin für Religions- und Glaubensfreiheit, Dr. Nazila Ghanea, deutlich. Sie betont, dass „Leben und Tod unwiderruflich miteinander verbunden“

seien und dass die Rituale des Abschieds in nahezu allen religiösen Traditionen eine zentrale Rolle spielen. Der Moment des Verlusts sei für viele Menschen ein Augenblick intensiver religiöser und spiritueller Erfahrung. Der Staat habe daher die Pflicht, gerade in solchen Situationen die Religionsfreiheit zu schützen und nicht zu behindern. Wie ein Staat Bestattungsrechte regelt oder einschränkt, sei ein entscheidender Gradmesser dafür, ob religiöse Minderheiten ihre Glaubenspraxis frei ausüben können. Die Verweigerung würdiger Bestattungen stelle stets eine doppelte Verletzung dar – sie betrifft die religiösen Rechte „sowohl zu Lebzeiten als auch im Tod". Für Minderheiten, deren Identität ohnehin bedroht ist, sind Eingriffe in Bestattungsrechte daher ein besonders schmerzhafter Akt symbolischer Gewalt.

Iran: Zerstörung, Kontrolle und systematische Verweigerung im Tod

Im Iran erleben die Bahá'í seit der Islamischen Revolution 1979 eine systematische Politik der Ausgrenzung, die alle Lebensbereiche umfasst und selbst vor den Toten nicht Halt macht. Seit Jahrzehnten werden Bahá'í-Friedhöfe im ganzen Land geschändet, konfisziert oder zerstört. Diese Maßnahmen sind Bestandteil eines staatlichen Plans, der – wie interne Dokumente zeigen – darauf abzielt, die „Entwicklung und das Wachstum" der Bahá'í-Gemeinschaft in jeder Hinsicht zu behindern.

Besonders schwerwiegend ist die wiederholte Zerstörung von Friedhöfen in Teheran. In den 1980er Jahren wurden die beiden großen Bahá'í-Friedhöfe Khavaran (80.000 m^2) und Kabirabad (1,5 Mio. m^2) konfisziert und mindestens 15.000 Gräber zerstört. Der Staat überbaute die Flächen und entzog sie dauerhaft der Gemeinschaft. Später erhielten die Bahá'í ein wesentlich kleineres Ersatzgrundstück in unmittelbarer Nähe eines Massengrabes politischer Gefangener, die in den 1980er Jahren hingerichtet wurden. Auch dieser Ort wurde ab 2021 zunehmend blockiert: Agenten des Informationsministeriums übernahmen die Kontrolle, verweigerten Zutritt und erschwerten Bestattungen massiv.

2022 begann eine besonders gravierende Praxis: Die Behörden zwangen Bahá'í, ihre Angehörigen in engen Grabreihen innerhalb des Massengrabfeldes zu bestatten – ein Eingriff, der sowohl die Würde der Bahá'í-Verstorbenen als auch die historische Bedeutung des Massengrabes verletzte. Viele Angehörige waren tief erschüttert. Sie waren entsetzt über diesen staatlichen Versuch, die Überreste ihrer Angehörigen zu nutzen, um die Geschichte einer Grabstätte zu tilgen, die die Angehörigen vieler anderer Iraner beherbergte. Im Februar 2024 wurden über dreißig dieser Gräber von staatlichen Bulldozern zerstört.

Grabmarkierungen wurden entfernt und die Erde eingeebnet – ein Akt, der das Gedenken der Familien auslöschen sollte.



Bild 1: Khavaran-Friedhof in Teheran. (© Jascha Noltenius)

Auch in anderen Städten verschärft sich die Lage. In Kerman wurde der Bahá'í-Friedhof 2018 ohne Vorwarnung geschlossen, das Gelände teilweise verkauft und zerstört. Familien müssen Verstorbene nun 120 Kilometer entfernt in Rafsanjan beisetzen – ein klarer Verstoß gegen die Bahá'í-Vorschrift, die eine Bestattung innerhalb eines Radius von einer Stunde Reisezeit vorschreibt. Der Fall einer 56-jährigen Frau mit intellektuellen Einschränkungen, die 2025 unter Zwang nach Rafsanjan überführt wurde, verdeutlicht die Härte der Maßnahmen. In Rafsanjan wiederum ließ die Regierung 2025 einen zwei Meter tiefen Graben um den gesamten Friedhof ziehen, der den Zugang massiv erschwert und Bestattungen nahezu unmöglich macht.

In mindestens vierzehn Städten des Landes wurden Bahá'í-Friedhöfe in den vergangenen Jahren zerstört, entweiht oder blockiert. Gebühren werden selbst auf eigenem Land erhoben, religiöse Rituale untersagt, Bestattungen verzögert oder verweigert. Es entsteht das Bild einer Politik, die die Bahá'í nicht nur im Leben, sondern auch im Tod unsichtbar machen soll.

Ägypten: Historisches Verbot, systematische Ausgrenzung und die Verweigerung würdiger Bestattungen

Die ägyptische Bahá'í-Gemeinde gehört zu den ältesten weltweit. Ihre Anfänge reichen bis 1868 zurück, und 1924 wurde sie institutionell organisiert. 1925

erkannte das Berufungsgericht von Beba die Bahá'í-Religion sogar ausdrücklich als eigenständige Religion an. Doch dieses Urteil wurde im Laufe der Jahrzehnte zur Grundlage eines Systems rechtlicher Diskriminierung. Obwohl Ägypten sich international als Ort religiöser Toleranz präsentiert, erleben die Bahá'í seit fast einem Jahrhundert eine zunehmend intensive Form staatlich geförderter Benachteiligung.

In den 1930er und 1940er Jahren erhielten die Bahá'í durch königliche Dekrete offiziell Friedhofsflächen in mehreren Städten. Auch 1954 bestätigte Präsident Mohamed Naguib diese Praxis. Doch 1960 kam der Bruch: Präsident Gamal Abdel Nasser erließ das Dekret 263/1960, das die Bahá'í-Religion verbot, alle Bahá'í-Institutionen auflöste und sämtliches Gemeindeeigentum – einschließlich Friedhöfen – konfiszierte. Bis heute wurde nichts davon zurückgegeben. Kurz darauf untersagte eine Fatwa von Al-Azhar die Bestattung von Bahá'í auf muslimischen Friedhöfen. Damit war die Gemeinschaft vollständig von staatlich anerkannten Bestattungsorten ausgeschlossen.

Seitdem steht den Bahá'í in ganz Ägypten nur noch ein einziger Friedhof im Kairoer Stadtteil Basatin zur Verfügung. Er ist überfüllt, schlecht gesichert und für viele Familien nur mit weiten Reisen erreichbar. Aufgrund des Platzmangels müssen manche Verstorbene unter würdelosen Bedingungen beigesetzt werden. Gleichzeitig zwingt die Entfernung Familien dazu, gegen die Bestattungsgesetze ihres eigenen Glaubens zu verstoßen, die eine Beisetzung innerhalb einer Stunde Reisezeit vorschreiben.

Selbst grundlegende Bürgerrechte wurden den Bahá'í verweigert. Die Möglichkeit, im Ausweis durch einen Strich („–“) gekennzeichnet zu werden, führte nicht zu Anerkennung, sondern wurde als Instrument der Diskriminierung genutzt. Ehen werden nicht anerkannt, Familien auseinandergerissen, Aufenthaltsrechte verweigert und Gemeinschaften überwacht.

In den Jahren 2020 bis 2022 versuchte die Bahá'í-Gemeinde vergeblich, durch Gerichtsverfahren Zugang zu neuen Friedhofsflächen in Alexandria und Port Said zu erlangen. Die Klagen verwiesen darauf, dass Ministerialbeschluss 520/2009 faktisch eine vierte Kategorie religiöser Identität anerkennt. Die Bahá'í boten an, die Kosten für neue Friedhöfe vollständig selbst zu tragen. Doch die Gerichte lehnten ab. Die Begründung: Da die Bahá'í-Religion nicht zu den drei „anerkannten Himmelsreligionen“ gehöre, unterliege sie nicht dem Schutz der Religionsfreiheit. Al-Azhar erklärte, zwar sei Bestattung ein Menschenrecht, jedoch dürfe kein eigener Friedhof für Bahá'í bereitgestellt werden, da dieser „Diskriminierung und Spaltung“ fördere. Der Staat übernahm diese Argumentation vollständig.

Auslöschung der Erinnerung

Heute existiert für die Bahá'í außer dem überlasteten Basatin-Friedhof kein einziger gesetzlich anerkannter Bestattungsort im Land. Die Verweigerung würdiger Bestattungen bedroht nicht nur die Religionsfreiheit, sondern die langfristige kulturelle Sichtbarkeit der Gemeinschaft selbst. Der Ausschluss aus dem Raum des Todes wirkt wie ein schleichender Mechanismus kultureller Auslöschung.

Die Zerstörung von Friedhöfen und die Verweigerung würdiger Bestattungen zeigen die vielleicht extremste Form religiöser Ausgrenzung. Sie greifen das individuelle und kollektive Gedächtnis einer Gemeinschaft an und versuchen, ihre Präsenz aus der Geschichte zu tilgen. Die Bahá'í im Iran und in Ägypten erleben diese Entrechtung seit Jahrzehnten. Wo selbst Totenruhe nicht respektiert wird, ist auch die Würde der Lebenden bedroht. Die internationale Gemeinschaft ist gefordert, diese Form symbolischer Gewalt als das anzuerkennen, was sie ist: ein schwerwiegender Angriff auf grundlegende Menschenrechte.

Verletzungen der Religionsfreiheit im Jahr 2025

Eine Sechs-Länder-Analyse auf Grundlage der Violent Incidents Database

John Bainbridge, Teresa Flores, Dennis P. Petri und Kyle Wisdom

Zuverlässige Daten und Fakten über Gewalt gegen Gläubige

Die Berichterstattung über Einzelfälle und dramatische Ereignisse ist wichtig, um die Öffentlichkeit zu informieren und dauerhaft zu interessieren. Um nachhaltig Wissen über die Lage der Religionsfreiheit aufzubauen und Entscheidungsträger zu wirksamem Handeln zu motivieren, bedarf es darüber hinaus kontinuierlich verlässlicher Fakten. Die Etablierung von notwendigen Projekten zur Überwindung religiös motivierter Verfolgung setzt einen hohen Informationsstand voraus. Denn wer die Lage der Religionsfreiheit in verschiedenen Ländern vergleichen, tatsächliche Veränderungen messen sowie Ursachen und Täter erkennbar machen will, kann nicht auf zuverlässige, aussagekräftige und interpretierbare Daten verzichten.

Die Violent Incidents Database (VID)[1] des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit sammelt, dokumentiert und analysiert weltweit Gewaltvorfälle gegen gläubige Menschen. Die in der VID enthaltenen Daten basieren auf Berichten, die in digitalen Medien veröffentlicht wurden. Viele dieser Vorfälle werden nie öffentlich gemacht oder erhalten nicht ausreichende Aufmerksamkeit von Behörden oder Medien.

Die kostenfreie und öffentlich zugängliche Datenbank ist derzeit die einzige umfassende Datensammlung, die systematisch und ereignisorientiert Verletzungen der Religionsfreiheit in ihren verschiedenen Dimensionen dokumentiert. Das Spektrum reicht von individuellen Übergriffen und Gruppen-Gewalt bis hin zu Gewalt durch diskriminierende Gesetzgebung sowie durch staatliche Organe. Die VID arbeitet systematisch ereignisbasiert, so dass kontinuierliche Aktualisierungen und Korrekturen gewährleistet sind. Genaue und aktuelle Informationen können jederzeit bereitgestellt werden. Es bietet daher jederzeit

[1] Die Violent Incidents Database (VID) ist ein Angebot des IIRF zur Erfassung, Dokumentation und Analyse gewaltsamer Vorfälle im Zusammenhang mit Verletzungen der Religionsfreiheit weltweit und ist abrufbar unter: https://iirf.global/vid/.

Politikern, Forschenden, Diplomaten und anderen Interessierten die Möglichkeit der objektiven Information und Analyse.

In der folgenden Analyse haben die vier Expertinnen und Experten des VID zu sechs Ländern Fakten ausgewählt, die zum Teil auch in diesem Jahrbuch von verschiedenen Autoren teilweise ausführlich dokumentiert und analysiert werden. Besonders aufschlussreich ist dabei der Vergleich staatlich gesteuerter Repression.

1. Einleitung

Dieses Kapitel untersucht Muster von Verletzungen der Religionsfreiheit in sechs Ländern im Bezugszeitraum 2025: Iran, Kuba, China, Nicaragua, Afghanistan und Pakistan. Es stützt sich auf Daten zu einzelnen Vorfällen, die in der Violent Incidents Database (VID) erfasst wurden; deren Methodik wird in Petri et al. (2025) dargelegt. Die VID erfasst einzelne Vorfälle von Verletzungen gegen religiöse Einzelpersonen, Gemeinschaften und Eigentum, wobei jeder Eintrag nach Kategorie, Religion des Opfers und Art des Täters (staatlich oder nichtstaatlich) klassifiziert wird. Soweit der Datensatz aggregierte Zahlen wie die Anzahl von Festnahmen, Verurteilungen, Tötungen, Entführungen oder zerstörten bzw. geschlossenen Gebäuden enthält, beziehen sich diese Zahlen auf Personen oder Ereignisse und nicht auf einzelne Vorfälle; ein Vorfall kann beispielsweise mehrere Festnahmen umfassen, weshalb die Summen einzelner Kategorien die Gesamtzahl der Vorfälle übersteigen können.

Die hier behandelten sechs Länder wurden ausgewählt, um die Vielfalt gegenwärtiger Muster von Verletzungen der Religionsfreiheit zu veranschaulichen, nicht um eine erschöpfende Rangfolge nach Schweregrad zu erstellen. Die Auswahl umfasst drei Regionen (Naher Osten und Zentralasien, Ostasien und Lateinamerika) sowie unterschiedliche politische Systeme (theokratische Systeme, kommunistische Einparteienstaaten, autoritär-populistische Systeme und ein De-facto-Regime nach einem Konflikt). Sie umfasst ferner unterschiedliche religionsdemografische Strukturen, darunter Staaten, in denen die vorherrschende Religion durch klerikale oder verfassungsrechtliche Mittel durchgesetzt wird (Iran, Afghanistan, Pakistan), Staaten, in denen Religion durch einen säkularen Partei- und Staatsapparat reguliert wird (China, Kuba, Nicaragua), sowie Gesellschaften, in denen nichtstaatliche und gesellschaftliche Gewalt mit staatlicher Politik zusammenwirken (insbesondere Pakistan und Afghanistan). In jedem der sechs Länder verzeichnet die VID im Jahr 2025 systematische Verletzungen in mehreren Kategorien, was sie zu ergiebigen Vergleichsfällen macht.

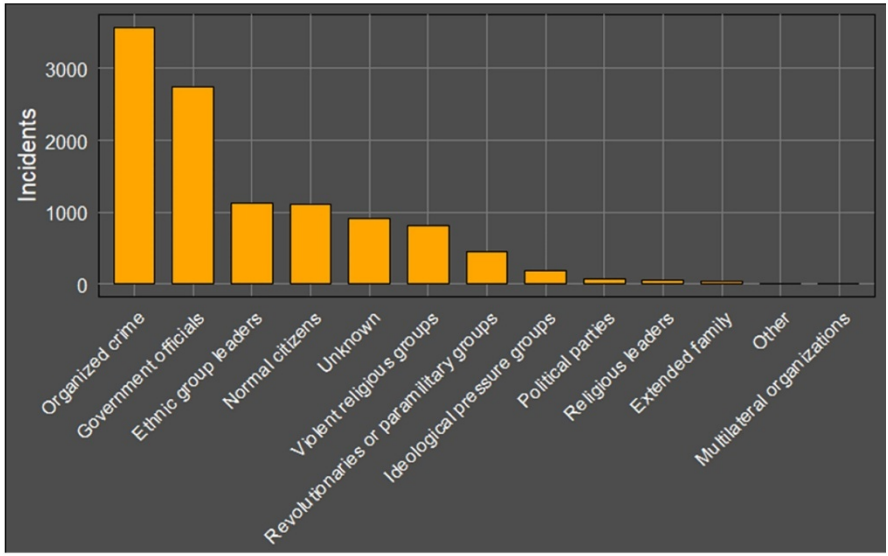


Bild 1: Beispielgrafik aus der Violent Incidents Database (VID). (© IIRF)

Die folgende Datentabelle verwendet die Standardkategorien der VID. Die Gesamtzahl der Vorfälle zählt einzelne dokumentierte Ereignisse. Tötungen, Entführungen, sexuelle Übergriffe und Zwangsehen zählen einzelne Opfer. Festnahmen und Verurteilungen zählen festgenommene bzw. verurteilte Personen. Zerstörte und geschlossene Gebäude zählen betroffene Gotteshäuser. Sonstige körperliche oder psychische Misshandlung umfasst dokumentierte Angriffe, Schläge, Drohungen und Zwangsverhöre, die keiner der spezifischeren Kategorien zugeordnet werden können. Angriffe auf christliche Wohnhäuser sowie auf christliche Geschäfte oder Unternehmen zählen einzelne betroffene Immobilien. „Zum Verlassen des Wohnorts gezwungen“ und „zum Verlassen des Landes gezwungen“ zählen Personen, die innerhalb des Landes oder über Landesgrenzen hinweg vertrieben wurden.

Drei Einschränkungen gelten durchgehend. Erstens spiegeln die VID-Zahlen ausschließlich dokumentierte Vorfälle wider; in restriktiven Umfeldern wie Iran, Afghanistan und Nicaragua ist eine umfassende Dokumentation nicht möglich, und es ist von einer Untererfassung auszugehen, insbesondere bei Vorfällen, die Frauen, Konvertiten und Angehörige kleiner Minderheitengemeinschaften betreffen. Zweitens darf das Fehlen einer Kategorie in der Zeile eines Landes nicht als Fehlen des entsprechenden Phänomens verstanden werden, sondern lediglich als Fehlen dokumentierter Fälle, die im Bezugszeitraum die Beweisanforderungen der VID erfüllten. Drittens verdecken aggregierte

Zahlen erhebliche Unterschiede hinsichtlich der Schwere innerhalb einzelner Kategorien; eine kurzfristige Inhaftierung und eine mehrjährige Freiheitsstrafe werden jeweils einmal in der entsprechenden Kategorie gezählt. Quantitative Vergleiche müssen daher zusammen mit der nachfolgenden qualitativen Fallanalyse gelesen werden.

In Abschnitt 2 folgt eine konsolidierte Datentabelle mit den Zahlen, auf die in den Fallanalysen Bezug genommen wird. Anschließend wird jedes Land einzeln analysiert. Iran und Kuba werden als zwei Schwerpunkte innerhalb einer gemeinsamen vergleichenden Analyse behandelt (Abschnitt 3), da sie sich als Fallpaar staatlich gelenkter religiöser Repression eignen, die mit deutlich unterschiedlichen Mechanismen arbeitet. China, Nicaragua, Afghanistan und Pakistan werden jeweils in kürzeren Länderstudien dargestellt (Abschnitte 4 bis 7).

2. Konsolidierte VID-Daten, 2025

Die folgende Tabelle fasst die Zahlen für 2025 zu den sechs in diesem Kapitel behandelten Ländern zusammen. Sämtliche Zahlenangaben in den nachfolgenden Fallstudien stammen aus diesem Datensatz.

Land	Vorfälle insgesamt	Tötungen	Zerstörte Gebäude	Geschlossene Gebäude	Festnahmen	Verurteilungen	Entführungen	Sexuelle Übergriffe	Zwangsehen	Sonstige körperliche/psychische Misshandlung	Angegriffene christliche Wohnhäuser	Angegriffene christliche Geschäfte/Unternehmen	Zum Verlassen des Wohnorts gezwungen	Zum Verlassen des Landes gezwungen
Afghanistan	24	6	5	1	238	0	0	0	0	99	0	0	0	0
China	81	2	10	3	228	56	30	0	0	5	19	1	0	0
Kuba	337	0	15	5	61	14	0	4	0	14	7	3	5	10
Iran	146	0	2	1	211	147	0	0	0	84	6	4	3	0
Nicaragua	66	0	7	27	10	7	0	0	0	3	7	3	62	4
Pakistan	88	36	20	0	56	2	14	9	15	60	6	1	0	0

3. Iran und Kuba: eine vergleichende Analyse

Iran und Kuba stehen für zwei unterschiedliche Modelle staatlich gelenkter religiöser Repression. In beiden Ländern wurden im VID-Datensatz für 2025 Vorfälle erfasst, die ganz überwiegend von staatlichen Akteuren begangen wurden; hinsichtlich Umfang, Schwere und Charakter unterscheiden sie sich jedoch erheblich. Im Iran ist die Repression akut und strafrechtlich besonders schwerwiegend; sie erfolgt durch Massenfestnahmen und lange Haftstrafen gegen bestimmte Minderheitengemeinschaften und ist im formellen Justizsystem verankert. In Kuba erfolgt die Repression vor allem durch nichtkörperlichen Zwang (Überwachung, Schikanen, Verweigerung von Genehmigungen, kurzfristige Inhaftierungen und erzwungene Vertreibung) und betrifft ein breiteres Spektrum religiöser Akteure, bei vergleichsweise geringerer direkter körperlicher Gewalt. Im Folgenden werden beide Fälle als Schwerpunkte dargestellt; anschließend werden die wichtigsten Unterschiede zusammengefasst.

3.1 Schwerpunkt: Iran

Iran verfügt über einen theokratischen Verfassungsrahmen, der den schiitischen Islam als Staatsreligion verankert und das gesellschaftliche und rechtliche Leben klerikaler Aufsicht unterordnet. Der Staat beschränkt systematisch die religiöse Betätigung nichtschiitischer Gemeinschaften und verhängt Strafen gegen Personen, die vom Islam konvertieren, missionieren oder Verbindungen zu internationalen religiösen Organisationen unterhalten. Der Bahá'í-Glaube wird rechtlich nicht anerkannt; seine Anhänger werden als Mitglieder einer abweichenden Sekte behandelt und sind strafrechtlicher Verfolgung, Beschlagnahme von Eigentum, Ausschluss von höherer Bildung und Inhaftierung aufgrund von Anklagen wegen Gefährdung der nationalen Sicherheit ausgesetzt. Christliche Konvertiten vom Islam werden in ähnlicher Weise verfolgt; Aktivitäten von Hauskirchen werden regelmäßig als Propaganda gegen den Staat eingestuft.

Die VID-Daten für 2025 verzeichnen im Iran 146 Vorfälle, wobei Festnahmen (211 Personen) und Verurteilungen (147 Personen) die dominierenden Kategorien bilden. Hinzu kommen sonstige körperliche oder psychische Misshandlungen (84 Fälle), Angriffe auf christliche Wohnhäuser (6), Angriffe auf christliche Geschäfte oder Unternehmen (4), erzwungene Vertreibung aus dem eigenen Zuhause (3), die Zerstörung von Gotteshäusern (2) und die Schließung eines Gebäudes. Tötungen, Entführungen, sexuelle Übergriffe oder Zwangsehen wurden nicht erfasst. Mit Ausnahme eines einzelnen körperlichen Angriffs eines unbekannten Täters auf einen Geistlichen wurden sämtliche Vorfälle von staatlichen

Akteuren begangen. Die Verletzungen im Iran sind nicht zufällig, sondern spiegeln die staatliche Politik gegenüber religiösen Minderheiten wider.

Die Verteilung der Festnahmen nach Religion der Opfer zeigt, dass Christen die größte Last an Inhaftierungen tragen, gefolgt von Bahá'í-Anhängern und muslimischen Minderheiten. Bei den Verurteilungen ergibt sich ein anderes Bild: Bahá'í-Angeklagte erhielten gemessen an ihrem Anteil an den Festnahmen einen überproportional hohen Anteil der Urteile. Diese Konzentration schwerer Strafen steht in einem auffälligen Missverhältnis zur Bevölkerungsgröße: Christen stellen etwa 0,99 % der iranischen Bevölkerung, Bahá'í lediglich 0,03 % (Association of Religion Data Archives, o. J.). Einzelne Urteile reichen von einigen Monaten bis zu 25 Jahren; zusätzlich zu Haftstrafen werden regelmäßig Nebenstrafen wie interne Verbannung, Beschlagnahme von Eigentum, Reiseverbote und lebenslange Predigtverbote verhängt.

In den Daten für 2025 sind drei Muster erkennbar. Erstens setzte der Staat koordinierte Verhaftungswellen weiterhin als Instrument ein. Am 6. Februar 2025 stürmten Einheiten der Revolutionsgarden (IRGC) eine christliche Versammlung von etwa 80 Konvertiten im Norden Irans, beschlagnahmten Bibeln und Instrumente, verhinderten medizinische Hilfe und nahmen Teilnehmer fest – eine der größten Festnahmeaktionen innerhalb eines einzelnen Vorfalls im Datensatz. In derselben Woche wurden zuvor begnadigte Mitglieder von Hauskirchen erneut festgenommen und ins Gefängnis zurückgebracht. Ende Juni wurden mindestens 21 christliche Konvertiten festgenommen; einige wurden nach Rechtsvorschriften angeklagt, die bei mutmaßlicher Zusammenarbeit mit feindlichen Staaten die Todesstrafe ermöglichen.

Zweitens verschärfte sich die Verfolgung der Bahá'í deutlich; mehrere Gruppenverfahren führten zu außergewöhnlich langen Gesamtstrafen. Ein Berufungsgericht bestätigte gegen zehn Bahá'í-Frauen eine Gesamtstrafe von 90 Jahren; zu ihren Aktivitäten hatten unter anderem die Organisation von Ausflügen in die Natur und Kinderkursen gehört. In Yazd erhielten drei Bahá'í-Männer zusammen 51 Jahre Haft. Der Oberste Gerichtshof ordnete gesondert ein Wiederaufnahmeverfahren gegen 26 Bahá'í-Bürger an, nachdem ein Provinzgerichtspräsident gegen deren Freispruch Einwände erhoben hatte; damit wurde eine Verurteilung auch dann weiterverfolgt, wenn untere Gerichte die Beweislage für unzureichend hielten.

Drittens setzte der Staat sein Vorgehen gegen sunnitisch-kurdische und belutschische Geistliche fort. Mehrere Imame wurden vor das Sondergericht für die Geistlichkeit geladen und zu Haft, dauerhafter Amtsenthebung und lebenslangen Predigtverboten verurteilt. Acht kurdische Religionsaktivisten in Kermanschah erhielten im Oktober 2025 zusammen 20 Jahre Haft; das Urteil wurde in der Berufung vollständig bestätigt. Drei arabisch-sunnitische Aktivisten in Chuzestan erhielten im November 2025 Strafen von insgesamt 34 Jahren.

Zusammengenommen bestätigen diese Muster, dass Irans Einschränkungen der Religionsfreiheit systematisch, konfessionsübergreifend und im Justiz- und Sicherheitsapparat des Landes verankert sind.

3.2 Schwerpunkt: Kuba

Kubas Einschränkungen der Religionsfreiheit werden von einem Einparteienstaat durch eine Kombination aus administrativer Regulierung, Überwachung, kurzfristiger Inhaftierung sowie Druck auf religiöse Führungspersonen und religiöse Einrichtungen durchgesetzt. Ein Gegenstück zur theokratischen Rechtsarchitektur Irans gibt es nicht; der kubanische Staat greift in das religiöse Leben vor allem über das Registrierungssystem, die Sicherheitsdienste und lokale Parteistrukturen sowie durch die Anwendung allgemeiner Vorschriften des Ordnungs- und Eigentumsrechts auf religiöse Akteure ein. Die VID-Daten für 2025 verzeichnen in Kuba 337 Vorfälle – die höchste Gesamtzahl unter den sechs Ländern dieses Kapitels –, was vor allem auf das Überwiegen nichtkörperlicher Verletzungen und den wiederkehrenden Einsatz kurzfristiger Inhaftierungen und administrativen Zwangs zurückzuführen ist.

Nichtkörperliche Gewalt dominiert den Datensatz und umfasst Überwachung, Geldstrafen, Beschlagnahme religiöser Materialien und Einschränkungen von Versammlungen. Festnahmen (61 Fälle) bestehen typischerweise in kurzfristigen Inhaftierungen, die eher der Einschüchterung als einer längerfristigen Freiheitsentziehung dienen; Verurteilungen (14) treten im Verhältnis zum Gesamtumfang der Vorfälle nur in geringer Zahl auf. Erzwungene Vertreibung sowohl innerhalb des Landes (5 Fälle) als auch ins Ausland (10 Fälle) bildet eine Dimension, die in den Iran-Daten vollständig fehlt. Eingriffe in Gotteshäuser durch Zerstörung (15) und Schließung (5), Angriffe auf christliche Wohnhäuser (7) und christliche Geschäfte oder Unternehmen (3), 14 Fälle sonstiger körperlicher oder psychischer Misshandlung sowie 4 dokumentierte sexuelle Übergriffe vervollständigen das Bild. Tötungen oder Entführungen wurden nicht erfasst.

Alle dokumentierten Fälle betreffen staatliche Akteure und weisen damit auf ein zentralisiertes Muster staatlicher Beteiligung an Einschränkungen religiöser Aktivitäten hin. Vorfälle wurden vor allem in Ciego de Ávila, Havanna und Camagüey dokumentiert. Die Verteilung der Vorfälle nach Religion der Opfer zeigt ein Überwiegen von Christen (220 Fälle), gefolgt von Anhängern der Yoruba-Religion (108 Fälle); andere Kategorien bleiben marginal. Die Breite der Zielgruppen spiegelt die Sorge des Staates gegenüber jeder organisierten religiösen Betätigung wider, die außerhalb staatlich genehmigter Strukturen stattfindet.

Ein zentrales Muster ist das Vorgehen gegen religiöse Führungspersonen und Gemeinschaften, die als oppositionell wahrgenommen werden. Protestantische Pastoren sind kurzfristigen Inhaftierungen, polizeilichen Vorladungen, Verhören, Überwachung und Einschränkungen religiöser oder gemeinschaftlicher Aktivitäten ausgesetzt. Auch katholische Akteure waren von Einschränkungen bei Prozessionen, öffentlicher Religionsausübung und dem Zugang zu Gotteshäusern sowie von Überwachung und Inhaftierungen im Zusammenhang mit religiösen Zusammenkünften betroffen. Anhänger der Yoruba-Religion waren mit Unterbrechungen von Zeremonien, Beschlagnahme ritueller Gegenstände und Einschränkungen privater religiöser Praktiken konfrontiert. Zu den nichtgewaltsamen Eingriffen gehörten häufig Überwachung, Geldstrafen, Beschlagnahmen, die Verweigerung von Genehmigungen und Einschränkungen religiöser Räume.

Die dokumentierten Vorfälle weisen auf anhaltende staatliche Eingriffe gegen religiöse Akteure mit Führungsfunktionen oder öffentlicher Sichtbarkeit hin. Religiöse Praktiken in informellen oder nicht registrierten Zusammenhängen sind besonders gefährdet, was langjährige Einschränkungen der rechtlichen Anerkennung religiöser Gruppen widerspiegelt. Viele Gemeinschaften befinden sich daher in einer rechtlich prekären Lage, die ihre Anfälligkeit für staatliche Ermessensmaßnahmen erhöht. Obwohl diese Maßnahmen typischerweise keine unmittelbare körperliche Gewalt umfassen, haben sie erhebliche Auswirkungen auf die Fähigkeit religiöser Akteure, sich zu versammeln, Aktivitäten zu organisieren und ihre religiösen Aufgaben wahrzunehmen. Die hohe Zahl der Vorfälle und ihr administrativer Charakter erzeugen gemeinsam ein dauerhaftes Klima des Drucks, in dem religiöses Leben eher durch bürokratische und polizeiliche Mechanismen als durch Gerichtsverfahren beeinträchtigt wird.

3.3 Vergleichende Beobachtungen

Kuba verzeichnet eine deutlich höhere Zahl an Vorfällen, die vor allem durch nichtkörperliche Verletzungen geprägt ist; Iran verzeichnet weniger Vorfälle, doch jeder einzelne hat erheblich schwerwiegendere Folgen für die Betroffenen. Irans Einschränkungen der Religionsfreiheit wirken über die Gerichte mit dem formellen Gewicht richterlicher Autorität und führten 2025 zu 147 dokumentierten Verurteilungen; Kubas Einschränkungen erfolgen über administrative und außergerichtliche Mechanismen und führten zu 14 Verurteilungen. Im Iran wurden 2 zerstörte und 1 geschlossenes Gotteshaus erfasst; in Kuba waren es 15 zerstörte und 5 geschlossene. Für Kubas dokumentierte Anwendung erzwungener Vertreibung (5 innerhalb des Landes, 10 ins Ausland) gibt

es im Iran-Datensatz kein Gegenstück. Im Iran zeigt sich seit 2023 eine Intensivierung der Vorfälle, die mit einer breiteren Anwendung von Sicherheitsgesetzen zusammenfällt, durch welche religiöse Aktivitäten von Minderheiten mit mutmaßlicher ausländischer Zusammenarbeit verknüpft werden. Zusammengenommen veranschaulichen beide Fälle zwei unterschiedliche Modelle staatlich gelenkter religiöser Repression: eines, das über formelle Gerichtsverfahren wirkt, und eines, das auf administrativem Druck, Überwachung und territorialer Kontrolle beruht.

4. China

4.1 Zentrale VID-Ergebnisse

Die VID-Daten für 2025 verzeichnen in China 81 Vorfälle. Festnahmen bilden mit 228 betroffenen Personen die dominierende Kategorie, gefolgt von Verurteilungen (56) und Entführungen (30). Weitere bedeutsame Kategorien sind die Zerstörung religiöser Gebäude (10), Angriffe auf christliche Wohnhäuser (19), die Schließung religiöser Gebäude (3) und 2 erfasste Tötungen.

Die Kombination aus 228 Festnahmen und 56 abgeschlossenen Verurteilungen deutet auf einen institutionalisierten Weg von der Inhaftierung zur Strafverfolgung hin. Hinzu kommen 30 dokumentierte Entführungen, die auf die fortgesetzte Anwendung der “Residential Surveillance at a Designated Location” (RSDL; Überwachung an einem bestimmten Aufenthaltsort) hindeuten, mit der religiöse Führungspersonen vom Zugang zu Rechtsbeistand isoliert werden.

Christliche Akteure, insbesondere katholische Geistliche im Untergrund und nicht registrierte protestantische Hauskirchennetzwerke, stellen die Mehrheit der dokumentierten Fälle; hinzu kommt die fortgesetzte Verfolgung uigurischer Muslime und tibetischer Buddhisten. Für nahezu alle dokumentierten Verletzungen sind staatliche Akteure verantwortlich.

4.2 Auffällige Trends und Vorfälle

Die Daten für 2025 bestätigen, dass China auf mehrschichtige Kontrollen des religiösen Lebens setzt. Die Behörden zerschlagen weiterhin nicht registrierte christliche Gemeinden durch koordinierte Razzien, Beschlagnahme von Vermögenswerten und die strafrechtliche Verfolgung von Pastoren wegen Betrugs, illegaler Geschäftstätigkeit oder Untergrabung der Staatsgewalt. Die Zerstörung von 10 Gotteshäusern und die Schließung von 3 weiteren spiegeln die andauernde Sinisierungskampagne wider, die Kirchen, Moscheen

und Klöster in Xinjiang, Tibet und Provinzen wie Henan und Zhejiang betrifft; dort werden Kreuze entfernt, Minarette gekürzt und Gebetshallen einer säkularen Nutzung zugeführt. Angriffe auf 19 christliche Wohnhäuser belegen die Ausweitung repressiver Maßnahmen in die Privatsphäre, wo Hauskirchentreffen, religiöse Unterweisung Minderjähriger und der Besitz nicht genehmigter religiöser Materialien weiterhin strafrechtlich verfolgt werden können. Die Verurteilung von 56 Personen, häufig zu mehrjährigen Haftstrafen, zeigt, dass Strafverfahren tatsächlich bis zum Urteil geführt werden und nicht lediglich der Abschreckung dienen. Die Daten bestätigen eine zentral gelenkte Politik, in der religiöse Betätigung außerhalb staatlich genehmigter Kanäle als Sicherheitsbedrohung behandelt wird.

5. Nicaragua

5.1 Zentrale VID-Ergebnisse

Die Verteilung der dokumentierten Vorfälle in Nicaragua im Jahr 2025 zeigt eine Konzentration auf bestimmte Kategorien, insbesondere „zum Verlassen des Wohnorts gezwungen“ (62 Fälle), gefolgt von geschlossenen religiösen Gebäuden (27 Fälle) und nichtkörperlicher Gewalt (25 Fälle). Andere Kategorien, darunter Festnahmen (10 Fälle), Verurteilungen (7 Fälle) und beschädigte religiöse Gebäude (7 Fälle), treten in geringerem Umfang auf.

Die Daten spiegeln die Fortsetzung administrativer und zwangsausübender Maßnahmen gegen religiöse Akteure wider. Obwohl mehrere Kategorien gegenüber 2024 zurückgehen, deutet dies eher auf die kumulativen Auswirkungen früherer großangelegter Maßnahmen und Veränderungen bei deren Umsetzung hin als auf einen tatsächlichen Wandel der zugrunde liegenden Dynamik.

Die Verteilung der Vorfälle nach Religion der Opfer zeigt ein klares Überwiegen christlicher Akteure (64 Fälle), während andere Kategorien mit lediglich 2 als „sonstige“ eingestuften Fällen marginal bleiben.

5.2 Auffällige Trends und Vorfälle

Die Daten für 2025 zeigen eine Verlagerung der religiösen Repression in Nicaragua hin zu stärker verfestigten Kontrollformen durch Überwachung, administrativen Druck, Einschränkungen der Bewegungsfreiheit und Begrenzungen öffentlicher Religionsausübung anstelle besonders sichtbarer Maßnahmen wie Massenfestnahmen oder rechtlicher Auflösungen. Der Rückgang der Zahl der Vorfälle darf nicht als Abschwächung der Repression verstanden werden.

Staatliche Behörden bleiben die wichtigsten beteiligten Akteure. Dokumentierte Vorfälle wurden aus mehreren Regionen gemeldet, insbesondere Managua, Matagalpa, León, Chinandega, Carazo, Masaya und Jinotega. Ein wiederkehrendes Muster besteht in der Einschränkung katholischer Prozessionen, Wallfahrten und religiöser Feste sowie in der fortgesetzten Überwachung von Geistlichen, Messen und Pfarraktivitäten. Die Datenbank dokumentiert außerdem die Auflösung christlicher Organisationen, die Beschlagnahme religiösen Eigentums, die Ausweisung von Geistlichen und Seminaristen sowie Druck auf evangelische Pastoren und unabhängige Kirchen, insbesondere wenn diese als regierungskritisch wahrgenommen werden. Obwohl Festnahmen und andere Kategorien gegenüber 2024 zurückgingen, bleibt nichtkörperliche Repression durch Überwachung, Einschüchterung und bürokratischen Druck weit verbreitet. Zu den dokumentierten Vorfällen gehört auch politischer Druck im Bildungsbereich. Angst vor Vergeltungsmaßnahmen und begrenzter Informationszugang führen wahrscheinlich zu einer Untererfassung.

6. Afghanistan

6.1 Zentrale VID-Ergebnisse

Die VID-Daten für 2025 verzeichnen in Afghanistan 24 Vorfälle. Besonders auffällig ist die hohe Zahl von Festnahmen (238 Personen) bei zugleich null erfassten Verurteilungen. Dies spiegelt ein Umfeld der Rechtsdurchsetzung wider, in dem Inhaftierung, Verhör und außergerichtliche Bestrafung an die Stelle formeller Gerichtsverfahren treten.

Sonstige körperliche oder psychische Misshandlung (99 Fälle) bildet die zweithöchste Kategorie und umfasst Schläge, Drohungen und Zwangsverhöre. Tötungen (6) und die Zerstörung religiöser Gebäude (5) sowie 1 Schließung dokumentieren die schwerwiegendsten Formen von Verletzungen. Für den Zeitraum wurden in der VID keine sexuellen Übergriffe, Zwangsehen oder erzwungenen Vertreibungen erfasst, wobei eine erhebliche Untererfassung wahrscheinlich ist.

Christliche Konvertiten, schiitische Hazara, Sikhs und Hindus gehören zu den dokumentierten Opfern. Das Taliban-Regime ist der Haupttäter; nichtstaatliche bewaffnete Gruppen, darunter der ISKP, sind für mehrere Angriffe auf schiitische Zusammenkünfte verantwortlich.

6.2 Auffällige Trends und Vorfälle

Die Daten für 2025 bestätigen, dass Verletzungen der Religionsfreiheit in Afghanistan über einen verschmolzenen Regierungs- und Sicherheitsapparat und nicht über die Gerichte erfolgen. Das Ministerium für die Verbreitung der Tugend und die Verhinderung des Lasters setzt religiöse Konformität weiterhin durch Sittenpatrouillen, öffentliche Auspeitschungen und Inhaftierungen wegen „unislamischen“ Verhaltens durch. Die 238 Festnahmen konzentrieren sich auf Personen, die der Apostasie, der Konversion zum Christentum, des Besitzes von Bibeln oder der Teilnahme an geheimen Gebetsversammlungen verdächtigt werden; Konvertiten sind ständig der Gefahr summarischer Bestrafung durch Familienangehörige oder Informanten aus der Gemeinschaft ausgesetzt, wobei Frauen zusätzlichen Einschränkungen bei der Religionsausübung außerhalb des Hauses unterliegen. Die 99 Fälle körperlicher oder psychischer Misshandlung umfassen Auspeitschungen schiitischer Hazara wegen ritueller Praktiken sowie Druck auf Sufi-Gemeinschaften. Zu den erfassten Tötungen gehören gezielte Angriffe auf schiitische Moscheen und Bildungseinrichtungen, von denen mehrere vom ISKP für sich reklamiert wurden. Die Zerstörung von 5 Gotteshäusern und die Schließung eines weiteren spiegeln die Zerstörung von Sufi-Schreinen, die Beschlagnahme von Hazara-Moscheen und die Beseitigung der wenigen verbliebenen Einrichtungen religiöser Minderheiten wider. Das Fehlen formeller Verurteilungen unterstreicht, dass Verletzungen in Afghanistan durch Zwangskontrolle statt durch gerichtliche Verfahren vollzogen werden; den Opfern bleibt damit der Rechtsweg versperrt, und die Verletzungen selbst bleiben in offiziellen Unterlagen weitgehend undokumentiert.

7. Pakistan

7.1 Zentrale VID-Ergebnisse

Die VID-Daten für 2025 verzeichnen in Pakistan 88 Vorfälle, die sich auf ein ungewöhnlich breites Spektrum von Kategorien verteilen. Tötungen (36) stellen den höchsten Einzelwert unter den sechs Ländern dieses Kapitels dar. Sonstige körperliche oder psychische Misshandlung (60), Festnahmen (56), die Zerstörung religiöser Gebäude (20), Zwangsehen (15), Entführungen (14), sexuelle Übergriffe (9), Angriffe auf christliche Wohnhäuser (6) und Verurteilungen (2) bestätigen ein breites Spektrum von Verletzungen. Anders als Iran und China weist Pakistan ein Profil auf, in dem Verletzungen durch staatliche Akteure mit weit verbreiteter nichtstaatlicher und mobgetriebener Gewalt

zusammentreffen. Anschuldigungen wegen Blasphemie bleiben ein zentraler Auslöser sowohl für Gerichtsverfahren als auch für außergerichtliche Angriffe. Christen, Ahmadis, Hindus und schiitische Muslime gehören zu den dokumentierten Opfern; Frauen und Mädchen aus Minderheitengemeinschaften sind überproportional von Entführung, Zwangskonversion und Zwangsheirat betroffen.

7.2 Auffällige Trends und Vorfälle

Die Daten für 2025 bestätigen, dass die Lage der Religionsfreiheit in Pakistan weniger durch eine zentralisierte staatliche Konzeption als durch das Zusammenwirken diskriminierender Gesetzgebung, schwacher Rechtsdurchsetzung und gesellschaftlicher Radikalisierung geprägt ist. Die 36 Tötungen umfassen sowohl gezielte konfessionelle Angriffe, vor allem gegen schiitische Prozessionen und Ahmadi-Gläubige, als auch Lynchmorde durch Menschenmengen infolge von Blasphemievorwürfen, häufig noch bevor eine formelle Anschuldigung die Gerichte erreicht. Die 20 zerstörten religiösen Gebäude umfassen Ahmadi-Gotteshäuser und Minarette, die abgerissen oder verwüstet wurden, sowie hinduistische und christliche Einrichtungen, die bei kommunalen Unruhen niedergebrannt wurden. Die 14 Entführungen und 15 Zwangsehen betreffen ganz überwiegend christliche und hinduistische Mädchen, die häufig als Minderjährige entführt und zur Konversion zum Islam gezwungen werden; Polizei und untere Gerichte stellen sich dabei regelmäßig auf die Seite der Täter. Die 9 dokumentierten sexuellen Übergriffe verschärfen dieses Muster. Die 56 Festnahmen konzentrieren sich auf Blasphemiefälle, in denen die Untersuchungshaft häufig jahrelang andauert; die geringe Zahl von Verurteilungen (2) spiegelt eher das strukturelle Versagen des Rechtssystems als Freisprüche wider, da Verfahren auf unbestimmte Zeit ins Stocken geraten. Angriffe auf 6 christliche Wohnhäuser weisen auf wiederkehrende kommunale Gewaltausbrüche hin, darunter örtlich begrenzte Mobgewalt nach Blasphemievorwürfen.

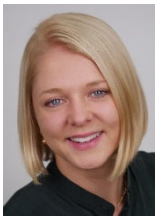
8. Literatur

Association of Religion Data Archives. (o. J.). https://www.thearda.com.

Petri, D. P., Wisdom, K. J., & Bainbridge, J. T. (2025). Tracking religious freedom violations with the Violent Incidents Database: A methodological approach and comparative analysis. Data, 10(5), Article 72. https://doi.org/10.3390/data10050072.

Gott, Macht und Vaterland: Khomeinis Herrschaftskonzept in der Islamischen Republik Iran

Wie Ayatollah Khomeini den Iran als „Gottesstaat“ 1979 neu erfand



Dr. **Esther Schirrmacher** absolvierte 2018 den Master-Studiengang Asienwissenschaften und Orientalische Sprachen (Arabisch, Persisch, Türkisch) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und promovierte anschließend in Islamwissenschaft zum Thema „Deutscher Islam in der Nachkriegszeit“. Im Jahr 2020 war sie Visiting Research Fellow an der Hebrew University of Jerusalem und von 2021 bis 2024 Islam-Koordinatorin bei der Weltweiten Evangelischen Allianz. 2024 begann sie ihre Tätigkeit bei PIRON Global Development in Bonn in der Projektbetreuung. Schirrmacher ist Autorin mehrerer Bücher und hält Vorlesungen zum Thema Islam bei Behörden und theologischen Ausbildungsstätten. Als Dozentin an der Akkon Hochschule für Humanwissenschaften in Berlin unterrichtet sie im Bachelor-Studiengang Internationale Not- und Katastrophenhilfe. Sie ist Vorstandsmitglied des Instituts für Islamfragen (IfI) der Deutschen Evangelischen Allianz und gehört dem Wissenschaftlichen Beirat des International Institute for Religious Freedom an sowie der Redaktion des International Journal for Religious Freedom. (Bild: © privat)

Nach dem Tod des islamischen Propheten Muḥammads im Jahr 632 n. Chr. und einer fehlenden Nachfolgeregelung, diskutierten seine Anhänger über die richtige und legitime Ausübung von Macht und Herrschaft auf Erden. Für die größte Gruppe, die später Sunniten genannt wird, kristallisierte sich das Kalifat als rechtmäßige Institution heraus, in der ein Kalif als Oberhaupt machtpolitische Befugnisse besitzt und ausübt. Die Herrschaftsvorstellung der kleineren Gruppe, der Schiiten, sah hingegen ein Imamat vor, in dem der Imam als Führer nur die geistliche Leitung auf Erden übernimmt.

Der iranische Geistliche Ayatollah Sayyid Ruhollah Musavi Hendi Khomeini (1902–1989) hatte eine Art drittes Konzept entwickelt: Dieses sah die Herrschaft eines geeigneten Geistlichen vor, der die Politik mitbestimmen und dadurch die Wiederkunft des Imam *Mahdi* (des wiederkehrenden Erlösers) einleiten solle. Das neuartige Konzept stand im Widerspruch zu dem traditionell

quietistisch ausgerichteten Islam der Schia, der schon vor der Iranischen Revolution Staatsreligion in Iran war.[1]

Die Iranische Revolution

Ayatollah Khomeini, die treibende Kraft der Iranischen Revolution von 1979, wurde bei seiner Rückkehr aus dem Exil am 1. Februar 1979 von Hunderttausenden Iranern mit tosendem Beifall und Loyalitätsbekundungen am Flughafen von Teheran empfangen. Das iranische Volk, das sich seit Jahrzehnten bessere Perspektiven und Lebensbedingungen herbeigesehnt hatte, schöpfte mit Khomeinis Ankunft neue Hoffnung, der Umsetzung von Reformen endlich einen Schritt näher gekommen zu sein. Die frustrierte, von Imperialismus, Inflation, Arbeits- und Perspektivlosigkeit geprägte Gesellschaft Irans kann zu dieser Zeit in zwei Hauptlager unterteilt werden: Das eine Lager charakterisiert durch eine stete Demokratisierungshoffnung und die Anlehnung an westliche Herrschaftsmodelle, das andere durch die Rückbesinnung zum „wahren Islam". Was die iranische Bevölkerung in den 1970er und 80er Jahren erlebte, war zwar eine „Revolution" der Staatsform und der Religion des Schiismus, auf die Einlösung der Versprechungen Khomeinis, ihre Lebenssituation entscheidend zu verbessern, wartete die Bevölkerung allerdings vergeblich. Vielmehr führte Khomeini die Iraner kurz nach seiner Machtergreifung in einen gewaltsamen Krieg, der sich über viele Jahre hinwegzog (1980–1988) und viele Opfer forderte.

Für den Erfolg Khomeinis spielten die politisch-ökonomischen sowie die sozio-religiösen Zustände im Iran der damaligen Zeit eine Rolle. An der Spitze der seit 1906 im Iran bestehenden konstitutionellen Monarchie stand der Monarch Muhammad Reza Schah Pahlavi. Er hatte im Jahr 1941 den Thron seines Vaters Reza Schah Pahlavi übernommen, nachdem dieser unter Druck Großbritanniens und der Sowjetunion, die Iran in verschiedene Besatzungszonen unterteilt hatten, abdanken musste. Muhammad Reza Schah stand in Kritik für seine wirtschaftliche und politische Nähe zu den USA, die für viele Iraner die Personifikation von Imperialismus und Kolonialismus darstellten, also den Konzepten, die dem Iran aus ihrer Sicht in den letzten Jahrzehnten der Fremdherrschaft aufoktroyiert worden waren. Der Schah stand außerdem in ständigem Konflikt mit den Geistlichen des Landes, denen seine Regierungsgeschäfte zu westlich und nicht religiös genug waren. Auch in

[1] Die am Quietismus orientierte Haltung der Schia sah bis dahin vor, aktives politisches Verhalten im Diesseits zu vermeiden und ins Jenseits zu verlagern. Erst wenn der verborgene Imam *Mahdi* zur Erde zurückkehre, könne die weltliche und geistliche Herrschaft wieder gemeinsam legitim ausgeübt werden.

seinem Umgang mit der iranischen Parteienlandschaft agierte der Schah so ungeschickt, dass er die verschiedenen Parteien gegen sich aufbrachte. Bereits 1969 hatte der Schah versucht, ein Zweiparteiensystem zu etablieren. Zu seiner Zeit war der Einfluss zahlreicher kleiner Parteien und Splittergruppen eher gering, eine Ausnahme bildeten die Tudeh-Partei[2], sowie die Nationale Front[3], die vor 1979 eine relativ große Machtbasis gewinnen konnten.

Große Teile der iranischen Bevölkerung sehnten sich nicht nur nach politischen Veränderungen und ökonomischem Aufschwung, sondern nach Jahren säkularer und westlich ausgerichteter Herrschaft auch nach einer starken religiösen Autorität und der „Wiederbelebung" des Islam. Die Bevölkerung hatte sich, „da die Wiederkehr des zwölften Imams auf sich warten ließ, mit der andauernden Realität illegitimer Herrschaft abzufinden".[4] Die Hoffnung der Menschen lag auf einem neuen, volksnahen Führer, der ihnen bessere Perspektiven bieten und sie zeitnah an ihr Ziel bringen würde.

Ayatollah Khomeini wurde etwa im Jahre 1902 in der Stadt Khomein in Zentral-Iran in eine religiöse Familie hinein geboren. Nachdem seine Eltern verstorben waren, suchte er eine religiöse Ausbildungsstätte auf. Seine lehrende Autorität wurde der hochrangige Geistliche Ayatollah Abdolkarim Yazdi Haeri (1859–1937), der Khomeini unter seine Fittiche nahm. Haeri war die „bedeutendste Persönlichkeit unter den ʿulamāʾ von Qom"[5], wo Khomeini stark geprägt wurde.

Khomeini trat in den 1960er Jahren immer häufiger in der Öffentlichkeit auf und demonstrierte der Bevölkerung, dass er ein greifbarer Führer sei. Er betonte, dass der Islam ein totalitäres und alles umfassendes System sei.[6] Die Opposition begann sich nun gegen das Schah-Regime zu radikalisieren, auf Khomeinis Seite standen die Geistlichen und Verfechter eines traditionellen Schiismus.

---

[2] Die Tudeh Partei war die kommunistisch-marxistisch geprägte Partei und wurde am 2. Oktober 1941 gegründet. Ab 1949 wurde sie offiziell verboten, agierte aber weiterhin aus dem Untergrund heraus.

[3] Die Nationale Front war eine Partei, die sich aus verschiedenen Splittergruppen zusammen geschlossen hatte, die sich an der Nationalen Front der Deutschen Demokratischen Republik orientierte. Ende der 1940er Jahre wurde sie von Muḥammad Moṣṣadeq gegründet, ihr politischer Führer war Mehdī Bazargān.

[4] Ende, Werner (2005): Der schiitische Islam. In: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwar*t, S. 70–89. München: C. H. Beck, hier S. 85.

[5] Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 152.

[6] Vgl. Martin, Vanessa (2010): *Creating an Islamic State*. Ḫomeinī and the Making of a New Iran. London {u. a}: I. B. Tauris, S. 113.

Der Iran als „Gottesstaat“

Khomeini lebte in ständiger Angst vor Fremdherrschaft oder anderweitigem fremden Einfluss auf den Iran und die islamisch geprägte Welt; westlichen Einfluss empfand er als eine Form des kulturellen Imperialismus.[7] Auch Israel betrachtete Khomeini als gefährlichen Widersacher und unerbittlichen Feind aller Muslime.[8] Er kritisierte die „Ohnmacht“ gegenüber den Supermächten USA, Sowjetunion und Israel, die sich aus Irans politischer Vergangenheit zusammensetzte und schaffte es, eine breite Bevölkerungsschicht von dieser Sichtweise zu überzeugen und begeistern.[9] Um aus der misslichen Lage der letzten beiden Jahrzehnte ausbrechen zu können, etablierte Khomeini ein neues Weltbild, das Konzept der „Islamischen Republik“, wofür er Beifall und loyale Unterstützung in der Bevölkerung erntete. Den Schah kritisierte Khomeini stark für die missliche, säkulare Ausrichtung des Iran. Er warf dem Herrscher vor, die Ressourcen des Landes verschwendet zu haben, um seine eigenen Interessen durchsetzen zu können und die wahre Begierde des Volkes missachtet zu haben.

1964 hatte der Schah Khomeini endgültig ins Exil geschickt, denn er wollte nicht den Fehler seines Vaters Reza Schah wiederholen, die Opposition der Monarchie zu spät anzugreifen. Doch auch er verschätzte sich und zögerte zu lange; Khomeinis Machtbasis war bereits zu ausgeprägt. Khomeini fühlte sich darin bestärkt, seine Rolle als Vertreter des Zwölften Imams auszuüben: Seiner Meinung nach hatte Gott ihn konkret dazu berufen und stellte ihn nun auf die Probe. So bestimmten Khomeinis religiöse Vorstellungen sein Auftreten, er hatte sich den Ruf des „führenden regimekritischen Klerikers erworben“[10] und ließ sich nicht davon abhalten, seine Meinungen und Konzepte zu verbreiten. In Najaf, einem bedeutenden Pilgerort der Schiiten in Irak, entstand 1970 Khomeinis wichtigstes Werk (veröffentlicht auf der Grundlage studentischer Mitschriften), das den Namen „Die Islamische Regierung“ (pers. *hokūmat-e eslāmī*) trägt. Diese und andere Schriften aus Najaf spiegelten systematisch

[7] Vgl. Martin, Vanessa (2010): *Creating an Islamic State*. Ḫomeinī and the Making of a New Iran. London {u. a}: I. B. Tauris, S. 115.

[8] Vgl. Linabury, George (1992): Ayatollah Ḫomeinī’s Islamic Legacy. In: Hooshang, Amirahmadi and NADER, Entessar (Hg.): Reconstruction and regional Diplomacy in the Persian Gulf, S. 33–44, hier S. 38.

[9] Borszik, Oliver (2016): Irans Führungsanspruch (1979–2013). Mission, Anhängerschaft und islamistische Konzepte im Diskurs der Politikelite. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, S. 26.

[10] Posch, Walter (2008): Islam und Revolution in Iran und Schiismus als Politik. In: Feichtinger, Walter und Wentker, Sibylle (Hg.): Islam, Islamismus und Islamischer *Extremismus*. Eine Einführung, S. 99–121. Wien {u. a}: Böhlau, S. 102.

seine Vorstellungen von einer islamischen Regierung und dem Konzept des *welāyat-e faqīh* (die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten) wieder.[11]

Bevor Khomeini aus dem Exil in den Iran zurückkehren konnte, musste er sichere Wege finden, seine Botschaften nach Iran zu schleusen. So wählte er Tonbänder und Kassetten als Transportmittel aus, um sie mit Propaganda zu besprechen und verbreitete so sein Gedankengut erfolgreich unter der iranischen Bevölkerung. Pilger, die die heiligen schiitischen Stätten in Najaf und Karbala besuchten, wurden ebenfalls zu Vermittlern und Botschaftern der Nachrichten Khomeinis.

Khomeini schmiedete sich eine eigene Identität für seine Anhängerschaft und stellte die Religion des Schiismus in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Auch sein Märtyrerkult spielte eine wichtige Rolle bei seinem Erfolg, die Iranische Revolution umzusetzen: Khomeinis „persönliches Leid" verband ihn mit dem Märtyrertod von al-Hussain ibn Ali, Muhammads Enkel, der 680 n. Chr. in Karbala zum Märtyrer der Schiiten wurde.[12] Ein weiterer Faktor für Khomeinis Beliebtheit waren sein einfacher und spartanischer Lebensstil, sowie seine rhetorischen Fähigkeiten. Sein Sprachgebrauch spielte eine wichtige Rolle für die Mobilisierung der iranischen Bevölkerung: Durch seinen einfach verständlichen Dialekt und seine bildliche Sprache bezog er alle Bevölkerungsschichten in seine Ideen mit ein.[13] Im Gegensatz zu anderen hochbetitelten Geistlichen im Iran verstand Khomeini die populistische Sprache der „Konfrontation" und der „propagandistischen, Comic-ähnlichen Übertreibungen".[14]

Khomeini tarnte die Demonstrationen im Land als „Referendum", um das Militär ruhig zu halten und keine Aufmerksamkeit zu erregen. Tatsächlich erhielt Khomeinis neues Staatskonzept *welāyat-e faqīh* (die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten) in den ersten Monaten nach dem Umsturz der Monarchie keine nationale Beachtung und konnte so beinahe ungestört umgesetzt werden.[15] Die Etablierung der Islamischen Republik Iran konnte in aller Ruhe in die Wege geleitet werden. Als die Monarchie gestürzt worden war und der Schah den Iran verlassen hatte, wurde klar, dass von jetzt an der Islam und die Traditionen des Schiismus an erster Stelle stehen müssen.

---

[11] Vgl. Rose, Gregory F. (1983): Velayat-e faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Ḫomeinī. In: Keddie, Nikki R. (Hg.): Religion and Politics in Iran: *Shi'ism from Quietism to Revolution*, S. 166–188. New Haven: Yale University Press, S. 176.

[12] Fischer, Michael M. J. (1983): Imam Ḫomeinī: four levels of understanding. In: Esposito, J. L. (Hg.): *Voices of resurgent Islam*, S. 150–174. New York: Oxford University Press, S. 160.

[13] Vgl. Hoveyda, Fereydoun (2003): The Shah and the Ayatollah: Iranian Mythology and Islamic *Revolution*. Westport: Praeger, S. 21.

[14] Fischer, Michael M. J. (1983): Imam Ḫomeinī: four levels of understanding. In: Esposito, J. L. (Hg.): *Voices of resurgent Islam*, S. 150–174. New York: Oxford University Press, S. 162.

[15] Vgl. Milani, Mohsen M. (1992): The Transformation of the Velayat-e Faqīh Institution: From Ḫomeinī to Khamenei. In: *The Muslim World*, Bd. 82, Nr. 3/4 (Jul.–Oct.), S. 175–190, hier S. 177.

Die Islamische Republik Iran

Am 1. April 1979 rief Khomeini die Islamische Republik Iran (pers. *ǧomhūrī-ye eslāmī-ye Īrān*) aus und kündigte für diesen Tag den „Ersten Tag der Gottesherrschaft" an. Die am 19. Februar 1979 unter Khomeinis Befürwortung gegründete „Islamisch Republikanische Partei" Irans (pers. *ḥezb-e ǧomhūrī-ye eslāmī*) hatte das Ziel, die zersplitterte Parteienlandschaft Irans zu vereinen und eine islamische Oppositionsbewegung zu formen. Bereits im Herbst 1980 kontrollierte sie alle neuen Institutionen, abgesehen von der Präsidentschaft und ein paar weiteren Sitzen im Kabinett.[16]

Khomeini hatte bereits 1970 verkündet, dass der Islam und die Monarchie nicht miteinander vereinbar seien und sich der Staat dem islamischen Gesetz unterordnen müsse. Die Gesellschaft müsse von einer geistlichen Elite geführt werden, an deren Spitze ein *Faqih* (ein Rechtsgelehrter) steht. Diese spezielle Staatsform nannte er deswegen: *welāyat-e faqīh* (die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten).

Sein Traum war es, allen Schiiten den Weg zur Erlösung aufzuzeigen und auch Muslimen außerhalb des Iran die Prinzipien, die in der neuen Verfassung festgehalten wurden, zu verkünden.[17] In der Islamischen Republik hatte die Geistlichkeit große soziale und politische Bedeutung erlangt. Nun sollte ein Geistlicher, der theologisch und politisch gebildet sei, den Staatsapparat in die Hände nehmen und regieren. Für Khomeini stellten einzig und allein die *Ulama* (Religionsgelehrte des Islam) mit dem *Faqih* an der Spitze die „legitimen Verwalter der Erbschaft des Propheten" dar, denen die Leitung der Gemeinde zustehe.[18] Somit sprach Khomeini sich für eine Hierarchie unter den islamischen Geistlichen aus.

Der Elite der „Khomeinisten" gelang es, einen funktionstüchtigen Staat zu etablieren: Auch die Judikative gehörte zu ihrem Monopol, die die kodifizierte *Sharia* durchsetzen sollte.[19] Khomeinis Macht war zu diesem Zeitpunkt größer als die des Schahs es jemals gewesen war und auch seine Bedeutung als heiliger Revolutionsführer nahm nicht ab. Ganz im Gegenteil, Khomeinis religiöse Macht befand sich nun auf ihrem Höhepunkt. Die neue Verfassung

[16] Vgl. Keddie, Nikki R. (2006): Modern Iran: Roots and Result of Revolution. Haven {u. a}: Yale University Press, S. 252.

[17] Vgl. Zonis, Marvin und Brumberg, Daniel (1987): Shiʿism as interpreted by Ḫomeinī: an Ideology of revolutionary Violence. In: Kramer, M. (Hg.): *Shiʿism, resistance, and revolution*, S. 47–66. London: Mansell, S. 58.

[18] Richard, Yann (1983): *Der verborgene Imam*. Die Geschichte des Schiismus im Iran. Berlin: Wagenbach, S. 81.

[19] Vgl. Keddie, Nikki R. (2006): Modern Iran: Roots and Result of Revolution. Haven {u. a}: Yale University Press, S. 245.

des Iran ratifizierte Khomeinis Interpretation der Hoheitsgewalt, islamischer Demokratie und Macht im Besonderen.[20] Sie zu akzeptieren war gleichbedeutend mit der Befürwortung Khomeinis als Oberstem Führer. So konnten auch die *Ulama* im Iran durch Khomeinis Umstrukturierungen an Einfluss und Ansehen gewinnen.

„Der Islamische Staat" und *welāyat-e faqīh*

Khomeini ging davon aus, dass die Verborgenheit des Zwölften Imams im Schiismus nicht bedeute, dass die Gesetze des Islams nicht greifen würden, bis er wiederkehre, nein, in so einem Fall werde die „Revolution zur Pflicht".[21] Das Ziel der Revolution sei die Etablierung einer gerechten islamischen Ordnung, wie zu Zeiten Muhammads und Alis, dem vierten Rechtgeleiteten Kalifen, seinem Nachfolger. So legitimierte Khomeini sein Vorgehen mit der islamischen Geschichte und der heiligen Schrift des Islam. Khomeini versuchte, obwohl er mit seinem Konzept *welāyat-e faqīh* (die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten) eine Neuerung in den schiitischen Islam einführte, seine Ideologie als „Wiederbelebung" einer Tradition zu definieren, es aber so dastehen zu lassen, als würde er zum eigentlichen Schiismus „zurückkehren".

Khomeinis Konzept des *welāyat-e faqīh* blieb nicht ohne Kritik: In Qom empfanden viele Geistliche das Konzept als dem sunnitischen Kalifat zu ähnlich. Auch unter den *Ulama* blieben die Verfassung und die Interpretation des Konzepts *welāyat-e faqīh* umstritten.[22] Der Iranist Walter Posch weist sogar darauf hin, dass die „überwiegende Mehrheit der Kleriker" das Regime ablehnte, und auch das schiitische Ausland das Konzept des *welāyat-e faqīh* kritisch betrachtete.[23] Khomeini selbst hoffte, dass sich eine Pan-Islamische Föderation etablieren lasse, doch bis heute setzte kein anderer Staat sein Konzept um.

Bereits vor der Islamischen Revolution ließen sich Khomeinis Ideen in seinem Buch ḥokūmat-e eslāmī (Der Islamische Staat) nachlesen, das auf Deutsch im islamischen Verlag Eslamica unter dem Titel „Der Islamische Staat" veröffentlicht wurde. Im Klappentext ist nachzulesen: „Dieses Buch gilt als *die*

---

[20] Vgl. Akhavi, Shahrough (2008): Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Ḫomeinī, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati. In: Luft, Paul and Turner, Collin (Hg.): *Shi'ism.* Shi'ism, State and Government, Bd. 4, S. 77–108. London: Routledge, S. 105.

[21] Ende, Werner (2005): Der schiitische Islam. In: ENDE, Werner und STEINBACH, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwar*t, S. 70–89. München: C. H. Beck, hier S. 85.

[22] Martin, Vanessa (2010): *Creating an Islamic State*. Ḫomeinī and the Making of a New Iran. London {u. a}: I. B. Tauris, S. 157.

[23] Posch, Walter (2008): Islam und Revolution in Iran und Schiismus als Politik. In: FEICHTINGER, Walter und WENTKER, Sibylle (Hg.): Islam, Islamismus und Islamischer *Extremismus*. Eine Einführung, S. 99–121. Wien {u. a}: Böhlau, S. 105.

Blaupause der Islamischen Revolution im Iran und als eine der einflussreichsten Schriften eines Revolutionärs der modernen Zeit überhaupt. Über die ausführliche wissenschaftliche Beschreibung des *Wilayat-ul-Faqih* hinaus, beinhaltet es konkrete Anleitungen zum Erreichen eines Islamischen Staates."[24]

Die Verfassung der Islamischen Republik Iran basiert bis heute wesentlich auf diesem Entwurf Khomeinis. Sein Buch gliedert sich in verschiedene Abschnitte, die von seinen Studenten zusammengetragen wurden und hauptsächlich von der „Widergöttlichkeit jeder Monarchie" und dem „künftigen Gottesstaat der Islamischen Republik" handeln.[25]

Weiterhin beschreibt Khomeini in „Der Islamische Staat", dass es die Aufgabe der islamischen Geistlichkeit und aller Muslime sei, den „Ungerechtigkeiten ein Ende zu setzen und auf diesem Wege, der Abermillionen Menschen zu ihrem Wohl verhilft, tyrannische Regime zu entmachten und eine islamische Regierung entstehen zu lassen".[26] Dabei war er sich darüber im Klaren, dass erst die nachfolgende Generation den Nutzen seiner Umstrukturierungen ernten würde.[27] Aber der einzige Weg, um das Überleben des Islamischen Staates zu garantieren, sei, alle iranischen Muslime in die Verteidigung desselben zu involvieren.[28] Des Weiteren verweist Khomeini immer wieder auf die Notwendigkeit einer starken Exekutive im Staat: „Es braucht eine Exekutive. Das ist überall so. In allen Ländern. Auch heute noch. Die Legislative allein reicht nicht aus. Sie allein vermag des Menschen Wohl nicht zu gewährleisten. Nach der Gesetzgebung bedarf es der Exekutive. Wenn es in einem Land keine Exekutive gäbe, so wäre das ein großes Manko".[29]

Khomeini betonte, die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten sei eine Art „Sorgetragen" für die iranische Gesellschaft.[30] Das religiöse Oberhaupt unterstehe folgenden Voraussetzungen: „Wer Recht sprechen und richten will, muss [...] ‚Imam' sein. Nicht Imam im speziellen Sinne der zwölf Imame, sondern Imam gemäß der allgemeinen Wortbedeutung. Also Imam in der Bedeutung von ‚Führender', ‚Oberhaupt'".[31] Außerdem müsse so ein Mann gute Kenntnisse der *Sharia* besitzen und von Natur aus gerecht entscheiden können.[32] Bis zur Wiederkehr des *Mahdi* müsse eine weltliche Herrschaft etabliert werden, die sich rechtlichen und religiösen Fragen widmet und die Wiederkunft des Mahdī

[24] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica.
[25] Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 160.
[26] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 43.
[27] Vgl. Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 161.
[28] Vgl. Taremi, Kamran (2014): Iranian strategic Culture: the Impact of Ayatollah Ḫomeinī's Interpretation of Shiite Islam. In: *Contemporary Security Policy*, S. 3–25, hier S. 10.
[29] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 22.
[30] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 61.
[31] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 91.
[32] Vgl. Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 91.

aus der großen Verborgenheit vorbereitet und einleitet: „Aber der Führende muss [...] ganz besonders hervorragendes Wissen besitzen. Damit begründeten unsere Imame (a.) ihr Imamat. Das heißt, ein Imam muss gelehrter und wissender sein als die übrigen der Gesellschaft“.[33] Er betonte, dass der Führungsanspruch des *Faqih* nicht „als Selbstzweck zur Ausübung von Macht ausgelegt“, sondern „in den Dienst der höheren Mission“ gestellt ist, die vor allem in „regionalem Umfeld erfüllt werden sollte“.[34]

Seiner Meinung nach greife er diese wichtigen Themen nicht neu auf, sondern beleuchte sie nur, sodass der „islamische Sinn und Stil des Regierens klar werde – gemäß dem Befehl Allahs des Erhabenen in Seinem Buch und gemäß der Zunge Seines Propheten (s.)“.[35] Der Koran war dabei Khomeinis wichtigste Legitimationsquelle.[36] Andere Theologen legen diese Stelle jedoch anderweitig aus, da die Zwölfer-Schiiten während der Abwesenheit des Imams eigentlich keine legitime Staatsgewalt anerkennen. Das ginge während der Abwesenheit des Imams nur, wenn sie mit seiner Autorisierung vollzogen werde.[37] Eben dieser Punkt stellt den neuen und revolutionären Kern des Konzepts von Khomeini dar: Er modifizierte das klassische Herrscherkonzept und argumentierte, dass es die Pflicht jedes Einzelnen sei, sofort zu handeln. Das traditionelle schiitische Denken, dass der Imam *Mahdi* noch zu kommen habe und man bis dahin nicht handeln dürfe, wurde aktiv verändert.

Die Iranische Revolution von 1979 sah vor, die Doppelrolle der religiösen und weltlichen Herrschaft einem Staatsführer zuzusprechen, der verschiedene Voraussetzungen erfüllen müsse. Khomeini selbst hatte über diese Bedingungen verfügt und ließ sich in eine einzigartige Position einsetzen. Somit löste das „vorweggenommene plebiszitäre *de-facto* Imamat“[38] die quietistische Schia-Doktrin ab. Das Imamat wurde nicht erst nach dem Ende der Verborgenheit des *Mahdi*, sondern schon im Diesseits Realität. Durch die Vertreterschaft des Imam *Mahdi* wurde seinem Erscheinen vorweggegriffen. Khomeinis Institution des *welāyat-e faqīh* übte zum Zeitpunkt seines Todes im Jahr 1989 die höchste Befehlsgewalt im Iran aus: Khomeinis *Fatwas* waren Gesetz und in politischen Entscheidungen

[33] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 54.

[34] Borszik, Oliver (2016): Irans Führungsanspruch (1979–2013). Mission, Anhängerschaft und islamistische Konzepte im Diskurs der Politikelite. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, S. 28.

[35] Chomeini, Sayyid Ruhullah (2014): *Der islamische Staat*. Bremen: Eslamica, S. 148.

[36] Insbesondere Sure 17:71: „Am Tag, da wir alle Menschen mit ihrem Hauptbuch (?) (oder: mit ihrem (jeweiligen) Anführer?) (zum Gericht) rufen werden! Diejenigen, denen ihre Schrift (mit dem Verzeichnis ihrer Taten) in ihre Rechte gegeben wird, werden sie (ohne weiteres) verlesen. Und ihnen (d. h. den Menschen, die vor dem Gericht stehen) wird nicht ein Fädchen Unrecht getan.“, Paret, Rudi, Sure 17:71.

[37] Vgl. Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 70.

[38] Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 164.

hatte er das letzte Wort. Und auch nach seinem Tod wollte er sein politisches Vermächtnis gesichert wissen.

Fazit

Khomeini wurde mit Begeisterung als die Person empfangen und verehrt, die den Imam *Mahdi* in der Verborgenheit vertreten und die geistliche und weltliche Herrschaft rechtmäßig miteinander vereinen könne. Deswegen ist die Umsetzung des Konzepts *welāyat-e faqīh* (die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten) unter seiner Herrschaft einzigartig. Khomeini veränderte das schiitische Bewusstsein und schuf das neue Idealbild eines politischen und religiösen Herrschers.

Der Schiismus, der sich während der Umstrukturierungen der Revolution in einer Art Schwebezustand befand, sollte anhand des neuen Staatskonzepts *welāyat-e faqīh* in die Politik integriert werden. Dadurch wurde der Schiismus in Iran revolutioniert. Khomeini hatte versucht, Moderne und Tradition geschickt miteinander zu verknüpfen: Die Religion sollte im modernen Zeitalter ankommen, ohne dabei säkular zu werden.[39] In seiner Rolle als Gründer der Islamischen Republik Iran stellte Khomeini sich als besonders erfolgreich heraus. Seine vagen Aussagen passten zu den politischen Vorstellungen fast aller Parteien. So konnte er alle Gruppen unter sich vereinen und die Unterstützung der unterschiedlichen Strömungen für sich gewinnen.

Ein fester Bestandteil seines politischen Programms war von Anfang an die Etablierung eines Islamischen Staates: Dieser sollte für innerstaatliche Stabilität und die Rückkehr zum „wahren" Islam sorgen. Er behauptete, es sei seine Pflicht, sich als legitimer Verwalter von Gottes Herrschaft auf Erden zu demonstrieren und stützte seine Argumente geschickt auf den Koran und die islamischen Überlieferungen. In seinem Hauptwerk *ḥokūmat-e eslāmī* (Der Islamische Staat) betonte er, dass es Zeit geworden sei, sich gegen alle westlichen Regime aufzulehnen und zum „eigentlichen" Islam zurückzukehren. Die ständig wiederkehrenden Verweise auf die Religion führten in der iranischen Bevölkerung zu Beifall und Loyalitätsbekundungen.

Die vielseitigen Wünsche und die Hoffnung des iranischen Volkes konnten weder Khomeini noch sein Nachfolger Ali Khamenei (1939–2026, Oberbefehlshaber und Ayatollah im Iran von 1989-2026) erfüllen, sie verlagerten sich lediglich auf die Gegenwart. Bis auf den heutigen Tag sind in Iran die Bestrebungen nach neuen Chancen und Perspektiven spürbar, die es den Menschen ermöglichen würden, sich politisch, ökonomisch und durch

[39] Vgl. MARTIN, Vanessa (2010): *Creating an Islamic State.* Ḫomeinī and the Making of a New Iran. London {u. a}: I. B. Tauris, S. 100.

Bildung zu verwirklichen. Bis heute prägt Unterdrückung den Alltag vieler Menschen in der Islamischen Republik Iran, viele Unschuldige verloren unter Khomeini und Khameneis Herrschaft ihr Leben, weil sie als Regimekritiker oder Feinde des Islamischen Staates eingestuft wurden. Unzählige Menschen wurden inhaftiert, verschwanden oder wurden hingerichtet, Oppositionsbestrebungen wurden niedergeschlagen. Die erhoffte Freiheit der iranischen Bevölkerung, ihre Hoffnung auf Demokratisierung und politisches Mitspracherecht wurden bis heute nicht realisiert.

Literatur

Akhavi, Shahrough (2008): Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Ḫomeinī, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati. In: Luft, Paul and Turner, Collin (Hg.): *Shiʿism.* Shiʿism, State and Government, Bd. 4, S. 77–108. London: Routledge.

Borszik, Oliver (2016): Irans Führungsanspruch (1979–2013). Mission, Anhängerschaft und islamistische Konzepte im Diskurs der Politikelite. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Ende, Werner (2005): Der schiitische Islam. In: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwar*t, S. 70–89. München: C. H. Beck.

Fischer, Michael M. J. (1983): Imam Ḫomeinī: four levels of understanding. In: Esposito, J. L. (Hg.): *Voices of resurgent Islam*, S. 150–174. New York: Oxford University Press.

Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hoveyda, Fereydoun (2003): The Shah and the Ayatollah: Iranian Mythology and Islamic *Revolution*. Westport: Praeger.

Keddie, Nikki R. (2006): Modern Iran: Roots and Result of Revolution. Haven {u. a}: Yale University Press.

Linabury, George (1992): Ayatollah Ḫomeinī's Islamic Legacy. In: Hooshang, Amirahmadi and Nader, Entessar (Hg.): Reconstruction and regional Diplomacy in the Persian Gulf, S. 33–44.

Martin, Vanessa (2010): *Creating an Islamic State*. Ḫomeinī and the Making of a New Iran. London {u. a}: I. B. Tauris.

Milani, Mohsen M. (1992): The Transformation of the Velayat-e Faqīh Institution: From Ḫomeinī to Khamenei. In: *The Muslim World*, Bd. 82, Nr. 3/4 (Jul.–Oct.), S. 175–190.

Paret, Rudi (2007): *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer.

Richard, Yann (1983): *Der verborgene Imam*. Die Geschichte des Schiismus im Iran. Berlin: Wagenbach.

Rose, Gregory F. (1983): Velayat-e faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Ḫomeinī. In: Keddie, Nikki R. (Hg.): Religion and Politics in Iran: *Shiʿism from Quietism to Revolution*, S. 166–188. New Haven: Yale University Press.

Taremi, Kamran (2014): Iranian strategic Culture: the Impact of Ayatollah Ḫomeinī's Interpretation of Shiite Islam. In: *Contemporary Security Policy*, S. 3–25.

Zonis, Marvin und Brumberg, Daniel (1987): Shiʿism as interpreted by Ḫomeinī: an Ideology of revolutionary Violence. In: KRAMER, M. (Hg.): *Shiʿism, resistance, and revolution*, S. 47–66. London: Mansell.

LÄNDERBERICHTE

Irak: Warum Religionsfreiheit im Irak nicht an Gesetzen scheitert, sondern an Machtstrukturen



David Müller ist Politischer Fürsprecher für Religionsfreiheit im Irak bei der ojcos-stiftung. Er arbeitet an der Schnittstelle von Politik, Religion und internationaler Zusammenarbeit und berät Entscheidungsträger auf Grundlage eigener Feldzugänge und belastbarer Netzwerke im Irak. (Bild: © privat)

Religionsfreiheit gilt im Irak auf dem Papier als gewährleistet. Die Verfassung enthält entsprechende Garantien, religiöse Minderheiten sind offiziell anerkannt, und politische Vertreter betonen regelmäßig die Bedeutung eines pluralen Zusammenlebens. Wer die rechtlichen Grundlagen betrachtet, könnte zu dem Schluss kommen, dass die entscheidenden Voraussetzungen geschaffen sind.

Und doch berichten Angehörige religiöser Minderheiten ein anderes Bild. Rückkehr bleibt unsicher, Schutz ist nicht verlässlich, und selbst grundlegende Rechte hängen oft davon ab, wer vor Ort Einfluss hat. Die Diskrepanz zwischen normativer Ordnung und gelebter Realität ist offenkundig und sie lässt sich nicht allein durch Defizite im Recht erklären.

Der zentrale Grund liegt tiefer. Religionsfreiheit im Irak scheitert nicht in erster Linie an fehlenden Gesetzen, sondern an den Strukturen, in denen politische und gesellschaftliche Macht tatsächlich ausgeübt wird. Wer die Lage religiöser Minderheiten verstehen will, muss daher den Blick verschieben: weg von der formalen Ebene staatlicher Ordnung, hin zu den informellen Machtmechanismen, die faktisch darüber entscheiden, was Recht bedeutet.

Formale Religionsfreiheit im Irak

Die rechtliche Grundlage für Religionsfreiheit im Irak ist vorhanden. Die Verfassung garantiert die Freiheit von Glauben und religiöser Praxis, erkennt verschiedene Religionsgemeinschaften an und verpflichtet den Staat, deren Ausübung zu schützen. Auch auf institutioneller Ebene existieren Mechanismen, die religiöse

Vielfalt abbilden sollen, etwa durch reservierte Parlamentssitze für Minderheiten oder offizielle Anerkennungsverfahren für religiöse Gruppen.

Im regionalen Kontext hebt sich der Irak damit in Teilen sogar positiv ab. Insbesondere in der Region Kurdistan-Irak wird religiöse Diversität sichtbar gefördert, etwa durch den Wiederaufbau religiöser Stätten oder durch politische Signale der Einbindung. Internationale Akteure und Regierungen verweisen deshalb regelmäßig auf bestehende Fortschritte und Rahmenbedingungen.

Diese formale Ebene ist real und sie ist nicht bedeutungslos. Sie schafft Bezugspunkte für politische Forderungen, ermöglicht internationale Zusammenarbeit und gibt Minderheiten eine rechtliche Grundlage, auf die sie sich berufen können. Doch genau hier liegt die analytische Herausforderung: Wer bei dieser Ebene stehen bleibt, versteht die Dynamik des Landes nur unzureichend.

Der Bruch: Von Recht zu Macht

Die entscheidenden Fragen stellen sich nicht auf der Ebene der Verfassung, sondern dort, wo über Sicherheit, Ressourcen und Einfluss tatsächlich entschieden wird. In vielen Teilen des Irak verlaufen diese Entscheidungsprozesse nicht primär entlang formaler Institutionen, sondern innerhalb informeller Strukturen, die sich über Jahre hinweg verfestigt haben.

Für Angehörige religiöser Minderheiten bedeutet das: Der Zugang zu Rechten ist selten allein eine juristische Frage. Er hängt vielmehr davon ab, welche lokalen Machtverhältnisse wirksam sind, welche Akteure Kontrolle ausüben und in welchen Netzwerken Schutz organisiert wird. Zwischen gesetzlicher Zusicherung und konkreter Lebensrealität liegt eine Ebene, die sich staatlicher Steuerung weitgehend entzieht.

Diese Ebene ist kein Randphänomen, sondern prägt den Alltag vieler Regionen. Sicherheitsgarantien werden nicht allein durch staatliche Institutionen gewährleistet, sondern häufig durch bewaffnete Akteure, lokale Autoritäten oder politische Netzwerke. Entscheidungen über Rückkehr, Eigentum, politische Teilhabe oder wirtschaftliche Perspektiven entstehen damit in einem Geflecht von Beziehungen, Loyalitäten und Machtinteressen, das sich nur begrenzt an formalen Regeln orientiert.

Wer Religionsfreiheit im Irak verstehen will, muss daher diese Verschiebung ernst nehmen. Nicht das Vorhandensein von Gesetzen entscheidet über ihre Wirksamkeit, sondern die Frage, in welchem Verhältnis sie zu den realen Machtstrukturen stehen – und ob sie sich gegenüber diesen überhaupt durchsetzen können.

Diese Ebene ist deshalb so entscheidend, weil sie sich der klassischen politischen Analyse oft entzieht. Während formale Institutionen sichtbar, dokumentierbar und international anschlussfähig sind, bleiben informelle Machtstrukturen schwer greifbar. Sie wirken im Hintergrund, sind jedoch in ihrer Wirkung oft durchsetzungsstärker als staatliche Regelwerke.

Gerade darin liegt eine zentrale Herausforderung für externe Beobachter und politische Entscheidungsträger. Wer sich auf offizielle Gesprächspartner, institutionelle Strukturen und rechtliche Rahmenbedingungen konzentriert, erhält ein Bild, das in sich schlüssig ist, jedoch nur einen Teil der Realität abbildet. Die eigentlichen Entscheidungsprozesse bleiben dabei häufig unsichtbar.

Für die Analyse der Religionsfreiheit bedeutet das: Sie kann nicht als isolierte Rechtsfrage betrachtet werden. Sie ist eingebettet in ein Gefüge von Macht, Interessen und Loyalitäten, das darüber entscheidet, ob bestehende Rechte wirksam werden oder folgenlos bleiben.

Informelle Machtstrukturen als entscheidende Ebene

Die beschriebenen Dynamiken lassen sich nicht durch einzelne Akteure oder isolierte Konflikte erklären. Sie sind Ausdruck eines Systems, in dem sich staatliche Strukturen, politische Interessen und gesellschaftliche Loyalitäten überlagern. Informelle Macht ist dabei kein Ausnahmezustand, sondern ein zentraler Bestandteil politischer Realität.

Ein wesentliches Merkmal dieser Strukturen ist ihre Mehrschichtigkeit. Formale Institutionen existieren und handeln, sind jedoch häufig eingebettet in Netzwerke aus politischen Parteien, lokalen Autoritäten und bewaffneten Gruppen. Entscheidungen entstehen dadurch nicht entlang klarer Zuständigkeiten, sondern im Zusammenspiel verschiedener Einflusszentren, deren Interessen nicht immer deckungsgleich sind.

Für religiöse Minderheiten bedeutet das eine strukturelle Unsicherheit. Rechte sind vorhanden, ihre Durchsetzung ist jedoch begrenzt. Sie hängt davon ab, ob lokale Machtträger ein Interesse an Schutz und Stabilität haben oder ob andere Prioritäten überwiegen. In diesem Kontext wird Zugehörigkeit zu einem entscheidenden Faktor: Wer Teil eines tragfähigen Netzwerks ist, kann auf Unterstützung zählen. Wer außerhalb solcher Strukturen steht, bleibt verwundbar – unabhängig von der formalen Rechtslage.

Hinzu kommt, dass diese Machtstrukturen nicht statisch sind. Sie verändern sich mit politischen Entwicklungen, sicherheitspolitischen Verschiebungen und externen Einflüssen. Für Minderheiten entsteht dadurch eine Situation, in der langfristige Planung kaum möglich ist. Selbst dort, wo Stabilisierung

sichtbar wird, bleibt sie abhängig von Faktoren, die außerhalb ihres eigenen Einflussbereichs liegen.

Diese Logik macht deutlich, warum formale Fortschritte allein nicht ausreichen. Solange informelle Machtstrukturen den Zugang zu Sicherheit und Teilhabe prägen, bleibt Religionsfreiheit ein Recht mit begrenzter Verlässlichkeit.

Milizen, Patronage und selektive Durchsetzung

Ein zentraler Bestandteil der informellen Machtstrukturen im Irak sind bewaffnete Akteure und politische Patronage-Netzwerke. Sie prägen in vielen Regionen maßgeblich, wie Sicherheit organisiert wird und wie Entscheidungen tatsächlich zustande kommen.

Milizen übernehmen dabei häufig Funktionen, die formal staatlichen Institutionen zukommen. Sie kontrollieren Territorien, sichern Verkehrswege, beeinflussen lokale Verwaltungen und treten als Ansprechpartner für Sicherheitsfragen auf. Für die Bevölkerung entsteht dadurch eine Parallelstruktur, in der die staatliche Autorität und nichtstaatliche Macht eng miteinander verwoben sind.

Diese Parallelität von staatlicher und nichtstaatlicher Macht ist dabei nicht als klarer Gegensatz zu verstehen. In vielen Fällen bestehen enge Verbindungen zwischen politischen Entscheidungsträgern und bewaffneten Akteuren. Zuständigkeiten überlagern sich, Verantwortlichkeiten bleiben diffus. Für die Bevölkerung entsteht dadurch ein System, das nach außen staatlich erscheint, in der Praxis jedoch durch multiple Machtzentren geprägt ist.

Diese Struktur hat direkte Auswirkungen auf die Berechenbarkeit politischer Prozesse. Entscheidungen sind weniger das Ergebnis klar definierter Verfahren als vielmehr Ausdruck von Aushandlungsprozessen zwischen unterschiedlichen Akteuren. Für religiöse Minderheiten bedeutet das, dass ihre Sicherheit und ihre Rechte nicht allein von Gesetzen abhängen, sondern von ihrer Position innerhalb dieser Aushandlungsdynamiken.

Diese Verflechtung setzt sich auf politischer Ebene fort. Patronage-Netzwerke bestimmen den Zugang zu Ressourcen, Ämtern und Einfluss. Loyalität wird belohnt, Abweichung sanktioniert. In einem solchen System wird Zugehörigkeit zu einem entscheidenden Faktor für die Durchsetzung von Rechten. Wer Teil eines einflussreichen Netzwerks ist, kann Schutz und Unterstützung erwarten. Wer außerhalb steht, hat oft nur begrenzte Möglichkeiten, seine Ansprüche durchzusetzen.

Für religiöse Minderheiten ergibt sich daraus eine doppelte Herausforderung. Zum einen fehlt ihnen häufig die politische und demografische Stärke,

um eigene Netzwerke dieser Art aufzubauen. Zum anderen laufen sie Gefahr, in bestehende Machtkonstellationen instrumentalisiert zu werden, ohne selbst dauerhaft davon zu profitieren. Ihre Interessen werden dann situativ berücksichtigt, aber nicht strukturell abgesichert.

Besonders deutlich wird dies bei der Durchsetzung von Recht. Strafverfolgung erfolgt nicht durchgehend entlang klarer gesetzlicher Kriterien, sondern ist in vielen Fällen selektiv. Einfluss, Beziehungen und lokale Machtverhältnisse entscheiden mit darüber, ob Unrecht verfolgt wird oder folgenlos bleibt. Für Betroffene entsteht dadurch ein System, in dem rechtliche Ansprüche zwar bestehen, ihre tatsächliche Durchsetzung jedoch unsicher bleibt.

Diese Dynamik wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass bestehende Machtstrukturen nicht nur lokal gewachsen sind, sondern in vielen Fällen politisch eingebunden oder bewusst in Kauf genommen werden. Damit entsteht eine Situation, in der die Durchsetzung von Recht nicht nur an Kapazitäten scheitert, sondern an fehlender Priorisierung und widersprüchlichen Interessen innerhalb des Systems selbst.

Diese Kombination aus militärischer Präsenz, politischer Patronage und selektiver Rechtsanwendung führt dazu, dass sich die formale Ordnung des Staates nicht vollständig in der Lebensrealität widerspiegelt. Sie erklärt zugleich, warum selbst gut gemeinte politische Initiativen oft hinter ihren Erwartungen zurückbleiben.

Verdichtung durch Erfahrung und Beobachtung

Die beschriebenen Strukturen werden besonders dort sichtbar, wo Erwartungen an staatliche Ordnung auf konkrete Realität treffen. In Gesprächen mit Vertretern religiöser Minderheiten zeigt sich immer wieder, dass nicht das Fehlen von Rechten im Vordergrund steht, sondern deren fehlende Verlässlichkeit im Alltag.

In diesen Gesprächen entsteht ein Eindruck, der sich in offiziellen Berichten kaum abbilden lässt: Nicht die Abwesenheit von Rechten prägt die Wahrnehmung, sondern die Erfahrung, dass ihre Gültigkeit situativ ist, abhängig von Ort, Zeitpunkt und den jeweils handelnden Akteuren.

So wird etwa deutlich, dass selbst dort, wo politische Zusagen zur Rückkehr oder zum Schutz bestehen, ihre Umsetzung von lokalen Machtkonstellationen abhängt. Entscheidungen über Sicherheit, Infrastruktur oder administrative Fragen entstehen nicht allein entlang staatlicher Verfahren, sondern im Zusammenspiel unterschiedlicher Einflussakteure. Für die Betroffenen bedeutet das, dass Perspektiven weniger von formalen Programmen als von der Stabilität der jeweiligen Machtverhältnisse bestimmt werden.



Bild 1: Treffen mit jesidischen Führungspersönlichkeiten in der Region Kurdistan-Irak, darunter Baba Sheikh, das geistliche Oberhaupt der Jesiden, und Mir Hazim Tahsin Beg, dem weltlichen Oberhaupt. (© David Müller)

Ähnlich zeigt sich die Situation bei kleineren Gemeinschaften, die über kaum eigene politische Repräsentanz verfügen. Ihre Anliegen werden gehört, teilweise auch anerkannt, doch ihre tatsächliche Durchsetzung bleibt abhängig von der Unterstützung durch größere Akteure. Ohne diese Einbindung fehlt ihnen die Möglichkeit, ihre Interessen dauerhaft abzusichern. Daraus entsteht eine strukturelle Ohnmacht, die durch rechtliche Anerkennung allein nicht aufgehoben wird.

Auffällig ist dabei ein wiederkehrendes Muster: Probleme werden klar benannt, Lösungsansätze sind oft bekannt, doch ihre Umsetzung scheitert an konkurrierenden Interessen und fehlender Durchsetzungskraft. Zwischen politischem Willen und praktischer Realisierung öffnet sich ein Raum, in dem Entscheidungen verzögert, angepasst oder ganz blockiert werden können.

Diese Erfahrungen verweisen auf eine Realität, in der formale Strukturen zwar Orientierung bieten, die eigentlichen Handlungsspielräume jedoch durch informelle Prozesse definiert werden. Sie bestätigen damit die zentrale Beobachtung: Religionsfreiheit im Irak ist weniger eine Frage des rechtlichen Rahmens als eine Frage der tatsächlichen Machtverhältnisse.

In der Gesamtschau ergibt sich daraus ein konsistentes Bild: Der irakische Staat ist nicht abwesend, aber in seiner Durchsetzungskraft begrenzt. Er existiert parallel zu anderen Machtstrukturen, mit denen er teilweise konkurriert, teilweise kooperiert. Diese Konstellation führt dazu, dass staatliche Regelungen nicht flächendeckend wirksam werden, sondern in ihrer Umsetzung variieren.

Für die Bewertung von Religionsfreiheit ist diese Differenz zentral. Sie verschiebt den Fokus von der Frage, ob Rechte existieren, hin zu der Frage, unter welchen Bedingungen sie tatsächlich greifen. Genau an dieser Stelle entscheidet sich, ob Religionsfreiheit als gelebte Realität erfahrbar wird oder auf der Ebene normativer Zusicherung verbleibt.

Die Grenze klassischer Politikansätze

Die beschriebenen Zusammenhänge verweisen zugleich auf eine strukturelle Grenze klassischer politischer Ansätze im Umgang mit Religionsfreiheit. Viele Strategien orientieren sich implizit an der Annahme, dass staatliche Institutionen der zentrale Hebel für Veränderung sind. Entsprechend konzentrieren sich Maßnahmen auf Gesetzgebung, institutionellen Aufbau und formale Beteiligungsstrukturen.

Diese Ansätze sind notwendig, greifen jedoch dort zu kurz, wo staatliche Institutionen nicht die alleinige oder entscheidende Handlungsebene darstellen. In einem Umfeld, in dem Macht nicht ausschließlich über formale Ämter organisiert wird, sondern über Netzwerke, Zugehörigkeiten und lokale Einflussstrukturen, entfalten solche Maßnahmen nur begrenzte Wirkung.

Daraus ergibt sich eine Verschiebung der politischen Logik. Wirksame Ansätze müssen die tatsächlichen Machtverhältnisse berücksichtigen, ohne sie vorschnell zu delegitimieren oder zu ignorieren. Das bedeutet, die Realität bestehender Einflussstrukturen anzuerkennen und zugleich Wege zu finden, staatliche Ordnung schrittweise zu stärken, ohne bestehende Stabilitäten abrupt zu destabilisieren.

Diese Balance ist anspruchsvoll. Ein rein normativer Ansatz, der auf schnelle Durchsetzung staatlicher Regeln zielt, kann bestehende Machtgefüge herausfordern, ohne tragfähige Alternativen zu schaffen. Ein rein pragmatischer Ansatz hingegen läuft Gefahr, informelle Strukturen zu verfestigen, ohne sie in Richtung rechtsstaatlicher Verlässlichkeit zu entwickeln.

Für die Frage der Religionsfreiheit bedeutet das: Fortschritte entstehen nicht allein durch rechtliche Verbesserungen oder politische Programme, sondern durch die schrittweise Veränderung von Machtbeziehungen. Dieser Prozess ist langsamer, weniger sichtbar und schwerer steuerbar, bildet jedoch die Voraussetzung dafür, dass formale Rechte langfristig wirksam werden können.

Politische Konsequenz der Analyse

Aus dieser Perspektive ergibt sich eine klare Schlussfolgerung: Maßnahmen zur Stärkung der Religionsfreiheit, die sich ausschließlich auf rechtliche oder institutionelle Reformen konzentrieren, greifen zu kurz. Sie bleiben notwendig, entfalten ihre Wirkung jedoch nur dann, wenn sie in ein Umfeld eingebettet sind, in dem staatliche Regeln auch tatsächlich durchgesetzt werden können.

Für politische Entscheidungsträger ergibt sich daraus eine einfache, aber folgenreiche Verschiebung: Die Wirksamkeit von Maßnahmen darf nicht primär an ihrer formalen Umsetzung gemessen werden, sondern daran, ob sie die realen Machtverhältnisse verändern oder zumindest in ihre Logik integriert werden können.

Daraus folgt, dass politische Strategien nicht nur auf institutionelle Stärkung zielen dürfen, sondern gezielt an den Schnittstellen ansetzen müssen, an denen staatliche Ordnung auf informelle Machtstrukturen trifft. Die entscheidende Frage ist nicht allein, welche gesetzlichen Rahmenbedingungen geschaffen werden, sondern wie die bestehenden Machtstrukturen so beeinflusst werden können, dass sie die Durchsetzung dieser Rechte tragen, statt sie zu unterlaufen. Ohne diese Verbindung bleibt jede Reform anfällig für die Dynamiken informeller Einflussnahme.

Damit verschiebt sich auch die Perspektive auf internationale Unterstützung. Programme, die auf Wiederaufbau, institutionelle Stärkung oder rechtliche Beratung abzielen, sind wichtig, erreichen jedoch ihre Grenzen, wenn sie die lokalen Machtverhältnisse nicht mitdenken. Nachhaltige Wirkung entsteht erst dort, wo es gelingt, staatliche Strukturen gegenüber informellen Machtzentren zu stärken und gleichzeitig Anreize für deren Einbindung in eine verlässliche Ordnung zu schaffen.

Für religiöse Minderheiten selbst bedeutet dies, dass ihre Zukunft eng mit der allgemeinen politischen Entwicklung des Landes verknüpft ist. Schutz und Teilhabe lassen sich nicht isoliert sichern, sondern nur im Kontext eines funktionierenden staatlichen Gefüges, das in der Lage ist, Recht unabhängig von Zugehörigkeiten durchzusetzen.

Die Debatte über Religionsfreiheit im Irak gewinnt damit eine zusätzliche Dimension. Sie ist nicht allein eine Frage von Minderheitenrechten, sondern Teil einer grundlegenden Herausforderung staatlicher Ordnung: der Durchsetzung von Regeln in einem Umfeld konkurrierender Machtzentren.

Religionsfreiheit als Frage staatlicher Durchsetzungskraft

Die Analyse der Religionsfreiheit im Irak führt damit zu einer nüchternen, aber entscheidenden Erkenntnis: Das Problem liegt weniger in der Abwesenheit von Recht als in seiner begrenzten Durchsetzungskraft. Gesetze, Anerkennungen und politische Bekenntnisse bilden einen Rahmen, der grundsätzlich tragfähig sein kann. Seine Wirksamkeit bleibt jedoch abhängig von den Strukturen, in denen er zur Anwendung kommt.

Solange informelle Machtzentren, militärische Akteure und politische Patronagenetzwerke maßgeblich darüber entscheiden, wie Sicherheit organisiert und Rechte umgesetzt werden, bleibt staatliche Ordnung fragmentiert. In einem solchen Umfeld wird Religionsfreiheit zu einem Anspruch, dessen Verlässlichkeit von lokalen Konstellationen abhängt – und nicht von seiner rechtlichen Verankerung.

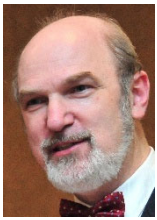
Damit verschiebt sich auch die Perspektive auf mögliche Entwicklungen. Fortschritte werden sich nicht primär daran messen lassen, ob neue Gesetze geschaffen werden, sondern daran, ob bestehende Regeln tatsächlich für alle durchsetzbar sind. Entscheidend ist die Fähigkeit des Staates, seine Autorität gegenüber konkurrierenden Machtstrukturen zu behaupten und dabei Vertrauen in die Verlässlichkeit seiner Institutionen aufzubauen.

Für die religiösen Minderheiten des Irak ist genau diese Verlässlichkeit der zentrale Faktor. Sie entscheidet darüber, ob Rückkehr möglich wird, ob Teilhabe wächst und ob Zukunft im eigenen Land wieder denkbar erscheint. Religionsfreiheit ist in diesem Kontext keine Frage fehlender Normen, sondern ein Maßstab für die tatsächliche Handlungsfähigkeit des Staates.



Bild 2: Begegnung mit Erzbischof Nicodemus Daoud Sharaf beim Osterempfang der syrisch-orthodoxen Kirche in Erbil. (© David Müller)

Ein Plädoyer für die staatliche Souveränität Somalilands



Prof. Dr. phil. Dr. theol. **Thomas Schirrmacher,** PhD, DD, DHL ist Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (Frankfurt), Präsident des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (San José, Costa Rica), Co-Präsident von Religions for Peace (New York) und leitet als Erzbischof das Office for Governance and International Affairs seiner Kirche, der Continuing Evangelical Episcopal Communion (CEEC.church, Delhi, Jacksonville). Er ist zudem seit 2006 Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timişoara, Rumänien. 2021–2024 war er Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz. (Bild: © privat)

Persönlicher Hinweis: Auch wenn dieser Artikel möglicherweise von Organisationen verbreitet oder nachgedruckt wird, mit denen ich verbunden bin oder die ich leite, geben die hier geäußerten Ansichten ausschließlich meine persönliche Meinung wieder und stellen keine offizielle Position dieser Organisationen dar.

1. Erfüllt in der Praxis die Montevideo-Kriterien der Staatlichkeit

Die Montevideo-Konvention über die Rechte und Pflichten der Staaten von 1933 nennt die vier klassischen Kriterien der Staatlichkeit im Völkerrecht: eine ständige Bevölkerung, ein festgelegtes Staatsgebiet, eine wirksame Regierung und die Fähigkeit, Beziehungen zu anderen Staaten aufzunehmen. Somaliland hat eine ständige Bevölkerung von schätzungsweise 4–5 Millionen Menschen[1], ein klar definiertes und kontrolliertes Staatsgebiet, das dem alten Kolonialprotektorat entspricht, eine wirksame Regierung mit eigenen Gerichten, eigener Polizei, eigener Währung und eigenem Steuersystem sowie eine nachgewiesene Fähigkeit zur Führung auswärtiger Beziehungen – diplomatische Vertretungen, Handelsabkommen und, seit Dezember 2025, ein formelles Anerken-

[1] Die somaliländische Regierung selbst bezifferte die Zahl in einer Zählung von 2024 auf 6,2 Millionen; unabhängige Schätzungen liegen mangels eines international verifizierten Zensus niedriger. “Somaliland population reaches 6.2 million, government reports”, Hiiraan Online (2024), https://hiiraan.com/news4/2024/Apr/195933/somaliland_population_reaches_6_2_million_government_reports.aspx.

nungsabkommen mit Israel.[2] Die Erkundungsmission der Afrikanischen Union von 2005 bezeichnete den Fall Somalilands selbst als „historisch einzigartig und in sich begründet“ und empfahl, ihn nicht als Präzedenzfall im Sinne einer „Büchse der Pandora“ zu behandeln.[3]

2. Es tastet den Grundsatz der kolonialen Grenzen nicht an

Dies ist das stärkste rechtliche Gegenargument gegen Einwände, die sich auf die Stabilität afrikanischer Grenzen berufen. Somaliland beansprucht kein Territorium, das über seine früheren kolonialen Grenzen hinausgeht, die durch britisch-französische, britisch-italienische und äthiopische Verträge des 19. Jahrhunderts festgelegt wurden. Seine Anerkennung würde die afrikanischen Grenzen nicht neu ziehen – sie würde Grenzen wiederherstellen, die bei der Unabhängigkeit bereits bestanden, im Einklang mit dem Grundsatz des uti possidetis juris („wie du es rechtmäßig besitzt“ – die Regel, wonach neue Staaten ihre vor der Unabhängigkeit bestehenden Verwaltungsgrenzen unverändert übernehmen), den die OAU/AU selbst zu schützen gegründet wurde.

3. Eine vergleichsweise starke demokratische und sicherheitspolitische Bilanz

Während Somalia eine Abfolge fragiler Übergangsregierungen, clanbasierter Patronage und der Abhängigkeit von AMISOM-Truppen durchlaufen hat, hat Somaliland seit 2003 mehrere friedliche Wahlen und Machtwechsel erlebt, darunter ein Präsidentschaftsrennen, das mit lediglich 80 Stimmen entschieden wurde und bei dem der Unterlegene die Niederlage friedlich anerkannte.[4] Es

---

2 “Israel becomes first country to recognize breakaway Somaliland as independent state”, The Times of Israel, 26. Dezember 2025, https://www.timesofisrael.com/israel-becomes-first-country-to-recognize-breakaway-somaliland-as-independent-state/; siehe auch “Somaliland: Israel becomes first country to formally recognize region as independent state”, CNN, 26. Dezember 2025, https://www.cnn.com/2025/12/26/africa/israel-recognizes-somaliland-latam-intl; vgl. auch “Israel–Somaliland relations”, Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Israel%E2%80%93Somaliland_relations, als ersten Überblick.

3 African Union Fact-Finding Mission to Somaliland, 30. April–4. Mai 2005, https://www.americanrhetoric.com/speeches/PDFFiles/au-fact-finding-mission-to-somaliland-30-april-to-4-may-2005.pdf.

4 Berit Nising Lindeman, NORDEM Report: Somaliland Presidential Election 2003 (Norwegian Centre for Human Rights, 2003), https://www.somalilandlaw.com/NORDEM_Report_on_the_2003Pres_Elections.pdf; siehe auch International Republican Institute, “Somaliland Holds Credible Presidential Election”, https://www.iri.org/news/somaliland-holds-credible-presidential-election/;

gilt weithin als das stabilste, demokratischste Staatswesen am Horn von Afrika und hat, größtenteils aus eigenen Mitteln, zu den Bemühungen gegen Piraterie und Terrorismus in der Region beigetragen.

4. Wiederherstellung, nicht Sezession: Kontinuität und ein einzigartiges historisches Fundament

Das Völkerrecht erkennt an, dass die Rechtspersönlichkeit eines Staates eine Unterbrechung – durch Besatzung, Annexion oder eine politische Union – überdauern kann, ohne dass seine Souveränität erlischt, sofern diese Souveränität nie rechtmäßig aufgegeben wurde. Dies ist keine Randtheorie: Es ist dieselbe Doktrin, die es Estland, Lettland und Litauen ermöglichte, 1991 ihre Sitze in der Gemeinschaft der Nationen wieder einzunehmen, ohne als neu entstandene Staaten behandelt zu werden – trotz fünf Jahrzehnten sowjetischer Annexion.[5] In Verbindung mit dem Grundsatz der Stimson-Doktrin, wonach territoriale Veränderungen, die ohne gültige Zustimmung herbeigeführt wurden, keinen rechtmäßigen Titel begründen[6], erklärt die Staatenkontinuität, warum Somalilands Erklärung von 1991 richtigerweise als Wiederbehauptung einer zuvor suspendierten Souveränität zu verstehen ist – nicht als Geburt eines neuen Staates, der sich von einem anderen loszulösen sucht.

Somaliland war ein eigenständiges britisches Protektorat, das am 26. Juni 1960 international anerkannte Unabhängigkeit erlangte – anerkannt von 35 Staaten, darunter die USA und Großbritannien –, bevor es sich fünf Tage später freiwillig mit dem ehemaligen Italienisch-Somaliland vereinigte. Als diese Union 1991 zusammenbrach, schnitt Somaliland kein neues Territorium von einem souveränen Nachbarn ab; es kehrte zu international anerkannten kolonialen Grenzen zurück, die bereits bestanden hatten. Rechtswissenschaftler weisen darauf hin, dass die Vereinigungsakte von 1960 nach den verfassungs-

vgl. auch "2003 Somaliland presidential election", Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/2003_Somaliland_presidential_election, als ersten Überblick.

5 Welles-Erklärung, Erklärung des amtierenden US-Außenministers Sumner Welles, 23. Juli 1940, US-Außenministerium; siehe auch Ineta Ziemele, "The Baltic States Between 1940 and 1991: Illegality and/or Prescription?", in State Continuity and Nationality: The Baltic States and Russia (Leiden: Brill/Nijhoff, 2005), Kap. 3, https://brill.com/display/book/9789004464896/BP000014.xml; vgl. auch "State continuity of the Baltic states", Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/State_continuity_of_the_Baltic_states, als ersten Überblick.

6 Notiz von Außenminister Henry L. Stimson an die Regierungen Chinas und Japans, 7. Januar 1932, wiedergegeben im Archiv des US-Außenministeriums, https://2001-2009.state.gov/r/pa/ho/time/id/16326.htm; siehe auch John Trone, "The Stimson Doctrine of Non-recognition of Territorial Conquest", University of Queensland Law Journal 19 (1996): 199, https://classic.austlii.edu.au/au/journals/UQLawJl/1996/9.pdf; vgl. auch "Stimson Doctrine", Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Stimson_Doctrine, als ersten Überblick.

rechtlichen Verfahren keiner der beiden Seiten je ordnungsgemäß ratifiziert wurde, was bedeutet, dass der Union von Anfang an möglicherweise eine solide Rechtsgrundlage fehlte.[7] Dies unterscheidet Somaliland von fast allen anderen Sezessionsfällen (Südsudan, Eritrea, Kosovo), von denen keiner zuvor als anerkannter souveräner Staat existiert hatte. Die engste Parallele ist stattdessen keine Sezession, sondern eine Auflösung: Als die Senegambia-Konföderation zwischen Senegal und Gambia – selbst ein freiwilliger Zusammenschluss zweier zuvor unabhängiger Staaten – 1989 aufgelöst wurde, kehrten beide Staaten einfach zu ihrem vorherigen unabhängigen Status zurück, ohne dass es dafür einer erneuten Anerkennung durch die internationale Gemeinschaft bedurft hätte.[8] Somalilands Rückkehr zur eigenständigen Staatlichkeit im Jahr 1991 folgt derselben rechtlichen Logik.



Bild 1: Hargeisa, Hauptstadt und politisches, wirtschaftliches sowie kulturelles Zentrum Somalilands. Das Stadtbild zeugt vom raschen Wachstum der Metropole am Horn von Afrika. (© Mheidegger/Wikimedia Commons, CC BY 4.0.)

[7] Gulaid Yusuf Idaan, "Comprehensive Legal Foundations Supporting Somaliland's De Jure Sovereign Recognition Under International Law", Legal Memorandum, Horn of Africa Peace & Strategic Institute, April 2025, https://www.academia.edu/144246413/Comprehensive_Legal_Foundations_Supporting_Somaliland_s_De_Jure_Sovereign_Recognition_Under_International_Law. (Idaan ist Senior Lecturer für Völkerrecht und Diplomatie an der Gollis University, Somaliland.)

[8] Abkommen zwischen der Republik Senegal und der Republik Gambia (Senegambia-Konföderation), registriert als United Nations Treaty Series Nr. 26845, https://www.un-ilibrary.org/content/books/9789210594677s002-c035; siehe auch "Historical, Political and Institutional Aspects of Senegambia Confederation (1982–1989)", https://www.academia.edu/128638881/; vgl. auch "Senegambia Confederation", Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Senegambia_Confederation, als ersten Überblick.

5. Eine zusätzliche Rechtsgrundlage: rebus sic stantibus

Eine weitere, eigenständige Rechtsgrundlage liegt im Grundsatz des rebus sic stantibus, kodifiziert in Artikel 62 des Wiener Übereinkommens über das Recht der Verträge von 1969, der den Rücktritt von einem Abkommen nach einer grundlegenden Änderung der Umstände gestattet.[9] Der vollständige Zusammenbruch des somalischen Staates im Jahr 1991 – das Verschwinden jedes funktionsfähigen Partners der Union von 1960 – war genau eine solche Änderung und entband Somaliland von jeglichen verbleibenden Verpflichtungen, die die Union andernfalls mit sich gebracht haben könnte.

6. Ein eigenständiges Fundament: remediale Selbstbestimmung

Selbst wenn man den rechtlichen Mangel der Union von 1960 beiseiteließe, steht Somalilands Anspruch auf einem eigenständigen Fundament: der Doktrin der remedialen Selbstbestimmung, wonach ein Volk, das schwere und anhaltende Menschenrechtsverletzungen erlitten und friedliche Alternativen ausgeschöpft hat, die Unabhängigkeit berechtigterweise als letztes Mittel beanspruchen darf. Zwischen 1988 und 1989 tötete die Luftbombardierung Hargeisas und Buraos durch das Barre-Regime Zehntausende Zivilisten der Isaaq und legte beide Städte in Trümmer – eine Kampagne, die von internationalen Beobachtern später als Völkermord bezeichnet wurde.[10] Die Erklärung von 1991 folgte unmittelbar aus dieser Geschichte, nicht lediglich aus dem institutionellen Zusammenbruch des Staates.

Dass eine solche Erklärung rechtmäßig ist, ist nicht bloß Somalilands eigene Position. In seinem Gutachten von 2010 zum Kosovo stellte der Internationale Gerichtshof fest, dass „das Völkerrecht kein Verbot von Unabhängigkeitserklärungen enthält“[11] – und bestätigte damit, dass einseitige Erklärungen, sofern sie nicht mit dem Verstoß gegen eine zwingende Norm wie einer rechtswidrigen Gewaltanwendung einhergehen, für sich genommen nicht gegen das Völkerrecht verstoßen. Somalilands Fall ist sogar noch stärker als der des Kosovo:

---

[9] Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge, zur Unterzeichnung aufgelegt am 23. Mai 1969, 1155 UNTS 331, Art. 62, https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%201155/volume-1155-i-18232-english.pdf; vgl. auch “Vienna Convention on the Law of Treaties”, Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Vienna_Convention_on_the_Law_of_Treaties, als ersten Überblick.

[10] “In the Valley of Death: Somaliland’s Forgotten Genocide”, The Nation / Pulitzer Center, https://www.thenation.com/article/archive/in-the-valley-of-death-somalilands-forgotten-genocide/.

[11] Internationaler Gerichtshof, Accordance with International Law of the Unilateral Declaration of Independence in Respect of Kosovo, Gutachten vom 22. Juli 2010, https://www.icj-cij.org/case/141.

Anders als der Kosovo war es bereits vor der Union, die es verließ, ein international anerkannter souveräner Staat gewesen.

7. Die Anerkennung verstößt nicht gegen Artikel 2(4) der UN-Charta

Das Völkerrecht behandelt Anerkennung nur in drei spezifischen Fällen als Verstoß gegen Rechtsnormen: die verfrühte Anerkennung eines Gebildes, das die Kriterien der Staatlichkeit noch nicht erfüllt; die Anerkennung eines Gebildes, das durch unrechtmäßige ausländische Intervention geschaffen wurde, wie im Fall Nordzyperns[12]; und eine Anerkennung, die durch eine bindende Resolution des UN-Sicherheitsrats ausdrücklich untersagt wird, wie als der Sicherheitsrat die Anerkennung der irakischen Annexion Kuwaits untersagte.[13] Somaliland fällt in keine dieser Kategorien: Es erfüllt die Montevideo-Kriterien, seine Staatlichkeit wurde nicht durch ausländische Intervention geschaffen, und der Sicherheitsrat hat keine Resolution verabschiedet, die seine Anerkennung untersagt. Artikel 2(4) selbst ist zudem ein Verbot der Androhung oder Anwendung von Gewalt gegen die territoriale Integrität eines Staates – es erstreckt sich nicht auf diplomatische Anerkennungsakte.

Dies ist keine bloß theoretische Unterscheidung. Als Israel Somaliland im Dezember 2025 anerkannte, wandte IGAD – der regionale Zusammenschluss der Nachbarstaaten Somalias – ein, dass jede einseitige Anerkennung „gegen die Charta der Vereinten Nationen verstoßen würde“, ohne zu spezifizieren, welche Bestimmung gemeint sei.[14] Die beiden in diesem Zusammenhang am häufigsten angeführten Artikel der Charta sprechen tatsächlich in die entgegengesetzte Richtung: Artikel 2(4) verbietet nur die Androhung oder Anwendung von Gewalt, was Anerkennung offensichtlich nicht ist, und Artikel 2(7), der die Einmischung „in Angelegenheiten, die ihrem Wesen nach zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören“ untersagt, richtet sich seinem Wortlaut nach an die Vereinten Nationen und ihre Organe, nicht an die diplomatischen

[12] UN-Sicherheitsratsresolution 541 (1983), 18. November 1983, https://unscr.com/en/resolutions/541/ (erklärt die Unabhängigkeitserklärung der Türkischen Republik Nordzypern für „rechtlich ungültig“ und ruft die Staaten auf, sie nicht anzuerkennen); vgl. auch “Northern Cyprus”, Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Northern_Cyprus, als ersten Überblick.

[13] UN-Sicherheitsratsresolution 662 (1990), 9. August 1990, https://unscr.com/en/resolutions/662/ (erklärt die irakische Annexion Kuwaits für „null und nichtig“); vgl. auch “United Nations Security Council Resolution 662”, Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/United_Nations_Security_Council_Resolution_662, als ersten Überblick.

[14] “IGAD extends support to Somalia, rejects Israel’s unilateral recognition of breakaway region”, Anadolu Agency, https://www.aa.com.tr/en/middle-east/igad-extends-support-to-somalia-rejects-israels-unilateral-recognition-of-breakaway-region/3782588.

Entscheidungen einzelner Mitgliedstaaten. Die formelle Anerkennung Somalilands ist daher ein rechtmäßiger diplomatischer und politischer Akt, kein Verstoß gegen Somalias Souveränität oder gegen die UN-Charta.[15]

8. Ein strategisches und wirtschaftliches Aktivum für Äthiopien

Der Berbera-Korridor verschafft dem Binnenstaat Äthiopien – einem Land, das schätzungsweise 95 Prozent seines Außenhandels allein über Dschibuti abwickelt[16] – eine tragfähige Alternative zur alleinigen Abhängigkeit von diesem einen Hafen. Die formelle Anerkennung würde es Somaliland zudem ermöglichen, Zugang zu internationaler Finanzierung, Zusammenarbeit bei der Terrorismusbekämpfung und Kapazitäten der Grenzsicherung zu erhalten, die ihm als nicht anerkanntem Gebilde weitgehend verschlossen bleiben.

9. Ein moderater, demokratischer Partner gegen islamistischen Extremismus – im Gegensatz zu Somalias Anfälligkeit dafür

Somalias föderale Institutionen bleiben auf zwei Ebenen stark dem islamistischen Einfluss ausgesetzt. Erstens bleibt al-Shabaab, ein Ableger von al-Qaida, nach Einschätzung des UN-Expertengremiums für Somalia die bedeutendste Bedrohung für Frieden und Sicherheit des Landes. Die Gruppe kontrolliert weiterhin Gebiete im Süden und in der Mitte Somalias, wehrt Regierungsoffensiven ab und verübt regelmäßig Anschläge auf militärische und zivile Ziele, was einige Analysten offen vor dem Risiko warnen lässt, dass Somalia zu einem jihadistischen Staat werden könnte.

Zweitens, und unabhängig vom Aufstand al-Shabaabs, haben Analysten den langjährigen Einfluss von Damul Jadiid dokumentiert, einer Fraktion, die aus Al-Islah, dem somalischen Zweig der Muslimbruderschaft, hervorgegangen ist und innerhalb der somalischen Bundesregierung selbst wirkt.[17] Mitglieder dieses Netzwerks haben in aufeinanderfolgenden Regierungen hohe Minister-

[15] Abebew Sisay Alemnow, "Legality of Israel's Recognition of Somaliland and its Implication for Peace and Security of the Horn of Africa", Journal of International Law and Trade Policy 27 (2026) 1: 99–113, https://ageconsearch.umn.edu/record/404259/files/Alemnow27-1lay.pdf. (Alemnow ist Bundesstaatsanwalt der Demokratischen Bundesrepublik Äthiopien – Justizministerium.)

[16] "Diversifying Ethiopia's Port Options: A Strategic Necessity For Trade And Economic Growth", The Reporter Ethiopia, https://www.thereporterethiopia.com/38682/.

[17] "Muslim Brotherhood in Somalia", Counter Extremism Project, https://www.counterextremism.com/content/muslim-brotherhood-somalia.

posten bekleidet, und Beobachter bringen die außenpolitische Neuausrichtung des Landes hin zu Katar und der Türkei – beides prominente regionale Unterstützer der Muslimbruderschaft nahestehender Bewegungen – mit diesem Einfluss in Verbindung.

Somaliland bietet einen deutlichen Kontrast. Es praktiziert eine moderate, sufistisch geprägte Form des Islam, die keinen vergleichbaren Aufstand hervorgebracht hat, und seine durch kompetitive Mehrparteienwahlen gewählte Regierung hat sowohl al-Shabaab als auch der Muslimbruderschaft nahestehende Fraktionen aus den staatlichen Institutionen ferngehalten. Für Regierungen und Organisationen, die einen verlässlichen Partner gegen den islamistischen Extremismus und gegen den regionalen Einfluss der Muslimbruderschaft nahestehender Netzwerke suchen, machen Somalilands Bilanz moderater Regierungsführung, wirksamer Sicherheitszusammenarbeit und demokratischer Legitimität es zu einem natürlichen Gegenüber am Horn von Afrika – eines, das eine Anerkennung weiter stärken und formalisieren würde.

10. Die Dynamik hin zu einer praktischen Anerkennung nimmt zu

Abkommen mit Äthiopien (das Memorandum von 2024 über Hafen- und Marinezugang, das von offizieller Seite auf beiden Seiten ausdrücklich mit einer künftigen Anerkennung verknüpft wurde), eine bedeutende Investition von DP World/den VAE in Höhe von bis zu 442 Millionen US-Dollar für eine 30-jährige Hafenkonzession in Berbera[18] – wodurch sich die Containerkapazität des Hafens bereits mehr als verdreifacht hat – und, am bedeutsamsten, Israels formelle Anerkennung Somalilands im Dezember 2025, die erste durch einen UN-Mitgliedstaat, markieren allesamt einen Übergang von der De-facto- zur De-jure-Staatlichkeit: bilaterale Verträge, konsularische Beziehungen und funktionierende Wirtschaftsbeziehungen sind die klassischen Bausteine völkerrechtlicher Anerkennung.

11. Die Kontroverse um Israels Anerkennung

Israels Schritt blieb nicht ohne Kontroverse. Bei einer Dringlichkeitssitzung des Sicherheitsrats am 29. Dezember 2025 sprachen sich 14 der 15 Ratsmitglieder gegen die Anerkennung aus; nur die Vereinigten Staaten verteidigten Israels

[18] "DP World wins 30-year concession for Port of Berbera", Trade Arabia, https://www.tradearabia.com/News/186944/DP-World-wins-30-year-concession-for-Port-of-Berbera.

Recht, sie auszusprechen.[19] Die Afrikanische Union und IGAD bezeichneten den Schritt als destabilisierend und verfrüht – eine Position, die oben (§7) behandelt wurde. Einige Kritiker brachten den Schritt zudem, ohne unmittelbare Beweise, mit Spekulationen über eine Umsiedlung von Palästinensern nach Somaliland in Verbindung, eine Behauptung, die israelische und somaliländische Vertreter zurückgewiesen haben.[20] Die Episode zeigt, dass die formelle Anerkennung politisch umstritten bleibt, selbst wo sie, wie hier dargelegt, rechtlich fundiert ist.

12. Wachsende politische Unterstützung – in Washington und Westminster

Über Israels Schritt hinaus gibt es eine spürbare Dynamik im US-Kongress. Senator Ted Cruz, Vorsitzender des Unterausschusses für Afrika und globale Gesundheitspolitik des Auswärtigen Ausschusses des Senats, hat das Weiße Haus formell zur Anerkennung Somalilands aufgefordert[21] und dabei auf dessen Zusammenarbeit bei der Terrorismusbekämpfung, seine strategische Lage am Golf von Aden, seine Offenheit für eine US-Militärpräsenz sowie sein Potenzial als Quelle kritischer Rohstoffe verwiesen. Abgeordneter Scott Perry hat einen Anerkennungsgesetzentwurf (H.R. 10402) mit wachsender Unterstützung der Republikaner eingebracht[22], und der Bewilligungsausschuss des Repräsentantenhauses hat das Außenministerium angewiesen, über die Vertiefung der Beziehungen zwischen den USA und Somaliland zu berichten. Der Kommandeur von AFRICOM selbst hat bezeugt, dass eine engere Zusammenarbeit mit Somaliland zentralen Sicherheitsinteressen der USA dient.[23] Zusammengenommen spiegelt dies eine eher überparteiliche strategische Argumentation wider, die sich von jener Israels unterscheidet: dass Anerkennung nicht bloß eine

[19] "Israel's Recognition of Somaliland Triggers Sharp Divides, as Security Council Speakers Warn Move Threatens Stability in Horn of Africa", UN Meetings Coverage, 29. Dezember 2025, https://press.un.org/en/2025/sc16270.doc.htm; "UN Security Council members condemn Israel's recognition of Somaliland", Al Jazeera, 30. Dezember 2025, https://www.aljazeera.com/news/2025/12/30/un-security-council-members-condemn-israels-recognition-of-somaliland.

[20] "Global outcry against Israel's recognition of Somaliland", Peoples Dispatch, 2. Januar 2026, https://peoplesdispatch.org/2026/01/02/global-outcry-against-israels-recognition-of-somaliland/.

[21] "Sen. Cruz Calls for US Recognition of Somaliland", Pressemitteilung, US-Senat, https://www.cruz.senate.gov/newsroom/press-releases/sen-cruz-calls-for-us-recognition-of-somaliland.

[22] "US Congressman Perry Introduces Somaliland Recognition Bill", Somaliland Chronicle, 13. Juni 2025, https://somalilandchronicle.com/2025/06/13/us-congressman-perry-introduces-somaliland-recognition-bill-as-africom-admits-somalia-failure/.

[23] Gen. Dagvin Anderson (AFRICOM), schriftliche Stellungnahme vor dem House Armed Services Committee, 19. Mai 2026, https://www.congress.gov/119/meeting/house/119289/witnesses/HMTG-119-AS00-Wstate-AndersonD-20260519.pdf.

moralische Belohnung für gute Regierungsführung, sondern eine konkrete Gelegenheit ist, einen verlässlichen Partner an einem der am stärksten umkämpften maritimen Nadelöhre der Welt zu sichern.[24]

Die US-Regierung selbst ist diesem Vorstoß bislang jedoch nicht gefolgt. Wenige Tage nach Israels Ankündigung distanzierte sich Präsident Trump öffentlich davon und fragte Reporter: „Weiß eigentlich jemand, was Somaliland überhaupt ist?“[25], und der eigene Bericht des Außenministeriums an den Kongress beschrieb Somaliland fünf Monate später noch immer als „Teil der Föderalen Republik Somalia“, auch wenn er eine „positive, konstruktive Beziehung“ zu den somaliländischen Behörden anerkannte. Der oben beschriebene Vorstoß im Kongress hat sich bislang nicht in einer Änderung der Position der Exekutive niedergeschlagen.

Das parlamentarische Interesse beschränkt sich nicht auf Washington. Auch das britische Oberhaus hat über die internationale Anerkennung Somalilands debattiert; Mitglieder wie Baroness Hoey, Lord Alton, Baroness Penn und Lord Hannay sprachen sich für eine engere Zusammenarbeit mit Somaliland aus. Andere mahnten zur Vorsicht: Lord Black of Brentwood stellte die Frage, ob eine Anerkennung tatsächlich Stabilität fördern oder stattdessen weitere Fragmentierung anderswo in Afrika begünstigen würde, und zog dabei einen Vergleich zum Südsudan, während Lord Collins of Highbury die britische Regierung aufforderte, sich vor jeder Politikänderung eng mit der Afrikanischen Union abzustimmen.[26] Dass eine solche Debatte in einem zweiten großen westlichen Parlament stattfindet und nicht nur im US-Kongress, unterstreicht, dass die Anerkennung zunehmend als aktuelle politische Frage behandelt wird.

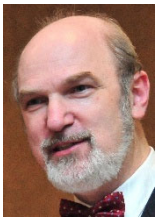
[24] US-Außenministerium, Congressional Report on Somaliland (Mai 2026), https://www.state.gov/wp-content/uploads/2026/05/Somaliland_Congressional_Report-Accessible-HRC1399311.pdf.

[25] “Trump says US won’t follow Israel’s lead on recognition: ‘Does anyone know what Somaliland is?’”, The Jerusalem Post, 27. Dezember 2025, https://www.jpost.com/international/article-881499.

[26] “UK House of Lords Debates Somaliland Recognition: Strategic Considerations in the Horn of Africa”, Saxafi Media, https://saxafimedia.com/uk-house-of-lords-somaliland-recognition/.

Das Argument für die Autonomie und Eigenstaatlichkeit der Kurdistan-Region im Irak (KAR/KRG)

Eine konsolidierte Darstellung



Prof. Dr. phil. Dr. theol. **Thomas Schirrmacher,** PhD, DD, DHL ist Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (Frankfurt), Präsident des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (San José, Costa Rica), Co-Präsident von Religions for Peace (New York) und leitet als Erzbischof das Office for Governance and International Affairs seiner Kirche, der Continuing Evangelical Episcopal Communion (CEEC.church, Delhi, Jacksonville). Er ist zudem seit 2006 Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timişoara, Rumänien. 2021–2024 war er Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz. (Bild: © privat)

Die Kurden sind das größte Volk der Welt ohne eigenen Staat. Ihr Siedlungsgebiet erstreckt sich über vier Staaten – Türkei, Iran, Irak und Syrien –, weitere rund zwei Millionen Kurdinnen und Kurden leben in Europa, davon etwa 1,3 Millionen in Deutschland, viele bereits in zweiter und dritter Generation. Aus jahrelanger Zusammenarbeit mit kurdischen Verbänden in Deutschland lässt sich sagen: Ihnen ist ihre kurdische Herkunft wichtig, zugleich verstehen sie sich als Deutsche und Europäer – und haben sich dabei als verlässliche Partner für Demokratie, Minderheitenrechte, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung erwiesen. Diese Zusammenarbeit reicht weit zurück: Bereits am 14. Dezember 2015 hielt der Autor an der Goethe-Universität Frankfurt vor rund 300 Gästen den Festvortrag zur Gründung der Deutsch-Kurdischen Juristenvereinigung e. V. und forderte dort das Selbstbestimmungsrecht der Kurden ein.[1] Seine Beschäftigung mit der kurdischen Frage reicht noch weiter zurück und ist zugleich wissenschaftlich und persönlich geprägt: Er befasst sich wissenschaftlich mit dem Thema und steht im ständigen Gespräch mit Kurdinnen und Kurden in Deutschland sowie aus allen kurdisch besiedelten Gebieten. Bereits 1985

[1] „Deutschland: Gründung der Deutsch-Kurdischen Juristenvereinigung – Schirrmacher fordert bei Gründung der Deutsch-Kurdischen Juristenvereinigung Selbstbestimmungsrecht der Kurden," Evangelische Allianz Deutschland, 14.12.2015; siehe auch Polla Garmiany, "Kurdish lawyers in Germany aim to bolster lobbying power of Kurds," Rudaw, 29.06.2015.

veröffentlichte sein Verlag für Kultur und Wissenschaft die „Kurdische Grammatik“, seither sind dort zahlreiche weitere Bücher von und über Kurden erschienen, und er selbst hat dazu eigene Artikel veröffentlicht. Im Nordirak hat sich die Autonome Region Kurdistan (KRG) seit dem Sturz Saddam Husseins 2003 zu einem der stabilsten demokratischen Gebilde im Nahen Osten entwickelt. Das im Folgenden konsolidierte Argument stützt sich auf neun Punkte: demokratische Legitimation, die Aktualität der Frage, die systematische Nichtumsetzung der irakischen Verfassung, die Schutzfunktion für Minderheiten, die Rolle als Partner Europas, das Völkerrecht der Selbstbestimmung, die Grenzfrage, internationale Stimmen der Unterstützung, die kurdische Diaspora – und, in aller Offenheit, die noch ungeklärte Position der kurdischen Regierung selbst.



Bild 1: Der belebte Shar-Park mit seinen Wasseranlagen, dem historischen Qaysari-Basar und dem Uhrturm im Zentrum Erbils. (© Martin Warnecke)

1. Eine starke demokratische Legitimation: das Referendum von 2017

Am 25. September 2017 stimmten die Bürger der Autonomen Region Kurdistan in einem Referendum über ihre staatliche Zukunft ab. Nach dem offiziellen

Ergebnis der Independent High Elections and Referendum Commission (IHERC) waren 4.581.255 Bürger wahlberechtigt; 3.305.925 gaben ihre Stimme ab, eine Wahlbeteiligung von 72,16 Prozent. Davon stimmten 2.861.471 (92,73 Prozent) mit Ja und 224.468 mit Nein.[2] Die Abstimmung verlief, anders als viele vergleichbare Prozesse in der Region, vollständig friedlich – ein demokratischer Wille, ausgedrückt durch Wahlurnen statt durch Gewalt zwischen den Bevölkerungsgruppen. Für ein westliches Publikum, das Legitimität zuallererst an demokratischen Verfahren misst, ist dies vermutlich das stärkste Einzelargument für die kurdische Sache. Dass Bagdad, Ankara und Teheran im Vorfeld massiv warnten und Bagdad anschließend das Referendum für verfassungswidrig erklärte, Truppen nach Kirkuk entsandte, die Region vorübergehend teilweise entmachtete und Budgetmittel kürzte, ändert nichts an der demokratischen Qualität des Urnengangs selbst.[3] Dass die Peschmerga sich zurückzogen, um ein Blutvergießen zu vermeiden, spricht zusätzlich für die politische Reife der kurdischen Führung in diesem Moment.

2. Warum die Frage gerade jetzt neu gestellt werden muss

Seit dem Referendum ist zu diesem Thema öffentlich kaum mehr etwas zu hören – weder von der kurdischen Regierung, die seit dem politischen Fiasko in der Folge des Referendums zurückhaltend geworden ist, noch von der internationalen Politik. Genau das macht eine erneute, von außen kommende Stimme wichtig. Zwei Entwicklungen der jüngeren Zeit geben dafür einen konkreten Anlass. Erstens erklärte der irakische Bundesgerichtshof am 21. Februar 2024 die elf Minderheitensitze im kurdischen Regionalparlament für verfassungswidrig – das Gericht stellte fest, "the Kurdistan Parliament consists of one hundred members", und strich damit die für Turkmenen, Assyrer/Chaldäer/Syrer und Armenier reservierten Sitze – und ordnete zugleich an, dass sämtliche Öl- und Nicht-Öleinnahmen an Bagdad abzuführen seien.[4] Zwei Tage später, am

[2] Offizielles Ergebnis der Independent High Elections and Referendum Commission (IHERC), zitiert nach "'Yes' vote wins by 92.7 percent in Kurdistan Referendum: Initial result," Kurdistan24, 27. September 2017, https://www.kurdistan24.net/en/story/372844 (4.581.255 Wahlberechtigte, 3.305.925 abgegebene Stimmen = 72,16 % Wahlbeteiligung, 2.861.471 Ja-Stimmen = 92,73 %, 224.468 Nein-Stimmen).

[3] Reaktion Bagdads auf das Referendum 2017 (Art. 111 der irakischen Verfassung, Truppenentsendung nach Kirkuk, Budgetkürzung); vgl. "2017 Kurdistan Region independence referendum," Wikipedia; "Iraqi Kurds set date for independence referendum," Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/amp/news/2017/6/8/iraqi-kurds-set-date-for-independence-referendum.

[4] "Iraq's top court rules against Kurdistan Region parliament minority seats," Rudaw, 21. Februar 2024, https://www.rudaw.net/english/middleeast/iraq/210220241323 (Direktzitat des Gerichts: "The Kurdistan Parliament consists of one hundred members").

23. Februar 2024, entschied dasselbe Gericht, dass die Zentralregierung die Gehälter der rund 1,2 Millionen Beschäftigten der KRG direkt auszuzahlen habe; nach Angaben von Finanzminister Taif Sami sollte die Auszahlung beginnen, "as soon as the formal payroll is received from the Kurdish authorities" – die Entscheidung nahm Bagdad also formal in die Pflicht, blieb faktisch aber von der Kooperation der KRG abhängig.[5] Im März 2024 musste der Vorsitzende des Gerichts, Jassim al-Umairi, selbst öffentlich klarstellen: "salaries must be paid in cash to the remaining employees who have not completed the localization process due to technical procedures until the complete localization of salaries is achieved" – technische Verzögerungen bei der Kontenregistrierung seien keine Rechtfertigung, Gehälter zurückzuhalten.[6] Weil Bagdad die Zahlungen weiterhin verzögerte, mussten kurdische Beschäftigte erneut vor Gericht ziehen: Am 14. Juli 2025 verhandelte der Bundesgerichtshof erneut über einstweilige gerichtliche Anordnungen zur monatlichen Auszahlung.[7] Dass ein und dieselbe Grundrechtsfrage – der Anspruch kurdischer Staatsbediensteter auf ihren Lohn – die Gerichte binnen anderthalb Jahren zweimal beschäftigen musste, ist selbst ein deutlicher Beleg dafür, dass die verfassungsrechtliche Realität in Bagdad nicht funktioniert. Ein zweiter möglicher Anlass liegt näher in der Zukunft: Im September 2027 jährt sich das Unabhängigkeitsreferendum zum zehnten Mal.

3. Die irakische Verfassung und ihre systematische Nichtumsetzung

Die irakische Verfassung von 2005 erkennt Kurdistan als autonomes Föderalgebiet an und sichert ihm weitreichende Rechte zu, die von Bagdad jedoch konsequent unterlaufen werden. Artikel 4 legt Arabisch und Kurdisch als gleichberechtigte Amtssprachen fest. In der Praxis dominiert Arabisch die Verwaltung, und im Juli 2025 untersagte das irakische Hochschulministerium sogar die Verwendung des Kurdischen in Prüfungsantworten an Universitäten in den umstrittenen Gebieten (Kirkuk, Mossul, Diyala). Das zuständige KRG-Ministerium erklärte dazu unmissverständlich: "This policy violates Article 4 of the Iraqi Constitution, which recognises Kurdish as an official language" und nannte die

[5] "Iraqi government to pay KRG employees per top court's order," The New Arab, 23. Februar 2024, https://www.newarab.com/news/iraqi-government-pay-krg-employees-top-courts-order (Zitat Finanzminister Taif Sami).

[6] "KRG salaries must be paid regardless of technical issues: Federal court head," Rudaw, 19. März 2024, https://www.rudaw.net/english/kurdistan/190320241 (Direktzitat Jassim al-Umairi, Vorsitzender des Bundesgerichtshofs).

[7] "Federal Supreme Court to Hear Lawsuits Over Delayed Salaries in Kurdistan Region," PUKmedia, 10. Juli 2025, https://pukmedia.com/EN/Details/78530 (Anhörungstermin 14. Juli 2025).

Maßnahme diskriminierend; nach Protesten kurdischer Akademiker und Parlamentarier wurde sie teilweise wieder zurückgenommen.[8] Noch gravierender ist die Blockade von Artikel 140. Dessen Wortlaut verpflichtet den irakischen Staat ausdrücklich und ohne Ermessensspielraum: "Full authority for implementation shall be exercised by the federal government … to achieve the results of normalization, census, and a final referendum in Kirkuk and other disputed areas within the specified timeframe ending on 31 December 2007".[9] Diese Frist ist seit bald zwei Jahrzehnten verstrichen, ohne dass Normalisierung, Volkszählung oder Referendum stattgefunden hätten; Iraks eigener Bundesgerichtshof hat wiederholt bestätigt, dass Artikel 140 gleichwohl weiterhin in Kraft und umzusetzen ist. Hinzu kommt die Kontrolle Bagdads über Exportpipelines und Haushaltsmittel sowie – wie oben gezeigt – die wiederholte Blockade der Gehaltszahlungen. Diese Verstöße rechtfertigen kein Wegsehen: Eine Zentralregierung, die eine von ihr selbst gesetzte, unmissverständliche Verfassungsfrist um fast zwanzig Jahre reißt, sich aber selektiv auf dieselbe Verfassung beruft, sobald es ihr nützt, weckt erhebliche Zweifel an ihrer Legitimation, allein über die Zukunft Kurdistans zu entscheiden.

4. Kurdistan als Schutzraum für Minderheiten und als Ort demokratischer Grundrechte

Ein zentrales Argument für die kurdische Sache liegt in der Rolle der Region als vergleichsweise sicherer Raum in einer konfliktreichen Umgebung – und das lässt sich in mehreren Dimensionen präzise fassen, nicht nur allgemein als „Minderheitenschutz": Religionsfreiheit, Frauenrechte, Pressefreiheit, ein pluralistisches Parteiensystem, parlamentarische Strukturen und regelmäßige, kompetitive Wahlen. Während des Vormarschs des „Islamischen Staates" ab 2014 flohen laut der Organisation Refugees International rund 850.000 Binnenvertriebene aus Zentral- und Südirak sowie weitere rund 215.000 syrische Flüchtlinge in die Region – zusammen mehr als eine Million Menschen, davon allein rund eine halbe Million im Gouvernement Dohuk, überwiegend Angehörige religiöser Minderheiten, insbesondere Christen

[8] "Iraq Bars Kurdish Language in University Exams in Kirkuk, Mosul, and Diyala," Kurdistan24, Juli 2025, https://www.kurdistan24.net/en/story/854003/ ; "KRG: Kurdish Language Ban Violates Iraqi Constitution," Kurdistan Regional Government, Juli 2025, https://gov.krd/mohe-en/activities/news-and-press-releases/2025/july/krg-kurdish-language-ban-violates-iraqi-constitution/ (Direktzitat der KRG).

[9] Verfassung der Republik Irak (2005), Art. 140, zitiert nach "Article 140 of the Constitution of Iraq," Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Article_140_of_the_Constitution_of_Iraq; zur fortdauernden Gültigkeit vgl. "Iraq's Supreme Federal Court: Article 140 on disputed areas 'remains in effect'," Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/380289.

und Jesiden.[10] Die All-Party Parliamentary Group on Freedom of Religion or Belief (APPG FoRB) des britischen Parlaments besuchte im Februar 2026 unter Leitung von Jim Shannon MP gemeinsam mit Aid to the Church in Need UK die Region und traf Ministerpräsident Masrour Barzani, der gegenüber der Delegation hervorhob, dass mittlerweile etwa 90 Prozent der verbliebenen Christen des Irak in der Kurdistan-Region leben.[11] Der Bericht der Delegation hält fest, sie sei „beeindruckt von den bedeutenden Anstrengungen" der KRG, das Zusammenleben und die Integration religiöser Minderheiten zu fördern, dokumentiert kostenlos von der KRG bereitgestellte Grundstücke für den Bau von Kirchen – etwa der chaldäisch-katholischen Kirche St. Peter und Paul sowie der syrisch-orthodoxen Kirche in Ankawa – und empfiehlt der Regierung in ihren Handlungsempfehlungen 14–19, diese Politik fortzusetzen.[12] Die US-Kommission für internationale Religionsfreiheit (USCIRF) hält in ihren Berichten ebenfalls fest, dass die Vertriebenenlager in der Region überwiegend von religiösen Minderheiten bewohnt werden, die vor dem IS geflohen sind, wenngleich sie zugleich ungelöste Eigentumsstreitigkeiten von Christen in umstrittenen Gebieten kritisiert.[13] Papst Franziskus besuchte am 7. März 2021 – im Rahmen seiner Apostolischen Reise in den Irak – gezielt Erbil, wurde dort von Präsident Barzani mit einem eigenen, staatsgleichen Protokoll empfangen und dankte der Region öffentlich dafür, vertriebenen Christen aus Mossul, der Ninive-Ebene und Karakosch die Arme geöffnet zu haben; seine Messe im Franso-Hariri-Stadion war die größte öffentliche Veranstaltung seiner gesamten Irak-Reise.[14] Zur Einordnung gehört freilich auch: 2023 wurden die Minderheitenquoten im kurdischen Regionalparlament selbst zum Streitpunkt, als christliche Parteien gegen ihre Abschaffung protes-

[10] Refugees International, "Waiting for Winter: Displaced Iraqis in the KRI," 2014, https://www.refugeesinternational.org/reports-briefs/waiting-for-winter-displaced-iraqis-in-the-kri/ (ca. 850.000 IDPs aus Zentralirak plus ca. 215.000 syrische Flüchtlinge, Stand Oktober 2014).

[11] All-Party Parliamentary Group on Freedom of Religion or Belief (APPG FoRB) & Aid to the Church in Need UK, APPG FoRB Iraq Report 2026, S. 18 (Treffen mit Premierminister Masrour Barzani, 16. Februar 2026).

[12] Ebd., S. 21 (KRG-Landspenden für Kirchenbauten) und S. 24–26 (Handlungsempfehlungen 14–19 an die KRG; Zitat Empfehlung 14: "impressed with the significant work undertaken by the KRG to promote co-existence and integration of religious minorities into society").

[13] US Commission on International Religious Freedom (USCIRF), Annual Report 2024, Iraq, https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2024-05/Iraq.pdf ; USCIRF, "Issue Brief: Religious Freedom Challenges in Iraq 10 Years After ISIS's Genocide," September 2024, https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2024-09/2024%20Iraq%20Genocide%20Issue%20Brief.pdf.

[14] Fazel Hawramy, "Pope Francis thanks President Barzani for protecting Christians during ISIS war," Rudaw, 3. März 2021, https://www.rudaw.net/english/kurdistan/07032021; "The Relationship between the Kurdistan Region and the Vatican," Kurdistan Regional Government, https://gov.krd/english/news-and-announcements/posts/2021/march/pope-franciss-visit-to-the-kurdistan-region/.

tierten – ein Hinweis darauf, dass Minderheitenschutz in Kurdistan zwar vergleichsweise stark ausgeprägt, aber kein Selbstläufer ist[15].



Bild 2: Thomas Schirrmacher mit Baba Chawish, einem der höchsten geistlichen Würdenträger der Jesiden, im Zentralheiligtum Lalisch, Nordirak. (© Martin Warnecke)

5. Ein verlässlicher Partner Europas und des Westens

Kurdische Kräfte waren im Kampf gegen den IS die wichtigste Bodentruppe der internationalen Koalition – die Peschmerga im Irak, die YPG im benachbarten Syrien. Die Zusammenarbeit mit Bundeswehr, USA und NATO verlief dabei koordiniert und ohne größere Differenzen. Die NATO trat der Anti-IS-Koalition 2017 offiziell bei und übernahm die Koordination der Ausbildungsunterstützung für die Peschmerga.[16] Deutschland unterhält bis heute mehr als 500 Soldatinnen und Soldaten in Erbil und Bagdad im Rahmen von NATO- und

[15] „ASIEN/IRAK – Quote für Minderheiten in der Autonomen Region Kurdistan abgeschafft: Christliche Parteien appellieren an Präsident Abdul Latif Rashid," Fides, http://www.fides.org/de/news/74829.

[16] "NATO joins anti-ISIS coalition, will coordinate support for Peshmerga," Rudaw, 26. Mai 2017, https://www.rudaw.net/english/world/26052017-amp.

Koalitionsmissionen; der Bundestag verlängerte das Mandat Ende 2025/Anfang 2026 bis zum 31. Dezember 2027, mit einem Budget von 109 Millionen Euro allein für 2026. Seit 2014 hat Deutschland mehr als drei Milliarden Euro an Sicherheits- und humanitärer Hilfe für die Region bereitgestellt und unterstützt weiterhin die Vereinheitlichung der Peschmerga-Kommandostrukturen.[17] Mit ihrem Kampf leisteten die kurdischen Kräfte einen erheblichen Beitrag zum Schutz europäischer Sicherheitsinteressen, und die von ihnen befreiten Gebiete wurden zu einem Stabilitätsanker in einer hochinstabilen Region. Das liegt auch im unmittelbaren europäischen Interesse: Eindämmung islamistischer Gruppen, Schutz religiöser Minderheiten, Energiepartnerschaft, Stabilisierung des Nordirak, Migrationsprävention und wirtschaftliche Zusammenarbeit sind Anliegen, die Europa und eine gestärkte, verlässliche kurdische Selbstverwaltung unmittelbar teilen. Ein unabhängiges oder deutlich autonomeres Kurdistan läge damit nicht nur im Interesse der Kurden, sondern erkennbar auch im Interesse Europas.

6. Das Völkerrecht der Selbstbestimmung: Montevideo-Kriterien, ICJ-Rechtsprechung und die Frage der remedial secession

Kurdistan erfüllt in der Praxis die klassischen Kriterien von Staatlichkeit. Die Montevideo-Konvention von 1933 definiert in Art. 1 den Staat als Völkerrechtssubjekt anhand einer "permanent population", eines "defined territory", einer Regierung sowie der Fähigkeit zur Aufnahme internationaler Beziehungen; diese sogenannte Drei-Elemente-Lehre gilt in der völkerrechtlichen Lehre als Völkergewohnheitsrecht, das die Konvention lediglich verschriftlicht hat.[18] Das Recht der Völker auf Selbstbestimmung ist dabei nach ständiger Rechtsprechung des Internationalen Gerichtshofs (IGH) ein verbindliches Grundprinzip des Völkerrechts mit Wirkung erga omnes – der IGH bestätigte dies im Namibia-Gutachten 1971, im Westsahara-Gutachten 1975, im Timor-Leste-Urteil 1995 (damals Osttimor), im Mauer-Gutachten 2004 zu den palästinensischen Gebieten

[17] "German Parliament Extends Troop Deployment in Kurdistan Region Until End of 2027," Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/890796/ ; vgl. auch Deutscher Bundestag, Beschlussempfehlung zur Verlängerung des Bundeswehreinsatzes im Irak, https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2026/kw05-de-bundeswehr-irak-1136956.

[18] Convention on Rights and Duties of States, Montevideo, 26.12.1933, Art. 1, LNTS 3802, 165; Arian Gargari, Kurdische Unabhängigkeitsbestrebungen aus Sicht des Völkerrechts, Diplomarbeit, Institut für Völkerrecht, Luftfahrtrecht und internationale Beziehungen, Johannes-Kepler-Universität Linz (Betreuerin: Birgit Haslinger), März 2026, S. 24.

sowie zuletzt im Chagos-Gutachten 2019.[19] Im Kosovo-Gutachten von 2010 stellte der IGH zudem fest, dass einseitige Unabhängigkeitserklärungen als solche nicht gegen Völkerrecht verstoßen.[20] Ein generelles, einklagbares Recht auf Sezession lässt sich aus dem Selbstbestimmungsrecht nach überwiegender Lehre allerdings nicht ableiten; diskutiert wird lediglich die Möglichkeit einer sogenannten remedial secession als ultima ratio, wenn einem Volk innere Selbstbestimmung dauerhaft und grundlegend verweigert wird und schwere Menschenrechtsverletzungen vorliegen. Eine 2026 an der Johannes-Kepler-Universität Linz vorgelegte völkerrechtliche Diplomarbeit kommt dabei zu einem vorsichtigen Ergebnis: Aus dem Völkerrecht ließen sich zwar Argumente finden, die kurdische Unabhängigkeitsbestrebungen bestärken könnten, eine sichere und durchsetzbare Rechtsposition auf Sezession ergebe sich daraus aber nicht – eine einseitige Unabhängigkeitserklärung wäre nach dem Kosovo-Gutachten zwar nicht rechtswidrig, doch scheitere die kurdische Eigenstaatlichkeit vor allem an der fehlenden politischen Unterstützung der internationalen Staatengemeinschaft, nicht am Völkerrecht selbst.[21] Eine 2020 im International Journal of Psychosocial Rehabilitation erschienene, deutlich affirmativere Untersuchung kommt dagegen zu dem Schluss, es bestehe "significant support for the Kurdish right to self-determination", weil die Kurden als Volk "exceptional circumstances of extreme and prolonged oppression" erlitten hätten, "without any effective alternative than secession as a remedy".[22] Diese beiden Einschätzungen – die eine zurückhaltend, die andere zustimmend – markieren die Bandbreite des akademischen Meinungsstands redlich, statt sie zu verschweigen. Unabhängig davon berührt keine denkbare Lösung die international anerkannten Grenzen des Irak in einer Weise, die mit anderen Sezessionsfällen vergleichbar wäre: Die irakische Verfassung selbst benennt das Gebiet der Region als eigenständige föderale Einheit; für die wenigen umstrittenen Gebiete verpflichtet sie den Staat ausdrücklich zu einer Lösung, die Bagdad seit Jahren verschleppt. Diese Verzögerung kann nicht Kurdistan zugerechnet werden. Bezeichnend bleibt zudem: Selbst die heutige Autonome Region wurde nicht von den Kurden

[19] ICJ, Legal Consequences for States of the Continued Presence of South Africa in Namibia, Advisory Opinion, ICJ Reports 1971, 21 ff.; ICJ, Western Sahara, Advisory Opinion, ICJ Reports 1975, 12 ff.; ICJ, East Timor (Portugal v. Australia), Judgment, ICJ Reports 1995, 102 ff.; ICJ, Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion, ICJ Reports 2004, 171 ff.; ICJ, Legal Consequences of the Separation of the Chagos Archipelago from Mauritius in 1965, Advisory Opinion, ICJ Reports 2019, 128 ff.; zusammenfassend Gargari (Fn. 18), S. 39 f.

[20] ICJ, Accordance with International Law of the Unilateral Declaration of Independence in Respect of Kosovo, Advisory Opinion, ICJ Reports 2010, 436 ff.

[21] Gargari (Fn. 18), S. 54 f. (Schlussfolgerungen).

[22] Pasar Abdulkareem Fendi, Salawati Mat Basir, Hakar Abdulkarim Findi, Hazhar Othman Rahman, "The Right to Self-Determination of Kurds in Iraq: Perspectives International Law," International Journal of Psychosocial Rehabilitation, Vol. 24, Issue 5 (2020), S. 2397.

selbst beschlossen, sondern geht auf UN-Sicherheitsratsresolution 688 vom 5. April 1991 zurück, mit der der Sicherheitsrat die Repression der irakischen Zivilbevölkerung "condemns" und "demands an immediate end to the repression" sowie "calls for unrestricted access for international humanitarian organizations to all areas of Iraq" forderte – die Vereinten Nationen und die USA-geführte Koalition richteten daraufhin die Flugverbotszone ein, aus der sich de facto die heutige Autonome Region entwickelte.[23] Als die Region 2017 erstmals selbst – auf demokratischem Weg – über ihre Zukunft abstimmte, löste das weltweite Proteste aus, als habe man etwas Unrechtes getan.

7. Präzedenzfälle – hilfreich zur Einordnung, aber mit Vorsicht zu verwenden

Der Blick auf andere neuere Staatsgründungen – Slowenien, Kroatien, Montenegro, Kosovo, Südsudan, Timor-Leste (früher Osttimor) – zeigt der Leserschaft, dass neue Staaten durchaus international anerkannt werden, wenn die politischen und rechtlichen Voraussetzungen vorliegen. Diese Fälle sind hier ausdrücklich nicht als identische Präzedenzfälle zu verstehen, sondern als Beleg dafür, dass Anerkennung möglich ist. Ein wichtiger Unterschied zu praktisch allen genannten Fällen muss dabei offen benannt werden: In jedem dieser Fälle gab es entweder eine größere Zahl von Staaten, die die Loslösung aktiv unterstützte, oder eine Regierung des betroffenen Gebiets, die die Unabhängigkeit selbst offiziell anstrebte – meist beides. Im Fall Kurdistans schweigt die Regionalregierung seit dem Fiasko nach dem Referendum von 2017 zu dieser Frage weitgehend, wenn auch verständlicherweise angesichts der harten Reaktion Bagdads, Ankaras und Teherans. Eine aktuelle Analyse acht Jahre nach dem Referendum beschreibt die KRG-Strategie seither treffend als Verschiebung von der unmittelbaren Unabhängigkeit hin zu wirtschaftlichem und institutionellem Aufbau – Unabhängigkeit bleibe ein Fernziel, sei aber gegenwärtig zurückgestellt.[24] Diese Zurückhaltung ist politisch nachvollziehbar und deckt sich mit dem oben (Abschnitt 6) zitierten akademischen Befund, dass die praktische Durchsetzbarkeit eher an der internationalen Unterstützung als am Völkerrecht selbst scheitert; sie relativiert aber die Aussagekraft der genannten Präzedenzfälle für den kurdischen Fall und wird im letzten Abschnitt dieses Papiers offen angesprochen.

[23] UN-Sicherheitsrat, Resolution 688 (1991) vom 5. April 1991, https://unscr.com/en/resolutions/688/.

[24] "Eight Years Later, Kurdistan Continues to Work Toward Independence," The Middle East Uncovered, 2025, https://www.themiddleeastuncovered.com/p/eight-years-later-kurdistan-continues.



Bild 3: Marienstatue in Ankawa, dem christlich geprägten Stadtteil der kurdischen Hauptstadt Erbil. (© Martin Warnecke)

8. Internationale und historische Stimmen der Unterstützung

Die Liste derer, die sich für eine kurdische Eigenstaatlichkeit oder zumindest deren ernsthafte Prüfung ausgesprochen haben, ist lang und reicht von zivilgesellschaftlichen Organisationen bis in westliche Parlamente. Historisch reicht der Anspruch bis zum Vertrag von Sèvres von 1920 zurück, der im Abschnitt III („Kurdistan", Art. 62–64) den mehrheitlich kurdisch besiedelten Gebieten östlich des Euphrat binnen eines Jahres die Möglichkeit eröffnete, sich per Mehrheitsentscheid mit Zustimmung des Völkerbundrats von der Türkei zu lösen: "If … the Kurdish peoples … shall address themselves to the Council of the League of Nations in such a manner as to show that a majority of the population of these areas desires independence from Turkey, and if the Council then considers that these peoples are capable of such independence and recommends that it should be granted to them, Turkey hereby agrees to execute such a recommendation."[25] Diese Klausel wurde nie wirksam, weil die Türkei den Vertrag nie ratifizierte; er wurde 1923 durch den Vertrag von Lausanne ersetzt, der keinerlei kurdische Rechte mehr enthielt. Auch der 1970 zwischen

[25] Treaty of Sèvres (10. August 1920), Section III „Kurdistan", Art. 64, zitiert nach Riza Dinç, Die kurdische Frage und das Selbstbestimmungsrecht der Völker, Magisterarbeit, Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät, Universität Bonn (Betreuer: Christian Hillgruber), August 2005, Anhang 4, S. 98.

Bagdad und der KDP geschlossene 15-Punkte-Autonomievertrag, das kemalistische Versprechen von 1919/1920 an kurdische Vertreter sowie die auf UN-Sicherheitsratsresolution 688 zurückgehende Schutzzone nach dem Golfkrieg 1991 zeigen ein wiederkehrendes Muster: Kurdische Autonomie wurde historisch mehrfach zugesagt, ohne dass daraus je volle Eigenstaatlichkeit wurde. Auf politischer Ebene reicht die Unterstützung für kurdische Eigenstaatlichkeit von Israel über den US-Kongress bis in europäische Parlamente. Der damalige israelische Ministerpräsident Netanjahu erklärte am 13. September 2017, kurz vor dem Referendum, Israel „unterstütze die legitimen Bemühungen des kurdischen Volkes um einen eigenen Staat".[26] Andere hochrangige israelische Politiker gingen weiter, sowohl davor als auch danach: Der frühere Innenminister Gideon Saʿar schrieb am 12. Juni 2017 in der Jerusalem Post, „Israel sollte Kurdistan anerkennen und versuchen, die USA zu überzeugen, ebenfalls einen Staat für die Kurden zu begrüßen";[27] der Minister für regionale Zusammenarbeit, Tzachi Hanegbi, sagte am 24. Mai 2018, „wir wünschen den Kurden, all ihre Ambitionen zu verwirklichen und unabhängig zu werden";[28] und der Likud-Knessetabgeordnete Yoav Kisch brachte im selben Monat einen Knesset-Antrag ein, in dem es heißt, „Israel müsse die kurdischen Bemühungen um einen unabhängigen Staat anführen und unterstützen".[29] Im US-Kongress, in ungefähr chronologischer Reihenfolge: Der Abgeordnete Jared Polis (D-CO) erklärte am 31. Juli 2014 im Repräsentantenhaus, sollten die irakischen Kurden sich per Referendum vom „scheiternden irakischen Staat" lösen wollen, „ermutige ich Amerika nachdrücklich, ein neues, unabhängiges Kurdistan umgehend anzuerkennen"[30]. Der Abgeordnete Dana Rohrabacher (R-CA), damals Vorsitzender des Unterausschusses für Europa, Eurasien und neue Bedrohungen des Auswärtigen Ausschusses des Repräsentantenhauses, schrieb am 26. Juli 2017

---

[26] Erklärung des Büros des israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu, 13. September 2017, zitiert nach "Netanyahu Says Israel Endorses Independence for Kurds," VOA News, 13. September 2017, https://www.voanews.com/a/netanyahu-israel-endorses-independence-for-kurds/4027190.html.

[27] Gideon Saʿar, Aussage gegenüber der Jerusalem Post, 12. Juni 2017, zitiert nach "Ex-Israeli Interior Minister calls Israel, US to support Kurdistan independence," Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/371720/Ex-Israeli-Interior-Minister-calls-Israel%2C-US-to-support-Kurdistan-independence.

[28] Tzachi Hanegbi, israelischer Minister für regionale Zusammenarbeit, 24. Mai 2018, zitiert nach "We want people of Kurdistan to succeed, gain independence: Israeli Official," Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/376002/We-want-people-of-Kurdistan-to-succeed%2C-gain-independence%3A-Israeli-Official.

[29] Yoav Kisch (Likud), Antrag an die Knesset, Mai 2018, zitiert nach "MK pushes Israel to recognize Kurdistan as an independent state," Jewish Coalition for Kurdistan, https://www.jcfk.org/newsroom/334-mk-pushes-israel-to-recognize-kurdistan-as-an-independent-state.

[30] Congressional Record, Repräsentantenhaus, 31. Juli 2014, Wortmeldung des Abgeordneten Jared Polis (D-CO), Bd. 160, https://www.govinfo.gov/link/crec/160/h/7145.

in der Washington Times, es sei „längst überfällig, dass wir die Kurden als unabhängige Nation anerkennen und nicht als unterworfene Provinz des Irak“.[31] Der Abgeordnete Trent Franks (R-AZ) brachte am 25. September 2017 die Resolution H.Res. 534 ein, “Expressing the sense of the House of Representatives that the people of the Kurdistan Region of Iraq have the right to determine their status as a sovereign country”, und argumentierte, die Vereinigten Staaten seien „verpflichtet, deren Unabhängigkeitsbestrebungen zu unterstützen – sofern dies im nationalen Interesse liege“.[32] Der demokratische Fraktionsvorsitzende im Senat, Chuck Schumer (D-NY), erklärte am 27. September 2017, „die Kurden sollten so bald wie möglich einen unabhängigen Staat erhalten“.[33] Der Abgeordnete Steve King (R-IA) sagte am 28. April 2018, die Kurden hätten sich „ihre Unabhängigkeit verdient, indem sie sich selbst und andere, die ihren Schutz brauchten, verteidigt“ hätten.[34] Senator Ted Cruz (R-TX) sagte am 20. Februar 2018 vor Kurdisch-Amerikanern in Dallas: „Es sollte ein unabhängiges Kurdistan im Nahen Osten geben.“[35] Senator Marco Rubio (R-FL) fragte am 5. Januar 2020 in den sozialen Medien, nachdem das irakische Parlament für den Abzug ausländischer Truppen gestimmt hatte, ob es „vielleicht Zeit für ein vollständig unabhängiges Kurdistan im heutigen Nordirak“ sei[36] – eine Position, die er nach seinem Amtsantritt als US-Außenminister 2025 nicht wiederholte: Beim Treffen mit KRG-Premierminister Masrour Barzani im Mai jenes Jahres sprach das offizielle Kommuniqué des Außenministeriums nur noch von einer „starken und widerstandsfähigen [Kurdistan-Region] als tragender Säule“ der amerikanisch-irakischen Beziehungen, ohne Unabhängigkeit zu

[31] Dana Rohrabacher, “Give Iraqi Kurds a Nation They Can Call Their Own,” The Washington Times, 26. Juli 2017, https://www.washingtontimes.com/news/2017/jul/26/give-iraqi-kurds-a-nation-they-can-call-their-own/.

[32] H.Res. 534, 115. Kongress (2017–2018), “Expressing the sense of the House of Representatives that the people of the Kurdistan Region of Iraq have the right to determine their status as a sovereign country,” eingebracht vom Abgeordneten Trent Franks (R-AZ), 25. September 2017, https://www.congress.gov/bill/115th-congress/house-resolution/534; siehe auch “Rep. Trent Franks Introduces Bill Backing The Kurds’ Right To An Independent State,” The Daily Caller, 25. September 2017, https://dailycaller.com/2017/09/25/rep-trent-franks-introduces-bill-backing-the-kurds-right-to-an-independent-state/.

[33] “Schumer Calls On Administration To Back An Independent Kurdish State,” Pressemitteilung, Büro des demokratischen Senatsfraktionsvorsitzenden Chuck Schumer, 27. September 2017, https://www.democrats.senate.gov/newsroom/press-releases/schumer-calls-on-administration-to-back-an-independent-kurdish-state.

[34] Erklärung des Abgeordneten Steve King (R-IA), 28. April 2018, zitiert nach Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/375685.

[35] Erklärung von Senator Ted Cruz (R-TX) beim Reagan Day Dinner, Dallas, 20. Februar 2018, zitiert nach Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/374820.

[36] Senator Marco Rubio (R-FL), Beitrag in sozialen Medien, 5. Januar 2020, zitiert nach Rudaw (türkische Ausgabe), https://www.rudaw.net/turkish/categories/world/1158988.

erwähnen.[37] Der Abgeordnete Brian Mast (R-FL), Vorsitzender des Auswärtigen Ausschusses des Repräsentantenhauses, forderte im März 2025 „ein unabhängiges Kurdistan als Teil des syrischen Staatsgebiets“ – eine Aussage zu den syrischen, nicht den irakischen Kurden, aber dennoch bezeichnend für die fortbestehende Stimmung im Kongress.[38] Zwei ehemalige hochrangige US-Regierungsvertreter gingen nach ihrem Ausscheiden aus dem Amt noch weiter: Der frühere Nationale Sicherheitsberater John Bolton sagte in einem Interview im Januar 2023, „ein unabhängiges Kurdistan liege im Interesse der USA“, und wiederholte im Februar 2024, „das Beste für die Interessen der Region insgesamt sei ein unabhängiges Kurdistan“;[39] der frühere Außenminister Mike Pompeo schrieb am 20. Mai 2025 in der New York Post, Amerika solle „die Legitimität des kurdischen Unabhängigkeitsreferendums von 2017 anerkennen, bei dem 93 Prozent der irakischen Kurden für die Unabhängigkeit gestimmt“ hätten.[40] Redlicherweise ist dieses Muster selbst aufschlussreich: Nahezu alle diese Aussagen stammen von einzelnen Kongressabgeordneten, die für sich selbst sprachen – meist gehäuft rund um das Referendum von 2017 – oder von ehemaligen Regierungsvertretern nach ihrem Ausscheiden aus dem Amt. Keine amtierende US-Regierung hat sich seit 2017 für die kurdische Unabhängigkeit ausgesprochen; ein Bericht des Congressional Research Service von 2020 beschreibt die US-Politik stattdessen als durchgehend darauf ausgerichtet, kurdische Autonomie innerhalb des bestehenden irakischen Verfassungsrahmens zu unterstützen, nicht Sezession.[41] Auch in Europa kommt die Unterstützung sowohl aus nationalen Parlamenten als auch aus dem Europäischen Parlament. Charles Tannock, damals britischer konservativer Europaabgeordneter, verpflichtete sich am 21. September 2017 im Telegraph, im Falle eines erfolgreichen Referendums die kurdische Unabhängigkeit zu unterstützen,[42] und leitete eine

[37] US-Außenministerium, Kommuniqué zum Treffen von Außenminister Marco Rubio mit KRG-Premierminister Masrour Barzani, 23. Mai 2025, gespiegelt unter https://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/iraq/2025/iraq-250523-state01.htm.

[38] Erklärung des Abgeordneten Brian Mast (R-FL), Vorsitzender des Auswärtigen Ausschusses des Repräsentantenhauses, März 2025, zitiert nach Rudaw, https://www.rudaw.net/english/categories/world/856432 (die Aussage betrifft die kurdischen Gebiete Syriens, nicht die irakische KRG).

[39] John Bolton, Interview, 26. Januar 2023, veröffentlicht in Rudaw, 24. März 2023, https://www.rudaw.net/english/categories/interview/1076443; John Bolton, Aussage vom 27. Februar 2024, zitiert nach Channel8, https://channel8.com/english/news/9597.

[40] Mike Pompeo, “The Kurds deserve better – how the US can support an ally’s bid for freedom,” New York Post, 20. Mai 2025; zitiert nach “The Kurds Deserve Better: Pompeo Urges U.S. to Support Kurdish Autonomy,” Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/841522/the-kurds-deserve-better-pompeo-urges-us-to-support-kurdish-autonomy.

[41] Christopher M. Blanchard, Iraq: Issues in the 116th Congress, Congressional Research Service, Report R45633, aktualisiert 17. Juli 2020, https://www.everycrsreport.com/reports/R45633.html.

[42] Charles Tannock, “The history of Kurdistan: why Britain owes a debt to the Kurdish people,” The Telegraph, 21. September 2017, nachgedruckt von der Jewish Coalition for Kurdistan, https://www.jcfk.org/opinion/119-the-history-of-kurdistan-why-britain-owes-a-debt-to-the-kurdish-people.

fraktionsübergreifende Gruppe von Europaabgeordneten, die European Friends of Kurdistan, die am 20. September 2017 erklärte, „ein starkes, demokratisches, politisch inklusives Kurdistan werde ein Stabilitätsfaktor im Nahen Osten sein“, und „Anerkennung und Respekt für die Bestrebungen des kurdischen Volkes“ forderte.[43] Der estnische Politiker Indrek Tarand, damals wissenschaftlicher Mitarbeiter am International Centre for Defence and Security in Tallinn, argumentierte bereits am 20. April 2016, „die Gebiete nördlich und östlich von Mossul sollten international als unabhängiges Kurdistan anerkannt werden“.[44] Der schwedische Abgeordnete Fredrik Malm (Liberalerna) sagte am 2. Juni 2017, „ich unterstütze die kurdische Unabhängigkeit zu hundert Prozent“, und fügte hinzu, die schwedische Regierung solle „Kurdistan als unabhängigen Staat anerkennen“.[45] Der britische konservative Abgeordnete Jack Lopresti, Vorsitzender der All-Party Parliamentary Group des britischen Unterhauses zur Kurdistan-Region, sagte am 17. Januar 2018, kurdische Eigenstaatlichkeit solle „ernsthaft in Betracht gezogen werden“, sollte Bagdad die Verfassung weiterhin verletzen; in einer Westminster-Hall-Debatte am 6. März 2019 war seine Position jedoch bereits vorsichtiger geworden – er bekräftigte das „Recht der Kurden auf Selbstbestimmung“, fügte aber hinzu, Unabhängigkeit könne „eines Tages“ kommen, „aber nicht jetzt und vielleicht sehr lange nicht“[46] – ein Beleg dafür, dass individuelle Begeisterung für die Unabhängigkeit, ganz ähnlich wie bei Senator Rubio oben, mit der Zeit einer vorsichtigeren Haltung gewichen ist. Im Europäischen Parlament selbst wurde der Konflikt zwischen Bagdad und der KRG ebenfalls unmittelbar aufgegriffen: Eine parlamentarische Anfrage von 2023 thematisierte ausdrücklich den Streit zwischen der irakischen Zentralregierung und der Kurdistan-Regionalregierung[47]. Belastbare, aktuelle Entschließungen des EU-Parlaments speziell zur kurdischen Eigenstaatlichkeit

---

43 European Friends of Kurdistan (fraktionsübergreifende Gruppe im Europäischen Parlament unter Vorsitz von Charles Tannock MEP), Erklärung vom 20. September 2017, zitiert nach “Pro-Kurdish European Parliament group expresses support for Kurdistan referendum,” Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/372746/Pro-Kurdish-European-Parliament-group-expresses-support-for-Kurdistan-referendum.

44 Indrek Tarand, “Apologia for a Kurdish State,” International Centre for Defence and Security (ICDS), Tallinn, 20. April 2016, https://icds.ee/en/apologia-for-a-kurdish-state/.

45 Fredrik Malm (Liberalerna), zitiert am 2. Juni 2017 nach Kurdistan24, https://www.kurdistan24.net/en/story/371626.

46 Jack Lopresti, “Kurdish statehood a serious option should Iraq continue to violate constitution,” Kurdistan24, 17. Januar 2018, https://www.kurdistan24.net/en/story/374272/Kurdish-statehood-a-serious-option-should-Iraq-continue-to-violate-constitution ; Jack Lopresti, Wortmeldung in der Westminster-Hall-Debatte “Kurdistan Region in Iraq,” House of Commons, 6. März 2019, Hansard, https://hansard.parliament.uk/commons/2019-03-06/debates/2DEBF969-9EE9-4BB0-9BED-8CEA201FAC27/KurdistanRegionInIraq.

47 “Dispute between Iraqi Federal Government and Kurdistan Regional Government,” Parliamentarische Anfrage E-003498/2023, Europäisches Parlament, https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2023-003498_EN.html.

stehen allerdings noch aus und sollten in einer Folgeversion dieses Papiers ergänzt werden. Auch aus der kurdischen Bewegung in der Türkei kommen entsprechende Stimmen: Fayik Yağızay von der pro-kurdischen DEM-Partei forderte 2025, die internationale Anerkennung kurdischer Selbstverwaltungen institutionell zu verankern[48] – ein Beleg dafür, dass die Forderung nach Autonomie über die irakische KRG hinaus in der kurdischen Bewegung insgesamt lebendig ist, wenn auch als eigene politische Stimme und nicht als Position der irakischen KRG selbst zu lesen. Die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) forderte die Bundesregierung am 15. September 2017 auf, den kurdischen Unabhängigkeitswunsch gegenüber dem Irak zu unterstützen, mit der Begründung, „wenn Kurden jetzt ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen möchten, ist das nur allzu verständlich“ – verbunden mit der Forderung, dass ein künftiger kurdischer Staat die Rechte jesidischer, assyrischer, turkmenischer und schabakischer Minderheiten verfassungsrechtlich absichern müsse.[49]

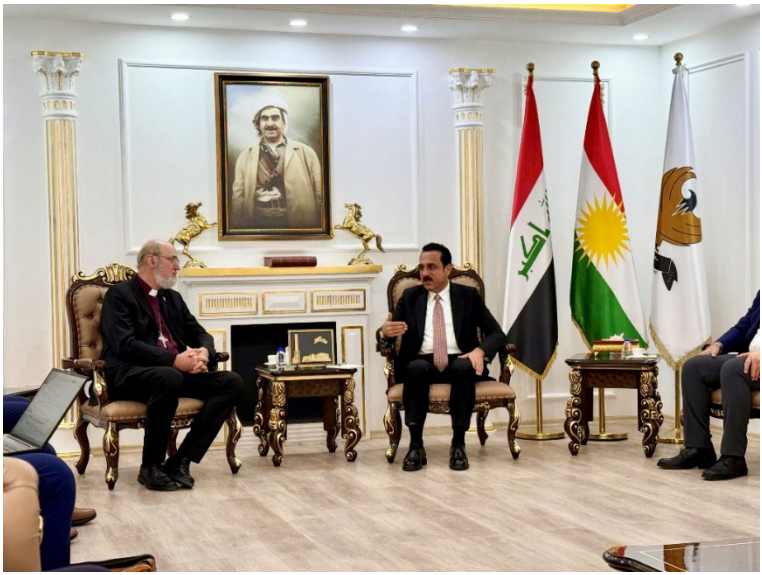


Bild 4: Thomas Schirrmacher im Gespräch mit Omed Abdulrahman Hassan, dem Gouverneur von Erbil. Im Hintergrund sind die Flaggen des Irak und der Autonomen Region Kurdistan sowie ein Porträt des kurdischen Nationalführers Mustafa Barzani zu sehen. (© Martin Warnecke)

[48] Fayik Yağızay (DEM-Partei), 2025: „Internationale Anerkennung der kurdischen Verwaltungen institutionell verankern,“ Rosa-Luxemburg-Stiftung, https://www.rosalux.de/news/id/53584/die-kurdische-frage-braucht-eine-politische-loesung.

[49] Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV), „Bundesregierung soll den Wunsch der Kurden nach Unabhängigkeit vom Irak unterstützen,“ 15. September 2017, https://www.gfbv.de/aktuelles/news/bundesregierung-soll-den-wunsch-der-kurden-nach-unabhaengigkeit-vom-irak-unterstuetzen/.

9. Die kurdische Diaspora in Deutschland – und die offene Frage der offiziellen KRG-Position

Die Kurdische Gemeinde Deutschland (KGD) versteht sich als demokratische, überparteiliche Interessenvertretung der Kurdinnen und Kurden in Deutschland. Sie setzt sich ausdrücklich für eine friedliche Lösung, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Minderheitenschutz, Föderalismus dort, wo er funktioniert, Selbstbestimmung entsprechend der UN-Charta und eine international begleitete Lösung ein und lehnt jede Form von Gewalt und Terrorismus ab[50]. Diese moderate, demokratisch verankerte Haltung einer der größten kurdischen Diaspora-Organisationen Europas – rund 1,3 Millionen Menschen kurdischer Herkunft leben allein in Deutschland – ist selbst ein Argument: Sie zeigt, dass die Forderung nach kurdischer Selbstbestimmung gerade nicht mit Radikalität, sondern mit denselben demokratischen und rechtsstaatlichen Werten verbunden wird, die auch europäische Gesellschaften tragen. Bei einer kurzen Rede zum Newroz-Empfang der KGD in Berlin im März 2026, an dem unter anderem der thüringische Ministerpräsident a. D. Bodo Ramelow, die Bundesministerin Karin Prien und der KRG-Außenbeauftragte Falah Mustafa Bakir teilnahmen, erhielt eine Forderung nach kurdischer Autonomie starken Beifall aus dem Publikum[51] – ein informelles, aber deutliches Signal, dass ein großer Teil der kurdischen Community diese Position zumindest mitträgt. Redlicherweise muss hier aber offen benannt werden: Anders als im Fall Somalilands, wo die dortige Regierung seit Jahrzehnten aktiv und öffentlich für internationale Anerkennung wirbt, liegt für die Autonome Region Kurdistan derzeit keine aktuelle, öffentlich dokumentierte offizielle Positionierung der KRG zugunsten voller Eigenstaatlichkeit vor – lediglich eine ältere, zurückhaltende Stellungnahme aus der Zeit um das Referendum 2017. Sollte die KRG künftig offiziell für eine solche Position eintreten, wäre dies ein entscheidender zusätzlicher Baustein für die hier vorgetragene Argumentation.

[50] Cahit Başar, Generalsekretär der Kurdischen Gemeinde Deutschland, E-Mail an Thomas Schirrmacher, 7. August 2026.

[51] „Berliner Newroz-Empfang der KGD mit Ramelow, Prien, Aras und Schirrmacher," Bonner Querschnitte, https://bonner-querschnitte.de/bq919-berliner-newroz-empfang-der-kgd-mit-ramelow-prien-aras-und-schirrmacher/.

Katar: Erlaubnis ohne Gleichheit? Religionsfreiheit und staatlich gesteuerter Pluralismus



Matthias K. Böhning ist Internationaler Direktor des Qatar Centre for Peace and Democracy (QCPD) und Generalsekretär der International Society for Human Rights (ISHR). Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören der Schutz religiöser und anderer Minderheiten sowie die Stärkung von Menschenrechtsverteidigern weltweit. (Bild: © Matthias Böhning)



Nora Wolf ist Juristin und stellvertretende Landesdirektorin des QCPD Schweiz und leitet den Menschenrechtsbereich der Organisation. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der Menschenrechtspolitik, den sozialen Rechten sowie in glaubens- und geschlechtersensiblen Ansätzen der internationalen Zusammenarbeit. (Bild: © Martin Warnecke)

I. Einleitung: Das katarische Paradox

Katar weist im Bereich der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ein bemerkenswertes Paradox auf. Der Staat definiert sich verfassungsrechtlich durch den Islam, bestimmt die islamische Scharia zu einer Hauptquelle der Gesetzgebung und bewegt sich innerhalb einer gesellschaftlich konservativen öffentlichen Ordnung. Zugleich beherbergt er eine Wohnbevölkerung von außergewöhnlicher religiöser Vielfalt.[1] Ausländische Arbeitskräfte und ihre Familien haben das Christentum, den Hinduismus, den Buddhismus, den Sikhismus, die Bahá'í-Religion und zahlreiche weitere Traditionen in ein Land gebracht, dessen nationale Identität weiterhin eng mit dem sunnitischen Islam verbunden ist.[2]

---

1 United States Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar* (Washington, DC: United States Department of State, 2024), sec. I.

2 Qatar, *The Permanent Constitution of the State of Qatar*, art. 1; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Bertelsmann Stiftung, *BTI 2026 Country Report — Qatar* (Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2026).

In der Praxis wird diese Vielfalt weder unterdrückt noch gleichberechtigt anerkannt. Anerkannte christliche Kirchen feiern ihre Gottesdienste offen in einem eigens errichteten Religionskomplex, während hinduistische und buddhistische Gemeinschaften im Allgemeinen über keine anerkannten Gebetsstätten verfügen und ihr gemeinschaftliches religiöses Leben vor allem durch informelle Regelungen aufrechterhalten.[3] Schiitische Muslime scheinen vergleichsweise gut in das politische und gesellschaftliche Leben integriert zu sein, während Bahá'í, Konvertiten vom Islam und Nichtgläubige erheblich stärkeren rechtlichen oder administrativen Beschränkungen begegnen.[4] Diese gegensätzlichen Erfahrungen lassen sich jedoch nicht angemessen mit der herkömmlichen binären Gegenüberstellung von religiöser Toleranz und religiöser Unterdrückung beschreiben.

Die neuere Forschung stellt zunehmend die Annahme infrage, religiöser Pluralismus bedeute zwangsläufig die uneingeschränkte Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Ähnliche Überlegungen wurden auch von Sonderberichterstattern der Vereinten Nationen geäußert.[5] Darüber hinaus vertreten Wissenschaftler die Auffassung, dass Religion häufig durch rechtliche und politische Institutionen gesteuert und nicht lediglich als individuelles Recht geschützt wird. Anknüpfend an diese weiter gefassten Debatten geht die jüngere Forschung über die Golfstaaten davon aus, dass religiöse Vielfalt häufig staatlich gelenkt wird: Der Staat gewährt unterschiedliche Entfaltungsspielräume, stärkt dabei jedoch zugleich seine politische Autorität, die gesellschaftliche Kontrolle und weiter reichende staatliche Interessen.[6]

Anknüpfend an diese neuere Forschung vertritt der vorliegende Beitrag die These, dass Religionsfreiheit in Katar am besten als ein System staatlich gesteuerten Pluralismus verstanden werden kann. Dieses System ist durch eine differenzierte Anerkennung gekennzeichnet – also durch eine Hierarchie, innerhalb derer Religionsgemeinschaften in unterschiedlichem Maße rechtlichen Status, institutionelle Dauerhaftigkeit, öffentliche Sichtbarkeit und administra-

---

3 U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*, sec. II.

4 U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; United States Commission on International Religious Freedom, *Annual Report 2026* (Washington, DC: United States Commission on International Religious Freedom, 2026), 72–73.

5 United Nations Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief et al., "Qatar's Pluralism at Risk, Warn UN Experts", press release, February 13, 2025.

6 Elizabeth Shakman Hurd, *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015); Brandon Vaidyanathan, Justin Meyers, and Christian Voelker, "Pluralisms Without Freedom? Innovations in State-Managed Tolerance and Constraint in the Arabian Gulf", extended abstract, American Academy of Religion Annual Meeting, Boston, MA, November 2025; John Fahy, "Out of Sight, Out of Mind: Managing Religious Diversity in Qatar", *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, no. 4 (2019): 640–662; Abdelrahman Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar: Constitutional Architecture, Practice and Feasible Reforms*, Policy Brief Series no. 189 (Florence: Torkel Opsahl Academic EPublisher, 2025).

tive Sicherheit genießen – und wird in räumlich organisierten Formen der Duldung umgesetzt. Staatlich gesteuerter Pluralismus bezeichnet ein System, in dem der Staat religiöse Vielfalt zulässt und organisiert, zugleich jedoch die entscheidende Entscheidungsgewalt über die Anerkennung, die institutionelle Ausgestaltung, die räumliche Sichtbarkeit und die zulässigen Grenzen religiöser Betätigung behält. Die maßgebliche Unterscheidung verläuft daher nicht zwischen dem Vorhandensein und dem Fehlen von Religionsfreiheit, sondern zwischen administrativ erlaubter Religionsausübung und der als gleichberechtigtem Rechtsanspruch gewährleisteten Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Der Beitrag zeigt ferner, dass dieses differenzierte Modell nicht allein durch Verfassungs- und Strafrecht, sondern vor allem durch Verwaltungsvorschriften aufrechterhalten wird.[7]

Der Beitrag untersucht zunächst die verfassungsrechtliche und politische Ordnung Katars sowie die rechtlichen Grenzen der Religionsausübung. Anschließend analysiert er die daraus hervorgehende Hierarchie religiöser Entfaltungsmöglichkeiten und die Bedeutung von Raum, Migration und Verwaltung. Daraufhin ordnet er Katar in eine vergleichende Typologie der Golfstaaten ein und bewertet das katarische Modell anhand internationaler Standards der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Der Beitrag gelangt zu dem Ergebnis, dass Katar ein bemerkenswertes Maß an friedlicher religiöser Koexistenz gefördert hat, diese Koexistenz jedoch weiterhin durch differenzierte Anerkennung und administrative Steuerung organisiert – und nicht durch ein umfassendes, allen gleichermaßen gewährleistetes Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

[7] Der Beitrag stützt sich auf die katarische Verfassung und öffentlich zugängliche englischsprachige Gesetze, völkerrechtliche Materialien, amtliche staatliche und zwischenstaatliche Berichte, Menschenrechtsdokumentationen sowie einschlägige wissenschaftliche Literatur. Er beruht nicht auf eigener Feldforschung und beansprucht keinen umfassenden Zugang zu unveröffentlichten Verwaltungsentscheidungen oder innerstaatlicher Rechtsprechung. Aussagen zur Vollzugspraxis beschränken sich daher auf öffentlich dokumentierte Fälle und sind von der gesamten Bandbreite staatlicher Praxis zu unterscheiden. Die Quellen wurden bis Juli 2026 ausgewertet.



Bild 1: Tradition im Herzen Dohas: Die königliche Kamelparade zieht am Uhrturm und an der Al-Schouyoukh-Moschee nahe dem Amiri Diwan vorbei. (© Emre/Unsplash)

II. Die Architektur des Systems: Islam, Monarchie und staatlich gesteuerte Religion

Wer die Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Katar verstehen will, muss die umfassendere verfassungsrechtliche und politische Ordnung berücksichtigen, innerhalb derer Religion ausgeübt wird. Statt Religion und Staat voneinander zu trennen oder die politische Autorität einer autonomen religiösen Institution unterzuordnen, hat Katar ein Modell entwickelt, in dem der sunnitische Islam die verfassungsrechtliche Grundlage des Staates bildet, zugleich jedoch der politischen Verwaltung durch die Monarchie und die Exekutivorgane unterliegt.[8] Diese Ordnung prägt sowohl die verfassungsrechtliche Stellung des Islam als auch die differenzierte Anerkennung und Duldung religiöser Minderheiten.

Artikel 1 der Ständigen Verfassung erklärt den Islam zur Religion des Staates und bezeichnet die islamische Scharia im arabischen Text als „eine Hauptquelle der Gesetzgebung"; einige englische Übersetzungen geben die Wendung als „die Hauptquelle" wieder.[9] Zusammen mit den Verfassungsgarantien der Gleichheit vor dem Gesetz und der Freiheit zur Ausübung religiöser Riten begründen diese Bestimmungen weder eine säkulare Verfassungsordnung noch einen ausschließlich konfessionellen Staat. Vielmehr fungiert der Islam als normativer Rahmen des Staates, während religiöse Vielfalt innerhalb der von den staatlichen Stellen bestimmten Grenzen ermöglicht wird. Die Verfassung schafft daher nicht die Grundlage religiöser Neutralität, sondern eines staatlich gesteuerten religiösen Pluralismus.

Ein wichtiges Merkmal des katarischen Modells ist das Verhältnis zwischen politischer und religiöser Autorität. Obwohl Religion im öffentlichen Leben einen zentralen Platz einnimmt, liegt die höchste politische Autorität beim Emir und wird durch die Exekutive ausgeübt. Der BTI 2026 Country Report stellt fest, dass der Emir kein formelles religiöses Amt bekleidet und die *Ulama* keine eigenständige politische Rolle ausüben.[10] Religiöse Legitimität stützt somit die politische Ordnung, ohne eine autonome klerikale Sphäre hervorzubringen, wie sie in einigen anderen mehrheitlich muslimischen Staaten besteht. Nicht die Religion regiert den Staat; vielmehr wird die Religion durch die staatlichen Institutionen gelenkt.

---

[8] Qatar, *Permanent Constitution,* arts. 1, 35, 50; Qatar, *Explanatory Memorandum to the Permanent Constitution of the State of Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 1–2.

[9] Der arabische Text von Artikel 1 verwendet die unbestimmte Wendung maṣdar raʾīsī (مصدر رئيسي), die „eine Hauptquelle" bedeutet. Obwohl die vom Rechtsportal Al Meezan veröffentlichte englische Fassung dies als „die Hauptquelle" wiedergibt, folgt der vorliegende Beitrag der unbestimmten arabischen Formulierung und verwendet durchgehend „eine Hauptquelle".

[10] *BTI 2026 Country Report — Qatar*, 7.

Innerhalb dieser Verfassungsarchitektur erfüllt Religion eine wichtige Funktion für die Nationsbildung. Staatlich geförderte Kultur- und Traditionspolitik, öffentliche Gedenkveranstaltungen und Bildungseinrichtungen bekräftigen die zentrale Stellung des Islam in der nationalen Identität Katars, während konservative gesellschaftliche Werte weiterhin die politische Entscheidungsfindung prägen.[11] Traditionelle *Madschlis* bleiben als althergebrachte Beratungsforen wichtige Kanäle, über die die öffentliche Meinung die politische Führung erreicht.[12] Dies zeigt, dass die Steuerung von Religion nicht nur durch formelle Gesetzgebung, sondern auch durch informelle Beratung und gesellschaftlichen Konsens beeinflusst wird.

Diese verfassungsrechtliche und politische Architektur erklärt, weshalb sich die Erfahrungen religiöser Gemeinschaften so deutlich unterscheiden können. Da der Staat selbst über die Formen institutioneller Anerkennung, öffentlicher Sichtbarkeit und zulässiger religiöser Organisation entscheidet, wird die Religions- und Weltanschauungsfreiheit weniger durch den Wettbewerb religiöser Gemeinschaften als durch Entscheidungen der Exekutive über Anerkennung, Verwaltung und öffentliche Ordnung geprägt. Das daraus hervorgehende System lässt sich daher weder als klerikale Herrschaft noch als religiöse Neutralität, sondern am treffendsten als staatlich gesteuerte Religion beschreiben.[13] Dies bildet den institutionellen Rahmen, innerhalb dessen die im folgenden Abschnitt untersuchten verfassungsrechtlichen Gewährleistungen verstanden werden müssen.

III. Verfassungsrechtliche Freiheit: Religionsausübung, Gleichheit und ihre Grenzen

Die Verfassung bildet den rechtlichen Rahmen, innerhalb dessen Katar seine islamische Verfassungsidentität mit der Anwesenheit einer religiös äußerst vielfältigen Bevölkerung in Einklang bringt. Sie begründet weder religiöse Neutralität noch schließt sie die Religionsausübung von Nichtmuslimen aus. Vielmehr verbindet sie den verfassungsrechtlichen Vorrang des Islams mit formeller Gleichheit und einer Gewährleistung der Religionsausübung, die ausdrücklich verfassungsrechtlichen Einschränkungen unterliegt. Diese Ver-

[11] Qatar General Secretariat for Development Planning, *Qatar National Vision 2030* (Doha: General Secretariat for Development Planning, 2008).

[12] Bertelsmann Stiftung, *BTI 2026 Country Report — Qatar*, 5, 7, 22–23.

[13] Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 641–645, 654–659; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 1–2; Elizabeth Monier, "Religious Tolerance in the Arab Gulf States: Christian Organizations, Soft Power, and the Politics of Sustaining the 'Family–State' beyond the Rentier Model", *Politics and Religion* 17 (2024): 22–39.

bindung erklärt, weshalb eine beträchtliche religiöse Vielfalt bestehen kann, ohne dass die Religionsgemeinschaften einen gleichberechtigten verfassungsrechtlichen oder institutionellen Status besitzen.

Drei Bestimmungen sind von zentraler Bedeutung. Artikel 1 bestimmt den Islam zur Staatsreligion. Artikel 35 erklärt alle Personen vor dem Gesetz für gleich und verbietet unter anderem Diskriminierung aus religiösen Gründen. Artikel 50 garantiert „allen Personen" die Freiheit zur Ausübung religiöser Riten, jedoch nur im Einklang mit dem Gesetz sowie den Erfordernissen der öffentlichen Ordnung und der Sittlichkeit. Zusammengenommen bilden diese Bestimmungen ein wesentliches verfassungsrechtliches Dreieck: Der Islam bestimmt den normativen Charakter des Staates; religiöse Gleichheit wird formell bekräftigt; und religiöse Praxis wird innerhalb der durch Gesetz und staatliche Autorität bestimmten Grenzen geschützt.[14]

Der Wortlaut von Artikel 50 ist enger gefasst als das völkerrechtliche Verständnis der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte schützt die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit einschließlich der Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen. Der Menschenrechtsausschuss hat klargestellt, dass dieser Schutz theistische, nichttheistische und atheistische Überzeugungen sowie das Recht umfasst, sich zu keiner Religion zu bekennen. Demgegenüber bezieht sich Artikel 50 der katarischen Verfassung ausdrücklich auf die Ausübung religiöser Riten. Er schützt weder die Gewissensfreiheit noch die Freiheit, eine Religion anzunehmen oder zu verlassen, das Recht auf Nichtglauben oder die institutionelle Autonomie von Religionsgemeinschaften ausdrücklich. In seiner Erklärung zum Beitritt zum Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte führte Katar zudem aus, Artikel 18 Absatz 2 – der jeden Zwang verbietet, der die Freiheit beeinträchtigt, eine Religion oder Weltanschauung zu haben oder anzunehmen – in einer mit der islamischen Scharia vereinbaren Weise auszulegen.[15]

Diese staatliche Erklärung ist rechtlich bedeutsam, weil sie den Umfang und den Kreis der Schutzberechtigten beeinflusst. Die Verfassung schützt vergleichsweise eindeutig die Bekundung einer bestehenden religiösen Identität

---

[14] Qatar, *Permanent Constitution*, arts. 1, 35, 50; Qatar, *Explanatory Memorandum to the Permanent Constitution of the State of Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 1–3; Blitt, Robert C. and Tad Stahnke, "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries", *Georgetown Journal of International Law* 36 (2005): 947–1052.

[15] United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights*, adopted December 16, 1966, 999 U.N.T.S. 171, art. 18; United Nations Human Rights Committee, *General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience and Religion)*, U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (July 30, 1993), paras. 1–2, 5; Qatar, *Declarations and Reservations Upon Accession to the International Covenant on Civil and Political Rights*, deposited May 21, 2018, statement 2.

durch die Religionsausübung, gewährt der individuellen religiösen Selbstbestimmung jedoch einen erheblich weniger ausdrücklichen Schutz. Sie bietet daher stärkere Gewährleistungen für die Ausübung einer Religion als für die Gewissensfreiheit, den Religionswechsel oder das Recht auf Nichtglauben. Die Folgen dieser Asymmetrie treten besonders deutlich bei der Behandlung von Personen hervor, die vom Islam zu einer anderen Religion konvertieren, sowie in den familienrechtlichen Vorschriften über Ehe und Personenstand.[16]

Zugleich verleiht die Formulierung „alle Personen" Artikel 50 eine wichtige inklusive Dimension. Die Garantie ist nicht auf katarische Staatsangehörige beschränkt und wäre daher selbstverständlich auch auf die ausländische Bevölkerungsmehrheit anzuwenden, der die meisten nichtmuslimischen Gemeinschaften angehören. Die Einbeziehung in den Verfassungswortlaut begründet jedoch keinen automatischen Anspruch auf Rechtspersönlichkeit, eine Gebetsstätte oder gleichberechtigte öffentliche Sichtbarkeit. Diese Fragen bleiben von der Gesetzgebung und der administrativen Anerkennung abhängig.[17]

Damit kommt den Schrankenbestimmungen des Artikels 50 entscheidende Bedeutung zu. Indem die Verfassung religiöse Riten dem Gesetz, der öffentlichen Ordnung und der Sittlichkeit unterwirft, räumt sie Legislative und Exekutive einen erheblichen Spielraum bei der Festlegung der zulässigen Formen religiöser Bekundung ein. Nach Artikel 18 Absatz 3 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte müssen Einschränkungen der Religionsausübung gesetzlich vorgesehen und zum Schutz bestimmter öffentlicher Interessen oder der Grundrechte anderer erforderlich sein. Die katarische Formulierung ist weiter gefasst und entfaltet in der Praxis eine andere Wirkung, da sie innerhalb einer Verfassungsordnung Anwendung findet, deren Verständnis der öffentlichen Ordnung selbst eng mit dem Islam, der nationalen Tradition und der gesellschaftlichen Sittlichkeit verbunden ist.[18]

Das daraus hervorgehende Modell ermöglicht verfassungsrechtlich religiöse Entfaltung, ohne eine verfassungsrechtliche Neutralität zu begründen. Artikel 35 verbietet formell jede Diskriminierung, während die Artikel 1 und 50 die staatliche Regelung religiöser Angelegenheiten innerhalb einer ausdrücklich islamisch geprägten öffentlichen Ordnung ermöglichen. Verfassungsrechtliche Gleichheit führt daher nicht zwangsläufig zu einer gleichberechtigten institutionellen Anerkennung. Der sunnitische Islam, anerkannte Kirchen, infor-

[16] Wird unten in Abschnitt IV näher untersucht.

[17] Qatar, *Permanent Constitution,* art. 50; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 2–4.

[18] Qatar, *Permanent Constitution*, arts. 50, 57; Qatar, *Explanatory Memorandum to the Permanent Constitution of the State of Qatar*; *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 18(3); Human Rights Committee, *General Comment No. 22*, para. 8; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 3–5.

mell geduldete Religionsgemeinschaften und nicht anerkannte Gruppen unterliegen zwar demselben verfassungsrechtlichen Rahmen, nehmen innerhalb dieses Rahmens jedoch unterschiedliche rechtliche und institutionelle Stellungen ein. Es entsteht somit ein System, in dem die Verfassung die Möglichkeit der Religionsausübung eröffnet, während die einfache Gesetzgebung deren Grenzen festlegt.

Dementsprechend sind vier analytisch voneinander zu trennende Fragen zu unterscheiden: ob eine Glaubensüberzeugung verfassungsrechtlich geschützt ist, ob ein bestimmtes Verhalten strafrechtlich verboten ist, ob eine Religionsgemeinschaft über eine formelle rechtliche Anerkennung verfügt und ob die Verwaltungsbehörden ihr in der Praxis einen sicheren Handlungsspielraum gewähren.



Bild 2: Die moderne Skyline des Geschäftsviertels West Bay an der Bucht von Doha steht für den rasanten wirtschaftlichen und städtebaulichen Wandel Katars. (© Radoslaw Prekurat/Unsplash)

IV. Von der verfassungsrechtlichen Erlaubnis zu den gesetzlichen Grenzen

Die Verfassung legt die Grundsätze für Religion in Katar fest, überlässt ihre praktische Umsetzung aber weitgehend der einfachen Gesetzgebung. Religions- und Weltanschauungsfreiheit wird daher nicht durch ein einzelnes

Religionsfreiheitsgesetz, sondern durch das Zusammenspiel von Verfassungsgarantien, Strafrecht, Familienrecht und Verwaltungsvorschriften geprägt. Dieser Rechtsrahmen verbietet religiöse Vielfalt nicht als solche, sondern bestimmt die Bedingungen, unter denen sie zum Ausdruck kommen kann, während der islamische Charakter der Verfassungsordnung gewahrt bleibt.

Das Strafgesetzbuch erfüllt zwei Hauptfunktionen. Erstens schützt es die islamische öffentliche Ordnung, indem es Beleidigungen Gottes, des Korans, der Propheten und der nach islamischem Recht geschützten Religionen unter Strafe stellt. Zweitens regelt es organisierte religiöse Betätigungen durch Vorschriften über religiöse Organisationen, Versammlungen, Veröffentlichungen und finanzielle Unterstützung, die der Förderung anderer Religionen als des Islam oder der Infragestellung grundlegender islamischer Prinzipien dienen. Die rechtliche Unterscheidung verläuft daher nicht allein zwischen dem Islam und jeder anderen Religion, sondern auch zwischen geschützter Religionsausübung und organisiertem religiösem Wettbewerb. Religionsgemeinschaften dürfen innerhalb des vom Staat anerkannten Rahmens Gottesdienst feiern; Tätigkeiten, die auf eine Erweiterung oder Veränderung der bestehenden religiösen Ordnung gerichtet sind, unterliegen dagegen erheblich stärkeren rechtlichen Beschränkungen.[19]

Die Behandlung der Apostasie verdeutlicht, wie wichtig eine sorgfältige Unterscheidung zwischen verfassungsrechtlicher Identität, Strafrecht und Zivilrecht ist. Artikel 1 des Strafgesetzbuches führt die Apostasie ausdrücklich unter den nach der islamischen Scharia zu beurteilenden Hudud-Delikten auf, sofern die gesetzlichen Voraussetzungen erfüllt sind. Das Strafgesetzbuch definiert Apostasie jedoch weder noch schafft es einen vollständigen gesetzlichen Straftatbestand mit Tatbestandsmerkmalen, Beweisregeln und strafprozessualen Vorschriften. Darüber hinaus konnte für die vorliegende Untersuchung keine öffentlich zugängliche neuere Rechtsprechung ermittelt werden, die eine strafrechtliche Verurteilung wegen Apostasie auf der Grundlage dieser Bestimmung dokumentiert. Pauschale Behauptungen, das geltende katarische Strafrecht werde ohne Weiteres dahin gehend angewandt, dass auf Apostasie die Todesstrafe stehe, sind daher mit Vorsicht zu behandeln.[20]

Die Strafprozessordnung erweitert die Betrachtung um eine weitere Dimension. Religionsbezogene Straftaten werden im Rahmen des ordentlichen Strafjustizsystems untersucht und verfolgt. Dieses sieht verfahrensrechtliche Schutzvorkehrungen vor, darunter die richterliche Kontrolle der Haft, den

[19] Qatar, *Penal Code*, Law No. 11 of 2004, arts. 1, 256–265; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–8; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*.

[20] Qatar, *Penal Code*, art. 1; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 6–7; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*.

Zugang zu einem Rechtsbeistand und den Schutz vor erzwungenen Geständnissen. Da öffentlich zugängliche Gerichtsentscheidungen zu religionsbezogenen Straftaten im Bereich des Strafrechts nur in begrenztem Umfang vorliegen, muss zwischen der abstrakten gesetzlichen Gefahr einer Strafverfolgung und der dokumentierten Anwendungspraxis unterschieden werden. Weit gefasste Rechtsvorschriften können das Verhalten von Einzelpersonen und Religionsgemeinschaften auch dann beeinflussen, wenn nur selten über Strafverfolgungsmaßnahmen berichtet wird.[21]

Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein Religionswechsel ohne rechtliche Folgen bleibt. Vielmehr ergeben sich viele der bedeutsamsten Konsequenzen aus dem Familienrecht und der Regelung des Personenstands. Das Familiengesetz regelt Ehe, Scheidung, Sorgerecht und Erbschaft nach islamischen Grundsätzen. Artikel 25 verbietet die Eheschließung einer muslimischen Frau mit einem nichtmuslimischen Mann, gestattet einem muslimischen Mann hingegen die Ehe mit einer muslimischen, christlichen oder jüdischen Frau. Auch bei Fragen der Gültigkeit einer Ehe und des Sorgerechts für Kinder spielt die Religionszugehörigkeit eine wichtige Rolle. Die unmittelbarsten rechtlichen Folgen eines Religionswechsels ergeben sich in der Praxis daher nicht in erster Linie aus einer strafrechtlichen Verfolgung, sondern aus den Vorschriften über den Personenstand, die Familienverhältnisse und die damit verbundenen zivilrechtlichen Ansprüche.[22]

In ihrer Gesamtheit bestätigt die einfachgesetzliche Rechtsordnung die bereits herausgearbeitete Unterscheidung. Die Verfassung begründet das Prinzip – die Möglichkeit religiöser Betätigung –, während die einfache Gesetzgebung deren Umfang, Formen und rechtliche Grenzen festlegt. Das Strafrecht schützt die islamisch geprägte öffentliche Ordnung und regelt den organisierten religiösen Wettbewerb; das Strafprozessrecht bildet den Rahmen für die Durchsetzung dieser Vorschriften; und das Familienrecht regelt die Folgen der Religionszugehörigkeit im Bereich des Personenstands. Keiner dieser Rechtsbereiche bestimmt jedoch für sich allein, wie Religionsgemeinschaften die Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der Praxis erfahren. Vielmehr sind sie Bestandteile einer umfassenderen Rechtsordnung, die einen erheblichen Raum für die Religionsausübung eröffnet, es jedoch dem Staat überlässt, durch Verwaltungsvollzug und richterliche Auslegung die institutionellen Grenzen festzulegen, innerhalb derer sich religiöse Vielfalt entfalten darf. Nachdem damit die rechtliche Architektur der Religions- und Weltanschauungsfreiheit herausgearbeitet worden ist, lassen sich nun deren praktische Auswirkungen anhand

---

21 Qatar, *Code of Criminal Procedure,* Law No. 23 of 2004, 30 June 2004; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 8–9.

22 Qatar, *Family Law*, Law No. 22 of 2006, arts. 25(6)–(7), 155, 168, 175; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 7–8.

der unterschiedlichen rechtlichen Stellung der Religionsgemeinschaften Katars untersuchen.

V. Die Hierarchie religiöser Entfaltungsmöglichkeiten

Der bislang untersuchte verfassungsrechtliche und gesetzliche Rahmen bringt keinen einheitlichen Standard der Religions- und Weltanschauungsfreiheit hervor. Vielmehr erzeugt er eine Hierarchie religiöser Entfaltungsmöglichkeiten, in der Gemeinschaften nach zwei Hauptkriterien unterschiedliche Positionen einnehmen: erstens nach ihrem Verhältnis zur islamischen Verfassungsordnung einschließlich des Grades ihrer staatlichen institutionellen Anerkennung und zweitens nach den wahrgenommenen Auswirkungen ihrer Aktivitäten auf den öffentlichen religiösen Raum. Das daraus entstehende System verwirklicht weder eine gleiche religiöse Bürgerschaft noch eine einfache Trennung zwischen erlaubten und verbotenen Religionen. Es ist vielmehr ein Modell differenzierter Anerkennung.[23]

An der Spitze dieser Hierarchie steht der sunnitische Islam, der verfassungsrechtlichen Vorrang und faktisch umfassende institutionelle Unterstützung genießt. Moscheen, Religionsunterricht und öffentliche Religionsausübung gehören zur alltäglichen strukturellen Landschaft. Diese privilegierte Stellung darf jedoch nicht mit klerikaler Herrschaft gleichgesetzt werden. Wie bereits dargelegt, ist die religiöse Autorität in die staatlichen Institutionen eingebunden und wird nicht unabhängig von einer religiösen Körperschaft ausgeübt. Der sunnitische Islam fungiert daher zugleich als aus der Verfassung abzuleitende Grundlage des Staates und als administrativ gesteuerte Institution.[24]

Die zweite Stufe bilden schiitische Muslime, deren Stellung von derjenigen schiitischer Gemeinschaften in anderen Teilen der Golfregion zu unterscheiden ist. Zwar lassen die öffentlich zugänglichen Berichte keine systematische Ausgrenzung erkennen, die mit den aus anderen Staaten der Region dokumentierten Verhältnissen vergleichbar wäre. Die verfügbaren Erkenntnisse deuten jedoch darauf hin, dass der sunnitische Islam weiterhin die öffentliche religiöse Ordnung bestimmt, während schiitische Institutionen innerhalb der religiösen Architektur des Staates vergleichsweise wenig sichtbar bleiben. Ihre Stellung lässt sich daher am treffendsten als politische Einbeziehung ohne vollständige institutionelle Gleichstellung beschreiben.[25]

---

[23] Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 641–659; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–9.

[24] Qatar, *Permanent Constitution*, art. 1; Bertelsmann Stiftung, *BTI 2026 Country Report — Qatar*, 7; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 2–3.

[25] Bertelsmann Stiftung, *BTI 2026 Country Report — Qatar*, 25–26; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*.

Die dritte Stufe bilden die anerkannten christlichen Gemeinschaften, die die am stärksten institutionalisierte Form nichtmuslimischen religiösen Lebens in Katar darstellen. Im Religionskomplex von Mesaimeer verfügen die anerkannten Konfessionen über dauerhafte Gebetsstätten und entfalten regelmäßige religiöse, pädagogische und seelsorgerische Aktivitäten. Diese Entfaltungsmöglichkeiten sind im regionalen Vergleich beträchtlich, bleiben jedoch sorgfältig begrenzt. Die Anerkennung beschränkt sich auf bestimmte Konfessionen, die Kirchen sind innerhalb eines ausgewiesenen geografischen Gebiets tätig, und jede auf Muslime gerichtete Missionstätigkeit bleibt verboten. Darüber hinaus besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen ausländischen Christen, die als Angehörige anerkannter Kirchen nach Katar kommen, und Personen, die vom Islam zum Christentum konvertieren. Deren rechtliche Stellung wird durch die strengeren Vorschriften über Religionswechsel und Personenstand geprägt. Die Stellung und Behandlung des Christentums veranschaulichen das umfassendere katarische Modell institutioneller Entfaltungsmöglichkeiten ohne verfassungsrechtliche Gleichberechtigung vielleicht am deutlichsten.[26]

Eine vierte Stufe umfasst hinduistische und buddhistische Gemeinschaften, deren Erfahrungen sich deutlich von denen der anerkannten Kirchen unterscheiden. Obwohl sie zu den größten nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen des Landes gehören, verfügen beide Gemeinschaften im Allgemeinen über keine anerkannten Tempel oder Klöster. Die verfügbaren Belege zeigen dennoch ein aktives gemeinschaftliches und religiöses Leben in privaten Wohnungen, gemieteten Räumen, Gemeinschaftseinrichtungen und teilweise diplomatischen Einrichtungen. Religiöse Lebendigkeit besteht somit trotz begrenzter institutioneller Anerkennung und öffentlicher Entfaltungsmöglichkeiten. Die Abhängigkeit von informellen Regelungen schafft zugleich größere Unsicherheit, weil die Möglichkeiten gemeinschaftlicher Religionsausübung unmittelbar von den Wohnverhältnissen, den Ressourcen der Gemeinschaft und der fortdauernden administrativen Duldung abhängen.[27]

Die rechtliche Stellung der Bahá'í-Gemeinschaft gehört zu den am wenigsten eindeutig geregelten. Berichte des US-Außenministeriums, der United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) und anderer glaubwürdiger Organisationen beschreiben fortdauernde und wiederholte Verwaltungsmaßnahmen gegen einzelne Bahá'í. Dazu gehören Schwierigkeiten bei der Erteilung oder Verlängerung von Aufenthaltsgenehmigungen, die Verweigerung von Führungszeugnissen, arbeitsrechtliche Folgen sowie in

[26] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 649–657; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–7.

[27] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 6–7.

einigen Fällen Abschiebungen oder die Aufnahme in schwarze Listen. Diese Maßnahmen haben Berichten zufolge das wirtschaftliche und familiäre Leben beeinträchtigt und den weiteren Aufenthalt von Angehörigen der Gemeinschaft gefährdet. Zwar erlauben die öffentlich zugänglichen Belege keine abschließende Beurteilung jedes einzelnen Falles. Die Übereinstimmung mehrerer unabhängiger Quellen deutet jedoch eher auf ein umfassenderes Muster unterschiedlicher Behandlung als auf vereinzelte verwaltungsrechtliche Streitigkeiten hin. Dies weckt erhebliche Bedenken hinsichtlich der gleichberechtigten Ausübung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit durch die Gemeinschaft insgesamt. Neuere Berichte der USCIRF erwähnen die Inhaftierung eines Bahá'í im April 2026 im Zusammenhang mit mutmaßlicher religiöser Betätigung. Dies zeigt, dass die Sorge um die Lage der Gemeinschaft aktuell und nicht lediglich anekdotisch begründet ist. Die Erfahrungen der Bahá'í-Gemeinschaft verdeutlichen somit, dass eine differenzierte Anerkennung in bestimmten Fällen über institutionelle Ungleichbehandlung hinausgehen und in einen unmittelbaren Eingriff in die praktische Ausübung der Religionsfreiheit münden kann.[28]

Die letzte Kategorie umfasst Personen mit grenzüberschreitenden religiösen Identitäten: Menschen, die vom Islam zu einer anderen Religion konvertieren, religiösen Glauben offen ablehnen oder unter Muslimen aktiv für andere Überzeugungen werben. Da die Verfassung ausdrücklich die Ausübung religiöser Riten schützt, jedoch weder die Gewissensfreiheit noch das Recht auf einen Religionswechsel ausdrücklich gewährleistet, sind diese Personen den miteinander verbundenen Auswirkungen des Familienrechts, des Strafrechts und der gesellschaftlichen Erwartungen unmittelbarer ausgesetzt als Angehörige etablierter Religionsgemeinschaften. Der rechtliche Rahmen begünstigt und fördert daher die Kontinuität innerhalb anerkannter religiöser Identitäten in unverhältnismäßig stärkerem Maße als die religiöse Selbstbestimmung.[29]

In ihrer Gesamtheit zeigen diese unterschiedlichen Positionen, dass Katars Umgang mit der Religions- und Weltanschauungsfreiheit am besten als eine abgestufte Hierarchie von Entfaltungsmöglichkeiten und nicht als binäre Unterscheidung zwischen Religionsfreiheit und religiöser Unterdrückung verstanden werden kann. Die bestimmenden Faktoren sind vielschichtig: Neben der Religionszugehörigkeit gehören dazu die institutionelle Anerkennung, die öffentliche Sichtbarkeit und die administrative Sicherheit. Diese Hierarchie

[28] USCIRF, *Annual Report 2026*, 72–73; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Humanists International, *Freedom of Thought Report 2025: Key Countries Edition* (Glasgow: Humanists International, 2026).

[29] Qatar, *Permanent Constitution*, art. 50; Qatar, *Family Law*; Qatar, *Penal Code*, art. 1; Humanists International, *Freedom of Thought Report 2025*; Open Doors International, *World Watch List 2026: Qatar* (Harderwijk: Open Doors International, 2026).

erklärt auch, weshalb sich die praktische Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Katar nicht allein aus dem Verfassungstext erschließen lässt. Sie wird durch die Organisation des öffentlichen Raumes, den Migrationsstatus und die Verwaltungspraxis verstärkt und weiter ausgestaltet; diesen Aspekten widmet sich die folgende Untersuchung.

VI. Raum, Migration und die Verwaltung religiösen Lebens

Das im vorangegangenen Abschnitt beschriebene hierarchische Modell religiöser Entfaltung lässt sich nicht allein aus dem Verfassungsrecht erklären. Seine praktische Funktionsweise hängt von drei eng miteinander verbundenen Mechanismen ab: der räumlichen Organisation von Religion, den demografischen Gegebenheiten der Arbeitsmigration und der administrativen Regulierung von Religionsgemeinschaften. Zusammen erklären diese Faktoren, weshalb religiöse Gruppen innerhalb desselben Verfassungsrahmens unterschiedliche Grade praktischer Religions- und Weltanschauungsfreiheit erfahren.

Religiöser Raum als Herrschaftsinstrument

Die religiöse Vielfalt Katars wird durch die unterschiedliche Nutzung öffentlichen und privaten Raumes organisiert. Der sunnitische Islam ist durch Moscheen, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und nationale religiöse Bräuche wie islamische Feiertage, staatliche Zeremonien oder den Ramadan vollständig in die öffentliche Landschaft eingebunden. Anerkannte christliche Gemeinschaften verfügen im Religionskomplex von Mesaimeer über einen ausgewiesenen institutionellen Raum, in dem sie beträchtliche Möglichkeiten gemeinschaftlicher Religionsausübung genießen, zugleich aber geografisch und administrativ eingegrenzt bleiben. Hinduistische und buddhistische Gemeinschaften sind mangels anerkannter Tempel oder Klöster im Allgemeinen auf private Wohnungen, gemietete Räume, Gemeinschaftseinrichtungen oder diplomatische Räumlichkeiten angewiesen. Diese räumlichen Regelungen sind nicht bloß praktische Antworten auf demografische Vielfalt; sie spiegeln zugleich den institutionellen Rahmen wider, in dem der Staat die öffentliche Sichtbarkeit und die institutionelle Entwicklung religiöser Gemeinschaften steuert.[30]

[30] Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 646–657; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–7.

Migration und unterschiedliche Gefährdung

Die demografische Struktur Katars fügt eine weitere Dimension hinzu. Da die überwiegende Mehrheit der Angehörigen religiöser Minderheiten ausländische Einwohner und keine katarischen Staatsangehörigen sind, hängt die Möglichkeit zur Ausübung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auch vom Aufenthaltsstatus, von der Beschäftigungssituation und den Wohnverhältnissen ab. Davon sind insbesondere Religionsgemeinschaften ohne formelle Anerkennung betroffen. Ihre Fähigkeit, ein gemeinschaftliches religiöses Leben aufrechtzuerhalten, ist häufig von einer sicheren Beschäftigung, dem Zugang zu geeigneten privaten Räumen und der fortdauernden administrativen Duldung abhängig. Sozioökonomische Unterschiede verstärken diese Muster. Fachkräfte mit gesicherten Wohnverhältnissen verfügen im Allgemeinen über bessere Möglichkeiten zur gemeinschaftlichen Religionsausübung als einkommensschwache Arbeitsmigranten oder Hausangestellte. Deren Lebens- und Arbeitsbedingungen können die Teilnahme am religiösen Leben erheblich einschränken, sofern sie ausschließlich auf informelle Regelungen angewiesen sind.[31]

Administrative Steuerung als entscheidender Mechanismus

Der vielleicht deutlichste Befund dieser Untersuchung lautet, dass Religionsfreiheit in Katar mindestens ebenso stark durch Verwaltungshandeln wie durch Verfassungsbestimmungen oder das Strafrecht gesteuert wird. Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften, die Erlaubnis zur Nutzung von Räumlichkeiten, die Zulassung von Geistlichen, die Einfuhr religiöser Literatur, Aufenthaltsgenehmigungen und andere Entscheidungen der Exekutive bestimmen häufig darüber, ob Religionsgemeinschaften tätig sein und dauerhaft bestehen können. Anerkannte Kirchen profitieren von vergleichsweise sicheren institutionellen Regelungen. Gemeinschaften ohne formelle Anerkennung sind hingegen in erheblich stärkerem Maße von veränderlichen Ermessensentscheidungen der Verwaltung und informeller Duldung abhängig.[32]

Die Erfahrungen der Bahá'í-Gemeinschaft verdeutlichen die Bedeutung dieser administrativen Dimension. Berichte über Aufenthaltsgenehmigungen, Führungszeugnisse, Beschäftigungsnachweise sowie in manchen Fällen Abschiebung oder Aufnahme in schwarze Listen zeigen, dass Exekutiv-

[31] Bertelsmann Stiftung, *BTI 2026 Country Report — Qatar*, 5–7, 22–23; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*.

[32] Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–9; Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 649–657.

entscheidungen nicht nur die institutionelle Stellung einer Religionsgemeinschaft, sondern auch die Fähigkeit einzelner Gläubiger beeinträchtigen können, im Land zu bleiben, ihre Beschäftigung fortzusetzen und ihr Familienleben zu bewahren – Voraussetzungen, die für die Ausübung und Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit erforderlich sein dürften. Sind solche Maßnahmen mit der Religionszugehörigkeit verbunden, reichen ihre Folgen über ungleiche Anerkennung hinaus. Sie werfen weiter gehende Fragen nach der gleichberechtigten Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit und unter Umständen nach der fortdauernden Fähigkeit religiöser Gemeinschaften auf, ihr gemeinschaftliches religiöses Leben zu erhalten.[33]

Die administrative Steuerung prägt das religiöse Leben auch über den gesamten Lebenslauf hinweg. Ehe, Familienbeziehungen, Bestattung und Trauerriten werden sämtlich durch das Zusammenspiel von Religionszugehörigkeit und staatlicher Regulierung beeinflusst. Nichtmuslimische Bestattungen sind in Katar zwar möglich; Berichte zeigen jedoch, dass hinduistische und buddhistische Familien, die eine Feuerbestattung benötigen, im Allgemeinen auf die Überführung des Leichnams oder auf Regelungen außerhalb Katars angewiesen sind. Religions- und Weltanschauungsfreiheit wird somit nicht nur im gemeinschaftlichen Gottesdienst erfahren, sondern auch in rechtlichen und administrativen Entscheidungen, die Einzelpersonen und Familien während ihres gesamten Lebens betreffen.[34]

Zusammengenommen zeigen diese Beobachtungen, dass die praktische Ausübung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Katar weniger von einer fortlaufenden strafrechtlichen Durchsetzung als von der Fähigkeit des Staates abhängt, religiöses Leben durch Raumordnung, Migrationssteuerung und Verwaltung zu organisieren. Das Verfassungsrecht eröffnet die Möglichkeit religiöser Praxis, das Strafrecht bestimmt ihre äußeren Grenzen, doch die administrative Steuerung entscheidet darüber, welche Gestalt diese Praxis annimmt und wie sie sich im Alltag auf die Religionsgemeinschaften auswirkt. Diese Erkenntnis bildet die Grundlage für die folgende vergleichende Analyse, die das katarische Modell in das breitere Spektrum der staatlichen Ansätze zur Steuerung religiöser Vielfalt in den Golfstaaten einordnet.

---

[33] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; USCIRF, *Annual Report 2026*, 72–73; Humanists International, *Freedom of Thought Report 2025.*

[34] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 7–8.



Bild 3: Die reich verzierte Katara-Moschee und die traditionellen Taubentürme im Katara Cultural Village in Doha verbinden islamische Baukunst mit dem kulturellen Erbe Katars. (© Visit Qatar/Unsplash)

VII. Katar im Vergleich der Golfstaaten: Modelle staatlich gesteuerten Pluralismus

Ein neuerer Forschungszweig beginnt, die binäre Gegenüberstellung von religiöser Toleranz und religiöser Unterdrückung zugunsten eines differenzierteren Verständnisses davon zu überwinden, wie die Golfmonarchien religiöse Vielfalt steuern. Vaidyanathan, Meyers und Voelker betrachten Pluralismus nicht als Gegenteil religiöser Beschränkung, sondern entwerfen eine Typologie staatlich gesteuerter Pluralismen. Ihrer Auffassung nach wird religiöse Vielfalt in der Golfregion aktiv reguliert und strategisch eingesetzt: Bestimmte Formen religiösen Lebens werden ermöglicht, während zugleich die staatliche Autorität gestärkt wird. Dieser Ansatz bildet die begriffliche Grundlage, auf der die vorliegende Analyse des katarischen Falles aufbaut.[35]

Die von Vaidyanathan et al. vorgeschlagene vorläufige Typologie unterscheidet fünf Idealtypen religiöser Steuerung: restriktiven Monokonfessionalismus (Saudi-Arabien), sektiererischen Pluralismus (Bahrain), pragmatische Entfaltungsmöglichkeiten (Kuwait und Katar), als Marke inszenierte Toleranz (die Vereinigten Arabischen Emirate und zunehmend auch Katar) sowie eingebetteten Pluralismus (Oman). Diese Modelle unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich des Umfangs der gewährten Religionsfreiheit, sondern auch hinsichtlich der Zwecke, zu denen religiöse Vielfalt gesteuert wird, der öffentlichen Sichtbarkeit von Minderheitenreligionen und des Verhältnisses zwischen Pluralismus, politischer Autorität und nationaler Identität.[36]

Innerhalb dieses Bezugsrahmens[37] lässt sich Katar in erster Linie als ein System pragmatischer Entfaltungsmöglichkeiten verstehen. Religiöse Vielfalt wird weithin deshalb akzeptiert, weil sie die durch Arbeitsmigration geschaffenen demografischen und wirtschaftlichen Realitäten widerspiegelt und aus ihnen hervorgeht – nicht aufgrund eines Bekenntnisses zu gleicher religiöser Bürgerschaft. Nichtmuslimische Gemeinschaften dürfen innerhalb sorgfältig regulierter institutioneller und räumlicher Grenzen Gottesdienste feiern, während die öffentliche religiöse Betätigung weiterhin streng überwacht wird. Religiöse Vielfalt wird daher bis zu einem gewissen Grad zugelassen, ohne in die verfassungsrechtliche Identität des Staates aufgenommen zu werden.[38]

---

35 Vaidyanathan, Meyers, and Voelker, “Pluralisms Without Freedom?”.

36 Vaidyanathan, Meyers, and Voelker, “Pluralisms Without Freedom?”.

37 Ziel ist hier nicht, jede Kategorie durch eine vollständige vergleichende Untersuchung der sechs Golfstaaten zu überprüfen, sondern die vorgeschlagene Typologie als heuristisches Mittel zur Bestimmung der besonderen Merkmale des katarischen Modells zu verwenden.

38 Vaidyanathan, Meyers, and Voelker, “Pluralisms Without Freedom?”; Fahy, “Out of Sight, Out of Mind,” 649–657; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*.

Zugleich weist Katar auch Elemente dessen auf, was Vaidyanathan und seine Mitautoren als „öffentlichkeitswirksam inszenierte Toleranz“ bezeichnen. Die seit Langem veranstaltete Doha Conference on Interfaith Dialogue, das Doha International Center for Interfaith Dialogue und Katars wachsender internationaler Akzent auf interreligiösem Engagement deuten auf eine zunehmende Bereitschaft hin, religiöse Koexistenz als Bestandteil des internationalen Profils des Landes darzustellen. Im Vergleich zu den Vereinigten Arabischen Emiraten bleibt diese Außendarstellung jedoch zurückhaltender und besteht neben einer innenpolitisch vergleichsweise konservativen religiösen Ordnung fort. Katar nimmt daher eine Zwischenposition zwischen pragmatischen Entfaltungsmöglichkeiten und nach außen inszenierter Toleranz ein, anstatt eindeutig einer der beiden Kategorien zu entsprechen.[39]

Die in diesem Beitrag entwickelte Analyse bestätigt und verfeinert diese neuere Typologie. Sie bestätigt, dass Pluralismus und Religions- und Weltanschauungsfreiheit nicht gleichbedeutend sind und die Golfmonarchien religiöse Vielfalt durch unterschiedliche Formen staatlicher Steuerung ordnen. Zugleich zeigt die hier vorgenommene Rechtsanalyse, dass diese Modelle nicht nur durch politische Strategien, sondern auch durch Verfassungsgestaltung, Strafrecht, Familienrecht und vor allem durch die alltägliche Verwaltungspraxis aufrechterhalten werden. Der übergeordnete Beitrag des katarischen Falles besteht daher darin, zu zeigen, wie eine Form staatlich gesteuerten Pluralismus innerhalb ihrer rechtlichen Architektur funktioniert und in der Praxis unterschiedliche Grade religiöser Entfaltungsmöglichkeiten hervorbringt.[40]

Die Fallstudie bestätigt zudem zwei allgemeinere Schlussfolgerungen. Erstens bildet der verfassungsrechtliche Status des Islams für sich genommen den Umfang der Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Land nicht vollständig ab; historische Entwicklungen, Prioritäten der Exekutive und Migrationsmuster sind ebenso bedeutsam. Zweitens hängt die institutionelle Anerkennung weniger von demografischen Gegebenheiten als von politischen Dynamiken, historischer Verwurzelung und staatlichen Zielsetzungen ab. In einem weiteren Sinne bleiben alle zuvor genannten Golfmodelle Formen gesteuerten Pluralismus. Sie unterscheiden sich nicht darin, ob Religion staatlich gesteuert wird, sondern darin, in welchem Maße diese Steuerung den Religionsgemeinschaften institutionelle Dauerhaftigkeit, öffentliche Sichtbarkeit und rechtliche Sicherheit ermöglicht. Die Besonderheit Katars liegt daher nicht im Vorhandensein religiöser Vielfalt, sondern in der spezifischen Verbindung von verfassungsrechtlicher

[39] Vaidyanathan, Meyers, and Voelker, “Pluralisms Without Freedom?”; Monier, “Religious Tolerance in the Arab Gulf States”, 22–39.

[40] Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–9; Fahy, “Out of Sight, Out of Mind”, 640–659; Vaidyanathan, Meyers, and Voelker, “Pluralisms Without Freedom?”.

Privilegierung, differenzierter Anerkennung und administrativer Praxis, durch die diese Vielfalt organisiert wird.

VIII. Bewertung: Religions- und Weltanschauungsfreiheit nach internationalen Standards

Die vorangegangene Analyse zeigt, dass Katar nicht anhand eines einzelnen Merkmals angemessen bewertet werden kann – etwa des Vorhandenseins von Kirchen, des Wortlauts der Verfassungsgarantien oder gesetzlicher Vorschriften, die bestimmte Handlungen im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit unter Strafe stellen. Vielmehr genießen die verschiedenen Bestandteile der Religions- und Weltanschauungsfreiheit kein gleichwertiges Schutzniveau. Eine genauere Bewertung erfordert daher eine differenzierte Untersuchung ihrer wesentlichen, im internationalen Menschenrechtsschutz anerkannten Dimensionen.

Die erste geschützte Dimension betrifft das *forum internum*: die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung zu haben, anzunehmen, zu wechseln oder abzulehnen. Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte schützt die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit als ein unveräußerliches Recht, das nicht eingeschränkt werden darf. Der Menschenrechtsausschuss hat klargestellt, dass dieser Schutz den Religionswechsel, Nichtglauben und atheistische Überzeugungen umfasst. Die katarische Verfassung gewährleistet demgegenüber ausdrücklich nur die Ausübung religiöser Riten und schützt andere Bestandteile wie die Freiheit zum Wechsel der Religion oder Weltanschauung nicht ausdrücklich. Familienrechtliche Vorschriften über Ehe und Personenstand machen die rechtliche Anerkennung bestimmter Ehen zudem von der Religionszugehörigkeit der Beteiligten abhängig und berühren damit die Freiheit, unabhängig von Religion oder Weltanschauung zu heiraten. Gemessen an dieser Dimension der Religions- und Weltanschauungsfreiheit bleibt der verfassungsrechtliche Schutz daher unvollständig und gewährleistet offenbar keinen gleichberechtigten Schutz des forum internum.[41]

Die zweite geschützte Dimension betrifft die Bekundung von Religion oder Weltanschauung in Gottesdienst, Beachtung religiöser Gebote, Unterricht und Praxis. In diesem Bereich ist der Schutz vergleichsweise stärker ausgeprägt. Anerkannte christliche Kirchen entfalten in dauerhaften Gebetsstätten umfangreiche und sichtbare religiöse, pädagogische und seelsorgerische

[41] *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 18; Human Rights Committee, *General Comment No. 22*, paras. 1–5; Qatar, *Permanent Constitution*, arts. 1 and 50; Qatar, *Family Law*, arts. 25(6)–(7), 155, 168, 175; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 2–8.

Aktivitäten. Schiitische Muslime sowie viele ausländische hinduistische und buddhistische Gemeinschaften können im Allgemeinen ebenfalls ein aktives gemeinschaftliches religiöses Leben aufrechterhalten, wenn auch in weniger institutionalisierter Form. Diese Möglichkeiten bleiben rechtlichen und administrativen Bedingungen unterworfen, zeigen aber, dass die Bekundung etablierter religiöser Identitäten in der Praxis erheblichen Schutz genießt.[42]

Eine dritte Dimension betrifft die gemeinschaftliche und institutionelle Ausübung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Internationale Standards schützen nicht nur einzelne Gläubige, sondern auch die Fähigkeit religiöser Gemeinschaften, sich zu organisieren, Gebetsstätten einzurichten, religiöse Amtsträger zu bestellen und Rechtspersönlichkeit zu erwerben. Das katarische System eröffnet diese Möglichkeiten teilweise. Anerkannte Kirchen profitieren von stabilen institutionellen Regelungen; andere Gemeinschaften sind stärker auf informelle Duldung in Verbindung mit Verwaltungsermessen angewiesen. Institutionelle Sicherheit hängt daher vom Anerkennungsstatus ab, statt sich nach objektiven und vorhersehbaren rechtlichen Kriterien zu richten.[43]

Die vierte Dimension betrifft die zulässigen Einschränkungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Artikel 18 Absatz 3 des Zivilpaktes gestattet Beschränkungen der Religionsausübung nur, wenn sie gesetzlich vorgesehen, erforderlich und auf den Schutz bestimmter öffentlicher Interessen oder der Grundrechte und Grundfreiheiten anderer gerichtet sind. Auch der katarische Verfassungsrahmen verweist auf Gesetz, öffentliche Ordnung und Sittlichkeit. Diese Begriffe gelten jedoch innerhalb einer ausdrücklich islamischen Verfassungsordnung und lassen der Exekutive beträchtlichen Ermessensspielraum. Darüber hinaus kennt der katarische Rahmen nicht das völkerrechtliche Erfordernis der „Notwendigkeit“. Dieses ist wesentlich, weil es sicherstellt, dass Einschränkungen in einem angemessenen Verhältnis zum verfolgten legitimen Ziel stehen, bei der Wahl des Mittels nicht über das zur Zielerreichung unbedingt Erforderliche hinausgehen und diskriminierungsfrei angewandt werden. Eine umfangreiche Rechtsprechung konkretisiert, unter welchen Voraussetzungen solche Einschränkungen zulässig sind.[44] Die weite Fassung bestimmter Strafvorschriften und die zentrale Rolle administrativer Entscheidungen

[42] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; Fahy, “Out of Sight, Out of Mind,” 649–657; Bertelsmann Stiftung, *BTI 2026 Country Report — Qatar*, 25–26.

[43] *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 18; Human Rights Committee, *General Comment No. 22*, paras. 4, 8; Fahy, “Out of Sight, Out of Mind,” 649–657; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–9.

[44] United Nations Human Rights Committee, Leven v. Kazakhstan, Communication No. 213/2012, CCPR/C/127/D/2131/2012 (October 17, 2019); Human Rights Committee, *General Comment No. 22*, para. 8.

werfen daher Fragen nach der Vorhersehbarkeit, Notwendigkeit und Verhältnismäßigkeit einzelner Beschränkungen auf.[45]

Schließlich wird die praktische Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Katar, wie bereits gezeigt, auch durch den Migrationsstatus und das Verwaltungshandeln geprägt. Da die meisten Angehörigen religiöser Minderheiten ausländische Einwohner sind, beeinflusst ihr Zugang – oder fehlender Zugang – zu Beschäftigung, Aufenthaltsgenehmigungen, Wohnraum und damit auch zu anerkannten Gebetsstätten die Ausübung der Religionsfreiheit erheblich. Die berichteten Erfahrungen der Bahá'í-Gemeinschaft veranschaulichen dies besonders deutlich. Verwaltungsmaßnahmen in Bezug auf Aufenthalt, Beschäftigung und Rechtsstatus können nicht nur die institutionelle Anerkennung berühren, sondern auch die Fähigkeit von Einzelpersonen und Familien, im Land zu verbleiben und als Gemeinschaft ihre Religion auszuüben. Sind solche Maßnahmen mit der Religionszugehörigkeit verknüpft, wecken sie erhebliche Bedenken im Hinblick auf die gleichberechtigte Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit und können in bestimmten Fällen sogar den Fortbestand der Gemeinschaft gefährden.[46]

In ihrer Gesamtheit ergeben diese Dimensionen ein differenziertes Bild. Katar gewährt der gemeinschaftlichen Religionsausübung mehrerer etablierter Religionen einen wirksamen Schutz und hat das Zusammenleben einer außergewöhnlich vielfältigen Gesellschaft ermöglicht. Dieser Schutz wird jedoch zunehmend schwächer, sobald sich der Blick vom Gottesdienst auf die Gewissensfreiheit, von anerkannten Gemeinschaften auf nicht anerkannte Gruppen und von erlaubter Religionsausübung auf eine gleichberechtigte Rechtsstellung verlagert. Das katarische Modell veranschaulicht daher ein System, in dem beträchtliche, aber abgestufte Entfaltungsmöglichkeiten bestehen und in dem sich die Religions- und Weltanschauungsfreiheit eher als staatlich regulierte Religionsausübung denn als gleichberechtigtes und umfassendes Grundrecht verwirklicht.

IX. Schlussfolgerung

Der vorliegende Beitrag hat gezeigt, dass sich die Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Katar nicht angemessen durch die herkömmliche binäre Gegenüberstellung von religiöser Toleranz und religiöser Unterdrückung

[45] *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 18(3); Human Rights Committee, *General Comment No. 22*, para. 8; Qatar, *Permanent Constitution*, art. 50; Qatar, *Penal Code*, arts. 256–265; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 3–8.

[46] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; USCIRF, *Annual Report 2026*, 72–73; Humanists International, *Freedom of Thought Report 2025*.

erfassen lässt. Die verfassungsrechtlichen, gesetzlichen und empirischen Befunde stützen vielmehr die neuere vergleichende Forschung, welche die religiösen Pluralismen der Golfstaaten weniger als Ausdruck einer allen gleichermaßen offenstehenden Religionsfreiheit denn als unterschiedliche Formen staatlich gesteuerter religiöser Ordnung versteht. Innerhalb dieser Ordnung wird religiöse Vielfalt durch differenzierte Anerkennung, Verwaltungsentscheidungen und eine sorgfältig regulierte öffentliche Sichtbarkeit in eine ausdrücklich islamisch geprägte Verfassungsordnung eingebunden.

Die Analyse zeigt, dass die Verfassung die Möglichkeit religiöser Betätigung eröffnet und zugleich den verfassungsrechtlichen Vorrang des Islams als Staatsreligion wahrt. Die einfache Gesetzgebung übersetzt diesen Verfassungsrahmen in rechtlich durchsetzbare Grenzen, während die administrative Steuerung bestimmt, wo diese Grenzen in der Praxis verlaufen. Das Ergebnis ist ein hierarchisches Modell religiöser Entfaltungsmöglichkeiten und kein einheitlicher Standard der Religionsfreiheit. Der sunnitische Islam genießt institutionellen und sozialgeschichtlichen Vorrang, anerkannte christliche Kirchen erhalten beträchtliche institutionelle Entfaltungsmöglichkeiten, hinduistische und buddhistische Gemeinschaften sind weitgehend auf informelle Regelungen angewiesen, während Bahá'í, Konvertiten vom Islam und andere Personen mit grenzüberschreitenden religiösen Identitäten der größten rechtlichen und administrativen Gefährdung ausgesetzt sind.[47]

Der zentrale Befund dieser Untersuchung lautet daher, dass Katar deutlicher und struktureller, als häufig angenommen wird, zwischen geschützter Religionsausübung und gleichberechtigter Religions- und Weltanschauungsfreiheit unterscheidet. Etablierte Religionsgemeinschaften können über beträchtliche Möglichkeiten zum gemeinschaftlichen Gottesdienst verfügen; Gewissensfreiheit, gleichberechtigte institutionelle Anerkennung und autonome religiöse Organisation bleiben jedoch erheblich eingeschränkt. Diese Abstufungen erklären, wie Katar zugleich eine beträchtliche religiöse Vielfalt ermöglichen und nach internationalen Menschenrechtsstandards weiterhin kritisiert werden kann.[48]

Der vergleichende Ausblick zeigt ferner, dass Katars Ansatz weder einzigartig ist noch allein durch den verfassungsrechtlichen Status des Islams bestimmt wird. Andere Golfmonarchien haben je nach historischen Siedlungsstrukturen, Prioritäten der Exekutive und Migrationsmustern unterschiedliche Formen gesteuerten Pluralismus entwickelt. Die Besonderheit des katarischen Modells liegt in der spezifischen Verbindung von verfassungsrechtlicher Privi-

[47] Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 640–659; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 5–9.

[48] *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 18; Human Rights Committee, *General Comment No. 22*, paras. 1–11; Ayyash, *Freedom of Religion or Belief in Qatar*, 2–5.

legierung, Verwaltungspraxis und differenzierter institutioneller Anerkennung, durch die religiöse Vielfalt organisiert wird.[49]

Letztlich veranschaulicht Katar eine umfassendere Herausforderung für Staaten, deren Verfassungsidentität eng mit einer bestimmten Religion verbunden bleibt, während sich ihre Gesellschaften wandeln und zunehmend vielfältiger werden. Die Frage lautet nicht mehr, ob religiöse Pluralität besteht – dies ist offenkundig der Fall –, sondern wie sie am besten gestaltet werden kann.

Katars Antwort besteht darin, Vielfalt zu ermöglichen, ohne die staatliche Kontrolle über ihre institutionelle Entwicklung und öffentliche Bekundung aufzugeben. Dieses Modell hat zu einer vergleichsweise erfolgreichen Koexistenz äußerst unterschiedlicher Religionsgemeinschaften beigetragen. Die jüngst berichteten Erfahrungen der Bahá'í-Gemeinschaft zeigen jedoch, dass eine differenzierte Anerkennung unter bestimmten Umständen zu erheblichen Einschränkungen der praktischen Religions- und Weltanschauungsfreiheit führen und damit gerade diese Koexistenz gefährden kann.[50] Katars wichtigste Leistung besteht daher darin, Vielfalt durch ein strukturiertes, mehrstufiges Modell zu ermöglichen. Seine entscheidende Begrenzung könnte hingegen darin liegen, dass diese Entfaltung weiterhin vor allem von differenzierten Erlaubnissen und nicht von gleichen Rechten abhängt.

Literaturverzeichnis

Ayyash, Abdelrahman. *Freedom of Religion or Belief in Qatar: Constitutional Architecture, Practice and Feasible Reforms*. Policy Brief Series No. 189. Florence: Torkel Opsahl Academic EPublisher, 2025.

Bertelsmann Stiftung. *BTI 2026 Country Report — Qatar*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2026.

Blitt, Robert C., and Tad Stahnke. "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries". *Georgetown Journal of International Law* 36 (2005): 947–1052.

Fahy, John. "Out of Sight, Out of Mind: Managing Religious Diversity in Qatar". *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, no. 4 (2019): 640–662. https://doi.org/10.1080/13530194.2018.1450138.

Humanists International. *The Freedom of Thought Report 2025: Key Countries Edition*. Glasgow: Humanists International, 2026.

Hurd, Elizabeth Shakman. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

Monier, Elizabeth. "Religious Tolerance in the Arab Gulf States: Christian Organizations, Soft Power, and the Politics of Sustaining the 'Family-State' beyond the Rentier Model". *Politics and Religion* 17 (2024): 22–39. https://doi.org/10.1017/S175504832300007X.

[49] Monier, "Religious Tolerance in the Arab Gulf States", 22–39; Fahy, "Out of Sight, Out of Mind," 640–659.

[50] U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*; USCIRF, *Annual Report 2026*, 72–73; Humanists International, *Freedom of Thought Report 2025*.

Open Doors International. *World Watch List 2026: Qatar*. Harderwijk: Open Doors International, 2026.

Qatar. *Code of Criminal Procedure.* Law No. 23 of 2004. 30 June 2004. Available through the Al Meezan Qatar Legal Portal.

Qatar. *Explanatory Memorandum to the Permanent Constitution of the State of Qatar*. Issued June 21, 2005. Available through the Al Meezan Legal Portal.

Qatar. *Family Law*. Law No. 22 of 2006. Available through the Al Meezan Qatar Legal Portal.

Qatar. *Penal Code.* Law No. 11 of 2004. Available through the Al Meezan Qatar Legal Portal.

Qatar. *The Permanent Constitution of the State of Qatar*. Promulgated June 8, 2004. Official Gazette, no. 6 (June 8, 2005). Available through the Al Meezan Qatar Legal Portal.

Qatar General Secretariat for Development Planning. *Qatar National Vision 2030*. Doha: General Secretariat for Development Planning, 2008. https://www.gco.gov.qa/en/state-of-qatar/qatar-national-vision-2030/our-story/.

United Nations. *International Covenant on Civil and Political Rights*. Adopted December 16, 1966. 999 U.N.T.S. 171. Entered into force March 23, 1976.

United Nations Human Rights Committee. *General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience and Religion).* U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (July 30, 1993).

United Nations Human Rights Committee. *Leven v. Kazakhstan*. Communication No. 2131/2012. CCPR/C/127/D/2131/2012. Views adopted October 17, 2019.

United Nations Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief et al. "Qatar's Pluralism at Risk, Warn UN Experts". Press release, February 13, 2025. https://www.srfreedex.org/qatars-pluralism-at-risk-warn-un-experts/.

Qatar. *Declarations and Reservations upon Accession to the International Covenant on Civil and Political Rights*. Deposited May 21, 2018. United Nations Treaty Collection.

United States Commission on International Religious Freedom. *Annual Report 2026*. Washington, DC: United States Commission on International Religious Freedom, 2026.

United States Department of State. *2023 Report on International Religious Freedom: Qatar*. Washington, DC: United States Department of State, 2024.

Vaidyanathan, Brandon, Justin Meyers, and Christian Voelker. "Pluralisms Without Freedom? Innovations in State-Managed Tolerance and Constraint in the Arabian Gulf". Extended abstract, American Academy of Religion Annual Meeting, Boston, MA, November 2025. Available through the American Academy of Religion Annual Meeting Program. https://papers.aarweb.org/attached-paper/106618-pluralisms-without-freedom.

Heilige Gewässer in Gefahr – Schutz indigener Kultur- und Religionsrechte gegenüber chinesischen Wasser- und Infrastrukturprojekten in Tibet



Ingmar Niemann studierte Politikwissenschaften (Diplom) sowie Philosophie, Japanologie und Rechtswissenschaften (Magister) und ist seit 2007 Dozent für Asienkunde an der TU München. Von 2001 bis 2018 war er zudem Lehrbeauftragter für Internationale Politik an der Hochschule für Politik in München sowie von 2002 bis 2016 Mitglied im Vorstand der Gesellschaft für Außenpolitik e. V. mit Sitz in München. Als Politikberater und Redner auf Veranstaltungen und Kongressen ist er deutschland- und europaweit tätig. Er forscht selbst zum Thema Tibet. (Bild: © privat)

Tibet, eine Region, die im Wesentlichen auf der Tibetischen Hochebene zu verorten ist, beherbergt die größten Süßwasserreserven der Erde außerhalb der Polarregionen und wird deshalb auch der „dritte Pol" genannt. Hier finden sich die Quellen der größten Flüsse Asiens wie Brahmaputra, Mekong, Jangtse, Indus, Gelber Fluss und Salween, deren Wasser etwa 1,4 Mrd. Menschen in Asien mit Trinkwasser versorgt. Für die indigenen Gemeinschaften in der Quellregion sind Flüsse, Seen und Quellen meist spirituelle Kraftorte, die die kulturelle Identität ihrer Bewohner widerspiegeln.

Seit der chinesischen Besetzung 1950 verfolgt die Führung in Peking eine Strategie zur Förderung der Wirtschaft und zur infrastrukturellen Erschließung Tibets. Dazu gehören der Bau von Staudämmen, Wasserkraftwerken, Eisenbahnlinien, Straßen und weiterführenden Großprojekten, deren Ausmaße massive Umweltbelastungen mit sich bringen. Aber auch die kulturellen und religiösen Lebensverhältnisse der tibetischen Bevölkerung werden dadurch vielfältig eingeschränkt und in ihrer Ausübung behindert.

Die spirituelle Bedeutung heiliger Gewässer in Tibet

Im tibetischen Buddhismus, wie bereits zuvor in der Bön-Religion, werden Berge, Seen und Flüsse nicht nur als natürliche Ressourcen verstanden, sondern als beseelte Orte, Wohnstätten von Gottheiten und Schutzgeistern. Pilgerreisen, rituelle Waschungen und Opferhandlungen gläubiger Tibeter verdeutlichen die enge Beziehung zwischen den Menschen und ihrer Landschaft. So

zum Beispiel der Yamdrok-See, der als einer der vier heiligen Seen Tibets verehrt wird, und als Transformation einer Göttin gilt. Er ist jedes Jahr Ort für religiöse Zeremonien und zieht dazu zahlreiche Pilger an, die hier Geist und Seele reinigen wollen.

Die Zerstörung dieser Landschaft oder auch nur die Umleitung der Gewässer für weltliche Zwecke muss daher als schwerwiegender Eingriff in die religiöse Identität und kollektive Existenz der einheimischen tibetischen Bevölkerung gewertet werden.

In dieser Hinsicht ist somit die Frage nach dem Schutz der heiligen Gewässer in Tibet auch eine Frage nach dem Schutz der kulturellen Selbstbestimmung. Dies gilt insbesondere für die nomadischen und semi-nomadischen Lebensweisen der Tibeter in den Weiten des tibetischen Plateaus, die sich aufgrund ihrer Wanderungen eng an die jahreszeitlichen Wasserzyklen angepasst haben, immer auf der Suche nach frischem Weideland für ihre Viehbestände. Eine solche Vorgehensweise ermöglicht eine natürliche Regeneration und vermeidet eine Überbeanspruchung der an sich schon sehr begrenzten Weideflächen. Diese jahrhundertelange Tradition steht im unmittelbaren Widerspruch zu den massiven Veränderungen, die moderne chinesische Infrastrukturprojekte in der Region mit sich bringen.



Bild 1: Gebetsfahnen mit ihren Gebeten segnen die Brücke über den Indus bei Choglamsar. (© Ingmar Niemann)

Chinesische Wasser- und Infrastrukturprojekte auf dem tibetischen Plateau

Seit der Eingliederung Tibets in die Volksrepublik China betreibt die kommunistische Regierung in Peking eine expansive Infrastrukturpolitik, die gezielt die Wasserkraft des Plateaus in den Fokus genommen hat. Große Staudammprojekte wie zum Beispiel am Yarlung Tsangpo, einem Oberlauf des Brahmaputra, dienen der Energiegewinnung, der regionalen Entwicklung und der nationalen Versorgungssicherheit. Dieses gigantische Megaprojekt wird mit bis zu 60 Gigawatt das weltweit größte Wasserkraftwerksprojekt werden, etwa dreimal so groß wie der sogenannte Drei-Schluchten-Damm. Die erzeugte Elektrizität soll in andere Provinzen Chinas transportiert werden und zur Versorgung der chinesischen Industrie beitragen. Die chinesische Führung sieht darin einen wichtigen Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung des Landes und zur Erhöhung des Lebensstandards, allein schon durch die Schaffung neuer Arbeitsplätze. Kritiker sehen in den Maßnahmen dagegen eine massive Beeinträchtigung der traditionellen Lebensweise der tibetischen Nomaden, die auch nicht an den Planungen und Entscheidungen beteiligt worden waren.

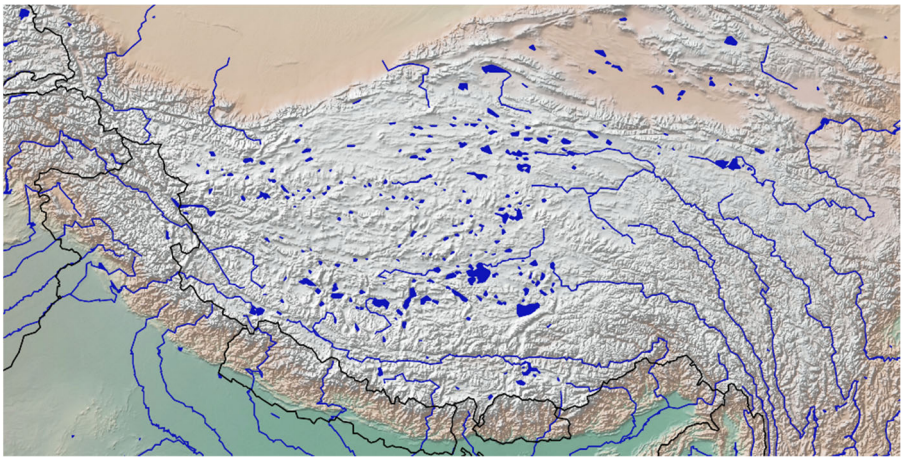


Bild 2: Wasserressourcen auf dem tibetischen Plateau. (© Ingmar Niemann)

Ein weiteres Projekt, das gegen den Widerstand der lokalen Bevölkerung durchgesetzt wurde, ist das Yamdrok-Tso-Kraftwerk. 1996 in Betrieb genommen, nutzt es den heiligen Yamdrok Tso-See zur Stromerzeugung. Die Pläne der chinesischen Regierung gehen aber noch viel weiter: Umleitungs- und Kanalprojekte sollen das Wasser auf dem tibetischen Hochplateau in die trockneren

Regionen Nordchinas umleiten. Das wird auch die tibetischen Quellflüsse nicht unbeeinflusst lassen. Alles richtet sich an der wirtschaftlichen Entwicklung Chinas aus und wird mit Armutsbekämpfung und Energieversorgung gerechtfertigt. Die Wünsche und Bedürfnisse der einheimischen tibetischen Bevölkerung werden nicht beachtet.

Buddhistische Lebensform der Tibeter „begraben“

Die Folgen dieser Maßnahmen sind gewaltig. Viele natürliche Fließwasser-Ökosysteme verändern sich, und der Sedimenttransport durch Staudämme wird weitgehend unterbunden. Die Ökosysteme leiden und reagieren darüber hinaus empfindlich auf klimatische Veränderungen. Permafrostböden, die immer mehr auftauen, veränderte Niederschlagsmuster und das Schmelzen der Gletscher sind dokumentierte Folgen intensiver Infrastrukturentwicklung.



Bild 3: Einsam in den Bergen gelegen, das Kloster Likir. (© Ingmar Niemann)

Ähnlich katastrophal entwickeln sich die sozialen Auswirkungen: Zwangsumsiedlungen lokaler Gemeinschaften sind keine Seltenheit, oft nur unzureichend dafür entschädigt, werden Menschen ihrer Heimat beraubt und kulturell

entwurzelt. Nomaden werden in sesshafte Siedlungen gedrängt, auch in der Absicht, ihre jahrhundertealten Lebensformen zu zerstören. Proteste gegen diese Maßnahmen werden unterdrückt, kritische Meinungen erstickt. Die kulturelle und religiöse Identität der einheimischen Bevölkerung verschwindet hinter dem Gewinnstreben chinesischer Unternehmen, den Assimilierungszielen der kommunistischen Parteiführung in Peking und dem Wunsch der chinesischen Besatzer, die buddhistische Lebensform der Tibeter ein für alle Mal in den Weiten des tibetischen Plateaus „begraben“ zu können.

Völkerrecht: Indigene Rechte schützen Spiritualität und Religionsfreiheit

Die UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (UNDRIP) aus dem Jahr 2007 garantiert Volksgruppen das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und auf freie, vorherige und informierte Zustimmung bei Projekten, die indigene Gemeinschaften betreffen (Art. 32 UNDRIP). Darüber hinaus sichert Art. 26 UNDRIP indigenen Völkern das Recht auf Land, Territorien und Ressourcen zu, wenn sie diese zuvor besessen, bewohnt oder genutzt haben. Und natürlich wird indigenen Völkern aufgrund von Art. 25 UNDRIP das Recht gewährt, ihre spirituelle Beziehung zu traditionell genutzten Gebieten aufrechtzuerhalten und zu stärken.



Bild 4: Gebirge im Südwesten des tibetischen Plateaus. (© Ingmar Niemann)

Eingriffe in heilige Stätten oder Gewässer können somit als Verletzung der Religionsfreiheit sowie des Rechtes auf kulturelle Identität aufgefasst werden. Dies gilt vor allem und gerade dann, wenn keine angemessene Berücksichtigung oder Zustimmung vorliegt. Und obwohl die Volksrepublik China für dieses Dokument gestimmt hat, werden dennoch zentrale Bestimmungen dieser Erklärung von ihr systematisch verletzt.

Widerstand und Reaktionen

Die Tibeter in der Region haben immer wieder gegen die Umweltzerstörungen protestiert, so beim Bau des Yamdrock-Tso-Kraftwerkes. Hier gab es Demonstrationen, die von den chinesischen Sicherheitskräften niedergeschlagen wurden. Viele Mönche und Laien, die den Bau zu verhindern suchten, in dem sie auf die religiöse Bedeutung des Sees hingewiesen haben wurde Opfer von Verfolgung. Aller Protest war vergeblich! Selbst die vielen Selbstverbrennungen seit 2009, bei denen über 150 Menschen aus Protest gegen die chinesische Politik starben, haben nichts verändert. Die kulturelle und ökologische Zerstörung der tibetischen Siedlungsgebiete auf dem Hochplateau und der wunderschönen Bergwelt in dieser Region geht weiter, nichts kann die chinesischen Behörden offensichtlich aufhalten.

Ausländischer Einfluss – insbesondere Umwelt-Aktivismus in Tibet – ist mit enormen Risiken verbunden. Menschen, die sich für den Schutz heiliger Stätten oder gegen die Ausbeutung der Natur in Tibet einsetzen, werden häufig verhaftet, gefoltert oder verschwinden spurlos. Nach außen dringt dabei nur wenig, da China den Zugang nach Tibet – aber auch die Nachrichten aus Tibet – streng kontrolliert.

Dennoch haben sowohl die tibetische Exilregierung in Dharamsala (Indien) als auch internationale Organisationen, wie Human Rights Watch und International Campaign for Tibet, sowie verschiedene UN-Sonderberichterstatter immer wieder auf diese Situation aufmerksam gemacht. Der UN-Menschenrechtsrat hat sich besorgt über die Verhältnisse in Tibet geäußert und Untersuchungen gefordert. Aber auch hier hat die Volksrepublik alle Besuche und unabhängige Untersuchungen unterbunden. Chinas wirtschaftliche Dominanz und der damit verbundene wachsende globale Einfluss verhindern die Bereitschaft vieler Staaten, sich diplomatisch gegen die Plünderungen und Unterdrückungen auf dem tibetischen Plateau auszusprechen und angemessene Maßnahmen zu ergreifen. Tibet bleibt ein Thema symbolischer Solidaritätsbekundungen – ohne substanzielle Konsequenzen für China.



Bild 5: Das Alchi-Kloster am westlichen Rande des tibetischen Kulturraumes. (© Ingmar Niemann)

Perspektiven für einen effektiveren Schutz heiliger Gewässer

Angesichts der grenzüberschreitenden Natur tibetischer Flüsse und der Versorgung großer Teile Asiens mit Süßwasser durch die Wasserressourcen auf dem tibetischen Plateau, ist eine dramatische Abhängigkeit der meisten süd- und südostasiatischen Staaten von der Volksrepublik China entstanden, die dieses Wasser durch immer mehr Staudämme und vielfältigste Infrastrukturmaßnahmen in immer größeren Mengen für eigene Zwecke absichert. Die daraus resultierende Reduzierung von Süßwasser wird in den nächsten Jahren für viele Länder zur Existenzfrage. Gleichzeitig hat die Regierung in Peking hier ein weiteres Druckmittel, um die betroffenen Staaten in ihrem Sinne gefügig zu halten. Die Wasserfrage wird somit zu einer der größten Herausforderungen in Ostasien und darüber hinaus.

Gibt es auch friedliche Perspektiven? Die Idee, ein transnationales Umwelt- und Wasserrechtsregime aufzubauen, gilt als eine Option, insofern die Volksrepublik bereit ist, auf die alleinigen Kontrollansprüche auf dem tibetischen

Hochplateau zu verzichten und kulturelle Aspekte zu berücksichtigen. Denn die tibetische Bevölkerung kämpft nicht nur um den Erhalt von Seen und Flüssen, sondern um das Überleben ihrer Identität, ihrer Spiritualität und ihrer jahrtausendealten Kultur. Wenn die internationale Gemeinschaft die UNDRIP-Prinzipien ernst nimmt, muss sie auch anerkennen, dass wirtschaftliche Entwicklungen nicht auf Kosten indigener Rechte erfolgen dürfen! Tibet ist ein Testfall für diese international erforderliche Anerkennung! Von diesem Ergebnis wird nicht nur die Zukunft Tibets abhängen, sondern die Glaubwürdigkeit des internationalen Menschenrechtssystems.



Bild 6: Die Fahne der Tibeter, in "Little-Tibet" (Ladakh, Indien) weht sie noch! (© Ingmar Niemann)

Die heiligen Gewässer Tibets sind Lebensadern, spirituell, kulturell und ökologisch. Ihr Schutz ist aber eben nicht nur eine Frage der Gerechtigkeit für die tibetische Bevölkerung, sondern auch eine Frage der Verantwortung gegenüber Millionen von Menschen stromabwärts, die von diesen Flüssen und ihrem Wasser leben. Die internationale Gemeinschaft ist und bleibt daher aufgefordert, eine klare Position zu beziehen und die heiligen Gewässer auf dem tibetischen Plateau wieder auf die Tagesordnung der Weltpolitik zu setzen!

China: Falun Gong – eine Meditationsbewegung als Staatsfeind Nummer 1



Michaela Koller, Politikwissenschaftlerin und Journalistin, arbeitet seit September 2015 für die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) in Frankfurt am Main, u. a. als Referentin für Religionsfreiheit und Chefredakteurin der monatlichen Publikation „Für die Menschenrechte“. Seit September 2016 ist sie zudem Vorstandsvorsitzende der Stephanus-Stiftung für verfolgte Christen. (Bild: © Fotoart Frankfurt)

Die Anhänger der chinesischen Meditationsbewegung Falun Gong stehen nach wie vor unter massivem Verfolgungsdruck. Die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) betrachtet die Gefahr für diese Gruppe unter der kommunistischen Führung in China als ebenso groß wie für tibetische Buddhisten und uigurische Muslime.

In mancher Hinsicht hat sich die Verfolgung in jüngster Zeit noch ausgeweitet. Das Ziel der Kommunistischen Partei Chinas (KPC) ist es nunmehr, Falun Gong nicht nur im Inland zu bekämpfen, etwa durch den Einsatz breit angelegter Überwachung, geheimdienstlicher Verfolgung, massenhafter Inhaftierung, zum Beispiel bei Razzien, und menschenunwürdiger Behandlung. Vielmehr gilt es inzwischen, die Anhängerschaft *weltweit zur Abkehr zu bewegen, zu brechen oder auszulöschen*.

Desinformationskampagnen, wie sie aus Zeiten des Kalten Kriegs bekannt sind, dienen dazu ebenso wie *Zermürbungstaktiken*, darunter „Lawfare“, was auf Deutsch mit „Kriegsführung mit juristischen Mitteln“ übersetzt werden kann.

Staatspräsident Xi Jinping befahl dem chinesischen Ministerium für öffentliche Sicherheit, einen behördenübergreifenden Plan auszuführen, um Falun Gong weltweit mit Hilfe solcher Methoden zu beseitigen. Im Februar 2025 erschien im Online-Magazin „The Diplomat“ (spezialisiert auf Fragen der Sicherheitspolitik in der Asien-Pazifik-Region) ein Artikel der freien Journalistin Tasnim Nazeer aus Schottland, der dies anhand geleakter Dokumente der KPC offenlegte.



Bild 1: Demonstration von Falun Gong auf dem Gustav-Adolf-Platz in Stockholm im Mai 2026. (© Michaela Koller)

Außerlegale Führungsgruppen, technische Überwachung und gesellschaftliche Kontrolle

Die Wahrscheinlichkeit, als Praktizierender von Falun Gong durch staatliche Organe identifiziert und verfolgt zu werden, ist sehr groß. Die *engmaschige Kontrolle der Sicherheitsorgane* wird auf verschiedenen Ebenen durch „610-Büros“ angeführt – von der Provinzebene bis hinunter zur Ebene von Wohnvierteln, großen Unternehmen oder Universitäten. Der Name ergibt sich aus dem Gründungsdatum: Das zentrale *Büro 610* wurde am 10. Juni 1999 zum Zweck der Überwachung, Unterdrückung und Beseitigung von Falun Gong als Dienststelle errichtet, eng verzahnt mit dem Ständigen Ausschuss des Politbüros der KP. Seine Aktivitäten sind weder an gesetzliche Vorgaben gebunden noch werden diese gerichtlich kontrolliert. Vielmehr werden lokale Behörden, Polizei, Justiz und Geheimdienste durch die Büros angeleitet, teilweise durch ein System der Belohnung für Festnahmen und durch Bestrafung, wenn Falun Gong-Aktivitäten lange Zeit unbemerkt blieben.

Zentrale Aufgaben erledigen seit 2018 die Zentrale Kommission für Politik und Recht und die chinesische Staatssicherheit (Ministerium für öffentliche Sicherheit). Das Verfolgungsnetzwerk stützt seine Arbeit unter anderem auf *digitale Technologie*, darunter landesweit 700 Millionen Kameras im Dienste biometrischer Überwachung, Mobilfunk-Tracking und Spionage-Software, um Falun Gong-Praktizierende, die den Behörden bislang nicht aufgefallen sind, ausfindig zu machen und Aktivitäten vorzubeugen, darunter das öffentliche Ausüben der Falun Gong-Übungen, die Anwerbung neuer Mitglieder oder schon die unverbindliche Verbreitung von Informationen, aber erst recht, um Protestversammlungen zu verhindern. Ein weiteres Instrument ist die *gesellschaftliche Kontrolle*.

Zur letzteren ebnet eine weit verbreitete *Propaganda* den Weg. Zahlreiche Staatstreue werden auf diese Weise zu Hilfspolizisten. Dazu setzt die KPC unter anderem auf ein Instrument, das eigentlich typisch für Graswurzelbewegungen ist, nämlich die Petition. So sammelte die Partei in ganz China Unterschriften für einen Anti-Falun Gong-Appell, setzt Bürger unter Druck, diesen zu unterzeichnen. Sie hinterlässt auf diese Weise den Eindruck, als handele es sich bei der Meditationsbewegung um eine mächtige und gefährliche Struktur. Die amtlich initiierte „China Anti-Kult Vereinigung“ begann Anfang 2023 mit dieser Kampagne, hauptsächlich über den mobilen Kommunikationsdienst WeChat, der zudem nahezu alle abgreifbaren Daten der App-Nutzer an die chinesischen Behörden weitergibt.

Propaganda spielte schon von Anbeginn an eine zentrale Rolle bei der Bekämpfung von Falun Gong. Das Narrativ von der Gefahr für die Stabilität Chinas diente und dient dazu, die massiven Repressalien zu rechtfertigen und gesellschaftliche Mitwirkung zu erzielen. Die Anhänger sollten zudem auf diese Weise verunsichert und zum Rückzug gedrängt werden. Zudem werden die Lehren von Falun Gong als irrational, unwissenschaftlich und für die mentale sowie körperliche Gesundheit nicht zuträglich, sondern gefährlich dargestellt. Die Propaganda spielt insbesondere eine Rolle bei der grenzüberschreitenden Unterdrückung, auf die noch einzugehen sein wird.

Selbst für Hochbetagte kein Entrinnen

Wer einmal in China als Anhänger von Falun Gong, international auch Falun Dafa genannt, ins Fadenkreuz der Behörden gerät, riskiert mehrjährige Inhaftierung, überwiegend wegen des Verstoßes gegen Artikel 300 des Strafgesetzbuchs der Volksrepublik China, dem Verbot der Mitgliedschaft in einer „Sekte“ in der Absicht, die „Umsetzung des Gesetzes zu untergraben“. Eigenen Angaben zufolge sind in den letzten Jahren im Durchschnitt längere Gefängnisstrafen

gegen Falun Gong-Praktizierende verhängt worden. Um sie umzuerziehen, werden Inhaftierte ohnehin seit Beginn der Verfolgung durch Staatsdiener grausam behandelt.

Die *Entschlossenheit* der kommunistischen Führung *zur Ausmerzung der Bewegung* lässt sich anschaulich an dem Schicksal des 90-jährigen Falun Gong-Praktizierenden Wang Chuanwen aus Jinan, der Hauptstadt der Provinz Shandong, darstellen: Am 20. August 2025 wurde er von der örtlichen Distriktpolizei festgenommen. Wie der Online-Informationsdienst „Bitter Winter" am 19. März 2026 berichtete, war Wang dabei gefilmt worden, wie er in einem Bus über seinen Glauben sprach. Der betagte Mann ist seit 30 Jahren Anhänger von Falun Gong und gilt in seiner Nachbarschaft als unaufdringlich. Von der U-Haft blieb er zunächst verschont, weil bei ihm ein zu hoher Blutdruck diagnostiziert wurde. Dessen ungeachtet verurteilte ihn das zuständige Gericht zu zwei Jahren Gefängnis zuzüglich einer Geldstrafe. Daraufhin musste er noch einmal zum behördlichen Blutdruckmessen und er blieb auch diesmal aus gesundheitlichen Gründen von der Haft verschont. Wang befindet sich nun unter Hausarrest. In der Überzeugung, dass ihm Unrecht geschieht, reichte er gegen das Urteil Berufung ein.

Die Stadt Jinan war wenig später, am 29. September 2025, Schauplatz einer Massenverhaftung von mehr als 30 Falun Gong-Praktizierenden.

Ein weiteres Beispiel für die Unnachgiebigkeit der kommunistischen Verfolger ist das Schicksal des 74-jährigen Men Yulin aus der Stadt Dayushubao (Provinz Liaoning). Er war seit 1997 Falun Gong-Praktizierender und bis auf eine Episode im Jahr 2002 von den Behörden unbehelligt. Unerwartet wurde er am 18. Oktober 2018 in seiner Wohnung von Polizisten festgenommen. Ein Gericht verurteilte ihn daraufhin zu sieben Jahren Gefängnis. Während seiner Haft in der Stadt Shenyang soll Men über einen längeren Zeitraum Folter und Misshandlungen erlitten haben. Als er am 17. Oktober 2025 aus der Haft entlassen wurde, befand sich Men einem Bericht von Bitter Winter vom 7. November 2025 zufolge in einem kritischen Zustand. Er starb vier Tage später.

Ausmaß der Repression

Seit Beginn der Repression 1999 sind Schätzungen zufolge Hundertausende bis zu Millionen Anhänger von Falun Gong festgenommen und in Gefängnissen oder Umerziehungseinrichtungen interniert worden. Sie sind durchgehend die größte Gruppe der Gewissensgefangenen in der Volksrepublik. Noch immer werden jährlich mehrere Hundert bis mehr als 1.000 der Falun-Gong-Praktizierenden zu mehrjährigen Haftstrafen verurteilt.

Mittels ihres eigenen, in den USA ansässigen Informations-Netzwerkes Minghui.org dokumentiert Falun Dafa Fälle von Verfolgung unter der Anhängerschaft. Das Online-Medium wird staatlicherseits von der kommunistischen Führung gefürchtet: Ein geleaktes Dokument des Büros 610 der Provinz Liaoning, das die Info-Seite „Bitter Winter“ am 21. November 2018 veröffentlichte, fordert die Verfolgung von Informanten dieses Netzwerkes.

Als Beispiel der Dokumentationsarbeit von Minghui.org sei eine Meldung vom 22. Mai 2026 zusammengefasst. Darin wird über 787 Fälle von Verfolgung berichtet, die in den Monaten März und April 2026 neu dokumentiert wurden. Darunter waren 400 Festnahmen zu verzeichnen. Der oder die Autoren betonen, dass einige der gezählten Fälle jedoch bereits längere Zeit zurückliegen, weil die Beschaffung valider Daten in der totalitären Diktatur an ihre Grenzen stößt. Daraus lässt sich ableiten, dass es eine beachtliche Anzahl von Fällen geben wird, die im Dunkeln liegen.

Die Provinz, die am häufigsten in der Statistik genannt wird, ist Shandong, gefolgt von Liaoning und dann Hebei. Angaben zum Alter konnten von 138 Betroffenen zum Zeitpunkt ihrer Festnahme oder Schikanierung ermittelt werden. „Zwei waren in ihren 20ern, zwei in ihren 40ern, 19 in ihren 50ern, 43 in ihren 60ern, 56 in ihren 70ern, 14 in ihren 80ern und zwei in ihren 90ern“, heißt es in der Meldung von Minghiu.org.

Aus der Statistik geht hervor, dass unter den Anhängern nach 27 Jahren Verfolgung selbst in der VR China noch jüngere Menschen sind. Das weist auf eine beachtliche Widerstandsfähigkeit hin, die die Anhänger der kommunistischen Ideologie offenbar herausfordert. Die Schätzungen der Gesamtzahl der Falun-Gong-Praktizierenden unter den rund 1,4 Milliarden Einwohnern in der Volksrepublik gehen weit auseinander, jedoch liegt die vorsichtigste Schätzung laut Freedom House bei sieben Millionen Anhängern, darunter sind auch Ungezählte seit den Anfängen in den neunziger Jahren, die trotz 27 Jahren Verfolgung an der Meditationspraxis festgehalten haben.

Häufige Berichte über Grausamkeiten und Todesfälle

Das oben dargestellte Schicksal von Men Yulin ist kein Einzelfall: Häufige Berichte über vergleichbare Fälle (u. a. von „Bitter Winter“, Minghui.org, Freedom House und der United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) zeigen, dass die Gefahr, *misshandelt, gefoltert und gegebenenfalls zu Tode gequält* zu werden, für Glaubensgefangene hoch ist. Zudem ist durch Berichte von Überlebenden die Rekrutierung zur *Zwangsarbeit* bekannt. Der Untersuchungsbericht der beiden kanadischen Menschenrechtsexperten David Matas und David Kilgour aus dem Jahr 2006 über die Entnahme lebenswichtiger

Organe von gesunden Inhaftierten erregte weltweit Fassungslosigkeit und Entsetzen, bedeutete das doch die *Tötung infolge einer Organ-Bestellung* als Geschäftsmodell. Laut UN-Menschenrechtsrat wurden auch nach den erschreckenden Enthüllungen weiter medizinische Tests an Glaubensgefangenen durchgeführt, die üblicherweise der Vorbereitung vor der Organ-Entnahme dienen.

Transnationale Repression

Wie in der Einleitung bereits erwähnt, bleiben die Falun Gong-Anhänger weltweit nicht von Schmutzkampagnen und absurden Klagen verschont. Hackerangriffe und Cybermobbing gehören zum Propaganda-Handwerk, das zugleich immer der Zermürbung dient. Auf X kam es zu systematischen Angriffen gegen Falun Gong sowie das Tanztheater der Bewegung „Shen Yun“. Im März zog X die Reißleine und entfernte Netzwerke von Konten, von denen die Attacken auf dieser Plattform ausgingen. Auch auf anderen Internet-Foren gibt es beständig Versuche, kommunistische Sprachregelungen aus der Volksrepublik zum Nachteil von Falun Gong durchzusetzen.

Erpressungen zur Einschüchterung von Exilanten sind üblich. Angedroht wird, in China verbliebene Angehörige zu schädigen, zum Beispiel durch den Verlust des Arbeitsplatzes, Kündigung des Mietvertrags, den Entzug von Zulassungen oder die Einstellung von Rentenzahlungen.

Im August 2025 trat der frühere Chief Executive (Regierungschef von 2012 bis 2017) der Sonderverwaltungszone Hongkong, Leung Chun-ying, in der finnischen Hauptstadt Helsinki auf und betonte, dass seit seiner Amtszeit Falun-Gong-Praktizierende überwacht und namentlich erfasst würden. Beachtlich ist zudem, wie viele von Peking gesteuerte Agenten, die unter anderem auf die Meditationsbewegung angesetzt waren, bereits im Ausland, insbesondere in den USA, enttarnt wurden und sich vor Gericht verantworten mussten. Kein Aufwand ist der Kommunistischen Partei Chinas zu groß und kein Preis zu hoch, um die angeblich „schädliche“ und „ketzerische“ Bewegung zu vernichten.

Die Anfänge von Falun Gong

Bei Falun Gong handelt sich um eine Meditationspraxis verbunden mit körperlichen Übungen. Anhänger geben gemeinhin an, dass dies zur Förderung ihrer Gesundheit und insbesondere des inneren Friedens beiträgt. Aufgrund des damaligen Qi-Gong-Booms wuchs Falun Gong nach seiner Gründung 1992 rasant und erhielt millionenfachen Zulauf. Nach Jahrzehnten kollektivistischer, atheistischer Herrschaft traf das Angebot offenbar einen Nerv. Doch das Streben

nach Selbstoptimierung vertrug sich offenbar nicht mit der allgegenwärtigen kommunistischen Kontrolle, die nicht einmal vor der Qi-Gong-Vereinigung Halt machte, die ebenfalls staatlich kontrolliert wurde. Die Anhängerschaft von Falun Gong zog sich 1996 aus dem Verband zurück. Die kommunistischen Propagandisten reagierten mit Kritik. Ab Juli 1996 durften die Anhänger, zu denen damals noch hochrangige Vertreter der Verwaltung, der Partei und der Armee zählten, nicht mehr für die Übungen und die damit verbundene Weltsicht werben. Im Frühjahr 1999 kam es zu ersten Festnahmen, woraufhin Anhänger der Bewegung am 25. April 1999 im Pekinger Regierungsviertel protestierten. Der damalige Generalsekretär der Kommunistischen Partei, Jiang Zemin, nahm die Falun Gong-Bewegung damit als ernste Bedrohung des Machtanspruchs der KP wahr und beschloss deren Auslöschung. Am 22. Juli 1999 kam es zum offiziellen Verbot.

Mit Falun Gong ist eine Morallehre im Sinne des Gründers Li Hongzhi verbunden, die auf den Prinzipien Wahrhaftigkeit, Mitgefühl und Toleranz fußt. Internationale Organisationen betrachten Falun Gong nicht als Religionsgemeinschaft, wenngleich die Bewegung auch an buddhistische, daoistische und konfuzianische Traditionen anknüpft und die Lehre übernatürliche Konzepte umfasst; zudem sehen Religionswissenschaftler tatsächlich einige Kriterien erfüllt, die für eine Religionsgemeinschaft gelten. Die Anhänger erheben diesen Anspruch in der Regel nicht.

Welches Freiheitsrecht schützt Anhänger meditativer Übungen?

Die kommunistische Führung sieht sich offenbar weiterhin durch die heterodoxe und bis zu einem gewissen Grad individualistische Haltung der Anhängerschaft dieser Bewegung weltanschaulich herausgefordert und stuft sie als „bösartige Sekte“ oder „ketzerische Religion“ ein. Aus diesem Grund fällt der Einsatz für die Menschenrechte der Falun Gong-Praktizierenden in den Zuständigkeitsbereich von Institutionen und Amtsträgern, die sich dem Schutz der Weltanschauungsfreiheit verschrieben haben. Das Recht darauf schließt die „negative Freiheit“ (Schutz vor Einmischung und Zwängen) mit ein, den eigenen inneren Frieden durch Kultivierung der persönlichen Tugendhaftigkeit der Sicherung der absoluten und alleinigen Herrschaft der KP vorzuziehen.

Wie das Beispiel der Verfolgung von Falun Gong zeigt, wurzeln in der Missachtung des Artikels 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) weitere Menschenrechtsverletzungen, die sich aus der Verfolgung ergeben, wie willkürliche Festnahmen, unfaire Prozesse, grausame Behandlung, extralegale Tötungen und Organraub. Die Volksrepublik China hat zudem am 5. Oktober

1996 den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte unterzeichnet, der ebenfalls in Artikel 18 das Recht auf Religionsfreiheit beinhaltet. Die hier beschriebene Verfolgung stellt einen schwerwiegenden Verstoß gegen dieses Menschenrecht dar, das auch in Artikel 36 der chinesischen Verfassung den Bürgerinnen und Bürgern zugesichert wird.

Pakistan: Verfolgung über den Tod hinaus: Die Schändung von Gräbern der Ahmadiyya-Muslime



Dr. **Mohammad Dawood Majoka** lebt seit 1989 in Deutschland. Er studierte Informatik an der Universität Dortmund und promovierte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Dawood Majoka ist seit 2010 ehrenamtlich im Bundesvorstand der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland KdöR tätig. Er ist im Bundesvorstand für das Ressort für externe Angelegenheiten und Presse zuständig. (Bild: © M. D. Majoka)

Die Verfolgung der Ahmadiyya Muslim Jamaat in Pakistan gehört zu den am längsten andauernden und institutionell verankerten Formen religiöser Diskriminierung weltweit. Während die öffentliche Aufmerksamkeit häufig auf Blasphemie-Verfahren, Angriffen auf Moscheen oder gezielten Tötungen liegt, erhält ein anderer Bereich vergleichsweise wenig Beachtung: der Umgang mit Verstorbenen. Gerade die Behandlung Verstorbener offenbart jedoch in besonderer Weise das Ausmaß gesellschaftlicher Ausgrenzung und staatlicher Duldung religiös motivierter Diskriminierung.

Schändung von Grabstätten verletzt Menschenwürde und Identität

Bestattungen gehören in allen Religionen zu den sensibelsten Bereichen menschlichen Zusammenlebens. Sie berühren nicht nur Fragen der Religionsfreiheit, sondern auch die Menschenwürde, die Achtung der Totenruhe sowie die Rechte der Hinterbliebenen. Im islamischen Verständnis besitzt die würdige Bestattung des Verstorbenen einen hohen religiösen Stellenwert. Umso gravierender ist es, wenn Angehörigen einer religiösen Minderheit selbst nach ihrem Tod dieses Recht abgesprochen wird.

In Pakistan werden Ahmadis seit Jahrzehnten daran gehindert, ihre Verstorbenen auf öffentlichen Friedhöfen zu bestatten. Bereits beigesetzte Verstorbene werden exhumiert oder ihre Grabsteine zerstört und verändert. Besonders häufig werden islamische Inschriften, Koranverse oder der Name „Muhammad“ von Grabsteinen entfernt. In zahlreichen Fällen geschieht dies nicht ausschließlich durch aufgebrachte Menschenmengen oder extremistische Gruppierungen, sondern unter Mitwirkung oder Duldung staatlicher

Behörden. Internationale Menschenrechtsorganisationen sehen hierin ein Muster systematischer Diskriminierung, das weit über einzelne lokale Konflikte hinausgeht.[1]

Die Verfolgung der Lebenden ist das eine. Die Verweigerung der Totenruhe aber ist ein Verbrechen von anderer Qualität. In einem Land, in dem die Ehre der Verstorbenen und der Respekt vor den Gräbern tief in der Kultur verwurzelt sind, zielt die Schändung der Grabstätten der Ahmadiyya auf das Herz ihrer Identität. Die Toten werden nicht nur vergessen; sie werden aus dem kollektiven Gedächtnis der Nation getilgt.

Rechtlicher Hintergrund der Diskriminierung

Um die Vorgänge auf Friedhöfen zu verstehen, ist ein Blick auf die rechtliche Stellung der Ahmadiyya Muslim Jamaat notwendig (ausführliche Beschreibung und Texte einzelner Gesetze sind im „Jahrbuch Religionsfreiheit 2025“ zu finden).

Die Ahmadiyya Muslim Jamaat entstand 1889 in Qadian (Britisch-Indien) durch Hazrat Mirza Ghulam Ahmad (as). Ihre Mitglieder verstehen sich als Muslime. In Pakistan wurde die Gemeinde jedoch durch eine Verfassungsänderung im Jahr 1974 offiziell zu einer nichtmuslimischen Minderheit erklärt. Diese Entscheidung bildete den Ausgangspunkt für zahlreiche weitere Einschränkungen.

Von besonderer Bedeutung ist die sogenannte Ordinance XX aus dem Jahr 1984. Sie ergänzte das pakistanische Strafgesetzbuch um die Paragraphen 298-B und 298-C. Ahmadis ist seitdem unter anderem verboten,

- sich als Muslime zu bezeichnen,
- ihre Gebetshäuser als Moscheen zu benennen,
- den islamischen Gebetsruf zu verwenden,
- islamische Symbole öffentlich zu benutzen oder
- ihre Religion in einer Weise auszuüben, die als Nachahmung islamischer Praktiken interpretiert werden könnte.

Verstöße können strafrechtlich verfolgt werden. Diese gesetzlichen Bestimmungen schaffen ein Umfeld, in dem bereits religiöse Begriffe oder Symbole kriminalisiert werden können. Genau diese Rechtslage wirkt sich auch unmittelbar auf Friedhöfe aus, da Grabsteine häufig religiöse Formulierungen enthalten.

[1] https://www.gov.uk/government/publications/pakistan-country-policy-and-information-notes/country-policy-and-information-note-ahmadis-pakistan-march-2025-accessible.

Friedhöfe als Schauplatz religiöser Ausgrenzung

Die Diskriminierung endet für Ahmadis häufig nicht mit ihrem Tod. Friedhöfe sind seit vielen Jahren Gegenstand religiöser Konflikte. Dabei lassen sich mehrere wiederkehrende Muster erkennen:

- Verweigerung der Bestattung auf öffentlichen Friedhöfen,
- Unterbrechung von Beerdigungen durch Menschenmengen,
- Exhumierungen,
- Entfernung islamischer Inschriften,
- Zerstörung von Grabsteinen,
- Beschädigung kompletter Ahmadi-Friedhöfe.

Besonders auffällig ist, dass viele dieser Vorfälle nicht spontan entstehen. Vielmehr gehen ihnen Beschwerden extremistischer Gruppen voraus, die örtliche Behörden auffordern, gegen angeblich „unislamische“ Grabsteine vorzugehen. Die Polizei erscheint anschließend oftmals nicht zum Schutz der Angehörigen, sondern fordert die Entfernung der Inschriften oder nimmt diese selbst vor. Dieses Muster wird in mehreren internationalen Berichten beschrieben.[2]



Bild 1: Polizei bei der Zerstörung der Grabsteine in Daska. (© AMJ)

[2] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.

Verweigerung von Bestattungen

Eine der einschneidendsten Formen der Diskriminierung ist die Verweigerung der Beisetzung. So verweigern Dorfgemeinschaften oder Friedhofsverwaltungen Ahmadis häufig die Nutzung kommunaler Friedhöfe. In zahlreichen Fällen müssen Angehörige den Leichnam in weit entfernte Orte transportieren oder private Friedhöfe der Ahmadiyya Muslim Jamaat aufsuchen. Auch bereits begrabene Ahmadis werden exhumiert und an einem anderen Ort begraben. So zählte die pakistanische Menschenrechtskommission (NCHR) 39 Exhumierungen von Ahmadis, weil sie als „Nichtmuslime" nicht auf einem muslimischen Friedhof begraben sein dürfen![3]

Ein gut dokumentierter Fall ereignete sich im Februar 2022 im Distrikt Toba Tek Singh. Für den verstorbenen Muhammad Akram war bereits ein Grab vorbereitet worden. Während der Beisetzung erschienen mehrere Personen, verhinderten die Bestattung und erklärten, der Verstorbene dürfe nicht auf diesem Friedhof beigesetzt werden. Vermittlungsversuche durch örtliche Verantwortliche blieben erfolglos. Die Familie musste den Leichnam an einen anderen Ort bringen und dort beerdigen. Der Vorfall wurde im Jahresbericht zur Verfolgung der Ahmadis dokumentiert und wird durch internationale Länderberichte als Teil eines wiederkehrenden Musters bestätigt.[4]

Ein weiterer dokumentierter Vorfall ereignete sich Anfang 2022 im Distrikt Sheikhupura. Dort verhinderten Angehörige der Mehrheitsbevölkerung, dass Ahmadis das Totengebet für einen verstorbenen Glaubensbruder, Herrn Munir, durchführen konnten. Da der Verstorbene der einzige Ahmadi des Dorfes war, geriet die Familie unter erheblichen sozialen Druck. Auch dieser Vorfall verdeutlicht, dass nicht nur der Zugang zu Friedhöfen eingeschränkt wird, sondern bereits religiöse Trauerzeremonien Ziel von Behinderungen sein können.[5]

Internationale Organisationen wie die European Union Agency for Asylum (EUAA) berichten, dass Ahmadis in Pakistan häufig keinen Zugang zu öffentlichen Friedhöfen erhalten und Behörden nur selten gegen Störungen von Beerdigungen oder Beschädigungen von Gräbern einschreiten.[6]

Die symbolische Bedeutung der Grabsteine

Die Konflikte entzünden sich häufig nicht am Grab selbst, sondern an dessen Inschrift. Muslimische Grabsteine enthalten traditionell Koranverse, Segens-

[3] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.
[4] https://verfolgung.ahmadiyya.de/files/Persecution-of-Ahmadis---2022.pdf.
[5] https://verfolgung.ahmadiyya.de/files/Persecution-of-Ahmadis---2022.pdf.
[6] https://dip-aws.euaa.europa.eu/pakistan-country-focus/612-religious-minorities.

formeln, die Schahāda, das muslimische Glaubensbekenntnis, Formulierungen wie: „Im Namen Allahs des Gnädigen, des Barmherzigen“ oder den Namen „Muhammad“. Da Ahmadis nach pakistanischem Recht diese religiösen Begriffe nicht öffentlich verwenden dürfen, betrachten extremistische Gruppen bereits ihre Verwendung auf Grabsteinen als Gesetzesverstoß.

Die National Commission for Human Rights (NCHR) Pakistans dokumentierte, dass Beschwerden über die Schändung von Ahmadi-Friedhöfen sowie die mangelnde Kooperation der Polizei zu den regelmäßig vorgetragenen Problemen der Gemeinde gehören. Der Bericht verweist außerdem auf wiederholte Angriffe auf religiöse Einrichtungen der Ahmadiyya Muslim Jamaat trotz bestehender Gerichtsentscheidungen.[7]

Auch das britische „Home Office“ stellt in seinem Länderbericht von 2025 fest, dass sich die Zahl der dokumentierten Grabschändungen in den vergangenen Jahren erhöht hat und zahlreiche Fälle unter anderem mit Beteiligung staatlicher Stellen erfolgt seien. Dabei verweist der Bericht auf dokumentierte Zerstörungen von Grabsteinen in Daska sowie auf fortlaufende Berichte über die Entfernung islamischer Inschriften.[8]

Grabschändungen als wiederkehrendes Muster

Während die Verweigerung von Bestattungen vor allem die Angehörigen unmittelbar nach dem Tod betrifft, stellen Grabschändungen einen Eingriff in die dauerhafte Totenruhe dar. Nach übereinstimmenden Berichten pakistanischer Menschenrechtsinstitutionen, internationaler Beobachter und staatlicher Berichte gehören Beschädigungen von Ahmadi-Gräbern inzwischen zu den regelmäßig dokumentierten Erscheinungsformen religiöser Diskriminierung in Pakistan. Die Vorfälle konzentrieren sich insbesondere auf die Provinz Punjab, in der der überwiegende Teil der Ahmadiyya-Gemeinde lebt.[9]

Typischerweise werden Grabsteine beschädigt, religiöse Inschriften entfernt oder geschwärzt sowie islamische Glaubensbekenntnisse abgeschlagen. Anders als bei gewöhnlichem Vandalismus richten sich diese Handlungen gezielt gegen die religiöse Identität der Verstorbenen.

Internationale Beobachter weisen darauf hin, dass die Eingriffe häufig nach Beschwerden extremistischer Gruppen erfolgen. Die Behörden begründen ihr Vorgehen dabei vielfach mit den Vorschriften der Paragraphen 298-B und 298-C des pakistanischen Strafgesetzbuches, obwohl diese ursprünglich die

[7] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.

[8] https://www.gov.uk/government/publications/pakistan-country-policy-and-information-notes/country-policy-and-information-note-ahmadis-pakistan-march-2025-accessible.

[9] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.

religiöse Selbstdarstellung lebender Ahmadis betreffen. In der Praxis werden die Vorschriften jedoch teilweise auch auf Grabinschriften angewandt.[10]

Der Fall Kotli (April 2025)

Am 21. März 2025, während des für die Muslime heiligen Monats Ramadhan, wurden 76 Gräber der Ahmadi-Muslime von unbekannten Tätern in Kotli zerstört. Die Polizei registrierte den Fall.[11]



Bild 2: Zerstörte Grabsteine in Kotli. (© AMJ)

[10] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.
[11] Ahmadiyya Graveyard In Kotli, Azad Kashmir Vandalised; 76 Gravestones Desecrated.

Der Fall Daska (Januar 2024)

Einer der am besten dokumentierten Fälle ereignete sich am 24. Januar 2024 in Musaywala bei Daska (Distrikt Sialkot, Punjab). Nach übereinstimmenden Berichten drangen Polizeibeamte auf den Ahmadi-Friedhof ein und zerstörten oder beschädigten 65 Grabsteine. Nach Angaben der beteiligten Beamten erfolgte das Vorgehen auf Anordnung der örtlichen Verwaltung. Vertreter der Ahmadiyya-Gemeinde wurden weder vorher informiert noch angehört. Als Gemeindemitglieder den Friedhof aufsuchten, wurde ihnen erklärt, dass die Maßnahmen behördlich angeordnet worden seien.[12]

Am selben Tag kam es zu einem weiteren Vorfall im nahegelegenen Bharoke. Dort wurden nach den vorliegenden Berichten zehn Grabsteine beschädigt und weitere mit schwarzer Farbe überstrichen. Beide Ereignisse werden in mehreren Dokumentationen gemeinsam als koordinierte Maßnahmen beschrieben.[13]

Einige dokumentierte Fälle

Bereits am 6. Dezember 2012 zerstörten in Model Town, Lahore, 15 bewaffnete Männer über 120 Gräber der Ahmadiyya Muslim Jamaat.[14]

September 2021: In Talwandi Musa Khan (Gujranwala) entfernte die Polizei Inschriften von einer Gebetsstätte und zerstörte 40 Grabsteine.[15]

Juli 2022: In Talwandi Khajoorwali (Gujranwala) entweihten Polizeikräfte und Begleitpersonen 53 Ahmadi-Gräber.[16]

29. September 2024: In Dugri Ghuma (Sialkot) zerstörten Extremisten in Anwesenheit der Polizei 47 Grabsteine.[17]

9./10. Mai 2025: In Rhoda (Khushab, Punjab) wurden in der Nacht nahezu 100 Grabsteine zerstört.[18]

2022 nahm die National Commission for Human Rights (NCHR) offiziell zu der vermehrten Zerstörung von Ahmadi-Gräbern Stellung. In einem Schreiben an den Chief Secretary der Provinz Punjab äußerte die Kommission erhebliche

---

12 https://verfolgung.ahmadiyya.de/files/Annual-Report-2024---IHRD.pdf.
13 https://verfolgung.ahmadiyya.de/files/Annual-Report-2024---IHRD.pdf.
14 https://www.dawn.com/news/768598/gunmen-desecrate-ahmadi-graves-in-lahore.
15 https://verfolgung.ahmadiyya.de/files/2021-Annual-Report-on-Persecution.pdf.
16 https://hrcp-web.org/hrcpweb/wp-content/uploads/2020/09/2023-Attacks-on-religious-minorities-sites-of-worship.pdf.
17 https://hrcommittee.org/wp-content/uploads/2024/12/IHRC-IR-Pakistan-Desecration-of-Ahmadi-Graves-in-Dugri-Ghuma-Sialkot-20241001.pdf.
18 Doctor shot dead and gravestones desecrated amid continued targeting of Ahmadiyya community – CSW.

Besorgnis über Berichte, wonach nahezu fünfzig Ahmadi-Gräber geschändet worden seien. Die NCHR bezeichnete diese Handlungen ausdrücklich als Menschenrechtsverletzungen und verlangte von der Provinzregierung einen Bericht über die eingeleiteten Maßnahmen.[19]

Dass sich eine staatliche Menschenrechtsinstitution öffentlich mit der Problematik befassen musste, verdeutlicht den systematischen Charakter der Vorfälle. Es handelt sich nicht lediglich um vereinzelte lokale Konflikte, sondern um ein wiederkehrendes Phänomen, das auch auf nationaler Ebene wahrgenommen wird.

In ihrem umfassenden Bericht zur Situation der Ahmadiyya-Gemeinschaft dokumentiert die NCHR wiederholt Beschwerden über die Schändung von Friedhöfen sowie über die mangelnde Bereitschaft der Polizei, Angehörige der Gemeinschaft wirksam zu schützen. Gleichzeitig verweist die Kommission auf Drohungen gegen historische Ahmadi-Gebetsstätten und auf Angriffe trotz bestehender gerichtlicher Schutzanordnungen.[20]

Die Rolle der Polizei

Ein besonders problematischer Aspekt besteht darin, dass Polizeibehörden nicht nur unzureichenden Schutz gewährleisten, sondern in mehreren dokumentierten Fällen selbst an Eingriffen beteiligt waren. Während bei vielen Übergriffen auf religiöse Minderheiten häufig das Unterlassen staatlicher Schutzmaßnahmen im Mittelpunkt steht, beschreiben mehrere Berichte Situationen, in denen Polizeibeamte unmittelbar Grabsteine entfernten oder deren Veränderung anordneten. Der Fall Daska gehört zu den bekanntesten Beispielen.

Die NCHR verweist darüber hinaus auf wiederkehrende Beschwerden über ein unkooperatives Verhalten der Polizei gegenüber der Ahmadiyya-Gemeinde. Nach Aussagen von Gemeindemitgliedern würden Anzeigen häufig nicht aufgenommen oder Verfahren nur schleppend verfolgt. Gleichzeitig bestehe erheblicher Druck auf Ahmadis, religiöse Inschriften freiwillig zu entfernen, um weitere Konflikte zu vermeiden.[21]

Diese Berichte erlauben zwar keine Aussage über sämtliche Polizeidienststellen Pakistans. Sie dokumentieren jedoch ein wiederkehrendes Muster, wonach lokale Behörden in einzelnen Regionen nicht als neutrale Garanten der Religionsfreiheit auftreten, sondern teilweise selbst Maßnahmen gegen Ahmadi-Friedhöfe durchführen oder dulden.

---

[19] https://docs.nchr.gov.pk/pdfs/Action-Against-Destruction-of-Ahmadi-Graves-in-Punjab.pdf.
[20] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.
[21] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.

Friedhöfe als Symbol religiöser Identität

Die wiederholten Eingriffe erklären sich nicht allein aus rechtlichen Vorschriften. Friedhöfe besitzen für religiöse Gemeinschaften eine hohe symbolische Bedeutung. Grabsteine dokumentieren die Zugehörigkeit des Verstorbenen zu einer Glaubensgemeinschaft. Werden religiöse Formeln entfernt oder Grabinschriften zerstört, betrifft dies nicht nur die Erinnerung an den Einzelnen. Vielmehr wird die öffentliche Sichtbarkeit einer gesamten Minderheit eingeschränkt. Mehrere internationale Berichte weisen darauf hin, dass Ahmadis aufgrund der gesetzlichen Einschränkungen vielfach gezwungen sind, ihre religiöse Identität im öffentlichen Raum zu verbergen. Die Auseinandersetzungen um Grabsteine stellen daher eine Fortsetzung derselben Problematik dar, die bereits den Bau von Moscheen, die Verwendung islamischer Begriffe oder die öffentliche Religionsausübung betrifft.[22]

Auswirkungen auf die Angehörigen

Für die Familien der Verstorbenen gehen die Folgen weit über den materiellen Schaden hinaus. Viele Angehörige berichten, dass sie Friedhöfe nur noch unter Angst aufsuchen oder Grabsteine bewusst schlicht gestalten, um spätere Beschädigungen zu vermeiden. In manchen Gemeinden werden religiöse Inschriften ganz weggelassen, obwohl sie nach islamischer Tradition üblich wären. Dadurch verändert sich das Erscheinungsbild der Friedhöfe dauerhaft. Hinzu kommt die psychische Belastung durch die wiederholte Unsicherheit. Angehörige wissen oftmals nicht, ob ein Grab auch Monate oder Jahre nach der Beisetzung unangetastet bleiben wird. Die Totenruhe verliert damit ihren dauerhaften Charakter.

Einordnung in das internationale Menschenrecht

Die dokumentierten Fälle der Verweigerung von Bestattungen, der Schändung von Gräbern sowie der Entfernung religiöser Inschriften werfen grundlegende menschenrechtliche Fragen auf. Zwar enthalten die großen internationalen Menschenrechtsverträge keine ausdrücklichen Bestimmungen über den Schutz von Grabstätten. Gleichwohl ergeben sich aus verschiedenen völkerrechtlichen Garantien staatliche Schutzpflichten gegenüber Verstorbenen und ihren Angehörigen.

[22] https://www.hrw.org/news/2010/06/01/pakistan-massacre-minority-ahmadis.

Von besonderer Bedeutung ist Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPbpR), dem Pakistan 2010 beigetreten ist. Die Vorschrift garantiert jedem Menschen das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Hierzu gehört nicht nur die innere Glaubensfreiheit, sondern auch das Recht, eine Religion durch Gottesdienst, religiöse Bräuche und Riten auszuüben. Nach der Auslegung des UN-Menschenrechtsausschusses umfasst dieser Schutz auch Bestattungsrituale und andere religiöse Zeremonien, soweit sie Ausdruck einer Glaubensüberzeugung sind.

Ergänzend schützt Artikel 27 IPbpR Angehörige religiöser Minderheiten. Danach darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, ihre Religion gemeinsam mit anderen Mitgliedern ihrer Gemeinschaft auszuüben. Werden Ahmadis systematisch daran gehindert, ihre Verstorbenen nach ihren religiösen Vorstellungen zu bestatten oder Grabstätten mit religiösen Formulierungen zu versehen, berührt dies unmittelbar den Schutzbereich dieser Vorschrift.

Auch das Diskriminierungsverbot des Artikels 26 IPbpR ist einschlägig. Die dokumentierten Eingriffe richten sich nahezu ausschließlich gegen Grabstätten der Ahmadiyya Muslim Jamaat. Vergleichbare Maßnahmen gegenüber Grabstätten anderer Religionsgemeinschaften sind in den einschlägigen Berichten nicht dokumentiert. Dies spricht für eine Ungleichbehandlung aufgrund der Religionszugehörigkeit.[23]

Staatliche Schutzpflichten

Im internationalen Menschenrechtsschutz beschränkt sich die Verantwortung eines Staates nicht darauf, selbst keine Menschenrechtsverletzungen zu begehen. Vielmehr treffen ihn sogenannte positive Schutzpflichten. Danach müssen Behörden geeignete Maßnahmen ergreifen, um Angehörige religiöser Minderheiten auch vor Übergriffen durch Dritte zu schützen.

Gerade bei den dokumentierten Vorfällen zeigt sich jedoch ein wiederkehrendes Muster. Internationale Berichte beschreiben Fälle, in denen lokale Verwaltungen oder Polizeibehörden Beschwerden extremistischer Gruppen nachgaben, anstatt die Religionsfreiheit der Betroffenen zu schützen. Teilweise wurden Grabsteine durch staatliche Stellen selbst verändert oder entfernt. In anderen Fällen unterblieben wirksame Ermittlungen gegen Verantwortliche für Grabschändungen.

Die National Commission for Human Rights Pakistans hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Beschwerden der Ahmadiyya-Gemeinschaft häufig nicht mit

[23] https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights.

der gebotenen Konsequenz verfolgt werden. Gleichzeitig empfahl die Kommission den zuständigen Behörden, den Schutz religiöser Minderheiten deutlich zu verbessern und diskriminierende Verwaltungspraxis zu überprüfen.[24]

Internationale Bewertungen

Die Situation der Ahmadiyya Muslim Jamaat wird regelmäßig von internationalen Organisationen beobachtet. Die United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) zählt Pakistan seit Jahren zu den Staaten mit besonders schwerwiegenden Verletzungen der Religionsfreiheit. In ihren Jahresberichten verweist die Kommission wiederholt auf die systematische Diskriminierung der Ahmadiyya-Gemeinde. Hierzu gehören strafrechtliche Verfolgung wegen religiöser Äußerungen, Einschränkungen der Religionsausübung, Angriffe auf Gebetsstätten sowie die Schändung von Friedhöfen. Die USCIRF bewertet diese Entwicklungen als Ausdruck struktureller religiöser Verfolgung.[25]

Die European Union Agency for Asylum (EUAA) kommt in ihrem Länderbericht zu einer vergleichbaren Bewertung. Danach sind Ahmadis in Pakistan erheblichen gesellschaftlichen und rechtlichen Diskriminierungen ausgesetzt. Diese reichen von strafrechtlichen Risiken über soziale Ausgrenzung bis hin zu Einschränkungen bei der Bestattung Verstorbener und wiederkehrenden Angriffen auf Friedhöfe.[26]

In ihrem aktuellen Bericht erklärt die UN-Sonderberichterstatterin für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, dass die Rechtslage in Pakistan zu einer Diskriminierung der Ahmadis führt, die selbst nach deren Tod anhält. Die Polizei schützt Ahmadis nicht vor Mobangriffen auf ihre Grabstätten. Zudem verweigern die Behörden ihnen regelmäßig Begräbnisse, und Ahmadis werden für die Verwendung islamischer Formeln auf Grabsteinen kriminalisiert.[27]

Gesellschaftliche Auswirkungen

Die Auswirkungen dieser Maßnahmen reichen weit über den einzelnen Vorfall hinaus. Friedhöfe erfüllen in nahezu allen Kulturen eine doppelte Funktion. Sie dienen einerseits der Bestattung Verstorbener, andererseits der kollektiven Erinnerung einer Gemeinschaft. Werden Grabstätten gezielt beschädigt oder

[24] https://nchr.gov.pk/wp-content/uploads/2024/04/Ahmadiya-Report.pdf.
[25] https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2022-08/2022%20Pakistan%20Country%20Update.pdf.
[26] https://www.euaa.europa.eu/sites/default/files/publications/2024-12/2024_12_EUAA_COI_Report_Pakistan_Country_Focus.pdf.
[27] https://docs.un.org/en/A/HRC/61/50.

religiöse Symbole entfernt, betrifft dies daher nicht nur den einzelnen Verstorbenen, sondern auch die Identität der gesamten Religionsgemeinschaft.

Für viele Angehörige bedeutet bereits die Planung einer Beisetzung erhebliche Unsicherheit. Familien müssen damit rechnen, dass Beerdigungen unterbrochen, Gräber beschädigt oder religiöse Inschriften entfernt werden. Dies führt dazu, dass manche Ahmadis auf religiöse Formulierungen verzichten oder Verstorbene auf weit entfernten Friedhöfen beisetzen. Die eigentliche Diskriminierung endet damit nicht mit dem Tod eines Gemeindemitglieds, sondern setzt sich im Umgang mit den Hinterbliebenen fort.

Zugleich entfalten solche Vorfälle eine erhebliche symbolische Wirkung. Wenn selbst Verstorbene nicht vor religiös motivierten Eingriffen geschützt sind, entsteht innerhalb der betroffenen Gemeinschaft der Eindruck, dass ihre religiöse Identität in keinem Lebensbereich staatlichen Schutz genießt. Internationale Beobachter bewerten dies als Ausdruck eines gesellschaftlichen Klimas, in dem Diskriminierung zunehmend normalisiert wird.

Ahmadiyya als Opfer gezielter und systematischer Diskriminierung

Die Auswertung der dokumentierten Fälle zeigt ein konsistentes Bild. Bestattungsverweigerungen, Grabschändungen und die Entfernung religiöser Inschriften treten nicht vereinzelt oder zufällig auf, sondern folgen wiederkehrenden Mustern. Besonders auffällig ist, dass sich die Vorfälle überwiegend gegen die Ahmadiyya Muslim Jamaat richten und häufig denselben Ablauf aufweisen: Nach Beschwerden religiös-extremistischer Gruppen greifen lokale Behörden oder Polizeidienststellen ein oder unterlassen den erforderlichen Schutz.

Die rechtliche Grundlage hierfür bildet ein Umfeld, das seit der Verfassungsänderung von 1974 und insbesondere seit Erlass der Ordinance XX im Jahr 1984 eine weitreichende Einschränkung der religiösen Selbstbestimmung der Ahmadiyya geschaffen hat. Obwohl diese Vorschriften ursprünglich die öffentliche religiöse Betätigung lebender Ahmadis betreffen, wirken sie sich faktisch auch auf den Umgang mit Verstorbenen aus. Grabsteine, religiöse Inschriften und Friedhöfe werden dadurch zu Gegenständen staatlicher oder gesellschaftlicher Eingriffe.

Bemerkenswert ist ferner, dass sich die dokumentierten Vorfälle über viele Jahre hinweg wiederholen. Die Berichte der National Commission for Human Rights, des UK Home Office, der USCIRF, des US Department of State und der EUAA beschreiben unabhängig voneinander vergleichbare Entwicklungen. Unterschiede bestehen lediglich hinsichtlich des Umfangs der dokumentierten Einzelfälle, nicht jedoch hinsichtlich des grundsätzlichen Befundes.

Ineinandergreifen von Diskriminierung, Intoleranz und unzureichendem staatlichem Schutz

Der Umgang mit den Verstorbenen der Ahmadiyya Muslim Jamaat verdeutlicht in besonderer Weise die Tiefe der religiösen Diskriminierung in Pakistan. Während sich viele Untersuchungen auf strafrechtliche Verfolgung, Blasphemie-Verfahren oder Gewalt gegen lebende Gemeindemitglieder konzentrieren, zeigt der Blick auf Friedhöfe eine zusätzliche Dimension der Ausgrenzung. Die dokumentierten Fälle belegen, dass Diskriminierung nicht mit dem Tod endet. Vielmehr erstreckt sie sich auf Bestattungen, Grabstätten und die Erinnerung an Verstorbene.

Die wiederholte Verweigerung von Bestattungen, die Entfernung religiöser Inschriften sowie die Beschädigung von Grabstätten stehen im Spannungsverhältnis zu den internationalen Verpflichtungen Pakistans zum Schutz der Religionsfreiheit und religiöser Minderheiten. Besonders schwer wiegt, dass zahlreiche Berichte nicht nur von Übergriffen privater Akteure, sondern auch von einer Beteiligung oder Duldung staatlicher Behörden sprechen.

Die vorhandene Dokumentation internationaler und pakistanischer Menschenrechtsinstitutionen lässt den Schluss zu, dass es sich nicht um vereinzelte lokale Konflikte handelt. Vielmehr weisen die Vorfälle auf ein strukturelles Problem hin, bei dem rechtliche Diskriminierung, gesellschaftliche Intoleranz und unzureichender staatlicher Schutz ineinandergreifen. Gerade der Umgang mit den Toten macht sichtbar, wie tief die Ausgrenzung der Ahmadiyya Muslim Jamaat in Pakistan reicht.

Syrien: Eine kritische Bewertung von Medienberichten und Dokumentationsbemühungen zu sexueller Gewalt gegen alawitische Frauen



Dr. **Jens Kreinath**, Dipl.-Theol., ist Sozial- und Kulturanthropologe sowie Associate Professor am Department of Anthropology der Wichita State University in Kansas, USA. Er studierte Theologie, Religionswissenschaft und Philosophie an der Universität Heidelberg und promovierte dort mit einer ritualtheoretischen Arbeit. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen religiöse Minderheiten und interreligiöse Beziehungen in der Türkei und im Nahen Osten, insbesondere in Hatay und Antakya. Kreinath ist Gründer und Direktor des Instituts zur Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen an religiösen Minderheiten in der Levante (IDHRV–ARMIL) in Wichita. Das Institut dokumentiert Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit anhand von Zeugenaussagen und weiteren Beweismitteln und setzt sich für den Schutz Betroffener sowie für deren Zugang zu Gerechtigkeit ein. (Bild: © Jens Kreinath)

Zusammenfassung

Dieser Beitrag bietet eine eingehend vergleichende Bewertung der Dokumentation über Entführungen, das Verschwinden und die Misshandlung alawitischer Frauen und Mädchen in Syrien nach dem Ende des Assad-Regimes. Auf der Grundlage internationaler journalistischer Berichterstattung, menschenrechtlicher Berichte, Mitteilungen im Rahmen der Sonderverfahren der Vereinten Nationen, von Aktivisten erstellter Datensätze und Aussagen Überlebender führt er übereinstimmende Befunde zu geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt zusammen, die sich seit Anfang 2025 verschärft hat. Die Analyse zeigt, dass diese Vorfälle auf koordinierte Operationen hindeuten, die durch konfessionelles Profiling, erzwungene Videoaussagen, organisierte Netzwerke und eine systematische Behinderung durch Sicherheitsorgane gekennzeichnet sind. Besondere Aufmerksamkeit gilt den methodischen Beiträgen von IDHRV-ARMIL. Dessen mehrstufiges Verifizierungsmodell, das ethnografische Feldforschung, strukturierte Interviews, die Abgleichung von vorliegenden Belegen und überlebendenzentrierte Verfahren verbindet, bietet einen der fundiertesten Ansätze zur Dokumentation der Verfolgung von Minderheiten in Syrien. Die Studie benennt zentrale metho-

dische Stärken und strukturelle Grenzen der vorliegenden Literatur und vertritt die These, dass eine robuste Dokumentation für Rechenschaftspflicht, den Schutz der Betroffenen und künftige Mechanismen der Rechtsprechung im syrischen Transformationsprozess unerlässlich ist.

Einleitung

Der Sturz von Bashar al-Assad Ende 2024 und die anschließende politische Neuausrichtung in Syrien führten zu einem tiefgreifenden Bruch im sozialen Gefüge des Landes, insbesondere für Gemeinschaften, die historisch mit dem früheren Regime assoziiert angesehen wurden. Unter ihnen sah sich die alawitische Minderheit – lange im Zentrum staatlicher Macht verortet, intern jedoch vielfältig und politisch heterogen (Kreinath 2026a) – einer neuen Gefährdungslage gegenüber, die von sektiererischer Vergeltung, institutioneller Zersplitterung und neuen Formen geschlechtsspezifischer Gewalt geprägt war. In den vergangenen zwei Jahren wurde eine Anzahl an Beweisen und Dokumentationen veröffentlicht, die auf die Entführung, Verschwinden, sexuelle Übergriffe und Gefangenschaft alawitischer Frauen und Mädchen (Brink 2025, 1; Herremans & Ghoutouk 2025, 9; Pipes 2025, 11–12; Swinnen 2025, 13) hinweisen. Die folgende kritische Analyse der Medienberichte und Dokumentationsbemühungen ergänzt dieses Wissen und fasst die wichtigsten Quellen der Dokumentation – internationalen Journalismus, Rechteberichterstattung, Aktivistendaten und Zeugnisse aus den Gemeinschaften – zusammen, um beurteilen zu können, was über die laufenden Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen bekannt ist, wie sie bisher dokumentiert wurden, wo weiterhin kritische methodische Lücken bestehen und wie sie entsprechend besser dokumentiert werden können.

Der Anstieg der sexuellen Gewalt und die gezielte Entführung alawitischer Frauen und Mädchen in Syrien nach dem Ende des Assad-Regimes sind ein hochgradig bedenklicher, aber bislang unzureichend berücksichtigter Aspekt des instabilen Übergangs des Landes geworden, der zeigt, wie geschlechtsspezifische Gewalt als ein Instrument für religiös motivierte Vergeltung und politische Abrechnung mobilisiert wird. Seit dem Zusammenbruch des zentralisierten Sicherheitsapparates des Regimes Ende 2024 haben Berichte von Überlebenden, Familien und Organisationen der Zivilgesellschaft sowie der Vereinten Nationen ein spezifisches Muster von Entführungen von Frauen und Mädchen dokumentiert, die durch sexuelle Gewalt, Lösegeldforderungen und explizites Abzielen auf Opfer basierend auf deren religiöser Identität gekennzeichnet sind. Diese Vorfälle, die inmitten des zunehmenden Misstrauens zwischen Mitgliedern der alawitischen Gemeinschaft und den neuen sunnitisch dominierten Behörden auftreten, beleuchten die Schnittstelle von

Minderheitenschutz, bewaffnetem Militarismus und staatlicher Ablehnung in einer politisch pluralen Landschaft, in welcher der Rechtsschutz noch hochgradig fragil ist und die entsprechenden Rechenschaftsmechanismen noch fehlen. Die hinreichend rigorose und gründliche Untersuchung dieser Entführungen ist daher nicht nur unerlässlich, um die konkreten Auswirkungen der politischen Neuordnung Syriens auf das Leben der Betroffenen zu verstehen, sondern auch notwendig, um beurteilen zu können, wie Geschlecht, Religion und Macht im neuen Syrien zusammenwirken und in den Übergangskontexten der neuen Regierung weitere Formen der Unsicherheit bei dem Bestehen rechtsfreier Räume hervorbringen.

Der Zusammenbruch des Assad-Regimes schuf Bedingungen, in denen langjährige politische Notstände, religiöse Narrative, bestehende Korruption und opportunistische Kriminalität zusammenkamen. Die neue von Sunniten dominierte Zwischenregierung erbte einen zerbrochenen Sicherheitsapparat und ein instabiles Umfeld, in dem Rufe nach Rachemord, Massenvertreibung und gezielte Gewalt verbreitet wurden. In diesem Kontext begannen Berichte von alawitischen Frauen, die entführt, vergewaltigt, gewaltsam verheiratet oder als *sabāyā* („Kriegssklavinnen“) gehalten wurden, zu zirkulieren. Amnesty International und eine UN-Kommission bestätigten später Teile dieser bestehenden Muster, obwohl beide schwerwiegende Probleme bei der Überprüfung solcher Fälle feststellten.

Journalistische Berichte ordnen diese geschlechtsspezifischen Übergriffe durchgängig in umfassendere Zyklen konfessioneller Gewalt ein. Die *New York Times* und die BBC berichten beispielsweise, dass die Entführungen mit den Massakern im März 2025 zusammenhängen, bei denen mehr als 1.400 Menschen – meist alawitische Zivilisten – getötet wurden. Weitere Berichte wie der von Paul Wood kontextualisiert das Phänomen, indem er seine historischen Vorläufe auf die Versklavung der jesidischen Frauen durch ISIS zurückverfolgt und darauf hinweist, dass ehemalige IS-Anhänger jetzt innerhalb anderer Milizen tätig sein können. Alle drei Untersuchungen identifizieren die verschwommenen Grenzen zwischen ideologischer Gewalt und opportunistischer Kriminalität, was darauf hindeutet, dass einige Entführungen durch Rache, andere durch die Möglichkeit der Erpressung und andere auch durch den Zusammenbruch staatlicher Strafverfolgung motiviert sind.

Entführung, Verschwinden und Misshandlung von Frauen aus Minderheiten in Syrien

Zwischen Januar 2025 und Juli 2026 erlebten die westlichen und zentralen Regionen Syriens eine Eskalation der Entführung, des Verschwindens und der

Misshandlung von Frauen und Mädchen, die vor allem der alawitischen Minderheit, aber auch christlichen, schiitischen, drusischen und kurdischen Gemeinschaften angehörten. Diese Vorfälle ereigneten sich parallel zu den Anfang März 2025 dokumentierten Massentötungen alawitischer Zivilisten und bildeten ein umfassenderes Muster sektiererischer Verfolgung und geschlechtsspezifischer Gewalt, das ganze Gemeinschaften destabilisiert hat (Kreinath 2025c; 2025d). Der für diese Studie ausgewertete Datensatz aus 64 anonymisierten Fällen zeigt ein Muster einer perfiden und gezielten Kampagne sexueller Gewalt gegen eine religiöse Minderheit (IDHRV-ARMIL 2025a; 2025b; Kreinath 2025b; 2026c). Diese Gewalt kann nicht als eine Reihe isolierter Straftaten verstanden werden, sondern muss über einen längeren Zeitraum hinweg und innerhalb eines umfassenderen analytischen Rahmens untersucht werden (Ahram 2015, 66; Sampson 2021, 201–202; Abdelkader & Hichem 2026, 74–77, 81–82; Shabbir 2026, 7–8). Vielmehr verweist sie auf organisierte Gewalt, untereinander koordinierte Netzwerke, eine gezielte Medienkampagne sowie deutliche Anzeichen staatlicher Verstrickung, der vorsätzlichen Unterdrückung von Beweisen und der kalkulierten Einschüchterung und Stillstellung von Opfern sexueller Gewalt.

Gezielte Entführungen von hauptsächlich alawitischen Frauen und Mädchen ereigneten sich in einem breiten geografischen Gebiet, darunter Latakia, Tartous, Homs, Hama, Damaskus, Rif Dimashq, Aleppo und umliegenden ländlichen Regionen. Dabei wurden Frauen und Mädchen auf offener Straße, in öffentlichen Universitätsgebäuden, Gesundheitszentren und zentralen Busstationen verschleppt. Viele wurden entführt, während sie routinemäßigen Tagesgeschäften nachgingen: wie etwa zur Schule gingen, Kliniken besuchten, Brot kauften, Geld abhoben, zur Arbeit fuhren oder nach Hause zurückkehrten. Die gezielte Entführung von Minderjährigen und sogar Müttern mit Kindern weist eine Strategie auf, die darauf abzielt, den religiösen Minderheiten durch Angriffe auf ihre schwächsten Mitglieder maximale psychologische und soziale Schäden zuzufügen.

Ein charakteristisches Merkmal dieser Entführungen ist die konfessionelle Identifizierung der Opfer. In zahlreichen Fällen verlangten Entführer, die Religionszugehörigkeit der Frau zu erfahren, bevor sie festgenommen wurde. Frauen, die sich durch ihre Verweigerung, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen, als Alawitinnen identifizierten, wurden leicht zur Zielscheibe von Entführungen, oft mit einer Waffe bedroht und waren religiösen Beleidigungen und rassistischen Bedrohungen ausgesetzt. Die Behandlung der Opfer während der Gefangenschaft offenbart ein nachhaltiges Muster von Missbrauch. So kehrten viele mit sichtbaren Anzeichen von Folter zurück, darunter Rasierschnitte, Schläge, Schnittwunden und das Abschneiden der Haare. Mehrere Opfer wurden in Gefangenschaft oder unter Entzug ihrer Freiheit zur Heirat

gezwungen, oft mit fremden Personen, die sich mit den bewaffneten Tätern identifizieren. In mehreren Fällen wurden Opfer gezwungen, Videos aufzunehmen, in denen behauptet wurde, dass sie „freiwillig fortgelaufen“ oder „freiwillig geheiratet“ hätten, was den Zeugnissen der Familie und den glaubhaften Umständen ihres Verschwindens widerspricht. Diese erzwungenen und medial weit verbreiteten Stellungnahmen scheinen darauf ausgelegt zu sein, die Angehörigen einzuschüchtern, Beweise für Entführung und Folter zu löschen oder zu vernichten, um Täter vor Rechenschaft und Strafverfolgung zu schützen. Sexuelle Gewalt, obwohl sie selten ausdrücklich aufgrund von Stigma, Angst und Zwang angegeben wird, ist in mehreren Fällen stark impliziert. Zu den Indikatoren zählen Zwangsheirat, psychologischer Zusammenbruch bei der Rückkehr, Verweigerung der Familien zu sprechen und die sofortige Inhaftierung der Opfer durch die Sicherheitskräfte, die sie daran gehindert haben, offizielle oder rechtsgültige Aussagen zu machen. Das Vorhandensein dieser Indikatoren entspricht vorhandenen Mustern von konfliktbedingter sexueller Gewalt und erfordert weitere Untersuchungen.

Die Rolle staatlicher Stellen und der Sicherheitskräfte erweist sich dabei als ein zentrales Problem. Familien, die versuchten, das Verschwinden ihrer Angehörigen anzuzeigen, stießen häufig auf Behinderungen und Verleumdungen: Die Polizei weigerte sich, offizielle Bescheide für die zuständigen Stellen auszustellen, Überwachungskameras wurden für „nicht funktionsfähig“ erklärt, Telekommunikationsdaten wurden zurückgehalten und Anzeigen nicht entgegengenommen. In einzelnen Fällen nahmen Sicherheitskräfte die Opfer nach ihrer Rückkehr fest, verhörten sie und zwangen sie, erfundene Darstellungen der Ereignisse zu übernehmen. Ehemänner und Angehörige, die Auskünfte einholen wollten, wurden festgenommen, festgehalten oder bedroht. Familien wurden davor gewarnt, Fotos zu veröffentlichen, Entführungen anzuzeigen oder sich öffentlich über soziale Medien zu äußern. In einem Fall wurde einer Familie angedroht, ihr gesamtes Dorf werde zerstört, falls sie weiterhin nach Informationen suche. Diese Handlungen stellen nicht nur eine staatliche Behinderung dar, sondern liefern zugleich eindeutige Belege für die staatliche Billigung, wenn nicht sogar für die Mitwirkung an der Entführung und Misshandlung von Frauen aus religiösen Minderheiten.

Die Entführung alawitischer Frauen und Mädchen muss im weiteren Kontext der Massaker im März 2025 verstanden werden, in denen alawitische Viertel in Baniyas, Latakia, Tartous und Hama systematisch angegriffen wurden, Häuser verbrannt wurden und ganze Familien getötet wurden. Daher spiegelt dieses Muster die Logik der Massaker im März 2025 wider, in denen alawitische Männer in ihren Häusern, auf den Dächern und auf den Straßen hingerichtet wurden, nachdem sie von bewaffneten Gruppen ausgesucht wurden. Die Entführung alawitischer Frauen und Mädchen wird somit Teil

einer vielschichtigen Strategie der Verfolgung und Vergeltung, die auf Minderheitsgemeinschaften gezielt durch Mord und Geschlechtergewalt ausgerichtet ist. Wie nachfolgend angegeben und in einer großen Anzahl von Berichten reflektiert, zeigen sie eine koordinierte Strategie zur Zerstörung von Minderheiten durch Terror, Verschwinden und Zerstörung des sozialen Zusammenhalts. Im Folgenden werden die wichtigsten vorliegenden Berichte in chronologischer Reihenfolge ihres Erscheinens ausgewertet.

„‚Sie kommt nicht zurück': Alawitische Frauen von Syriens Straßen verschleppt" (Reuters, 27. Juni 2025)

Der am **27. Juni 2025** veröffentlichte Reuters-Bericht "'She's not coming back': Alawite women snatched from streets of Syria" von Maggie Michael dokumentiert ein Muster des Verschwindens und der Entführung alawitischer Frauen in den Regionen von Tartus, Latakia und Hama, das sich in den Monaten nach dem Zusammenbruch des Assad-Regimes herausgebildet hat. Für Wissenschaftler und Menschenrechtler, die sich mit der Verfolgung von Minderheiten in der Levante befassen, knüpft diese Berichterstattung an seit Langem bestehende Befürchtungen hinsichtlich der besonderen Gefährdung marginalisierter Gemeinschaften in Zeiten politischer Umbrüche an. Zugleich greift sie Themen auf, die in der Forschung und Dokumentationsarbeit der vergangenen zwei Jahrzehnte wiederholt hervorgetreten sind: die geschlechtsspezifischen Dimensionen konfessioneller Gewalt, der gezielte Einsatz des Verschwindens als Herrschaftsinstrument und die fortdauernde Ausblendung des Leids von Minderheiten aus nationalen und internationalen Narrativen.

Der zentrale Befund des Artikels – dass im ersten Halbjahr von 2025 mindestens 33 alawitische Frauen und Mädchen verschwunden oder entführt worden sind und einigen von ihnen Menschenhandel oder der Tod angedroht wurde – verdeutlicht die akute Unsicherheit, der die alawitische Zivilbevölkerung während des politischen Übergangs nach Assad ausgesetzt ist. Die erschreckende Botschaft der Entführer an eine Familie – „*Wartet nicht auf sie … Sie kommt nicht zurück*" – bringt die existenzielle Angst zum Ausdruck, die inzwischen die alawitischen Gemeinschaften durchdringt. Diese Angst ist nicht nur eine Reaktion auf einzelne Vorfälle, sondern wurzelt in einer umfassenderen historischen Erinnerung an gezielte Gewalt, Vertreibung und den Einsatz geschlechtsspezifischer Gewalt als Waffe gegen Minderheiten.

Der Reuters-Bericht hebt eine Dynamik hervor, die auch in anderen Kontexten massenhafter Gewalt in der Levante umfassend dokumentiert worden ist: die gezielte Verfolgung von Frauen als symbolischer und strategischer Akt. Wie der im Artikel zitierte Menschenrechtsaktivist Yamen Hussein feststellt, ist

„die gezielte Verfolgung der Frauen der besiegten Partei eine Taktik der Demütigung“. Diese Beobachtung entspricht Mustern, die sich in der überlebendenzentrierten Dokumentation in Syrien und im Irak nachweisen lassen. Ob bei der Versklavung jesidischer Frauen durch den sogenannten Islamischen Staat, bei den Zwangskonversionen christlicher Frauen im ländlichen Idlib oder bei den alawitischen Mädchen aufgezwungenen Ehen: Geschlechtsspezifische Gewalt diente wiederholt dazu, Herrschaft zu demonstrieren, den Zusammenhalt von Gemeinschaften zu untergraben und die Unterwerfung einer ganzen Gruppe zu signalisieren.

Wie der Bericht verdeutlicht, muss die gegenwärtige Welle des Verschwindens alawitischer Frauen innerhalb dieses Kontinuums verstanden werden. Der Sturz Assads markierte nicht lediglich einen politischen Übergang, sondern führte zu einer Neuordnung der Machtverhältnisse, durch die Alawiten – die lange mit dem staatlichen Zwangsapparat in Verbindung gebracht worden waren – nun in besonderer Weise Vergeltungsgewalt ausgesetzt sind. Bei den im Reuters-Bericht geschilderten Entführungen handelt es sich nicht um willkürliche kriminelle Taten. Sie sind in eine konfessionelle Logik eingebettet, nach der die Körper alawitischer Frauen zu einem Zeitpunkt vermeintlicher historischer Abrechnung als legitime Angriffsziele gelten.

Der im Artikel erwähnte „Albtraum“ der Familien, die Alawiten könnten ein ähnliches Schicksal erleiden wie dasjenige, das der sogenannte Islamische Staat der jesidischen Religionsgemeinschaft zugefügt hat, ist keine Übertreibung. Diese Befürchtungen spiegeln die Erkenntnis wider, dass der Zusammenbruch zentralstaatlicher Autorität in Syrien bewaffneten Akteuren wiederholt die Möglichkeit eröffnet hat, ungestraft geschlechtsspezifische Gewalt auszuüben. Die im Reuters-Bericht dokumentierte staatliche Leugnung – örtliche Behördenvertreter behaupten, die Frauen seien „durchgebrannt“, anstatt entführt worden zu sein – entspricht früheren Mustern, nach denen staatliche Stellen Gewalt gegen Minderheiten herunterspielten oder umdeuteten, um sich der politischen Verantwortung zu entziehen. Diese rhetorische Strategie hat eine sachgerechte Dokumentation von Übergriffen gegen Christen in Homs und Jesiden in Sindschar seit Langem erschwert. Sie scheint nun auch das öffentliche Narrativ über das Verschwinden alawitischer Frauen und Mädchen zu prägen.

Einer der auffälligsten Befunde des Reuters-Berichts ist, dass nahezu die Hälfte der entführten Frauen zurückgekehrt ist, jedoch keine von ihnen bereit war, über ihre Erlebnisse zu sprechen. Dieses Schweigen stellt selbst eine Form des Beweises dar. Nach Erfahrungen aus der Arbeit mit Überlebenden konfessioneller Gewalt ist Schweigen häufig nicht nur Ausdruck der Angst vor Vergeltungsmaßnahmen, sondern auch der Verinnerlichung gemeinschaftlicher Stigmatisierung, des Drucks, die Familienehre zu wahren, und des Traumas, das

aus der politischen Instrumentalisierung des eigenen Körpers erwächst. Das Fehlen von Aussagen Überlebender sollte in diesem Fall nicht als Hinweis auf ein Ausbleiben von Schädigungen verstanden werden. Vielmehr verweist es auf das Ausmaß ihrer Schutzlosigkeit und auf die gesellschaftlichen Zwänge, welche die Möglichkeiten von Frauen aus Minderheiten einschränken, über die erfahrene Gewalt zu berichten.

Der Reuters-Bericht weist darauf hin, dass die Untersuchungskommission der Vereinten Nationen diese Fälle untersucht. Zugleich macht der Artikel deutlich, dass die örtlichen Behörden ihnen mit Gleichgültigkeit oder Zurückweisung begegnen. Diese Diskrepanz zwischen internationaler Besorgnis und lokaler Leugnung ist denjenigen, die Menschenrechtsverletzungen in Syrien dokumentieren, nur allzu vertraut. Sie unterstreicht die Notwendigkeit unabhängiger und unparteiischer Mechanismen, die Aussagen aufnehmen, Beweismittel sichern und Zeugen schützen können – und denen die Minderheitengemeinschaften selbst Vertrauen entgegenbringen. Das Verschwinden alawitischer Frauen wirft dringende Fragen für die Übergangsjustiz auf. Sollte geschlechtsspezifische Gewalt als Mittel konfessioneller Vergeltung eingesetzt werden, muss jedes künftige Verfahren zur Aufarbeitung und Rechenschaftslegung nicht nur einzelne Straftaten, sondern auch die strukturellen Bedingungen berücksichtigen, die eine gezielte geschlechtsspezifische Gewalt gegen Angehörige von Minderheiten ermöglichen. Dazu gehören die Untersuchung der Rolle bewaffneter Gruppierungen, die in den neuen Sicherheitsapparat integriert wurden, der Mitverantwortung örtlicher Amtsträger, die Übergriffe herunterspielen oder verschleiern, sowie des allgemeinen Klimas der Straflosigkeit, das den syrischen Konflikt seit 2011 prägt.

Der Reuters-Bericht bietet eine frühe Dokumentation eines Phänomens, das sich verschärfen könnte, wenn ihm nicht entgegengewirkt wird. Wissenschaftlern und Menschenrechtlern, die sich mit den Minderheiten der Levante befassen, liefert sie sowohl empirische Daten als auch eine Warnung: Politische Übergangsphasen können neue Formen der Gefährdung für Gemeinschaften hervorbringen, deren Existenz bereits seit Jahrzehnten von Unsicherheit geprägt ist. Die Entführungen alawitischer Frauen sind keine isolierten Vorfälle. Sie sind Teil eines umfassenderen Musters geschlechtsspezifischer konfessioneller Gewalt, welches die jüngere Geschichte der Region geprägt hat. Daher bedarf es einer kontinuierlichen rechtlichen Auseinandersetzung, einer sorgfältigen Dokumentation und eines dringenden öffentlichen Eintretens für die Betroffenen. Nur so lässt sich verhindern, dass Frauen aus Minderheiten, deren Leid häufig am wenigsten wahrgenommen wird, nach politischen Umbrüchen erneut unsichtbar gemacht werden.

„Syriens alawitische Frauen und Mädchen verschwinden nach Entführungen“ (*The National*, 1. Juli 2025)

Der am **1. Juli 2025** in *The National* veröffentlichte Bericht von Nada Maucourant Atallah und Adla Massoud mit dem Titel *“‘Get the money fast if you want her alive’: Syria’s Alawite women and girls disappear in abductions”* bietet eine der frühesten journalistischen Untersuchungen eines systematischen Musters von Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen im Syrien nach Assad. Auf der Grundlage von Gesprächen mit betroffenen Familien und Aktivisten sowie unter Bezugnahme auf Untersuchungsgremien der Vereinten Nationen dokumentiert der Artikel einen seit Februar 2025 zu beobachtenden starken Anstieg von Vermisstenfällen, die sich auf das alawitische Kerngebiet an der Küste sowie auf Hama und Damaskus konzentrieren. Die Autoren schildern Fälle, die von Entführungen zur Erpressung von Lösegeld bis zu offenbar durch konfessionelle Vergeltung motivierten Verschleppungen reichen. Sie weisen darauf hin, dass die Opfer häufig über längere Zeit gefangen gehalten, bedroht und gefoltert sowie zu einer Heirat gezwungen werden. Ein Angehöriger einer Überlebenden erinnert sich an einen Anruf, bei dem der Entführer drohte: „Besorgt das Geld schnell, wenn ihr sie lebend wiedersehen wollt.“ Eine andere Frau kehrte „mit geschorenem Kopf und Schnittverletzungen am ganzen Körper“ zurück. Der Bericht ordnet diese Übergriffe in die umfassendere Instabilität nach dem Konflikt ein, zu der Vergeltungsmaßnahmen gegen alawitische Zivilisten, die Ausbreitung bewaffneter Gruppierungen sowie schwache oder gleichgültige staatliche Institutionen gehören. Er hebt gesellschaftliche Stigmatisierung, die Angst vor Vergeltungsmaßnahmen und konfessionelle Polarisierung als Faktoren hervor, die Anzeigen und die öffentliche Anerkennung sexueller Gewalt verhindern.

Der Artikel liefert eine wichtige Dokumentation sexueller Gewalt in einer sich rasch verändernden politischen Landschaft. Sein zentraler Beitrag besteht darin, ein Muster von Entführungen festzuhalten, das bis dahin weder von internationalen Institutionen noch von bedeutenden Medien hinreichend beachtet worden war. Indem der Bericht die Aussagen betroffener Familien in den Mittelpunkt stellt – darunter die Schilderung einer Mutter, deren Töchter mit verbundenen Augen zwei Monate lang unterirdisch gefangen gehalten wurden –, vermittelt er die Unmittelbarkeit und den Schrecken dieser Ereignisse. Zugleich zeigt er, wie konfessionelle Feindseligkeit und krimineller Opportunismus in Zeiten staatlichen Zusammenbruchs ineinandergreifen. Die Autorinnen ordnen das Phänomen zudem in die umfassenderen strukturellen Entwicklungen ein: den Zusammenbruch der Sicherheitsnetzwerke des früheren Regimes, den Aufstieg islamistisch geführter Machthaber

und die fortdauernden Vergeltungstötungen an Alawiten. Diese Kontextualisierung erhöht den analytischen Wert des Artikels, da sie den Lesern verdeutlicht, wie geschlechtsspezifische Gewalt zu einem Instrument politischer Abrechnung und kollektiver Bestrafung wird.

Eine wesentliche methodische Stärke des Artikels liegt darin, dass er sich auf Aussagen stützt, die an verschiedenen Orten und von unterschiedlichen Akteuren erhoben wurden. Die Autorinnen befragten Familien in mehreren Gouvernements sowie Aktivisten in verschiedenen Ländern und beziehen sich auf Stellungnahmen der Untersuchungskommission der Vereinten Nationen. Dieses Verifizierungsverfahren verleiht der These Glaubwürdigkeit, dass die Vermisstenfälle ein umfassenderes Muster bilden und keine isolierten Vorfälle darstellen. Die Einbeziehung wörtlicher Zitate – etwa der Feststellung eines Aktivisten: „Frauen haben Angst, zur Schule, zur Universität oder auf den Markt zu gehen und sie fürchten sich sogar davor, so etwas Einfaches zu tun wie das Haus zu verlassen“ – vermittelt wertvolle lebensweltliche Einblicke und veranschaulicht das Klima der Angst, das den Alltag der Frauen prägt. Der Bericht zeichnet sich zudem durch methodische Zurückhaltung aus. Die Autorinnen weisen wiederholt auf die Grenzen der Überprüfbarkeit hin und erklären, *The National* habe „die Schilderungen der Familien nicht in ihrer Gesamtheit unabhängig überprüfen können“. Diese Transparenz erhöht die Glaubwürdigkeit des Beitrags und hebt ihn von einer sensationsheischenden Berichterstattung ab.

Trotz seiner Verdienste weist der Bericht methodische Schwächen auf. Er stützt sich in hohem Maße auf anekdotische Aussagen, die zwar eindrücklich sind, jedoch weder Aussagen über die Häufigkeit der Vorfälle noch den Nachweis einer systematischen Koordinierung erlauben. Zudem bietet er nur begrenzte Möglichkeiten zur Überprüfung zentraler Einzelheiten, etwa der Identität der Täter, der Haftorte oder der Behauptungen über eine Verschleppung nach Idlib. Da eine strukturierte Täteranalyse fehlt, bleibt die Darstellung der sexuellen Gewalt fragmentarisch. Darüber hinaus dürfte die Stichprobe zugunsten jener Familien verzerrt sein, die trotz Angst und erheblichen Drucks bereit waren, sich zu äußern. Der Artikel weist selbst darauf hin, dass „viele der Rückkehrerinnen zu große Angst haben, um zu sprechen … Sie ändern ihre Aussagen und behaupten, niemals entführt worden zu sein.“ Diese Fragilität und mangelnde Verlässlichkeit der Belege werden dadurch verstärkt, dass eine vertiefte geschlechtsspezifische Analyse fehlt. Obwohl wiederholt auf sexuelle Gewalt hingewiesen wird – unter anderem durch die Aussage eines Aktivisten, „viele dieser Frauen wurden vergewaltigt, misshandelt und gefoltert“ –, untersucht der Bericht nicht, wie das Geschlecht die Gefährdung, die Reaktionen der Gemeinschaften oder die politische Instrumentalisierung von Entführungen beeinflusst. Dadurch bleibt seine interpretative Tiefe begrenzt. Zwar wird erwähnt, dass die Entführer ihre Opfer nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit

fragten; es wird jedoch nicht eingehend untersucht, wie die Körper der Frauen zu symbolischen Schauplätzen von Rache, Demütigung oder politischen Botschaften werden. Ebenso wenig wird analysiert, wie Stigmatisierung, Ehrvorstellungen und die Angst vor sozialer Ausgrenzung das Anzeigeverhalten und das Schweigen innerhalb der Gemeinschaften prägen. Diese Themen werden zwar angesprochen, jedoch nicht weiter ausgeführt. Darüber hinaus geht der Artikel nicht der Frage nach, wie der Inklusivitätsdiskurs der neuen islamistisch geführten Machthaber mit dem Fortbestehen konfessioneller Vergeltungsmaßnahmen zusammenwirkt. Eine kritischere Auseinandersetzung mit dem Spannungsverhältnis zwischen staatlicher Rhetorik und tatsächlicher staatlicher Handlungsfähigkeit würde die Analyse vertiefen.

Der Bericht von Atallah und Massoud stellt eine äußerst wertvolle frühe Dokumentation eines sich abzeichnenden Musters von Gewalt gegen alawitische Frauen und Mädchen im Syrien nach Assad dar. Seine narrative Tiefe, die sorgfältige Quellenarbeit und die kontextuelle Einordnung machen ihn zu einem überzeugenden Beitrag des investigativen Journalismus, der für Menschenrechtsexperten, die sich mit Geschlechterfragen, Konfessionalismus und Konflikten befassen, von hoher Relevanz ist. Aufgrund seiner methodischen Grenzen – insbesondere der Abhängigkeit von nicht verifizierten Zeugenaussagen und des Fehlens einer systematischen Täteranalyse – sollte er jedoch als erste explorative Bestandsaufnahme und nicht als abschließender Beleg für eine organisierte Kampagne gelesen werden. Der Artikel ist als Primärquelle zu verstehen, die sich neu herausbildende Muster erfasst und reichhaltiges qualitatives Material bietet. Dieses sollte durch menschenrechtliche Dokumentation, forensische Analysen und vergleichende Forschungen zu geschlechtsspezifischer Gewalt in Übergangskontexten weiter untersucht werden.

„Die alawitischen Frauen, die in Syrien als Sexsklavinnen verschleppt wurden“ (*The Spectator*, 5. Juli 2025)

Der am **5. Juli 2025** veröffentlichte Bericht von Paul Wood mit dem Titel *“The Alawite women taken as sex slaves in Syria”* untersucht die Angst, das Trauma und die politische Unsicherheit, von denen die alawitische Minderheit Syriens nach dem Sturz Baschar al-Assads erfasst worden ist. Auf der Grundlage eines Interviews mit einer Überlebenden sowie von Gesprächen mit Familien und Menschenrechtsaktivisten zeigt Wood ein Muster von Entführungen, sexueller Gewalt, Zwangsverheiratungen und Gefangenschaft auf, für das bewaffnete Akteure in den chaotischen Verhältnissen nach dem Zusammenbruch des Regimes verantwortlich sind. Unter Berufung auf Inana Barak schätzt er, dass 50 bis 60 alawitische Frauen und Mädchen entführt wurden. Aufgrund der historischen

Bedeutung des Begriffs *sabāyā* („Sklavinnen“) besitzt diese Zahl eine besondere symbolische und psychologische Tragweite. Im Mittelpunkt des Berichts steht die Aussage der 23-jährigen Überlebenden „Samira“. Sie schildert, wie sie von maskierten Männern verschleppt, von mehreren Tätern vergewaltigt und schließlich an einen älteren Mann „verkauft“ wurde, der als *Emir* (religiöse Autorität) bezeichnet wird. Ihr Bericht beschreibt eine lange Gefangenschaft an mehreren Orten, Drohungen mit der Ermordung ihrer Familie und ihre letztendliche Flucht. Seither hält sie sich verborgen und ist „vor Angst wie gelähmt“.

Wood ordnet diese Fälle in einen umfassenderen Kontext konfessioneller Vergeltung, opportunistischer Kriminalität und des Zusammenbruchs staatlicher Institutionen ein. Er weist darauf hin, dass die islamistisch geführte Regierung systematische Entführungen bestreitet und erklärt, derartige Praktiken niemals angewandt zu haben. Aktivisten werfen den Behörden hingegen vor, Vermisstenfälle nicht zu untersuchen oder den betroffenen Familien die Schuld zuzuweisen. Berichten zufolge beteiligen sich einige Angehörige der Sicherheitskräfte selbst an Entführungen, um Lösegeld zu erpressen oder Rache zu üben. Der Bericht stellt das Phänomen zudem in den Zusammenhang der jüngeren syrischen Geschichte: die Versklavung jesidischer Frauen durch den sogenannten Islamischen Staat, die Präsenz ehemaliger IS-Anhänger in heutigen Milizen sowie die fließenden Übergänge zwischen ideologisch motivierter Gewalt und kriminellem Opportunismus. Woods Bericht leistet einen wichtigen Beitrag zur beginnenden Dokumentation geschlechtsspezifischer konfessioneller Gewalt im Syrien nach Assad. Seine größte Stärke liegt in der ausführlichen Aussage einer Überlebenden, insbesondere in Samiras detaillierter Schilderung, die seltene Einblicke in die Abläufe von Entführung, Gefangenschaft, Zwang und Flucht gewährt. Woods historische Einordnung, die die gegenwärtigen Übergriffe mit den früheren Versklavungspraktiken des IS verknüpft, verdeutlicht den Lesern, weshalb die drohende Verschleppung als *sabāyā* in den alawitischen Gemeinschaften derart große Angst auslöst.

Methodisch profitiert der Bericht von der Überprüfung unterschiedlicher Quellen. Wood stützt sich auf Aussagen von Überlebenden, Aktivistennetzwerke, frühere Berichte und Beobachtungen von Insidern aus den Sicherheitsapparaten. Seine Entscheidung, die Identität der Überlebenden zu schützen und ihre Namen zu ändern, ist angesichts der Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Stigmatisierung ethisch angemessen. Die Darstellung ist sorgfältig aufgebaut: Sie vermeidet Sensationalismus, ohne die Schwere der erlittenen Gewalt zu verharmlosen. Der Bericht benennt zudem bestehende Unsicherheiten. Wood weist darauf hin, dass die von Aktivisten genannten Zahlen Schätzungen darstellen, dass sich manche Angaben – etwa zu Lösegeldzahlungen – nicht unabhängig überprüfen lassen und dass die Identität der Täter häufig unbekannt ist. Diese Transparenz erhöht die Glaubwürdigkeit der Berichterstattung.

Der Bericht unterliegt jedoch auch unvermeidlichen Beschränkungen. Wie bei den meisten journalistischen Recherchen in Konfliktgebieten wird die Überprüfung der Angaben durch eingeschränkte Zugangsmöglichkeiten, Angst und undurchsichtige politische Verhältnisse erschwert. Da sich die Darstellung auf wenige ausführlich geschilderte Fälle – insbesondere auf Samiras Fall – stützt, lassen sich die Befunde nur begrenzt verallgemeinern und keine verlässlichen Aussagen über das Ausmaß der Vorfälle treffen. Der Bericht enthält keine forensischen Beweise, medizinischen Unterlagen oder amtlichen Ermittlungsakten – und kann diese möglicherweise auch gar nicht einbeziehen. Ebenso ist Wood nicht in der Lage, den gesamten von den Überlebenden geschilderten Ablauf der Ereignisse unabhängig zu bestätigen. Wood führt zwar Aussagen von Aktivisten und Angehörigen der Sicherheitskräfte an. Da jedoch systematisch erhobene Daten und eine breitere Stichprobe fehlen, handelt es sich bei seinem Bericht in erster Linie um eine qualitative, fallbezogene Untersuchung und nicht um eine umfassende empirische Studie. Die politische Einordnung – insbesondere die Hinweise auf IS-Anhänger innerhalb der HTS oder auf eine künftig „islamistische und autoritäre“ Herrschaft – erscheint zwar plausibel, wird jedoch nicht durch unmittelbare Belege gestützt und könnte daher eher auf interpretativen Schlussfolgerungen als auf dokumentierten Tatsachen beruhen. Trotz dieser Einschränkungen ist Woods Bericht ein äußerst wertvoller und methodisch sorgfältig erarbeiteter Beitrag des investigativen Journalismus. Er liefert greifbare qualitative Belege für gezielte Gewalt gegen alawitische Frauen und beleuchtet die strukturellen Bedingungen, etwa konfessionelle Feindseligkeit, institutionelle Schwäche, Straflosigkeit und kriminellen Opportunismus, welche derartige Übergriffe ermöglichen. Für die Forschung bietet der Bericht detailliertes Material zum Verständnis geschlechtsspezifischer Gewalt im syrischen Transformationsprozess. Er sollte jedoch durch eine systematische rechtliche Dokumentation seitens Menschenrechtsexperten ergänzt werden. Seine methodischen Grenzen sind eher den schwierigen Bedingungen der Berichterstattung in einem instabilen Umfeld als Mängeln der journalistischen Arbeit geschuldet.

UN-Sonderverfahren warnen vor systematischen Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen (Vereinte Nationen, 23. Juli 2025)

Die am **23. Juli 2025** veröffentlichte Pressemitteilung der UN-Sonderverfahren stellt eine der frühesten und maßgeblichsten multilateralen Anerkennungen der gezielten Entführungen und des Verschwindens alawitischer Frauen und Mädchen in Syrien dar. Die Stellungnahme wurde gemeinsam von Mandats-

trägern für Gewalt gegen Frauen (Reem Alsalem), Minderheitenfragen (Prof. Nicolas Levrat), erzwungenes oder unfreiwilliges Verschwinden (unter dem Vorsitz von Gabriella Citroni), Diskriminierung von Frauen und Mädchen (Laura Nyirinkindi), Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Nazila Ghanea) sowie Terrorismusbekämpfung (Ben Saul) verfasst. Sie enthält erste Belege für geschlechtsspezifische und konfessionell motivierte Gewalt, die zwischen Februar und Juli 2025 eskalierte. Die Experten äußern „große Besorgnis" über Berichte zu 38 entführten alawitischen Frauen und Mädchen im Alter von drei bis 40 Jahren aus sechs Gouvernements: Latakia, Tartus, Hama, Homs, Damaskus und Aleppo. Sie betonen, dass zahlreiche Opfer „am helllichten Tag auf dem Schulweg, bei Besuchen von Angehörigen oder in ihren eigenen Wohnungen" verschleppt wurden und dass Familien bedroht oder davon abgehalten wurden, Anzeige zu erstatten. Die Pressemitteilung stellt ein Muster von Rechtsverletzungen fest, zu denen die Verabreichung von Betäubungsmitteln, körperliche Misshandlungen, Drohungen und Zwangsverheiratungen – auch von Minderjährigen – gehören. Dem stehe ein „eklatanter Mangel an wirksamen Maßnahmen" seitens der syrischen Übergangsregierung gegenüber. Ferner wird darauf hingewiesen, dass sexuelle Gewalt nicht ausgeschlossen werden könne, da es an überlebendensensiblen Meldemechanismen fehle. Die Experten führen zudem Fälle an, an denen Angehörige der Sicherheitskräfte oder Personen beteiligt gewesen sein sollen, die mit Institutionen der Übergangsregierung verbunden sind. Dies weckt Bedenken hinsichtlich einer staatlichen Mitverantwortung oder Duldung. Abschließend erklären sie, das sich abzeichnende Muster deute auf eine „gezielte Kampagne gegen alawitische Frauen und Mädchen aufgrund sich überschneidender Diskriminierungsmerkmale" hin. Sie fordern unabhängige Untersuchungen, sichere Meldewege, weibliche Ermittlungsbeamte und unverzügliche Abhilfemaßnahmen.

Die Pressemitteilung der UN-Sonderverfahren stellt eine bedeutsame frühe Intervention der internationalen Menschenrechtsmechanismen in die sich zuspitzende Krise gezielter Gewalt gegen alawitische Frauen und Mädchen dar. Eine wesentliche analytische Stärke liegt in der gemeinsamen Urheberschaft mehrerer Mandatsträger: Indem Fachwissen zu geschlechtsspezifischer Gewalt, Minderheitenrechten, erzwungenem Verschwinden, Religionsfreiheit und Terrorismusbekämpfung zusammengeführt wird, ordnet die Stellungnahme die Entführungen nicht als isolierte Vorfälle ein, sondern als miteinander verknüpfte Verletzungen verschiedener rechtlicher und normativer Schutzbereiche. Dieser bereichsübergreifende Ansatz verleiht der Pressemitteilung erhebliches institutionelles Gewicht und verortet das Phänomen in einem umfassenderen menschenrechtlichen Bezugsrahmen. Die herausgearbeiteten Muster – Entführungen am helllichten Tag, Drohungen gegen Familien, Zwangsverheiratungen Minderjähriger, die Verabreichung von Betäubungs-

mitteln, körperliche Misshandlungen, die Weigerung staatlicher Stellen, Anzeigen aufzunehmen, die Zurückweisung der Sorgen betroffener Familien sowie die Beteiligung von Angehörigen der Sicherheitskräfte – stimmen weitgehend mit den sich verdichtenden Falldokumentationen von Menschenrechtsorganisationen überein. Diese Übereinstimmung stützt die Annahme, dass es sich um ein systematisches und nicht lediglich um ein sporadisches Phänomen handelt.

Eine besondere Stärke der Pressemitteilung liegt in ihrem analytischen Deutungsrahmen. Indem die Experten Geschlecht, Minderheitenstatus und konfessionelle Zugehörigkeit als einander wechselseitig verstärkende Diskriminierungsgründe benennen, verfolgen sie einen Ansatz, der den gegenwärtigen Standards menschenrechtlicher Dokumentation entspricht. Die Stellungnahme ist rechtlich fundiert und ordnet die Verstöße in die völkerrechtlichen Verpflichtungen ein, Frauen und Mädchen vor Gewalt zu schützen, ihnen Zugang zur Justiz zu gewährleisten, erzwungenes Verschwinden zu verhindern sowie unverzüglich unparteiische Untersuchungen durchzuführen. Die Berücksichtigung struktureller Bedingungen – etwa der unsicheren Lage, der gesellschaftlichen Fragmentierung und der Schwächung rechtsstaatlicher Institutionen – liefert den notwendigen Kontext, um zu verstehen, weshalb sich die Entführungen häufen und warum Familien bei der Suche nach Hilfe auf Behinderungen und Einschüchterungsversuche stoßen.

Methodisch gewinnt die Pressemitteilung durch die Einbeziehung unterschiedlicher Quellen, ihre präzise zeitliche und geografische Eingrenzung sowie die ausdrückliche Anerkennung der Schwierigkeiten bei der Überprüfung der Angaben. Dass sie staatliche Behinderungen – die Weigerung, Anzeigen aufzunehmen, die Zurückweisung vorgebrachter Sorgen und die mögliche Beteiligung von Angehörigen der Sicherheitskräfte – benennt, erhöht ihre Glaubwürdigkeit und unterstreicht den Ernst der Lage. Als frühe Stellungnahme erfüllt sie eine wichtige Funktion, indem sie signalisiert, dass das Problem dringender Aufmerksamkeit bedarf. Aufgrund ihres Formats weist die Pressemitteilung jedoch auch Einschränkungen auf. Es fehlen ausführliche Belege, Aussagen Überlebender und forensische Einzelheiten, wodurch ihre analytische Tiefe begrenzt bleibt. Die Stellungnahme verweist auf „alarmierende Berichte“ und „beunruhigende Schilderungen“, ohne die Art der Quellen offenzulegen. Dies mindert die Transparenz und erschwert eine unabhängige Überprüfung. Zwar erwähnt sie die Beteiligung von Angehörigen der Sicherheitskräfte, geht jedoch nicht näher auf Täternetzwerke, Organisationsstrukturen, Motive oder Befehlsketten ein. Diese Lücken schränken eine wissenschaftliche Untersuchung staatlicher Verantwortlichkeit ein. Auch mit den umfassenderen konfessionellen Dynamiken, die der Entführungswelle vorausgingen, darunter etwa die Massaker an alawitischen Zivilisten im März 2025, setzt sich die Pressemitteilung nur bedingt auseinander. Obwohl sie 38

Opfer nennt, schlüsselt sie die Daten zudem nicht näher nach Alter, Ort, Tätern oder Ausgang der Fälle auf. Dadurch lassen sich Entwicklungen und Muster statistisch nur eingeschränkt beurteilen.

Die Pressemitteilung der UN-Sonderverfahren stellt eine maßgebliche Anerkennung der gezielten Entführungen und des Verschwindens alawitischer Frauen und Mädchen in Syrien dar. Ihre gemeinsame Urheberschaft durch mehrere Mandatsträger, ihr intersektionaler Deutungsrahmen und die klare Benennung wiederkehrender Muster leisten einen wichtigen Beitrag zur internationalen Wahrnehmung der Krise und der damit verbundenen Menschenrechtsverletzungen. Zwar fehlen der Stellungnahme detaillierte Belege zu den einzelnen Fällen und eine vertiefte kontextuelle Analyse, dennoch verdeutlicht sie erfolgreich die Dringlichkeit der Lage, das Versagen der syrischen Übergangsregierung sowie die Notwendigkeit unabhängiger Untersuchungen und unparteiischer Meldemechanismen. Als institutionelle, von mehreren Mandatsträgern gemeinsam verantwortete Quelle ist sie besonders wertvoll, wenn sie zusammen mit ausführlicheren Untersuchungen gelesen wird. Gemeinsam bilden diese Quellen einen kohärenten Belegbestand, der eine systematische Strategie geschlechtsspezifischer, konfessionell motivierter und sexueller Gewalt gegen alawitische Frauen und Mädchen dokumentiert.

„Die Behörden müssen die Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen untersuchen" (Amnesty International, 28. Juli 2025)

Der am **28. Juli 2025** veröffentlichte Bericht von Amnesty International mit dem Titel *"Syria: Authorities must investigate abductions of Alawite women and girls"* bietet eine frühe menschenrechtliche Untersuchung der Entführungswelle, die sich gegen alawitische Frauen und Mädchen in den syrischen Küstenregionen und den zentralen Gouvernements richtet. Amnesty dokumentiert 36 Fälle von Opfern im Alter zwischen drei und 40 Jahren. Darunter befinden sich acht Fälle, die durch direkte Gespräche mit Angehörigen untersucht wurden, sowie 28 weitere Fälle, deren Angaben mithilfe von Aktivisten, Journalisten und der Syrian Feminist Lobby abgeglichen wurden. Der zentrale Befund des Berichts ist eindeutig: Mit Ausnahme eines einzigen Falles versäumten es die syrische Polizei und die Sicherheitsbehörden, ernsthafte Ermittlungen einzuleiten. In mehreren Fällen behinderten sie sogar aktiv die Bemühungen der Familien, ihre vermissten Angehörigen ausfindig zu machen. Amnesty vertritt die Auffassung, dass die Übergangsregierung darin versagt hat, geschlechtsspezifische Gewalt zu verhindern, Entführungen zu untersuchen und die Täter

strafrechtlich zu verfolgen – ungeachtet ihrer öffentlichen Zusage, „ein Syrien für alle Syrerinnen und Syrer“ aufzubauen.

Der Bericht schildert Entführungen am helllichten Tag, Lösegeldforderungen zwischen 10.000 und 14.000 US-Dollar, Zwangsverheiratungen – auch von Minderjährigen – sowie körperliche Misshandlungen wie Schläge, das Abscheren der Haare und Drohungen. In einem Fall erhielt eine Familie ein Foto, das ihre Angehörige zeigte, nachdem sie „körperlich misshandelt worden war“. In einem anderen Fall teilte der allgemeine Sicherheitsdienst mit, eine Minderjährige, die zur Erpressung von Lösegeld entführt worden war, sei später „verheiratet worden“. Amnesty stellte fest, dass diese Eheschließung nach syrischem Recht rechtswidrig war. Der Bericht hebt zudem das Klima der Angst unter Frauen und Mädchen in den betroffenen Gouvernements hervor und weist darauf hin, dass „Frauen und Mädchen […] inzwischen Angst haben oder äußerste Vorsicht walten lassen, wenn sie ihre Wohnungen verlassen“. Amnesty ordnet diese Übergriffe in den Rahmen des internationalen Menschenrechtsschutzes und des humanitären Völkerrechts ein. Dabei betont die Organisation Verletzungen des Rechts auf Freiheit und Sicherheit, des Folterverbots sowie der Verpflichtungen zur Verhinderung von Menschenhandel und Zwangsverheiratungen.

Der Bericht von Amnesty International stellt einen methodisch transparenten und analytisch fundierten Versuch dar, geschlechtsspezifische und konfessionell motivierte Gewalt gegen alawitische Frauen und Mädchen zu dokumentieren. Eine seiner wesentlichen Stärken liegt in der klaren Darstellung der Methodik: Amnesty legt den Umfang der untersuchten Stichprobe, die herangezogenen Quellen und die geprüften Beweisarten offen, darunter Telefongespräche, Sprachnachrichten, Bildschirmaufnahmen und Videoaussagen. Ein solches Maß an Transparenz ist bei kurzfristig erstellten Menschenrechtsberichten ungewöhnlich und ermöglicht es den Lesern, die Verlässlichkeit und Reichweite der Befunde einzuschätzen. Eine weitere Stärke liegt in der Einbeziehung der rechtlichen Analyse. Indem Amnesty Entführungen, Zwangsverheiratungen, Menschenhandel und Folter in bestehende völkerrechtliche Rahmenbedingungen einordnet, bietet die Organisation eine knappe, aber maßgebliche Bewertung der staatlichen Verpflichtungen und der begangenen Rechtsverletzungen. Der Bericht weist ein kohärentes Muster von Übergriffen nach, das mit den Erkenntnissen anderer bereits erwähnter unabhängiger Untersuchungen übereinstimmt. Zu diesen wiederkehrenden Mustern gehören Entführungen am helllichten Tag, Lösegeldforderungen, Zwangsverheiratungen, körperliche Misshandlungen, Drohungen, Behinderungen durch die Polizei, die Zurückweisung von Beweisen, Schuldzuweisungen an die Familien sowie erzwungenes Schweigen nach der Freilassung. Die Berücksichtigung der Erfahrungen von Überlebenden und

Angehörigen, die in Aussagen wie „Alle Frauen befinden sich in höchster Alarmbereitschaft“ und „Sie gaben der Familie die Schuld, weil sie die Entführung nicht hatte verhindern können“ zum Ausdruck kommen, verleiht dem Bericht zusätzliche Glaubwürdigkeit und verdeutlicht die gesellschaftlichen Folgen der Entführungen. Besonders überzeugend ist die Dokumentation staatlichen Versagens. Der Bericht schildert, wie Behördenvertreter Familien verspotteten, Beweise zurückwiesen und selbst dann untätig blieben, wenn ihnen die Telefonnummern der Entführer und die Namen der Empfänger von Lösegeldzahlungen übermittelt wurden. Für die Beurteilung der staatlichen Verantwortlichkeit nach dem Völkerrecht ist dies von entscheidender Bedeutung.

Methodisch profitiert der Bericht von der Auswertung digitaler Beweismittel, dem Abgleich mit Erkenntnissen der Vereinten Nationen, seiner zeitlichen und geografischen Reichweite sowie dem ethisch verantwortungsvollen Schutz der Anonymität der Überlebenden. Diese Merkmale erhöhen seine Glaubwürdigkeit und machen ihn zu einer wertvollen Quelle für künftige Mechanismen der Aufarbeitung und Rechenschaftslegung. Der Bericht weist jedoch auch Einschränkungen auf. Amnesty führte keine direkten Gespräche mit Überlebenden, sondern stützte sich auf Aussagen von Angehörigen. Auch diese könnten allerdings aus Angst, aufgrund von Zwang oder wegen einer fortdauernden Gefangenschaft der Opfer nicht dazu bereit sein, offen zu sprechen. Dadurch sind die Möglichkeiten begrenzt, die Haftbedingungen, die Identität der Täter oder mögliche Routen des Menschenhandels zu überprüfen. Zudem erstellt der Bericht keine Profile der Täter oder ihrer Netzwerke, sodass Lücken in der strukturellen Analyse verbleiben. Ebenso fehlen statistisch aufgeschlüsselte Angaben nach Alter, Ort, Tätergruppe oder Ausgang der Fälle, die eine vertiefte analytische Bewertung ermöglichen würden. Amnesty weist selbst darauf hin, dass Angst und Stigmatisierung zu einer erheblichen Untererfassung führen dürften und das tatsächliche Ausmaß der Entführungen daher vermutlich größer ist als bislang dokumentiert. Obwohl der Bericht feststellt, dass es sich bei den Opfern überwiegend um Alawitinnen handelt, untersucht er die konfessionellen Motive nicht eingehend und ordnet die Entführungen nicht in den Zusammenhang der Massaker und extremistischer Ideologien ein – Aspekte, zu denen frühere Berichte zumindest knappe Analysen bieten.

Der Bericht von Amnesty International ist methodisch sorgfältig gearbeitet und trägt wesentlich zur Dokumentation geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt in Syrien bei. Seine methodische Transparenz, die rechtliche Einordnung und die Herausarbeitung systematischer Muster machen ihn zu einer wertvollen Quelle für politische Entscheidungsträger und internationale Institutionen der Aufarbeitung und Rechenschaftslegung. Trotz verbleibender Einschränkungen – insbesondere hinsichtlich des Zugangs zu

Überlebenden und der Erstellung von Täterprofilen – bietet der Bericht eine solide empirische Grundlage für weiterführende Untersuchungen. Zugleich unterstreicht er die Notwendigkeit unabhängiger und unparteiischer Ermittlungen zu den Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen.

„Zusammenfassender Bericht über dokumentierte Fälle entführter Frauen aus religiösen Minderheiten" (IDHRV-ARMIL, 21. August 2025)

Der am **21. August 2025** den zuständigen Mechanismen der Vereinten Nationen übermittelte *IDHRV-ARMIL Summary Report on Documented Cases of Abducted Women from Religious Minorities* stellt einen zeitnahen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte über geschlechtsspezifische Gewalt, konfessionelle Verfolgung und staatliche Verantwortlichkeit im heutigen Syrien dar. Auf der Grundlage von 89 dokumentierten Fällen vertritt der Bericht die These, dass die Entführungen alawitischer, drusischer und christlicher Frauen ein systematisches Missbrauchsmuster bilden, das durch staatliche Duldung oder Mitwirkung begünstigt wird. Die zentrale Feststellung des Berichts, diese Taten würden „offen und ohne Konsequenzen begangen, was auf staatliche Duldung oder Mitwirkung hindeutet", wird durch wiederkehrende Merkmale in den untersuchten Fällen gestützt. Dazu gehören Entführungen in der Öffentlichkeit, konfessionelle Beschimpfungen, erzwungene Videoaussagen, Zwangsverheiratungen, Folter und sexuelle Gewalt. Der wesentliche Beitrag des Berichts liegt in der Zusammenführung von Zeugenaussagen, der Herausarbeitung fallübergreifender Muster und deren Einordnung in völkerrechtliche Bezugsrahmen.

Die analytische Stärke des Berichts beruht auf seinem musterorientierten Ansatz. Anstatt lediglich einzelne Fallschilderungen aneinanderzureihen, benennt er strukturelle Merkmale, die bei verschiedenen Vorfällen wiederkehren: Entführungen in der Öffentlichkeit, die gezielte Auswahl der Opfer anhand ihrer konfessionellen Zugehörigkeit, die Einschüchterung von Familien, erzwungene Widerrufe und das Ausbleiben staatlicher Ermittlungen. Dieser Ansatz ermöglicht es den Autoren, die Übergriffe nicht als vereinzelte Vorfälle, sondern als systematisches Geschehen einzuordnen. Durch seinen vergleichenden Bezugsrahmen, der die gegenwärtigen Übergriffe mit früheren Kampagnen zur Versklavung von Frauen und Mädchen aus Minderheiten durch den sogenannten Islamischen Staat und Al-Qaida-Ableger verknüpft, ordnet der Bericht die dokumentierten Rechtsverletzungen zudem in die bestehende Rechtsprechung zu geschlechtsspezifischer Gewalt als Instrument des Terrors und der gesellschaftlichen Neuordnung ein. Die Kontinuität der Vorgehensweisen

wird schlüssig herausgearbeitet. So heißt es, „Entführungen in der Öffentlichkeit dienen dazu, Angst zu verbreiten und die operative Reichweite der Täter zu demonstrieren“. Zudem wird dargelegt, dass die erzwungene Unterdrückung wahrheitsgemäßer Schilderungen die Straflosigkeit weiter verfestigt. Die Einbeziehung völkerrechtlicher Bezugsrahmen ist methodisch fundiert und erhöht die Relevanz des Berichts für die menschenrechtliche Interessenvertretung. Indem die Autoren die einzelnen Missbrauchsmuster bestimmten Artikeln des Römischen Statuts und weiteren Rechtsinstrumenten zuordnen, bieten sie einen Leitfaden zur Beurteilung staatlicher Verantwortlichkeit. Diese systematische rechtliche Zuordnung gehört zu den größten Stärken des Berichts und verdeutlicht, wie empirische Dokumentation für internationale Mechanismen der Aufarbeitung und Rechenschaftslegung nutzbar gemacht werden kann.

Methodisch weist der Bericht mehrere bemerkenswerte Stärken auf. Die Auswertung von 89 dokumentierten Fällen bietet eine solide empirische Grundlage für die Ermittlung systematischer Muster. Die überlebendenzentrierte Ausrichtung des Berichts zeigt sich insbesondere in der sorgfältigen Berücksichtigung von Zwang, Einschüchterung und der Unterdrückung wahrheitsgemäßer Schilderungen. Die Untersuchung erzwungener Videoaussagen, in denen entführte Frauen genötigt werden, erfundene Darstellungen zu verbreiten – etwa die Behauptung, sie hielten sich „freiwillig bei einer Freundin in einer weit entfernten Stadt auf“ –, verdeutlicht, dass die Gewalt über körperliche Misshandlungen hinausgeht und auch die Kontrolle von Informationen sowie die Behinderung der Justiz umfasst. Dass der Bericht von einer erheblichen Dunkelziffer sexueller Gewalt ausgeht und die kulturellen sowie familiären Zwänge berücksichtigt, welche die Bereitschaft zur Offenlegung des Erlebten beeinflussen, zeugt von einem ethisch fundierten Dokumentationsansatz.

Trotz seiner Stärken weist der Bericht mehrere methodische Einschränkungen auf. Die bedeutendste besteht im Fehlen einer ausdrücklichen Beschreibung der Methodik. Der Bericht erläutert weder, wie die Fälle ausgewählt und die Zeugenaussagen überprüft wurden, noch wie mit widersprüchlichen Darstellungen umgegangen wurde oder anhand welcher Kriterien ein Fall als „dokumentiert“ beziehungsweise „verifiziert“ eingestuft wurde. Ohne solche Angaben oder einen entsprechenden methodischen Bezugsrahmen können externe Gutachter die Belastbarkeit der Beweisgrundlage möglicherweise nicht vollständig beurteilen. Die Heranziehung von Zeugenaussagen ist angesichts des Untersuchungskontextes angemessen. Da jedoch nicht dargelegt wird, mit welchen Verfahren diese Aussagen überprüft wurden – etwa durch den Abgleich mit medizinischen Unterlagen, digitalen Beweismitteln oder Aussagen unabhängiger Zeugen –, bleibt der Verifizierungsprozess nur begrenzt transparent.

Obwohl der Bericht wiederkehrende Muster aufzeigt, enthält er keine statistische Aufschlüsselung nach Region, Alter, Tätergruppe oder zeitlicher Verteilung. Entsprechende Daten würden die empirische Grundlage stärken und eine genauere Analyse der Unterschiede zwischen den einzelnen Fällen ermöglichen. Der Vergleich mit dem sogenannten Islamischen Staat und Al-Qaida ist zwar überzeugend, bedürfte jedoch einer ausführlicheren methodischen Begründung. Der Bericht stellt eine Kontinuität der Vorgehensweisen fest, berücksichtigt dabei jedoch nicht die Unterschiede hinsichtlich Organisationsstruktur, territorialer Kontrolle und ideologischer Motivation zwischen den gegenwärtigen Tätern und früheren extremistischen Gruppierungen. Schließlich erörtert der Bericht weder die Grenzen der Untersuchung noch mögliche Verzerrungen bei der Datenerhebung ausdrücklich. Angesichts der äußerst schwierigen Bedingungen, unter denen die Dokumentationsarbeit erfolgen muss, wäre eine offene Auseinandersetzung mit diesen Herausforderungen erforderlich. Sie würde die methodische Transparenz des Berichts weiter erhöhen.

Der zentrale Beitrag des Berichts liegt in der Darstellung, wie Gewalt nicht nur durch körperliche Schädigung, sondern auch durch Zwang, die Unterdrückung wahrheitsgemäßer Schilderungen und institutionelle Mitwirkung ausgeübt wird. Die Erörterung von Zwangsverheiratungen und erzwungenen Scheidungen – bei denen verheiratete Frauen gezwungen werden, ihre Ehemänner anzurufen und die Scheidung zu verlangen, bevor sie gegen ihren Willen mit Kämpfern verheiratet werden – verdeutlicht die geschlechtsspezifischen Dimensionen sozialer Kontrolle und die Instrumentalisierung familiärer Strukturen. Trotz der verbleibenden methodischen Einschränkungen bietet der Bericht eine Grundlage für weiterführende Untersuchungen und unterstreicht die dringende Notwendigkeit internationalen Handelns. Seine Forderung, dem Schutz der Überlebenden Vorrang einzuräumen, eine unabhängige Dokumentation zu fördern und koordinierte rechtliche Maßnahmen zu ergreifen, ist gerechtfertigt und durch die vorgelegten Belege gestützt. Der Bericht zeigt, dass diese Rechtsverletzungen „schwerwiegende Verstöße gegen das Völkerrecht darstellen“ und dass ein Ausbleiben von Maßnahmen die Straflosigkeit zu verfestigen und die Glaubwürdigkeit internationaler Schutzmandate zu untergraben droht.

„Bericht über Muster der Entführung alawitischer Frauen unter Beteiligung syrischer Kräfte der Allgemeinen Sicherheit“ (IDHRV-ARMIL, 24. September 2025)

Der von IDHRV-ARMIL auf Ersuchen des US-Außenministeriums am **24. September 2025** erstellte *Report on Patterns of Abduction of Alawite Women*

Involving Syrian General Security Forces: A Summary of Verified Cases enthält eine umfassende, überlebendenzentrierte Dokumentation von Entführungen von Frauen in Syrien. Der Bericht erfasst 98 seit Januar 2025 registrierte Fälle, von denen 86 alawitische Frauen betreffen. Bei den übrigen Opfern handelt es sich um christliche, sunnitische, drusische und kurdische Frauen. IDHRV-ARMIL zufolge wurden 58 Fälle durch unmittelbaren Kontakt mit den betroffenen Familien verifiziert. In zehn dieser Fälle sei „die Beteiligung von Kräften der Allgemeinen Sicherheit bestätigt" worden. In den untersuchten Fällen berichten die Familien übereinstimmend von Behinderungen, Leugnungen oder Anschuldigungen durch den allgemeinen Sicherheitsdienst, der das Verschwinden der Frauen häufig damit abtut, sie seien freiwillig fortgelaufen. Eine Zusammenarbeit mit den betroffenen Familien wird als „selten" bezeichnet und Ersuchen um Ermittlungen werden regelmäßig abgelehnt oder blockiert.

Der Bericht arbeitet wiederkehrende Muster in den verifizierten Fällen heraus. Bei Familien, deren Angehörige zuvor Militärdienst geleistet hatten, sollen die Behörden das Verschwinden als Druckmittel eingesetzt und die Freilassung der Opfer im Sinne einer kollektiven Bestrafung behindert haben. Viele Opfer werden über Provinzgrenzen hinweg transportiert und passieren dabei mehrere Sicherheitskontrollstellen, ohne aufgehalten zu werden – was auf eine Mitwirkung oder ein bewusstes Nichteingreifen hindeutet. In einigen Fällen behauptet der allgemeine Sicherheitsdienst, entführte Frauen befreit zu haben, dennoch erfolgen anschließend weder Festnahmen, noch erhalten die Familien Informationen über die Täter. Der Bericht enthält zehn skizzenhafte Fallzusammenfassungen, welche diese Dynamiken veranschaulichen. Dazu gehören Entführungen durch Angehörige der Sicherheitskräfte, erzwungene Widerrufe von Familienmitgliedern, Zwangsverheiratungen, Folter, sexuelle Übergriffe, mit Videoaufnahmen von Folter verbundene Lösegeldforderungen sowie Drohungen gegen Familien, die versuchen, die Straftaten anzuzeigen. Mehrere Fälle betreffen Minderjährige. Zahlreiche Opfer werden außerdem gezwungen, Erklärungen aufzuzeichnen, in denen sie behaupten, freiwillig geheiratet zu haben oder aus eigenem Entschluss an einen anderen Ort gezogen zu sein. Im vierten Fall wurden zwei Mädchen, die „Folter, körperlichen Misshandlungen, religiöser Erniedrigung und sexuellen Übergriffen" ausgesetzt waren, nach ihrer Rückkehr fünf Stunden lang festgehalten. Ihre Familie wurde durch Drohungen zum Schweigen gezwungen. Der fünfte Fall betrifft eine Frau, die aussagte, sie sei „von Angehörigen der Sicherheitskräfte entführt, vergewaltigt und geschlagen" worden. Darauf folgten wiederholte Festnahmen und Drohungen. Dem Bericht zufolge liegen für mehrere Fälle umfangreiche Interviewaufzeichnungen und visuelle Beweismittel vor, darunter Material, das körperliche Folter und erzwungene Geständnisse dokumentiert.

Abschließend ordnet der Bericht die Arbeit von IDHRV-ARMIL in den institutionellen Auftrag der Organisation ein, Überlebende in den Mittelpunkt zu stellen und Menschenrechtsverletzungen auf empirischer Grundlage zu dokumentieren. Er betont die Notwendigkeit sicherer Kommunikationswege und strenger Vertraulichkeitsregeln für die Weitergabe sensibler Beweismittel. Zugleich unterstreicht er das Engagement der Organisation für die Bekämpfung der systematischen Verfolgung religiöser und ethnischer Minderheiten in der Levante. Der Bericht leistet einen analytisch fundierten Beitrag zur Dokumentation geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt in Syrien. Sein kennzeichnendes Merkmal ist die ausführliche Darstellung verifizierter Fallzusammenfassungen, die in ihrer Gesamtheit verdeutlichen, wie Entführungen als Bestandteil eines umfassenderen Systems von Zwang, Einschüchterung und institutioneller Behinderung fungieren. Die besondere Berücksichtigung der Rolle des allgemeinen Sicherheitsdienstes – sei es durch unmittelbare Beteiligung, bewusstes Nichteingreifen oder die gezielte Manipulation von Darstellungen – stellt eine wesentliche Ergänzung der bisherigen Forschung zu staatlich verbundener Gewalt dar. Die fallübergreifend wiederkehrenden Merkmale, darunter erzwungene Widerrufe, Zwangsverheiratungen, Folter und Drohungen gegen Familien, stützen die These des Berichts, dass es sich nicht um isolierte Vorfälle, sondern um Bestandteile eines umfassenderen Musters von Straflosigkeit und systematischer Schädigung handelt.

Die Fallzusammenfassungen veranschaulichen die Mechanismen des Zwangs und die Art und Weise, wie staatliche Akteure öffentliche Narrative beeinflussen. Im zweiten Fall wird eine Frau beschrieben, die „neben einem Mann erwachte, der behauptete, sie geheiratet zu haben“. Später ging von einer ausländischen Telefonnummer eine Audionachricht ein, in der sie erklärte, sich im Ausland aufzuhalten und verheiratet zu sein – eine Darstellung, die offenkundig dazu dienen sollte, die tatsächlichen Umstände ihres Verschwindens zu verschleiern. Der dritte Fall zeigt, wie Behörden bürokratische Verfahren instrumentalisieren, um Anzeigen zu verhindern: Sie weigerten sich, eine Anzeige entgegenzunehmen, solange der Vater nicht persönlich erschien, obwohl dieser sich aufgrund von Drohungen verborgen hielt. Diese Beispiele verdeutlichen das Zusammenspiel von körperlicher Gewalt, psychischem Zwang und institutioneller Manipulation. Sie zeigen, dass staatliche Akteure Kontrolle nicht nur durch unmittelbare Gewalt, sondern auch durch administrative Behinderung und die Unterdrückung von Informationen ausüben. Der Bericht trägt zudem zum Verständnis der Frage bei, wie die konfessionelle Zugehörigkeit die Gefährdung beeinflusst. Obwohl die meisten Fälle alawitische Frauen betreffen, verdeutlicht die Einbeziehung christlicher, sunnitischer, drusischer und kurdischer Opfer den konfessionsübergreifenden Charakter des Phänomens. Die besondere Berücksichtigung kollektiver

Bestrafung – vor allem bei Familien mit Verbindungen zum Militär – erweitert die Analyse staatlich verbundener Gewalt um eine wichtige Dimension und zeigt, wie politische Identität mit Geschlecht und Religionszugehörigkeit zusammenwirkt.

Methodisch verfügt der Bericht über eine umfangreiche empirische Grundlage von 98 dokumentierten Fällen, eine überlebendenzentrierte Ausrichtung und einen hohen Grad an qualitativer Detailliertheit. Zudem bezieht er ergänzende Beweismittel wie Interviewaufzeichnungen ein und arbeitet fallübergreifende strukturelle Muster klar heraus. Diese Merkmale erhöhen die empirische Aussagekraft des Berichts und machen ihn zu einer bedeutsamen Quelle für Menschenrechtsexperten und internationale Mechanismen der Aufarbeitung und Rechenschaftslegung. Der Bericht weist jedoch auch methodische Einschränkungen auf, die seinen Nutzen begrenzen. Besonders schwer wiegt das Fehlen einer ausdrücklichen Beschreibung der Methodik. Es wird weder erläutert, wie die Fälle ausgewählt und die Zeugenaussagen überprüft wurden, noch wie mit widersprüchlichen Darstellungen umgegangen wurde oder anhand welcher Kriterien ein Fall als „verifiziert" eingestuft wurde. Ohne diese Angaben können externe Gutachter die Sorgfalt und Belastbarkeit des Dokumentationsverfahrens nicht vollständig beurteilen. Das Fehlen gesondert aufgeschlüsselter Datensätze – etwa zur geografischen Verteilung, zur Altersstruktur, zu Tätergruppen oder zur zeitlichen Häufung der Vorfälle – schränkt die analytische Genauigkeit ein und erschwert fallübergreifende Vergleiche. Ferner setzt sich der Bericht nicht mit den Grenzen der Untersuchung oder möglichen Verzerrungen auseinander, beispielsweise mit eingeschränkten Zugangsmöglichkeiten, dem Schweigen von Überlebenden oder Gefährdungen, welche die Aussagen der Betroffenen beeinflussen können.

Trotz dieser Einschränkungen bietet der Bericht von IDHRV-ARMIL die bislang aktuellste und in sich schlüssigste Darstellung systematischer Übergriffe unter Beteiligung der syrischen Kräfte der Allgemeinen Sicherheit. Sein überlebendenzentrierter Ansatz, die besondere Berücksichtigung von Zwang und der Unterdrückung wahrheitsgemäßer Schilderungen sowie die Bereitschaft zum verantwortungsvollen Umgang mit sensiblen Beweismitteln machen ihn zu einem unverzichtbaren Beitrag zur menschenrechtlichen Dokumentation und internationalen Interessenvertretung. Der zentrale Befund des Berichts besteht in dem Nachweis, dass die Gewalt gegen alawitische Frauen in Syrien eng mit lokalen Behörden und staatlichen Institutionen verflochten ist. Indem er dokumentiert, wie Kräfte der Allgemeinen Sicherheit an Entführungen beteiligt sind, diese begünstigen oder Ermittlungen behindern, stellt er vorherrschende Darstellungen infrage und erweitert den Untersuchungsrahmen hinsichtlich der staatlichen Verantwortlichkeit.

„Syrische Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass die meisten Berichte über entführte alawitische Frauen falsch sind“ (AP, 2. November 2025)

Der am **2. November 2025** von Associated Press veröffentlichte Bericht *“Syrian inquiry finds most allegations of kidnapped Alawite women are false”* stellt die Ergebnisse eines von der syrischen Regierung eingesetzten Ausschusses vor. Dieser war damit beauftragt, mutmaßliche Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen während der religiös motivierten Gewalt zu untersuchen, die im März 2025 die syrischen Küstenprovinzen erfasste. Nach Angaben des Sprechers des Innenministeriums, Noureddine al-Baba, untersuchte der Ausschuss 42 Fälle und gelangte zu dem Schluss, dass lediglich einer davon eine Entführung darstellte. Das Opfer sei „sicher zurückgebracht“ worden, wobei die Bemühungen zur Ermittlung der Täter weiterhin andauerten. Die übrigen 41 Fälle wurden als nicht strafrechtlich relevante Ereignisse neu eingestuft: Zwölf Fälle wurden auf ein Fortlaufen mit Liebespartnern zurückgeführt, neun auf vorübergehende Aufenthalte bei Angehörigen oder Freunden, sechs auf die Flucht vor häuslicher Gewalt, sechs auf in sozialen Medien verbreitete Falschbehauptungen, vier auf Erpressung oder Prostitution und vier auf von den Frauen selbst begangene Straftaten.

Die Schlussfolgerungen der Untersuchung stehen in deutlichem Gegensatz zu den unabhängigen Recherchen von Amnesty International, das im Juli mehrere Dutzend Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen in Latakia, Tartus, Homs und Hama dokumentiert hatte. Der AP-Bericht ordnet die Untersuchung in den Kontext der religiösen Gewalt ein, die durch Zusammenstöße zwischen bewaffneten, dem früheren Präsidenten Baschar al-Assad nahestehenden Gruppierungen und staatlichen Sicherheitskräften ausgelöst worden war. Diese Gewalt eskalierte zu Vergeltungsangriffen und Massakern, bei denen Hunderte alawitische Zivilisten getötet wurden. Das Innenministerium forderte die Bevölkerung und zivilgesellschaftliche Organisationen auf, mutmaßliche Vorfälle unmittelbar dem Ministerium zu melden.

Der Bericht von Associated Press gibt die offizielle Position der syrischen Regierung zu den mutmaßlichen Entführungen alawitischer Frauen wieder und gewährt damit Einblick in staatliche Narrative und institutionelle Reaktionen während einer Phase akuter konfessioneller Spannungen. Seine Stärke liegt in der klaren Darstellung der kategorischen Neueinstufung nahezu aller gemeldeten Entführungsfälle durch die Regierung, die selbst eine bedeutsame politische und institutionelle Entwicklung darstellt. Indem der Bericht die alternativen Erklärungen des Untersuchungsausschusses einzeln aufführt – ein Fortlaufen mit Liebespartnern, familiäre Konflikte, Falschinformationen in

sozialen Medien, Erpressung, Prostitution und kriminelle Handlungen –, verdeutlicht er, wie der Staat Vorwürfe geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt in private, unpolitische oder nicht strafrechtlich relevante Angelegenheiten umzudeuten versucht. Dieser Deutungsrahmen ist für die Untersuchung staatlicher Leugnung, der Kontrolle öffentlicher Narrative und der politischen Bedeutung von Fallklassifizierungen in Konflikt- und Nachkriegsgesellschaften von besonderem Interesse. Der AP-Bericht bietet zudem eine wichtige kontextuelle Einordnung, indem er auf die konfessionell motivierten Massaker vom März 2025 und die Herausforderungen hinweist, vor denen die islamistisch geführte Regierung des Übergangspräsidenten Ahmad al-Scharaa steht. Dadurch verortet er die Untersuchung in den fortdauernden politischen Dynamiken des Landes.

Der Bericht weist jedoch methodische Einschränkungen auf, die sich aus seiner Abhängigkeit von offiziellen Verlautbarungen ergeben. Er überprüft die Feststellungen des Ausschusses nicht unabhängig und enthält weder Angaben zu dessen Zusammensetzung und Ermittlungsverfahren noch zu den angewandten Beweismaßstäben oder zum Zugang zu Opfern und ihren Familien. Aufgrund dieser fehlenden methodischen Informationen lassen sich die Sorgfalt, Unparteilichkeit und Unabhängigkeit der Untersuchung nicht beurteilen. Auch setzt sich der Bericht nicht näher mit den widersprechenden Befunden unabhängiger Menschenrechtsorganisationen auseinander. Er erwähnt lediglich knapp, dass Amnesty International „mehrere Dutzend“ Entführungen dokumentiert habe. Dieser Gegensatz ist jedoch von erheblicher Bedeutung: Während Amnesty und andere Untersuchungsstellen Muster von Entführungen, Zwangsverheiratungen, sexueller Gewalt und staatlicher Behinderung festgestellt haben, stuft der staatliche Untersuchungsausschuss nahezu alle Vorwürfe als Missverständnisse oder als Fehlverhalten der betroffenen Frauen selbst ein. Der AP-Bericht gibt diese Behauptungen wieder, ohne die Diskrepanz eingehender zu untersuchen oder die politischen Anreize zu analysieren, die einer staatlichen Leugnung zugrunde liegen könnten. Dadurch bleibt seine interpretative Tiefe begrenzt.

Darüber hinaus enthält der Bericht weder Aussagen Überlebender und Schilderungen betroffener Familien noch Einschätzungen zivilgesellschaftlicher Organisationen, sodass das staatliche Narrativ weitgehend unwidersprochen bleibt. Ebenso fehlen empirische Belege, konkrete Einzelheiten und eine Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten bei der Überprüfung der Angaben. All dies schränkt seinen Nutzen für eine unabhängige Analyse ein. Der AP-Bericht ist zwar als Dokumentation des offiziellen Diskurses wertvoll, seine Grenzen verdeutlichen jedoch, dass er zusammen mit anderen Untersuchungen gelesen werden muss. Der Bericht ist somit für das Verständnis der öffentlichen Haltung der syrischen Regierung zu den mutmaßlichen Entführungen

alawitischer Frauen von Bedeutung. Er bietet Einblicke in staatliche Deutungsstrategien und institutionelle Reaktionen während einer konfessionellen Krise. Seine knappe Darstellung der Untersuchungsergebnisse macht ihn zu einer nützlichen Quelle für die Analyse staatlicher Leugnungs- und Umklassifizierungspraktiken. Seine Abhängigkeit von offiziellen Verlautbarungen, die fehlende methodische Transparenz und die mangelnde Auseinandersetzung mit unabhängigen Dokumentationen schränken seinen Erkenntniswert jedoch erheblich ein.

146. Stellungnahme auf der 18. Tagung des UN-Forums für Minderheitenfragen (IDHRV-ARMIL im Namen der AAUS, 27. November 2025)

Die am **27. November 2025** auf dem UN-Forum für Minderheitenfragen gehaltene Rede – vorgetragen von Dr. Kreinath, dem Gründer und Direktor von IDHRV-ARMIL, als 146. Stellungnahme zu Tagesordnungspunkt 1 *"Building trust and social cohesion: addressing barriers to peaceful coexistence"* – bietet eine knappe, aber eindringliche Darstellung der zunehmenden Gewalt gegen religiöse Minderheiten in Syrien. Kreinath spricht im Namen der Alawites Association of the United States (AAUS) und stellt die akute Gefährdung von Frauen aus Minderheiten in den Mittelpunkt, insbesondere von alawitischen Frauen und Mädchen, die Entführungen, sexueller Ausbeutung und anderen Formen gezielter Gewalt ausgesetzt sind. In seiner Stellungnahme verweist er auf eine rasch wachsende Beweisgrundlage: 125 dokumentierte Fälle entführter Frauen, darunter 107 alawitische Frauen sowie christliche, drusische, kurdische und sunnitische Opfer. Nach seinen Angaben wurden 49 Fälle verifiziert und in elf davon seien Kräfte der Allgemeinen Sicherheit verwickelt. Darüber hinaus nennt er 235 vermisste und 79 vergewaltigte drusische Frauen sowie eine christliche Frau als Opfer. Kreinath ordnet diese Übergriffe als systematisch ein und spricht von „systematischen Entführungen nicht-sunnitischer Frauen, die als ‚Kriegsbeute' behandelt werden". Er hebt hervor, dass die Familien mit Einschüchterung, erzwungenem Schweigen und behördlicher Leugnung konfrontiert sind – Bedingungen, die die Straflosigkeit verfestigen und die Angst innerhalb der betroffenen Gemeinschaften vertiefen.

Die Stellungnahme ordnet diese Rechtsverletzungen in umfassendere Muster konfessionell motivierter Verfolgung, extremistischer Strategien und staatlicher Mitwirkung ein. Kreinath warnt, dass Entführungen, erzwungene Widerrufe und zum Schweigen gebrachte Überlebende „Gemeinschaften spalten, Angst verbreiten und Macht festigen". Seine Analyse reicht über die Grenzen

Syriens hinaus: Frauen aus Minderheiten, die in den Libanon fliehen, seien einer erhöhten Gefahr von Menschenhandel, Ausbeutung und willkürlicher Inhaftierung ausgesetzt. Die Rede schließt mit sechs konkreten Empfehlungen an die Organisationen der Vereinten Nationen und ihre Mitgliedstaaten: staatliche und nichtstaatliche Akteure für Menschenhandel zur Rechenschaft zu ziehen, eine sachgerechte Dokumentation der Gräueltaten sicherzustellen, besonders gefährdete Frauen aus Minderheiten zu schützen, das Mandat der Sonderberichterstatterin auf Syrien auszuweiten, die Rechte von Minderheiten und eine inklusive Regierungsführung zu gewährleisten sowie einen weiteren Völkermord zu verhindern.

Analytisch geht die Rede unmittelbar dazu über, die strukturellen Hindernisse für Vertrauen und friedliches Zusammenleben zu benennen, die unter das thematische Mandat des Forums fallen. Kreinath argumentiert, dass Entführungen, erzwungene Dementis und Einschüchterungen Bestandteile extremistischer Strategien sind, die „Gemeinschaften spalten, Angst verbreiten und Macht festigen". Dieser Deutungsrahmen entspricht den Analysen von Menschenrechtsexperten und UN-Sonderberichterstattern zu repressiver Herrschaft und konfessioneller Gewalt. Diese heben hervor, wie geschlechtsspezifische Gewalt eingesetzt wird, um Gemeinschaften zu destabilisieren und politische Hierarchien zu verfestigen. Die Ausweitung der Analyse auf den Libanon – insbesondere der Hinweis auf die Gefahren von Menschenhandel und willkürlicher Inhaftierung für Frauen aus Minderheiten, die aus Syrien fliehen – verleiht der Rede eine wertvolle regionale Dimension und unterstreicht den grenzüberschreitenden Charakter ihrer Gefährdung. Die einfache und prägnante Struktur, die direkte Ansprache und die klare Aufzählung politischer Handlungsempfehlungen sollen die Stellungnahme für politische Entscheidungsträger und UN-Mandatsträger leicht zugänglich machen. Die Forderungen, „das Mandat des UN-Sonderberichterstatters auf Syrien auszuweiten" und „einen weiteren Völkermord zu verhindern", rücken die Krise auf die höchste Ebene internationaler Aufmerksamkeit und verdeutlichen sowohl ihre Dringlichkeit als auch die Notwendigkeit institutionellen Handelns.

Obwohl es sich bei der Rede nicht um einen formellen Forschungsbericht handelt, weist sie mehrere methodische Vorzüge auf, die ihren Beweiswert für wissenschaftliche und rechtliche Bewertungen erhöhen. Mit dem Hinweis auf „49 verifizierte" Fälle, von denen „elf auf eine Beteiligung der Kräfte der Allgemeinen Sicherheit hindeuten", signalisiert die Stellungnahme, dass sie sich auf eine strukturierte Dokumentation und nicht lediglich auf anekdotische oder unbestätigte Aussagen stützt. Die konfessionsübergreifende Perspektive, die alawitische, christliche, drusische, kurdische und sunnitische Opfer berücksichtigt, trägt der umfassenderen konfessionellen Lage Rechnung und vermei-

det es, das Phänomen auf eine einzige Minderheit zu beschränken. Die genannten Zahlen scheinen Informationen aus Aktivistennetzwerken, Dokumentationsorganisationen und Familien von Überlebenden zusammenzuführen und deuten somit auf die Einbeziehung mehrerer Beweisquellen hin. Darüber hinaus verknüpft die Rede Muster von Einschüchterung und Leugnung sowie die Behinderung von Ermittlungen ausdrücklich mit institutioneller Obstruktion. Damit stimmen ihre Aussagen mit den Befunden von Amnesty International, den UN-Sonderverfahren und den oben genannten unabhängigen Dokumentationsberichten überein. Indem Kreinath die Beteiligung der Kräfte der Allgemeinen Sicherheit ausdrücklich benennt, stellt er vorherrschende Darstellungen infrage, nach denen allein nichtstaatliche Akteure für die Entführungen verantwortlich seien. Stattdessen ordnet er die Gewalt in ein umfassenderes System staatlich verbundener Straflosigkeit ein. Schließlich verortet der handlungsorientierte Rahmen der Rede die Krise innerhalb internationaler Menschenrechtsmechanismen und erhöht damit ihre Relevanz für Debatten über globale Regierungsführung und Rechenschaftslegung. Diese Merkmale fügen die Stellungnahme in einen wachsenden Bestand neuer Dokumentationen ein und verdeutlichen ihren Wert als interessengeleitete, zugleich aber evidenzbasierte Intervention.

Die Rede weist jedoch Einschränkungen auf, die ihrem Format geschuldet sind und ihren Nutzen als eigenständige Quelle begrenzen. Sie beschreibt weder die Verifizierungsverfahren und Auswahlkriterien noch die Herkunft der genannten Zahlen. Daher bleibt unklar, wie die Verlässlichkeit der Angaben beurteilt und mit widersprüchlichen Aussagen umgegangen wurde. Anders als umfassende Menschenrechtsberichte enthält die Rede weder ausführliche Fallschilderungen noch gesondert aufgeschlüsselte Daten, was ihre analytische Belastbarkeit einschränkt. Die genannten Zahlen beziehen sich auf Fälle, die IDHRV-ARMIL und der AAUS gemeldet wurden, und nicht auf einen vollständigen Datensatz. Dadurch besteht das Risiko einer Verzerrung bei der Fallauswahl. Zudem ordnet die Rede die Entführungen nur knapp in den umfassenderen zeitlichen Zusammenhang konfessioneller Massaker, extremistischer Strategien und politischer Übergangsprozesse ein. Kreinaths Rede ist eine strategisch ausgerichtete Intervention, welche die Krise der entführten alawitischen Frauen in Syrien auf einem internationalen Forum am Genfer Sitz der Vereinten Nationen sichtbar macht. Ihre quantitative Fundierung, die Herausarbeitung wiederkehrender Muster und die ausdrückliche Benennung staatlich verbundener Übergriffe leisten einen wichtigen Beitrag zur entstehenden Dokumentation geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt.

„Einblicke in die staatlich unterstützte Vertuschung der Entführungen alawitischer Frauen in Syrien“ (*The Cradle*, 28. November 2025)

Der am **28. November 2025** von dem Syrien-Korrespondenten von *The Cradle* veröffentlichte Bericht “Inside Syria’s state-backed cover-up of Alawite women’s kidnappings” untersucht ein Muster von Entführungen, Zwangsverheiratungen und erzwungenen Medienauftritten, das sich unter der neuen, von Ahmad al-Scharaa geführten syrischen Regierung gegen alawitische Frauen richtet. Der Artikel vertritt die These, dass der Staat diese Entführungen nicht nur nicht verhindert, sondern sich aktiv an einer koordinierten Medienkampagne beteiligt, um sie zu leugnen, Familien einzuschüchtern und erfundene Narrative über ein „freiwilliges Durchbrennen“ zu verbreiten. Der Bericht dokumentiert vier exemplarische Fälle – Mira Jalal Thabet, Lana Ahmed, Mai Salim Saloum und Nagham Issa –, die jeweils einem ähnlichen Muster folgen: dem Verschwinden unter verdächtigen Umständen, der Verbreitung von Videos, in denen die Betroffenen bestreiten, entführt worden zu sein, und späteren Hinweisen auf Zwang, Misshandlungen oder Drohungen gegen Angehörige. Der Bericht ordnet diese Fälle in die umfassenderen Dokumentationen von Amnesty International, Reuters, *The Spectator* und der UN-Untersuchungskommission ein, die allesamt mehrere Entführungen und Zwangsverheiratungen bestätigen. Er gelangt zu dem Schluss, die Behauptung des syrischen Innenministeriums, 41 von 42 Fällen seien erfunden, sei Teil eines staatlich gesteuerten Narrativs, das dazu diene, systematische Übergriffe und konfessionell motivierte Gewalt zu verschleiern.

Die wesentlichen Stärken des Berichts liegen in seiner mehrschichtigen Beweisführung und der Rekonstruktion einzelner Fälle. Durch die Einbeziehung von Aussagen betroffener Familien, Videos aus sozialen Medien, Berichten von Menschenrechtsorganisationen und internationaler Medienberichterstattung erreicht er eine Form der Verifizierung, die seine Glaubwürdigkeit erhöht und die einzelnen Fälle in ein umfassenderes Muster staatlich begünstigter Übergriffe einordnet. Die ausführlichen Fallschilderungen verleihen dem Bericht qualitative Tiefe; konkrete Einzelheiten dienen als Hinweise auf Zwang und entkräften damit die offiziellen Behauptungen eines freiwilligen Verschwindens. Ebenso überzeugend ist die Auseinandersetzung mit der Manipulation der Medien: Inszenierte Interviews, selektive Darstellungen und Einschüchterungen werden nicht lediglich als Propaganda, sondern als Instrumente fortgesetzter Kontrolle analysiert. Die Aussagekraft dieser Fallstudien wird durch die Einbeziehung des politischen Kontextes zusätzlich gestärkt. Der Bericht verknüpft den Aufstieg einer neuen, „vom Westen unterstützten“ Regierung unter

Führung eines ehemaligen extremistischen Kommandeurs mit veränderten Mustern der Straflosigkeit und konfessionell motivierter Gewalt.

Zugleich weist der Bericht methodische Einschränkungen auf, welche seine analytische Belastbarkeit beeinträchtigen. Ein erheblicher Teil des angeführten Beweismaterials stammt aus sekundären oder nicht überprüfbaren Quellen, darunter Beiträge in sozialen Medien, anonyme Zeugenaussagen und Berichte von Aktivisten, deren Echtheit und Herkunft nicht durchgängig geprüft werden. Zudem mangelt es dem Artikel an methodischer Transparenz. Er erläutert weder, nach welchen Kriterien die Fälle ausgewählt und die Interviews geführt wurden, noch wie widersprüchliche Aussagen bewertet wurden. Dies gilt auch für die Behauptung, Familien hätten „wahrscheinlich unter Drohungen ausgesagt". Obwohl der Bericht die Untersuchung des Innenministeriums kritisiert, setzt er sich nicht systematisch mit den staatlichen Behauptungen auseinander und prüft keine alternativen Erklärungen für bestehende Widersprüche. Daher fehlt eine Analyse möglicher Gegenbelege. Schließlich führt die starke Ausrichtung der Darstellung auf den Nachweis systematischer, staatlich unterstützter Entführungen und ihrer Vertuschung mitunter zu einer Bestätigungstendenz, die den Eindruck der Neutralität beeinträchtigen kann. Trotz dieser Schwächen liefert der Bericht konkrete Belege und eine politische Kontextualisierung.

„Frauen der alawitischen Minderheit Syriens berichten von Entführung und Vergewaltigung" (BBC, 18. Februar 2026)

Der am **18. Februar 2026** von BBC Arabic veröffentlichte Beitrag *"I would scream in my sleep: Women from Syria's Alawite minority tell of kidnap and rape"* enthält eine zutiefst erschütternde Darstellung von Entführungen, sexueller Gewalt und Fällen des Verschwindens, die sich im Syrien nach Assad gegen alawitische Frauen und Mädchen richten. Auf der Grundlage von Gesprächen mit Überlebenden, Familienangehörigen, Aktivisten und Angehörigen der Sicherheitskräfte dokumentiert der Bericht eindeutig wiederkehrende Entführungsmuster. Als Sicherheitskräfte auftretende Bewaffnete, extremistische Gruppierungen und opportunistische Täter agieren dabei in einem Klima der Straflosigkeit. Die geschilderten Fälle – etwa Ramias Bericht, wonach sie geschlagen, zu ihrer Religionszugehörigkeit verhört und mit dem Hinweis fotografiert wurde, man wolle „ihren Verkaufspreis ermitteln" – veranschaulichen das Zusammenwirken konfessioneller Feindseligkeit, geschlechtsspezifischer Gewalt und institutionellen Versagens. Die Daten der Syrian Feminist Lobby,

die mehr als 80 registrierten Vermisstenfälle und 26 bestätigte Entführungen verzeichnet, ordnen diese individuellen Schilderungen in ein umfassenderes Muster gezielter Gewalt gegen alawitische Frauen seit Februar 2025 ein.

Der Bericht dokumentiert die schwerwiegenden Unzulänglichkeiten der staatlichen Reaktionen. Überlebende schildern übereinstimmend eine abweisende, spöttische oder behindernde Behandlung durch den allgemeinen Sicherheitsdienst der Übergangsregierung. Eine Frau berichtet, Beamte hätten ihr bei der Anzeige ihrer Entführung nahegelegt, sie solle sagen, sie sei „bei einem Picknick gewesen". Die öffentliche Behauptung des Innenministeriums, nur eine von 42 mutmaßlichen Entführungen sei „tatsächlich" eine Entführung gewesen, während es sich bei den übrigen Fällen um ein Fortlaufen mit Liebespartnern, familiäre Konflikte oder Prostitution gehandelt habe, steht in deutlichem Widerspruch zu den Aussagen Überlebender und den Erkenntnissen unabhängiger Untersuchungen. Die Dokumentation von mindestens 36 Fällen durch Amnesty International und dessen Feststellung, dass die Familien „keine substanziellen Informationen über den Fortgang der Ermittlungen erhielten", stützen die Darstellung systematischer Untätigkeit und Leugnung. Die BBC führt zudem das seltene Eingeständnis eines Angehörigen der Sicherheitskräfte an, wonach einige Entführungen von „undisziplinierten" Sicherheitskräften begangen worden seien, die Rache üben oder Lösegeld erpressen wollten. Dies verdeutlicht die institutionelle Zersplitterung und das Fehlen wirksamer Rechenschaftsmechanismen.

Methodisch liegen die Stärken des Berichts in der sorgfältigen Verwendung von Aussagen Überlebender, Daten von Aktivisten sowie Stellungnahmen von Regierungsvertretern und Insidern aus den Sicherheitsorganen. Die Entscheidung der BBC, die Identität der Überlebenden zu schützen und ihre Namen zu ändern, ist angesichts der Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Stigmatisierung notwendig. Die zeitliche Einordnung, die Fälle sowohl vor als auch nach der konfessionell motivierten Gewalt vom März 2025 berücksichtigt, bei der mehr als 1.400 Menschen getötet wurden, verortet die Entführungen überzeugend in einem Kreislauf aus Rache, Angst und politischer Instabilität. Die Einbeziehung unterschiedlicher Perspektiven, darunter auch widersprüchliche offizielle Darstellungen, erhöht die Glaubwürdigkeit und analytische Tiefe des Berichts.

Der Bericht unterliegt jedoch unvermeidlichen Einschränkungen. Die Überprüfung der Angaben bleibt schwierig. Die BBC weist darauf hin, dass sie „keinen Fall einer erfolgten Geldübergabe verifizieren konnte". Viele Einzelheiten beruhen auf Aussagen Überlebender, die sich nicht unabhängig bestätigen lassen. Die Verwendung anonymer Quellen erschwert eine externe Überprüfung und ermöglicht es staatlichen Akteuren, die Anschuldigungen als erfunden zurückzuweisen. Der Bericht ist fallbezogen aufgebaut und bietet keine syste-

matische quantitative Analyse. Der Zugang zu den mutmaßlichen Tätern und zu amtlichen Ermittlungsakten ist begrenzt; forensische Beweismittel werden nicht vorgelegt. Diese Einschränkungen spiegeln die strukturellen Schwierigkeiten wider, sexuelle und konfessionell motivierte Gewalt in einem von Konflikten geprägten Umfeld zu dokumentieren. Der BBC-Bericht bietet somit eine sorgfältig zusammengestellte Darstellung gezielter Gewalt gegen alawitische Frauen und Mädchen während einer von konfessionellen Spannungen und institutionellem Zusammenbruch geprägten politischen Übergangsphase. Seine methodischen Stärken – die Überprüfung anhand mehrerer Quellen, die Ausrichtung an den Schilderungen Überlebender und die kontextuelle Einordnung – machen ihn zu einem wertvollen Beitrag. Zugleich verdeutlichen seine Grenzen die dringende Notwendigkeit unabhängiger und unparteiischer Mechanismen zur Beobachtung, Verifizierung und Rechenschaftslegung. Für Menschenrechtsexperten und politische Entscheidungsträger, die das Zusammenwirken von Religion, Geschlecht und institutioneller Instabilität im Syrien nach Assad untersuchen, liefert er unverzichtbare qualitative Belege.

„Entführungen von Frauen und Mädchen in Syrien schüren die Ängste einer Minderheit“ (*The New York Times*, 3. April 2026)

Die am **3. April 2026** veröffentlichte Recherche von Ben Hubbard in der *New York Times* bietet eine aktuelle Darstellung geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt gegen alawitische Frauen und Mädchen in Syrien. Der Artikel beruht auf Gesprächen mit „Dutzenden Personen, die unmittelbare Kenntnis von Entführungsfällen haben“, darunter Überlebende, Angehörige, Aktivisten und medizinisches Personal. Er dokumentiert wiederkehrende Muster von Entführungen, sexueller Gewalt, Lösegeldforderungen und staatlicher Leugnung. Der Bericht folgt einer wirksamen Erzählstruktur, die einzelne Fälle in den Mittelpunkt stellt – etwa denjenigen einer 16-jährigen Überlebenden, die „regelmäßig unter Drogen gesetzt und von fremden Männern vergewaltigt“ wurde –, und ordnet diese Erfahrungen zugleich in die umfassenderen Zusammenhänge politischer und konfessioneller Gewalt sowie besonderer Schutzlosigkeit ein. Als Beitrag des investigativen Journalismus gelingt es dem Artikel, ein sowohl unzureichend dokumentiertes als auch politisch umstrittenes Phänomen sichtbar zu machen. Als Quelle weist er bedeutende Stärken, aber auch klar erkennbare methodische Grenzen auf.

Der wichtigste Beitrag des Artikels liegt in der Dokumentation eines Gewaltmusters, das von der syrischen Regierung geleugnet wird und über das

die betroffenen Familien aus Angst nicht öffentlich sprechen. Die Berichterstattung zeigt, dass es sich bei den Entführungen nicht um isolierte Vorfälle handelt, sondern um einen Bestandteil des umfassenderen Klimas konfessioneller Feindseligkeit nach dem Sturz Baschar al-Assads im Jahr 2024. Der Artikel verknüpft individuelle Erfahrungen mit strukturellen Bedingungen: der Verbindung der Alawiten mit dem früheren Regime, dem Erbe des Bürgerkriegs und dem Erstarken bewaffneter Akteure, die alawitische Frauen als legitime Ziele von Demütigung oder Vergeltung betrachten. Die Einbeziehung von Aussagen von Aktivisten wie Rima Flihan, die betont, „es geschieht systematisch und richtet sich gezielt gegen diese Gemeinschaft", stärkt den analytischen Bezugsrahmen des Artikels und unterstreicht seine Bedeutung für Fachleute, die sich mit geschlechtsspezifischer Gewalt, der Verfolgung von Minderheiten und Übergangsjustiz befassen.

Eine wesentliche Stärke der Untersuchung liegt in ihrer mehrstufigen Verifizierung. Der Autor gleicht die Aussagen Überlebender mit Beiträgen in sozialen Medien über das Verschwinden und die Rückkehr von Frauen sowie mit Lösegeldforderungen ab und bezieht Gespräche mit medizinischem Personal und Mitarbeitern von Hilfsorganisationen ein. Dieses Verfahren ist in einem Umfeld besonders wertvoll, in dem amtliche Daten fehlen oder nicht verlässlich sind. Der Artikel setzt seine Erkenntnisse zudem in Beziehung zur Arbeit unabhängiger Organisationen: Amnesty International dokumentierte 36 ähnliche Entführungen, während eine UN-Kommission sechs Fälle sowie „glaubwürdige Berichte" über Dutzende weitere Fälle erfasste. Die Übereinstimmung mit diesen externen Quellen erhöht die Glaubwürdigkeit der beschriebenen Muster. Eine weitere methodische Stärke ist die Verwendung anonymisierter Aussagen. Zwar erschwert die Anonymität deren Überprüfung, aber angesichts der Gefahren für die Überlebenden und ihre Familien ist sie ethisch geboten. Der Artikel erläutert die Gründe für die Anonymisierung und vermeidet eine sensationsheischende Darstellung. Die Einbeziehung offizieller Stellungnahmen – so wenig plausibel diese auch erscheinen mögen – zeugt von journalistischer Sorgfalt und ermöglicht es den Lesern, die miteinander konkurrierenden Darstellungen selbst zu beurteilen.

Trotz ihrer Stärken weist die Untersuchung Einschränkungen auf. Die Heranziehung anonymer Quellen ist zwar unvermeidlich, erschwert jedoch eine unabhängige Überprüfung. Die Regierung nutzt diese Lücke, indem sie darauf beharrt, Schwangerschaften seien „kein Beweis für Entführungen" und Lösegeldforderungen „könnten gefälscht sein". Ohne namentlich genannte Fälle kann der Artikel solche Behauptungen nicht vollständig widerlegen, ordnet sie jedoch überzeugend in ihren Kontext ein. Der Bericht ist fallbezogen und nicht quantitativ angelegt. Die von der Syrian Feminist Lobby genannte Zahl von 80 Vermisstenfällen bietet zwar eine gewisse

zahlenmäßige Grundlage, doch nimmt der Artikel keine systematische Stichprobenerhebung vor. Das Ausmaß des Phänomens bleibt daher nur näherungsweise erfassbar, was die Bewertung seines Umfangs und regionaler Muster einschränkt. Zudem ist eine Verzerrung bei der Fallauswahl wahrscheinlich. Überlebende, die mit Journalisten oder Aktivisten sprechen, können sich von jenen unterscheiden, die aus Angst, aufgrund von Stigmatisierung oder unter Zwang schweigen oder ausschließlich im Rahmen rechtlicher Verfahren aussagen. Der Artikel räumt ein, dass „die Opfer und ihre Familien zu große Angst haben, um zu sprechen", kann jedoch nicht untersuchen, wie sich dies auf die Repräsentativität der Befunde auswirkt. Wie bei den meisten Untersuchungen dieser Art besteht nur begrenzter Zugang zu Tätern, staatlichen Ermittlern oder den aus Rebellengruppen hervorgegangenen Behörden. Der Artikel zitiert zwar einen Regierungssprecher und einen anonymen Polizeiermittler, setzt sich aber nicht eingehender mit den institutionellen Akteuren auseinander, welche die Bedingungen schaffen oder aufrechterhalten, unter denen die Entführungen möglich sind. Dies begrenzt die Analyse von Verantwortlichkeit und staatlicher Handlungsfähigkeit. In einem Fall wird eine Schwangerschaft medizinisch bestätigt; darüber hinaus enthält der Bericht leider keine forensischen Beweismittel. Dadurch sind die Möglichkeiten eingeschränkt, körperliche Verletzungen zu dokumentieren oder bestimmte Gewalthandlungen über die Zeugenaussagen hinaus zu verifizieren. Hierzu wären unabhängige Untersuchungen erforderlich.

Der Artikel achtet sorgfältig darauf, seine Befunde nicht überzubewerten. Er weist wiederholt darauf hin, welche Angaben sich nicht bestätigen lassen, benennt bestehende Lücken und ordnet die vorgelegten Belege in umfassendere, von Menschenrechtsorganisationen dokumentierte Muster ein. Die Erzählstruktur, die zwischen einzelnen Fällen, den Einschätzungen von Aktivisten und dem politischen Kontext wechselt, ist überzeugend gestaltet. Sie verleiht der Darstellung analytische Geschlossenheit und Tiefe, ohne wichtige Differenzierungen aufzugeben. Die besondere Stärke des Berichts liegt in seiner Detailgenauigkeit. Er bietet Menschenrechtsexperten reichhaltiges Material. Seine wesentliche Einschränkung – das Fehlen systematisch erhobener Daten – macht ihn aber zu einer wichtigen ergänzenden Quelle. Der Artikel liefert qualitative Belege und einen überzeugenden interpretativen Rahmen, verdeutlicht aber zugleich die Notwendigkeit weiterer unabhängiger Dokumentationen, forensischer Untersuchungen und einer systematischen Beobachtung geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt in Syrien.

„‚Unter Drogen gesetzt, vergewaltigt, geschwängert': Alawitische Frauen berichten von Entführungen im neuen Syrien" (*The Cradle*, 3. April 2026)

Der am **3. April 2026** von *The Cradle* veröffentlichte Bericht fasst Erkenntnisse einer Untersuchung der *New York Times* sowie Dokumentationen syrischer Aktivisten und Menschenrechtsorganisationen über die starke Zunahme von Entführungen, Vergewaltigungen und erzwungenen Schwangerschaften alawitischer Frauen und Mädchen in Syrien zusammen. Einleitend heißt es unter Berufung auf die Einschätzung der *New York Times*, Entführungen alawitischer Frauen seien „häufiger und brutaler, als die von Extremisten geführte syrische Regierung eingeräumt hat". Ungeachtet der offiziellen Widerrufe vom November 2025, wonach die entführten Frauen lediglich „von zu Hause fortgelaufen seien, um bei ihren Liebhabern zu sein", haben Aktivisten nahezu 100 Fälle bestätigt. Viele davon ereigneten sich nach den Massakern vom März 2025, bei denen syrische Sicherheitskräfte und mit ihnen verbundene Gruppierungen mindestens 1.600 alawitische Zivilisten töteten.

Der Bericht hebt mehrere exemplarische, vom Syria Justice Archive dokumentierte Fälle hervor, darunter die Entführungen der 16-jährigen Mariam Faez Sultan und der 17-jährigen Ghazal Hani Naaous. Von der *New York Times* befragte Überlebende berichten, dass sie unter Drogen gesetzt, vergewaltigt und von ihren Entführern gedemütigt worden seien, die sie ausdrücklich wegen ihrer alawitischen Religionszugehörigkeit ins Visier genommen hätten. Eine Frau erinnerte sich, dass ihre Entführer, nachdem sie ihre Religionszugehörigkeit bestätigt hatte, erklärten, sie würden nun „ihren Spaß haben". Sie fügte hinzu: „Sie wollten die Alawiten demütigen." Der Artikel betont, dass es sich bei vielen Entführern um ausländische Kämpfer handelt, die früher extremistischen Gruppierungen angehörten und inzwischen in die Sicherheitskräfte von Präsident Ahmad al-Scharaa eingegliedert worden seien. Zudem dokumentiert er systematischen Druck von Sicherheitsbeamten auf Familien, falsche Angaben über die Geschehnisse zu machen. Die Mutter einer Überlebenden erklärte: „Ich habe Nein gesagt … Ich habe ein Video veröffentlicht, um allen zu erzählen, was geschehen ist." Abschließend ordnet der Bericht diese Übergriffe in den ideologischen Bezugsrahmen von Hayat Tahrir al-Scham (HTS) ein, einem früheren Al-Qaida-Ableger, der nun an der Macht ist. Dessen salafistische Lehre betrachte Alawiten als Abtrünnige, die versklavt und der Gewalt ausgesetzt werden dürften.

Dieser Bericht leistet einen wichtigen Beitrag zum wachsenden Bestand an Dokumentationen über geschlechtsspezifische Gewalt und die gezielte konfessionelle Verfolgung im Syrien nach Assad. Seine Bedeutung liegt in der

Zusammenführung mehrerer investigativer Quellen – der Berichterstattung der *New York Times*, der Dokumentation des Syria Justice Archive und der Aussagen von Aktivisten – zu einer kohärenten Darstellung, die sowohl das Ausmaß der Entführungen als auch deren systematische Leugnung durch den Staat verdeutlicht. Indem der Artikel die Aussagen Überlebender in den Mittelpunkt stellt und sie in umfassendere Muster extremistischer Ideologie und staatlicher Mitwirkung einordnet, bietet er Wissenschaftlern, die sich mit Gewalt in politischen Übergangsprozessen, der Verfolgung von Minderheiten und den geschlechtsspezifischen Dimensionen von Konflikten befassen, eine wertvolle analytische Perspektive.

Die größte Stärke der Untersuchung liegt in der Abgleichung der Belege. Sie führt internationale Medienberichte, menschenrechtliche Dokumentationen sowie unmittelbare Aussagen von Überlebenden und betroffenen Familien zusammen. Zitate wie „Viele Frauen und Mädchen berichteten, ihre Entführer hätten die Alawiten beschimpft und erklärt, es sei erlaubt, sie auszurauben und zu vergewaltigen“ liefern wichtige Primärdaten. Der Bericht gewinnt zudem durch seine Aufmerksamkeit für fallübergreifende Muster. Er zeigt Übereinstimmungen bei den Entführungsmethoden, den angewandten Zwangsmaßnahmen und den nach der Freilassung ausgeübten Druckkampagnen auf. Durch die Bezugnahme auf unabhängige Untersuchungen von Amnesty International und einer UN-Kommission ordnet der Artikel seine Aussagen in eine umfassendere Beleglage ein und erhöht damit seine Glaubwürdigkeit.

Trotz seiner Stärken unterliegt der Bericht mehreren methodischen Einschränkungen. Erstens äußerten sich viele Quellen aus „Angst vor Vergeltungsmaßnahmen“ anonym, wodurch die Möglichkeiten zur unabhängigen Überprüfung ihrer Aussagen begrenzt sind. Zweitens stützt sich der Artikel in hohem Maße auf die Sekundärberichterstattung der *New York Times*, anstatt eigene Feldforschungen von *The Cradle* vorzulegen. Dies kann zu interpretativen Verzerrungen führen und mindert die methodische Transparenz. Drittens enthält der Bericht keine Stellungnahmen syrischer Regierungsvertreter oder Angehöriger der Sicherheitskräfte. Dadurch entsteht eine Lücke in der Beweisführung, und eine unmittelbare Auseinandersetzung mit abweichenden Darstellungen bleibt aus. Viertens erscheint die abschließende These, die Ideologie der HTS erkläre die Entführungen unmittelbar, zwar plausibel, bedürfte jedoch zusätzlicher wissenschaftlicher Belege, um eine zu monokausale Erklärung zu vermeiden.

Der Bericht geht mit dem sensiblen Material sorgfältig um und vermeidet eine sensationsheischende Darstellung, obwohl er schwerwiegende Übergriffe dokumentiert. Die Wiedergabe traumatischer Einzelheiten – der Verabreichung von Betäubungsmitteln, Vergewaltigungen und erzwungener Schwangerschaften – wirft dennoch ethische Fragen hinsichtlich einer möglichen

Retraumatisierung der Überlebenden und der Verbreitung von Gewaltdarstellungen auf. Der Artikel wirkt diesem Risiko entgegen, indem er die Aussagen in den Zusammenhang menschenrechtlicher Interessenvertretung einordnet und die Selbstbestimmung der Überlebenden hervorhebt, die sich bewusst für eine öffentliche Aussage entschieden haben. Der Bericht ist ein überzeugender und sorgfältig zusammengestellter Beitrag des investigativen Journalismus, der die Dokumentation konfessionell motivierter und geschlechtsspezifischer Gewalt in Syrien wesentlich erweitert. Seine Stärken liegen in der Überprüfbarkeit der Quellen, der überlebendenzentrierten Darstellung sowie der Einordnung in den Kontext extremistischer Ideologie und staatlicher Leugnung. Seine Einschränkungen – insbesondere die Abhängigkeit von Sekundärberichten und das Fehlen offizieller Stellungnahmen – sollten bei einer wissenschaftlichen Verwendung berücksichtigt werden, stellen seine zentralen Befunde jedoch nicht grundsätzlich infrage. Der Artikel eignet sich als gesicherte Quelle für Untersuchungen zur menschenrechtlichen Dokumentation, zu konfliktbedingter sexueller Gewalt und zur Verfolgung von Minderheiten unter extremistischer Herrschaft.

„Syriens offizielle Reaktion auf die Entführungen alawitischer Frauen ist überhaupt keine Reaktion" (*The Syrian Observer*, 10. April 2026)

Der am **10. April 2026** von *The Syrian Observer* veröffentlichte Artikel – die Übersetzung eines Facebook-Beitrags der Schriftstellerin Rosa Yassin Hassan – analysiert die Stellungnahme der syrischen Abteilung für ausländische Medien zur Recherche der *New York Times* über die Entführungen alawitischer Frauen. Die Autorin vertritt die Auffassung, dass die Erklärung der Regierung, mit der ein Ansehensverlust begrenzt werden sollte, „das Gegenteil bewirkte", da sie ein systematisches Muster von Leugnung, Ablenkung und rhetorischer Manipulation offenbare. Anstatt auf die Anschuldigungen einzugehen, beantworte das Ministerium „so gut wie keinen der schwerwiegenden Vorwürfe, mit denen es konfrontiert ist". Es setze sich weder mit den wiederkehrenden Entführungsmustern und den übereinstimmenden Zeugenaussagen noch mit der wachsenden Menge an Belegen auseinander, die von Familien, Aktivisten und internationalen Organisationen dokumentiert worden seien. Der Artikel schildert, dass Familien entführter Frauen den Behörden umfangreiche Beweismittel übergaben: von den Entführern verwendete Telefonnummern, Fahrzeugbeschreibungen – darunter „Autos ohne Kennzeichen, die Berichten zufolge Kontrollstellen problemlos passierten" –, Aufnahmen von Überwachungskameras

und sogar Bilder mutmaßlicher Täter. Dennoch seien sie mit „Gleichgültigkeit, Zurückweisung, Spott, Einschüchterung oder verfahrensbedingter Verschleppung“ konfrontiert worden. Die Autorin betont, dass nicht eine unzureichende Beweislage das eigentliche Problem darstelle, sondern eine „institutionelle Verweigerung“. Darüber hinaus beschreibt sie Drohungen gegen Familien, erzwungene Aussagen, wonach die Töchter freiwillig fortgegangen seien, sowie Einschüchterungsmaßnahmen, die darauf abzielten, Opfer zum Schweigen zu bringen.

Die Kritik des Ministeriums an anonymen Zeugenaussagen weist Hassan als zynisch zurück, da die Anonymität für Zeugen, die Vergeltungsmaßnahmen befürchten, eine „Voraussetzung des Überlebens“ sei. Sie ordnet den Bericht der *New York Times* in eine wachsende Zahl übereinstimmender Dokumentationen von Menschenrechtsorganisationen und Medien ein und argumentiert, dass die staatliche Leugnung den Verdacht eher verstärke, als ihn auszuräumen. Der Artikel kommt zu dem Schluss, die Stellungnahme des Ministeriums sei keine Widerlegung, sondern „ein Symptom […] eines Systems, das noch immer glaubt, mit Worten die Leichen verbergen, die Zeugen zum Schweigen bringen und die Tatsachen überdauern zu können“. Der Beitrag stellt eine bedeutsame Intervention in die Debatte über staatliche Rechenschaftspflicht, geschlechtsspezifische Gewalt und konfessionell motivierte Verfolgung in Syrien dar. Er kritisiert nicht lediglich eine einzelne Regierungserklärung, sondern legt die strukturelle Logik der Leugnung offen, die autoritäre Reaktionen auf dokumentierte Verbrechen kennzeichnet. Indem er zeigt, wie offizielle Sprache als Instrument der Auslöschung und Unsichtbarmachung dient, leistet der Artikel einen Beitrag zur Forschung über staatliche Rhetorik, Straflosigkeit und die politische Bedeutung von Beweisen. Seine Konzentration auf wiederkehrende Muster und Vorgehensweisen, konfessionelle Merkmale und Formen der Einschüchterung bietet einen analytischen Rahmen zum Verständnis des systematischen Charakters der Übergriffe.

Die methodische Stärke des Artikels liegt in der Zusammenführung mehrerer Beweisebenen: Aussagen betroffener Familien, dokumentierte Eingaben bei Sicherheitsbehörden, Berichte internationaler Medien und Erkenntnisse von Menschenrechtsorganisationen. Hassan stützt ihre Argumentation auf konkrete Beispiele, etwa auf Familien, die gezwungen worden seien, Erklärungen zu unterzeichnen, denen zufolge die Frauen freiwillig verschwunden seien, oder auf Sicherheitsbehörden, die Aufnahmen von Überwachungskameras und Telefonverbindungsdaten ignoriert hätten. Aussagen wie „Anonymität ist kein Mangel der Berichterstattung. Sie ist eine Voraussetzung des Überlebens“ bringen die ethischen und praktischen Einschränkungen, unter denen Dokumentationsarbeit in repressiven Kontexten erfolgt, prägnant zum Ausdruck. Der Artikel überzeugt zudem durch seine strukturelle Analyse, indem

er zeigt, wie Leugnung als institutionelles Mittel der Einschüchterung eingesetzt wird. Die Grenzen des Artikels ergeben sich vor allem aus seiner Textgattung. Als ursprünglich auf Facebook veröffentlichter Meinungsbeitrag präsentiert er weder neue empirische Daten noch eine unabhängige Überprüfung, sondern interpretiert bereits vorhandene Berichte und Zeugenaussagen. *The Syrian Observer* weist ausdrücklich darauf hin, „den Inhalt dieses Beitrags nicht überprüft" zu haben, wodurch hinsichtlich der sachlichen Richtigkeit zusätzliche Unsicherheit entsteht. Der Artikel stützt sich auf Sekundärberichte und enthält weder ausführliche Belege noch methodisch transparente Angaben zu den angeführten Zeugenaussagen.

Der Artikel geht verantwortungsvoll mit dem hochsensiblen Material um, indem er die Gefahren benennt, denen die Opfer und ihre Familien ausgesetzt sind. Seine Verteidigung der Anonymität ist überzeugend und entspricht den bewährten Standards menschenrechtlicher Dokumentation. Seine Stärken liegen in der strukturellen Analyse der offiziellen Rhetorik, der Zusammenführung übereinstimmender Dokumentationen und der klaren Darstellung, wie institutionelle Verweigerung die Straflosigkeit fortbestehen lässt. Der polemische Ton des Beitrags könnte allerdings den Eindruck seiner Neutralität beeinträchtigen. Dennoch handelt es sich um eine ebenso eindringliche wie analytisch gehaltvolle Kritik der staatlichen Leugnung in Syrien. Der Artikel bietet wertvolle Einblicke in die diskursiven Mechanismen, mit denen staatliche Behörden versuchen, geschlechtsspezifische und konfessionell motivierte Gewalt zu verschleiern.

„Syrische Behördenvertreter starten Medienkampagne zur Vertuschung der Entführung der Alawitin Batoul Alloush" (*The Cradle*, 16. Mai 2026)

Der am **16. Mai 2026** in *The Cradle* veröffentlichte Artikel *"Syrian officials launch media campaign to cover up kidnapping of Alawite woman Batoul Alloush"* rekonstruiert das Verschwinden der 20-jährigen Batoul Suleiman Alloush, einer Studentin der Universität Latakia, sowie die anschließenden Bemühungen syrischer Sicherheitsbeamter und ihnen nahestehender Medienvertreter, ihre Entführung zu verschleiern. Der Bericht stützt sich ausführlich auf die Aussagen von Batouls Mutter Rua. Diese schildert, Batoul habe sie am 29. April 2026 kurz nach 13 Uhr angerufen und erklärt, sie verlasse gerade das Studentenwohnheim, um zum Busbahnhof zu fahren. Dort sei sie jedoch nie angekommen. Als Rua die Leitung des Wohnheims kontaktierte, teilte man ihr unter Berufung auf Sicherheitsbeamte mit, Batoul befinde sich in Dschabla und sei nicht

entführt worden. Vertreter der Universität weigerten sich, der Familie die vollständigen Aufzeichnungen der Überwachungskameras zu zeigen, und legten ihr lediglich Teilaufnahmen von zwei Eingängen vor. Daraufhin fragte Rua verzweifelt: *„Warum können Sie mir nicht zeigen, wie meine Tochter die Universität verlässt? Es gibt Überwachungskameras; meine Tochter wurde von der Universität entführt."*

Der Bericht dokumentiert eine weitreichende institutionelle Behinderung. Der allgemeine Sicherheitsdienst hinderte die Familie wiederholt daran, eine Vermisstenanzeige aufzugeben, und schickte sie eine Woche lang zwischen Latakia und Dschabla hin und her. In dieser Zeit erhielten Batouls Eltern von ihrem Mobiltelefon aus ein Foto, das ihren Ausweis neben einem handgeschriebenen Brief zeigte. Darin wurde behauptet, sie sei „ausgewandert" – das heißt zum sunnitischen Islam übergetreten – und nicht entführt worden. Rua bestand darauf, dass diese Erklärung unter Zwang zustande gekommen sei: *„Ist es für den Entführer etwa schwierig, sie dazu zu zwingen, [einen Brief] zu schreiben und ihren Ausweis danebenzulegen?"* Als die öffentliche Aufmerksamkeit zunahm, erschien ein Video, das Batoul in einem Tschador an der Uferpromenade von Dschabla zeigte. Darin wiederholte sie dieselbe Darstellung: *„Ich bin nicht entführt worden … Ich habe beschlossen auszuwandern und fortzugehen."* Nach Angaben der Syrischen Beobachtungsstelle für Menschenrechte (SOHR) überwachte der einflussreiche Sicherheitsfunktionär Scheich Salah al-Din Batouls Entführung und organisierte die Medienkampagne zu deren Vertuschung.

Der Bericht beschreibt ein streng kontrolliertes Treffen am 7. Mai im Strafgericht von Dschabla, bei dem Batoul „wie ein Roboter, wie eine starre, mechanisch wirkende Gestalt" erschien. Scheich Salah al-Din betrat das Gebäude mit 30 Männern und erklärte: *„Nicht einmal der Staat kann dich von hier fortbringen."* Sicherheitsbeamte setzten die Eltern unter Druck, öffentlich zu erklären, Batoul sei nicht entführt worden, und versprachen ihnen, sie werde am 10. Mai nach Hause zurückkehren. Als dies nicht geschah, veröffentlichte Rua ein weiteres Video, in dem sie erklärte: *„Meine Tochter befindet sich in der Gewalt der Emire und Extremisten von Dschabla."* Anschließend analysiert der Artikel eine nächtliche Pressekonferenz, die am 11. Mai um 3 Uhr morgens live übertragen wurde. Batoul, vollständig schwarz gekleidet sowie mit Tschador und Handschuhen, wurde dort von Sicherheitsbeamten, Journalisten und dem Bürgermeister von Dschabla befragt. Sie wirkte verwirrt und zögerlich und erklärte an einer Stelle: *„Ich kann jetzt nicht antworten; ich muss erst nachdenken."* Der Bericht benennt zwei Männer – Abdul Rahman Talib und Omar al-Dschablawi –, die wiederholt anderen signalisierten, nicht weiterzusprechen, und die zuvor an gewaltsamen Einsätzen gegen alawitische und drusische Zivilisten beteiligt gewesen seien. Abschließend ordnet der Artikel Batouls Fall in ein

umfassenderes Muster von Entführungen alawitischer Frauen seit Anfang 2025 ein. Er vertritt die These, dass die syrische Regierung koordinierte Medienstrategien, darunter unter Zwang aufgenommene Videos, einsetzt, um Entführungen zu leugnen und geschlechtsspezifische Gewalt zu verschleiern.

Der Bericht von *The Cradle* bietet eine detaillierte Rekonstruktion des Verschwindens von Batoul Alloush und zählt damit zu den umfassendsten journalistischen Darstellungen staatlich verbundener Zwangsausübung und narrativer Manipulation gegenüber alawitischen Frauen. Sein wichtigster Beitrag liegt in der Verknüpfung unmittelbarer Zeugenaussagen, dokumentierter Mitteilungen und der Analyse öffentlich zugänglicher Videos. Zusammengenommen ergeben diese Quellen eine kohärente chronologische Darstellung von Behinderung, Einschüchterung und medialer Kontrolle. Die Schilderung von Batouls kontrolliertem Auftreten im Strafgericht – wo sie „wie ein Roboter" gewirkt habe – sowie der Anwesenheit von Scheich Salah al-Din und 30 Männern verdeutlicht das von Zwang geprägte Umfeld ihres Falles. Zugleich zeigt sie, wie mit den Sicherheitsorganen verbundene Akteure öffentliche Narrative beeinflussen, um Entführungen zu verschleiern. Indem der Bericht Batouls Fall in ein umfassenderes Muster erzwungener Videoaussagen entführter alawitischer Frauen einordnet, stützt er die These, dass ihr Verschwinden kein isolierter Vorfall, sondern Teil einer systematischen Strategie zur Unterdrückung wahrheitsgemäßer Darstellungen ist.

Analytisch gelingt es dem Artikel, das Zusammenwirken von geschlechtsspezifischer Gewalt, konfessioneller Verfolgung, staatlichem Zwang und Informationskontrolle aufzuzeigen. Die namentliche Benennung von Personen, die sowohl an gewaltsamen Einsätzen als auch an medialer Manipulation beteiligt gewesen sein sollen – etwa Omar al-Dschablawi –, verleiht der Analyse zusätzliche Tiefe und deutet auf eine Kontinuität zwischen körperlicher Gewalt und der Kontrolle öffentlicher Narrative hin. Die Berücksichtigung der emotionalen und psychischen Dimensionen des Zwangs, darunter Batouls Verwirrung, ihr zögerliches Verhalten und ihr roboterhaftes Auftreten, vermittelt Einblicke in die konkreten Erfahrungen von Opfern, die unter erheblichem Druck stehen. Die Verbindung von Zeugenaussagen, Videoanalysen und politischem Kontext stellt eine methodische Stärke des Artikels dar und bietet eine vielschichtige Darstellung der Frage, wie Entführungen durch koordinierte und gezielte Medienkampagnen verschleiert werden.

Der Artikel weist jedoch auch methodische Einschränkungen auf, die seine Beweiskraft mindern. Er stützt sich auf Sekundärquellen, darunter auf die SOHR und Aussagen von Aktivisten, ohne zentrale Behauptungen unabhängig zu überprüfen. Dies betrifft etwa die unmittelbare Beteiligung von Scheich Salah al-Din oder die Existenz des mutmaßlichen „Schwesternhauses", das zuvor als „Haus für Witwen" bekannt gewesen sein und der Unterbringung von

Frauen gedient haben soll, die vom sogenannten Islamischen Staat entführt worden waren (Moaveni 2019). Da Interviews mit Vertretern der Universität, Angehörigen der Sicherheitskräfte oder den an der Pressekonferenz beteiligten Journalisten fehlen, lassen sich konkurrierende Darstellungen nur eingeschränkt überprüfen. Auch die ideologische Einordnung, welche das Handeln der Regierung mit den Lehren Ibn Taimiyas verknüpft, bedürfte konkreterer Belege. Der Bericht setzt sich zudem nicht mit methodischen Schwierigkeiten wie Zugangsbeschränkungen, der Zurückhaltung von Überlebenden oder politischem Druck auseinander. Ebenso ordnet er Batouls Fall nicht systematisch in die umfassenderen Entführungsmuster ein, sondern stützt sich hierfür lediglich auf einzelne erzählerisch dargestellte Beispiele.

Trotz dieser Einschränkungen leistet der Artikel einen wichtigen Beitrag zur Dokumentation geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt in Syrien. Seine detaillierte Rekonstruktion der Ereignisse, die Verknüpfung von Zeugenaussagen und Videomaterial sowie die Einordnung in wiederkehrende Muster von Zwang und medialer Manipulation machen ihn zu einer wertvollen Quelle. Dem Bericht gelingt es aufzuzeigen, wie staatlich verbundene Akteure Zwang, die Unterdrückung wahrheitsgemäßer Darstellungen und mediale Inszenierungen einsetzen, um die Entführung und Misshandlung alawitischer Frauen zu verschleiern. Damit bietet er eine belastbare Grundlage für weiterführende Forschung, Ermittlungen und rechtliche Aufarbeitung.

„Während Syriens Präsident Menschenrechte propagiert, belegen neue Erkenntnisse mutmaßliche Übergriffe unter einem seiner wichtigsten Kommandeure“ (CNN, 12. Juni 2026)

Die am **12. Juni 2026** im Rahmen der CNN-Reihe über Geschlechterungleichheit veröffentlichte Recherche von Tamara Qiblawi, Allegra Goodwin und Sarah El Sirgany untersucht den eklatanten Widerspruch zwischen dem öffentlichen Bekenntnis des neuen syrischen Übergangspräsidenten Ahmad al-Scharaa zu den Menschenrechten und seiner Ernennung von Milizkommandeuren, denen seit Langem schwerwiegende Übergriffe vorgeworfen werden. Im Mittelpunkt des Berichts steht Sayf Boulad Abu Bakr, der kürzlich mit der Führung der 76. Division in Aleppo betraut wurde, obwohl seine Hamza-Division von den Vereinigten Staaten wegen Entführungen, Folter, sexueller Gewalt und Erpressung zum Nachteil jesidischer Frauen mit Sanktionen belegt worden war. „Das ist eine Verhöhnung unseres Leids“, erklärt die Überlebende Lonjin Abdo, die jahrelang von Boulads Männern gefangen gehalten

wurde. Auf der Grundlage von Gesprächen mit Überlebenden, Augenzeugenaussagen, durchgesickerten Videos und Fotografien aus geheimen Haftstätten rekonstruiert die Untersuchung die zwischen 2018 und 2020 von der Hamza-Division systematisch verübten Misshandlungen. Überlebende berichten, sie seien während der von der Türkei unterstützten Offensive auf Afrin entführt, in provisorischen Gefängnissen festgehalten, vergewaltigt, ausgehungert und gefoltert sowie zum Verlesen vorformulierter Geständnisse gezwungen worden. Eine Überlebende erklärte unmissverständlich: „Es waren die Vergewaltigungen … der Hunger, die Folter. Jede Phase war voller Schmerz." CNN untermauert diese Aussagen mit visuellen Belegen, darunter Aufnahmen, die von Milizionären im Gefängnis von Afrin angefertigt wurden, sowie Fotografien der Haftbedingungen der Frauen.

Der Bericht ordnet diese Übergriffe in den politischen Kontext Syriens nach dem Sturz Assads ein, in dem al-Scharaa mehrere Milizführer mit einer dokumentierten Vorgeschichte schwerwiegender Rechtsverletzungen in hohe Ämter befördert hat. Obwohl Boulad und andere von der Europäischen Union und den Vereinigten Staaten mit Sanktionen belegt wurden, bekleiden sie nach Darstellung der Autoren inzwischen hohe militärische Führungspositionen. Von CNN befragte Analysten vertreten die Auffassung, dass al-Scharaas Eingliederung dieser Gruppierungen eher einem prekären sicherheitspolitischen Kalkül als einem ernsthaften Willen zur Rechenschaftslegung entspringt. Die Überlebenden äußern hingegen Angst und Verzweiflung darüber, dass ihre früheren Peiniger vom neuen Staat mit Macht ausgestattet werden. Abschließend hebt der Artikel den fortdauernden Kampf um Gerechtigkeit hervor. Abdo, die heute als Flüchtling in Frankreich lebt, setzt sich weiterhin für entführte alawitische Frauen ein und warnt davor, dass al-Scharaas Ernennungen seine Menschenrechtsrhetorik unglaubwürdig machen. Sie betont, sie würde ihn unmittelbar zur Rede stellen: „Ich würde ihm kein einziges Detail dessen ersparen, was mir widerfahren ist … Er sollte unsere Stimme sein und unsere Rechte verteidigen. Doch er tut das Gegenteil."

Die Untersuchung leistet einen wesentlichen Beitrag zum öffentlichen Verständnis geschlechtsspezifischer Gewalt, der Herrschaftsausübung durch Milizen und der Übergangsjustiz in Syrien. Sie dokumentiert Aussagen Überlebender und ordnet deren individuelles Leid in strukturelle Muster sexueller Gewalt ein. Besonders wertvoll ist der Bericht, weil er Rechtsverletzungen untersucht, die nicht vom früheren Assad-Regime, sondern von Gruppierungen begangen wurden, die inzwischen in den neuen Staatsapparat eingegliedert sind – ein Aspekt, der in der internationalen Medienberichterstattung bislang häufig zu wenig Beachtung findet. Auf der Grundlage von Aussagen Überlebender und Augenzeugen sowie exklusiver Videos und Fotografien aus geheimen Haftstätten rekonstruiert die Untersuchung die systematischen Misshandlun-

gen von Frauen, die zwischen 2018 und 2020 in Afrin gefangen gehalten wurden. Die Überlebenden berichten von Vergewaltigungen, Hunger, erzwungenen Geständnissen und menschenunwürdigen Haftbedingungen. CNN überprüfte diese Darstellungen durch die digitale Verifizierung von Aufnahmen und Bildmaterial, die von Milizionären angefertigt worden waren und die Gefangenschaft der Frauen dokumentieren. Der Bericht ordnet diese Rechtsverletzungen in umfassendere Muster der Straflosigkeit innerhalb von Gruppierungen der Syrischen Nationalen Armee ein, die inzwischen in die neue Militärstruktur integriert worden sind. Seine Veröffentlichung unterstreicht die geschlechtsspezifischen Dimensionen der Konfliktgewalt in Syrien, insbesondere die gezielte sexuelle Ausbeutung jesidischer Frauen und ihre Instrumentalisierung für politische Propaganda.

Die methodischen Stärken des Berichts liegen in seiner soliden Beweisgrundlage, seinem überlebendenzentrierten Ansatz und der Einordnung einzelner Übergriffe in den Zusammenhang internationaler Sanktionsmaßnahmen und des Versagens der Übergangsjustiz. Die Verbindung von Interviews, Aussagen von Insidern und verifizierten multimedialen Dokumentationen schafft eine belastbare Beweisgrundlage, insbesondere angesichts der schwierigen Bedingungen der Berichterstattung. Die Untersuchung unterliegt jedoch auch Einschränkungen, die sich aus ihrem Kontext ergeben: Sie ist auf Überlebende angewiesen, die sich aus dem Exil äußern können, zum Schutz der Betroffenen ist Anonymität erforderlich, und Stellungnahmen der beschuldigten Amtsträger fehlen. Dadurch sind die Möglichkeiten einer unmittelbaren Erwiderung oder der Darstellung abweichender Sichtweisen begrenzt. Auch sorgfältig verifiziertes Bild- und Videomaterial kann durch eine selektive Aufnahme oder Manipulation seitens der Täter beeinflusst sein. Trotz dieser Einschränkungen bietet der Bericht eine außerordentlich sorgfältige und ethisch verantwortungsvolle Darstellung.

„Zunehmende Entführungen alawitischer Frauen in Syrien: Ein dringender Aufruf zu internationaler Intervention, Schutz und Rechenschaft“ (IDHRV-ARMIL, 2. Juli 2026)

In seiner am **2. Juli 2026** auf einer Nebenveranstaltung zur 62. Tagung des UN-Menschenrechtsrates gehaltenen Stellungnahme richtet Dr. Kreinath im Namen des IDHRV-ARMIL in der Levante einen dringenden Appell an die internationale Gemeinschaft, angesichts der zunehmenden Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen in Syrien tätig zu werden. Die Stellungnahme

beschreibt den empirisch fundierten Dokumentationsansatz des Instituts und nennt 131 seit Januar 2025 erfasste Fälle vermisster Frauen. Darunter befinden sich 112 alawitische Mädchen und Frauen im Alter von zwölf bis 45 Jahren, einschließlich 30 Minderjähriger. Dokumentiert wurden 50 Entführungen, 22 bestätigte konfessionell motivierte Vergewaltigungen sowie zwölf Fälle, in denen verifizierte Belege für eine unmittelbare oder stillschweigende Mitwirkung der Kräfte der Allgemeinen Sicherheit vorliegen. Nach Angaben von ID-HRV-ARMIL wurden 64 Fälle durch den Abgleich mehrerer Quellen und unmittelbare Zeugenaussagen verifiziert. Kreinath hebt hervor, dass Familien, die Vermisstenfälle anzeigen, vom allgemeinen Sicherheitsdienst regelmäßig beschuldigt, abgewiesen oder behindert werden. Entführungen würden häufig als freiwilliges Fortlaufen der Frauen umgedeutet. In Fällen, in denen Angehörige zuvor Militärdienst geleistet hatten, sollen die Behörden das Verschwinden als Druckmittel eingesetzt und die Freilassung im Sinne einer kollektiven Bestrafung behindert haben.

Die Stellungnahme benennt wiederkehrende Muster: Die Opfer werden bei gewöhnlichen alltäglichen Tätigkeiten entführt; die Täter benutzen nicht zugelassene oder stark getönte Fahrzeuge; die Frauen werden über Provinzgrenzen hinweg transportiert, ohne an Sicherheitskontrollstellen aufgehalten zu werden; sie werden an geheim gehaltenen, von bewaffneten Gruppierungen kontrollierten Orten gefangen gehalten; und der Kontakt zu ihren Familien wird systematisch verhindert. Kreinath schildert ausführlich das öffentlich stark beachtete Verschwinden von Batoul Alloush, deren Fall mutmaßliche Gefangenschaft unter Zwang, die Manipulation öffentlicher Narrative und die Beteiligung sicherheitsnaher Akteure veranschaulicht. Nach Aussage ihrer Familie wurde Batoul in den Räumen der Kriminalpolizei in einem beeinträchtigten Zustand gesehen und wirkte, als sei sie „möglicherweise instruiert“ worden. Beamte hätten die Befragung unterbrochen und eine gefilmte Begegnung inszeniert, um den Eindruck zu erwecken, sie sei in Sicherheit und handle freiwillig. Während der Befragung im Gerichtsgebäude berührte Batoul schweigend die Hüfte ihrer Mutter, während sie ihren Ausweis in der Hand hielt. Ihre Mutter deutete diese Geste als Hilferuf. Kreinath argumentiert, der Fall stehe beispielhaft für ein systematisches Muster der Behinderung, Einschüchterung und Manipulation öffentlicher Darstellungen durch staatliche oder quasistaatliche Akteure. Die Stellungnahme schließt mit sechs Empfehlungen an UN-Kommissionsmitglieder und Sonderberichterstatter: Sie sollen eine sorgfältige Dokumentation gewährleisten, unabhängige Untersuchungseinheiten einrichten, die Mechanismen zur Rechenschaftslegung stärken, staatliche und nichtstaatliche Akteure zur Verantwortung ziehen, dem Schutz von Frauen aus Minderheiten Vorrang einräumen und unmittelbare psychologische Unterstützung bereitstellen.

Kreinaths Stellungnahme ist ein zeitnaher Beitrag zum internationalen Menschenrechtsdiskurs und bietet eine ausführliche Darstellung der zunehmenden Entführungen alawitischer Frauen in Syrien. Ihre besondere Bedeutung liegt in der Verbindung von Aussagen Überlebender, anhand mehrerer Quellen überprüfter Dokumentation und einer strukturellen Analyse staatlich verbundener Behinderungen. Mit der Nennung präziser Zahlen – „131 Fälle vermisster Frauen", „50 Entführungen", „22 konfessionell motivierte Vergewaltigungen" und „zwölf Fälle mit […] einer Mitwirkung der Kräfte der Allgemeinen Sicherheit" – schafft die Stellungnahme eine quantitative Grundlage, die ihre Glaubwürdigkeit erhöht. Die Hervorhebung wiederkehrender Muster von Einschüchterung, Leugnung und narrativer Manipulation stimmt mit den Erkenntnissen von Amnesty International, den UN-Sonderverfahren, Reuters und unabhängigen investigativen Journalisten überein. Dies stützt die These, dass es sich bei den Übergriffen um ein systematisches und nicht lediglich um ein vereinzeltes Phänomen handelt. Die ausführliche Schilderung des Verschwindens von Batoul Alloush zeigt, wie Gefangenschaft unter Zwang, inszenierte Darstellungen vermeintlicher Freiwilligkeit und die Beteiligung sicherheitsnaher Akteure zusammenwirken können, um die Umstände einer Entführung zu verschleiern. Der Hinweis auf vorhandene Beweismittel unterstreicht die Schwere der Anschuldigungen und die Notwendigkeit einer unabhängigen Untersuchung.

Analytisch verknüpft die Stellungnahme einen Einzelfall mit umfassenderen strukturellen Entwicklungen, darunter konfessionell motivierte Verfolgung, repressive Herrschaftspraktiken und die Schwächung rechtsstaatlicher Institutionen. Die Feststellung organisierter Entführungsaktionen vertieft das Verständnis dafür, wie geschlechtsspezifische Gewalt im syrischen Transformationsprozess gezielt eingesetzt wird. Die politischen Handlungsempfehlungen der Stellungnahme beruhen auf internationalen Menschenrechtsnormen und verdeutlichen die bestehenden Lücken in den gegenwärtigen Mechanismen der Rechenschaftslegung. Mit den Forderungen nach unabhängigen Untersuchungseinheiten, dem Schutz Überlebender, der Anwendung des Weltrechtsprinzips und gemeindenaher Unterstützung ordnet Kreinath die Krise in einen globalen Rahmen der Gerechtigkeit ein und formuliert konkrete Handlungsschritte für internationale Akteure.

Methodisch zeichnet sich die Stellungnahme durch die Beweisführung unterschiedlicher Quellen, eine überlebendenzentrierte Dokumentation, die Angabe konkreter Zahlen, die Einbeziehung anhand mehrerer Quellen überprüfter Zeugenaussagen und die Berücksichtigung fallübergreifender struktureller Muster aus. Sie weist jedoch auch Einschränkungen auf, die ihrem Format geschuldet sind. Weder werden die Verifizierungsverfahren und Auswahlkriterien beschrieben noch die Methoden erläutert, mit denen widersprüchliche

Aussagen bewertet wurden. Daher lässt sich die methodische Sorgfalt des Dokumentationsprozesses nur eingeschränkt beurteilen. Trotz dieser Einschränkungen leistet die Stellungnahme einen notwendigen Beitrag zur Dokumentation geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt in Syrien. Sie fordert dazu auf, den Bestand an belastbaren Beweismitteln auszubauen, um die systematische Verfolgung von Frauen aus Minderheiten nachzuweisen, und unterstreicht die Notwendigkeit unabhängiger Untersuchungen und internationalen Schutzes.

„Dokumentationsverfahren und Methodik von IDHRV-ARMIL zum Schutz religiöser Minderheiten in Syrien" (IDHRV-ARMIL, 3. Juli 2026)

In seiner am **3. Juli 2026** auf einer Parallelveranstaltung des UN-Menschenrechtsrates zum Schutz religiöser Minderheiten in Syrien gehaltenen Stellungnahme erläutert Dr. Kreinath im Namen von IDHRV-ARMIL die Dokumentationsmethodik des Instituts und deren Bedeutung angesichts zunehmender Gewalt gegen die alteingesessenen Minderheiten Syriens. Die Stellungnahme ordnet die Arbeit des Instituts in die Folgen der Angriffe vom 7. März 2025 in den syrischen Küstenregionen ein und betont, dass gezielte Gewalt weiterhin alawitische, drusische, christliche und jesidische Gemeinschaften gefährdet. Diese werden als „einige der ältesten angestammten Kulturgemeinschaften Syriens" bezeichnet. Kreinath stellt das Dokumentationsmodell von IDHRV-ARMIL als einen Ansatz vor, der auf vier wesentlichen Kriterien beruht: methodischer Sorgfalt, Unparteilichkeit, Unabhängigkeit und dem überlebendenzentrierten Schutz der Betroffenen. Die Stellungnahme hebt hervor, dass sich das Institut auf die Ermittlung wiederkehrender Verletzungsmuster konzentriert. Dazu gehören gezielte Entführungen, Zwangsvertreibungen, die Zerstörung religiöser Stätten und Zwangsmaßnahmen, die auf eine Schwächung der gemeinschaftlichen Identität abzielen. Zugleich betont sie, wie wichtig es ist, diese Muster über verschiedene Regionen und Zeiträume hinweg zu erfassen, um Frühwarnindikatoren für Maßnahmen zur Verhinderung von Gräueltaten zu entwickeln.

Kreinath hebt den Versuch des Instituts hervor, lokales Wissen und gemeinschaftliche Netzwerke in seine Arbeit einzubeziehen. Er argumentiert, dass Minderheitengemeinschaften über „starke interne Strukturen der Erinnerung und gemeinschaftlichen Rechenschaft" verfügen, die es ermöglichen, Rechtsverletzungen zu dokumentieren, die in schwer zugänglichen Gebieten andernfalls unsichtbar blieben. Er betont die Bedeutung von Vertraulichkeitsprotokollen, der lückenlosen Sicherung der Beweismittelkette und einer geschützten

Aufbewahrung von Beweismaterial, damit dieses künftig in Strafverfahren verwertet werden kann. Kreinath warnt, dass das Überleben der syrischen Minderheitengemeinschaften von einer anhaltenden internationalen Aufmerksamkeit, glaubwürdigen Mechanismen der Rechenschaftslegung und der Stärkung lokaler Strukturen abhängt, die Zwang und Gewalt Widerstand entgegensetzen können. Abschließend stellt die Stellungnahme fest, dass die Dokumentationsarbeit dem Schutz von Zeugen dienen müsse. Sie bekräftigt das Engagement von IDHRV-ARMIL, „den Stimmen der Überlebenden mehr Gehör zu verschaffen" und zu den gemeinsamen Bemühungen beizutragen, damit Minderheitengemeinschaften ihr Leben „in Würde" wiederaufbauen können.

Kreinaths Stellungnahme stellt einen methodisch ausgerichteten und strategisch konzipierten Beitrag zur internationalen Diskussion über den Schutz von Minderheiten in Syrien dar. Ihr wesentliches Anliegen besteht darin, eine Dokumentationsmethodik zu beschreiben, die auf Hochrisikoumfelder zugeschnitten ist, in denen Überlebende Vergeltungsmaßnahmen und Stigmatisierung ausgesetzt sind und nur eingeschränkten Zugang zu formellen Meldemechanismen haben. Mit der Darstellung eines mehrstufigen Verifizierungsmodells schafft die Stellungnahme ein gewisses Maß an Transparenz hinsichtlich der Arbeitsweise einer Dokumentationsorganisation in einem Konfliktgebiet. Die Betonung der Überprüfbarkeit – „jeder von uns dokumentierte Vorfall durchläuft ein Triangulationsverfahren" – entspricht bewährten Standards der menschenrechtlichen Dokumentation und erhöht die Glaubwürdigkeit der Erkenntnisse von IDHRV-ARMIL. Auch die überlebendenzentrierte Ausrichtung ist besonders hervorzuheben. Sie stellt die informierte Einwilligung, die Vertraulichkeit und Schutzmaßnahmen in den Vordergrund und zeugt damit von ethischer Sensibilität sowie von der Orientierung an internationalen Standards für die Dokumentation sexueller Gewalt, von Entführungen und Zwang.

In analytischer Hinsicht verknüpft die Stellungnahme Dokumentationspraktiken auf der Mikroebene mit Gewaltmustern auf der Makroebene. Indem IDHRV-ARMIL den Schwerpunkt auf wiederkehrende Muster statt auf isolierte Vorfälle legt, ordnet sich das Institut in das wachsende Feld der Methoden zur Verhinderung von Gräueltaten ein, die strukturelle Risikofaktoren und Frühwarnindikatoren ermitteln. Besonders bedeutsam ist die Einbeziehung lokalen Wissens und gemeinschaftlicher Netzwerke, da Minderheitengemeinschaften häufig über interne Erinnerungs- und Rechenschaftsmechanismen verfügen, zu denen externe Ermittler oftmals keinen Zugang haben. Dieser Ansatz erhöht die inhaltliche Tiefe und kulturelle Sensibilität der Dokumentation und trägt dazu bei, die für internationale Beobachtungsmaßnahmen typischen erkenntnistheoretischen blinden Flecken zu verringern. Die handlungsorientierte Ausrichtung der Stellungnahme, die evidenzbasierte Bewertungen als Grundlage für Schutzstrategien und humanitäre Planungen hervorhebt,

erhöht zusätzlich die Bedeutung dieser Arbeit für Menschenrechtler und politische Entscheidungsträger.

Die Stellungnahme weist jedoch Einschränkungen auf, die ihren wissenschaftlichen Nutzen begrenzen. Zwar beschreibt sie methodische Grundsätze, nennt jedoch keine konkreten Beispiele dafür, wie diese in einzelnen Fällen angewandt wurden. Ebenso wenig erörtert sie Schwierigkeiten bei der Verifizierung, beim Zugang zu Informationen oder beim Schutz der Überlebenden. Die Stellungnahme enthält keine Angaben zu den Auswahlkriterien, den Verfahren der Fallauswahl oder den Mechanismen zur Bewertung widersprüchlicher Zeugenaussagen. Dadurch bleiben Lücken in der methodischen Darstellung bestehen. Obwohl sie die Bedeutung der Verifizierung hervorhebt, erläutert sie nicht, wie Abweichungen zwischen verschiedenen Quellen geklärt oder deren Verlässlichkeit beurteilt werden. Zudem betont die Stellungnahme zwar die Unparteilichkeit und Unabhängigkeit der Dokumentationsarbeit, setzt sich jedoch nicht hinreichend mit möglichen Verzerrungen auseinander, die durch die Abhängigkeit von gemeinschaftlichen Netzwerken oder die Tätigkeit in einem politisch sensiblen Umfeld entstehen können.

Kritische Perspektiven auf die vorliegenden Dokumentationen über alawitische Frauen

Ein zentrales und durchgängiges Thema der in diesem Beitrag ausgewerteten Literatur ist das Versagen der Sicherheitsinstitutionen der Übergangsregierung, Entführungen von alawitischen Frauen und Kindern hinreichend zu untersuchen und juristisch zu überprüfen oder schließlich zu verhindern. Betroffene Familien berichten, dass sie verspottet, abgewiesen oder dazu gedrängt wurden, ihre Zeugenaussagen einzustellen und zu verleumden. Dieser Widerspruch verweist auf die institutionelle Zersplitterung und die politischen Empfindlichkeiten im Umgang mit Gewalt gegen alawitische Frauen und Kinder. Menschenrechtsorganisationen und Familien und Angehörige der Opfer von sexueller Gewalt haben eine entscheidende Rolle dabei gespielt, journalistische Erkenntnisse zu bestätigen und in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Menschenrechtsaktivisten betonen, dass die Entführungen sowohl ideologische als auch opportunistische Dimensionen aufweisen: Einige Täter wollten „die besiegte Seite schänden“, während andere das „allgemeine Klima der Straflosigkeit“ ausnutzten. Lokale alawitische Gemeinschaften sind in hohem Maße auf soziale Medien angewiesen, um Vermisstenfälle zu melden, Warnungen zu verbreiten und aktuelle Informationen auszutauschen. Solche Beiträge bilden häufig den Ausgangspunkt für die Dokumentation von Fällen, die später eingehender untersucht werden

müssen. Die digitale Dokumentation ist jedoch mit Schwierigkeiten verbunden: Angaben lassen sich nur schwer überprüfen, Falschinformationen können sich rasch verbreiten und Familien riskieren Vergeltungsmaßnahmen, wenn sie sich öffentlich äußern. Dennoch bieten die Aussagen von Mitgliedern aus den betroffenen Gemeinschaften unverzichtbare Einblicke darin, wie alawitische Familien Bedrohungen wahrnehmen, mit Stigmatisierung umgehen und versuchen, ihre Töchter zu schützen.

In den verschiedenen Berichten, welche die Entführungen und das Verschwinden alawitischer Frauen in Syrien dokumentieren, treten wiederholt mehrere methodische Stärken hervor. Überlebendenzentrierte Darstellungen liefern unverzichtbare Einzelheiten zu den Abläufen von Entführung, Gefangenschaft, Freiheitsentzug, Zwang und Flucht. Sie gewähren damit Einblicke in Praktiken, die in konfliktgeprägten Regionen andernfalls verborgen blieben. Die Überprüfung anhand mehrerer Quellen – durch die Verbindung strukturierter Interviews, von Menschenrechtsaktivisten erstellter Datensätze und digitaler Spuren in sozialen Medien – erhöht die Glaubwürdigkeit der Aussagen. Viele Berichte ordnen einzelne Fälle in umfassendere Muster konfessioneller Gewalt, institutionellen Zusammenbruchs und historischer Vorläufer ein. Dadurch können Forscher persönliche Erfahrungen sachgemäß nur innerhalb eines weiter gefassten analytischen Rahmens interpretieren. Ethisch gebotene Anonymisierungsmaßnahmen schützen die Überlebenden zudem vor Vergeltungsmaßnahmen, gesellschaftlicher Stigmatisierung und Druck. Sie tragen dazu bei, dass die Dokumentationsarbeit einzelne Betroffene oder ihre Familien nicht unbeabsichtigt zusätzlichen Gefahren aussetzt.

Zugleich weist die vorhandene Literatur über die Entführungen alawitischer Frauen methodische Schwächen auf, welche die strukturellen Schwierigkeiten bei der Dokumentation von Gewalt in Hochrisikoumfeldern widerspiegeln. Probleme bei der Verifizierung erschweren es, einzelne Angaben zu bestätigen, Täter zu identifizieren oder das tatsächliche Ausmaß der Entführungen einzuschätzen – insbesondere, wenn staatliche Institutionen den Zugang zu Opfern verweigern oder amtliche Unterlagen manipulieren. Fallbezogene Dokumentationen liefern zwar wertvolle qualitative Erkenntnisse, beruhen jedoch weder auf systematischen Stichproben noch auf quantitativen Analysen. Dadurch lassen sich die Befunde nur schwer auf andere Regionen oder Bevölkerungsgruppen übertragen. Das Fehlen forensischer Beweismittel und amtlicher Ermittlungsakten schränkt den Bestand an belastbaren Belegen ein. Zugleich erschweren intransparente politische Verhältnisse und staatliche Leugnung den Zugang zu institutionellen Daten, mit denen die Aussagen Überlebender bestätigt werden könnten. Auch eine Verzerrung bei der Fallauswahl ist wahrscheinlich, da sich Überlebende, die bereit oder in der Lage sind zu sprechen, von jenen unterscheiden können, die aus Angst, unter Zwang oder

aufgrund gesellschaftlichen Drucks schweigen. Diese Einschränkungen sind jedoch weniger Ausdruck mangelhafter Dokumentationsverfahren als vielmehr eine Folge der Bedingungen, unter denen Forschung in Konfliktgebieten stattfinden muss. In einem solchen Umfeld stellen die Aussagen Überlebender häufig die verlässlichsten und unter ethischen Gesichtspunkten am ehesten zugänglichen Beweismittel dar.

Trotz der zunehmenden Dokumentation bestehen weiterhin erhebliche Forschungslücken. Bislang fehlt noch ein umfassender und lückenloser Datensatz zur genauen und verlässlichen Zahl und geografischen Verteilung der entführten alawitischen Frauen sowie zu ihren genauen Lebensumständen. Auch Traumatisierung, Stigmatisierung und Vertreibung sind bislang nur unzureichend erforscht. Die Rolle einzelner bewaffneter Gruppierungen, die Beteiligung staatlicher Akteure und die Dynamiken der Lösegeldökonomie bedürfen weiterer rechtlicher Untersuchungen. Künftige Forschungen sollten daher interdisziplinäre und überlebendenzentrierte Ansätze verfolgen, die ethnografische Forschung, juristische Dokumentation, Traumaforschung sowie die Analyse sexueller Gewalt miteinander verbinden. Die Zusammenarbeit mit lokalen Organisationen – insbesondere mit von Frauen geleiteten Gruppen – ist unverzichtbar, um den Zugang zu Betroffenen, das notwendige Vertrauen und die methodische Sorgfalt zu verbessern.

Anthropologische Studien zu alawitischen Gemeinschaften sind nach wie vor in Anzahl und Umfang begrenzt. Ethnografische Arbeiten konzentrierten sich traditionell auf religiöse Praktiken, Verwandtschaftsstrukturen und politische Loyalitäten, wobei die Erfahrungen von Frauen häufig in allgemeineren Beschreibungen der Gemeinschaft aufgingen. Zugangsschwierigkeiten infolge geografischer Abgeschiedenheit, politischen Misstrauens und der Gefahren von Feldforschung in Konfliktgebieten haben die Entwicklung einer fundierten ethnografischen Forschungsliteratur erschwert (Kreinath 2025a; 2026a). Daher ist der Alltag alawitischer Frauen, ihre Beteiligung an religiösen Ritualen, ihre wirtschaftlichen Funktionen und ihre Erfahrungen mit gesellschaftlichem Wandel bislang nur unzureichend dokumentiert. Die politikwissenschaftliche Literatur analysiert alawitische Identität hingegen überwiegend unter den Gesichtspunkten staatlicher Macht, der Sicherheitsinstitutionen und konfessioneller Konflikte. Frauen treten in diesen Darstellungen häufig nur indirekt in Erscheinung – als Symbolfiguren innerhalb von Narrativen über Regimetreue oder die Gefährdung der Gemeinschaft. Diese Instrumentalisierung verstellt den Blick auf die Vielfalt alawitischer Frauen und ihre konkreten Lebenswirklichkeiten. Zugleich begrenzt sie den analytischen Wert solcher Forschungsarbeiten für das Verständnis der geschlechtsspezifischen Dimensionen konfessioneller Politik.

Menschenrechtsorganisationen haben einige der detailliertesten Darstellungen der Gewalt vorgelegt, von der alawitische Frauen betroffen sind, insbesondere im Zusammenhang mit Entführungen, dem Verschwinden und sexueller Gewalt. Diese Organisationen arbeiten mit systematischen Methoden und rechtlichen Bezugsrahmen, welche die Glaubwürdigkeit ihrer Erkenntnisse erhöhen. Ihr Zugang zu den betroffenen Gemeinschaften ist jedoch begrenzt. Zudem können politische Zwänge sowohl innerhalb Syriens als auch auf internationaler Ebene zu einer Untererfassung der Fälle oder zu einer zurückhaltenden Darstellung führen. Lokale Organisationen wie die Syrian Feminist Lobby spielen eine entscheidende Rolle bei der Dokumentation von Fällen, zu denen internationale Institutionen keinen Zugang haben. Ihre Arbeit stützt sich häufig auf gemeinschaftliche Netzwerke, Warnhinweise oder -meldungen in sozialen Medien und Berichte von Überlebenden. Diese Quellen bieten zwar eine wertvolle zeitliche Nähe und wichtige kontextuelle Einblicke, sind jedoch zugleich mit Schwierigkeiten bei der Überprüfung, Risiken für die digitale Sicherheit und der Gefahr von Falschinformationen verbunden. In ihrer Gesamtheit lassen diese Dokumentationen ein Muster geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Gewalt erkennen. Zugleich verdeutlichen sie die Schwierigkeiten, in einem fragmentierten Informationsumfeld umfassende und verlässliche Daten zu erheben.

Der investigative Journalismus der BBC und CNN, von Reuters sowie der *New York Times* hat die öffentliche Wahrnehmung der Gewalt gegen alawitische Frauen bereits maßgeblich geprägt. Entsprechende Recherchen bieten eine narrative Tiefe und mehrstufige Überprüfung, die wissenschaftliche Einrichtungen und Menschenrechtsorganisationen häufig nicht leisten können. Allerdings unterliegen auch journalistische Untersuchungen eigenen methodischen Einschränkungen. Dazu gehören die Abhängigkeit von zugänglichen Fällen, die notwendige Anonymisierung von Quellen und das Fehlen systematischer Stichproben. Die regionale Medienberichterstattung fällt noch uneinheitlicher aus und wird von Zensur, politischer Voreingenommenheit und konfessionell geprägten Deutungsrahmen beeinflusst. Manche Medien vermeiden das Thema vollständig, während andere Fälle sensationsheischend darstellen oder politisch instrumentalisieren. Dies erschwert die Erstellung einer verlässlichen Dokumentation zusätzlich.

Da belastbare institutionelle Mechanismen in der syrischen Regierung bislang fehlen, ist die gemeinschaftsbasierte Dokumentation zu einer entscheidenden Informationsquelle geworden. Familien, Aktivisten und lokale Netzwerke nutzen häufig soziale Medien, um Vermisstenfälle zu melden, Suchaufrufe zu verbreiten und aktuelle Informationen über verschwundene Frauen weiterzugeben. Diese Formen der Dokumentation erfassen Entwicklungen in Echtzeit und spiegeln die Ängste innerhalb der betroffenen Gemeinschaften wider, sind

jedoch zugleich mit methodischen Schwierigkeiten verbunden. Die Überprüfung der Angaben ist schwierig, Gerüchte können sich rasch verbreiten, und digitale Plattformen setzen Überlebende und ihre Familien der Gefahr von Überwachung oder Vergeltungsmaßnahmen aus. Dennoch bieten diese Quellen wertvolle Einblicke darin, wie alawitische Gemeinschaften Bedrohungen wahrnehmen und auf sie reagieren. Häufig bilden sie zudem den Ausgangspunkt für die Dokumentation von Fällen, die später von Journalisten oder Menschenrechtsorganisationen eingehender untersucht werden.

Die entstehende Literatur über Gewalt gegen alawitische Frauen im Syrien nach Assad offenbart ein komplexes Thema und weist ein zutiefst beunruhigendes Muster geschlechtsspezifischer und konfessionell motivierter Schädigung auf. Internationale Medien liefern detaillierte Fallschilderungen, Menschenrechtsorganisationen bieten Verifizierungsverfahren und rechtliche Einordnungen, Aktivistennetzwerke dokumentieren fortlaufend einzelne Fälle, und Aussagen aus den betroffenen Gemeinschaften erfassen aktuelle Ängste und Erfahrungen. Im Zusammenspiel verdeutlichen diese Quellen die Überschneidung von Religion und Geschlecht in einer von Unsicherheit, Vergeltung, Straflosigkeit und institutionellem Zusammenbruch geprägten Übergangsphase. Zugleich zeigen sie, wie dringend eine systematischere, unabhängige und überlebendenzentrierte Dokumentation erforderlich ist. Während Syrien weiterhin vor einer ungewissen politischen Zukunft steht, dürfen die Erfahrungen alawitischer Frauen nicht als Randerscheinungen der Gewalt verstanden werden. Vielmehr sind sie zentrale Indikatoren für die menschenrechtliche Entwicklung des Landes und für die Fragilität seiner neu entstehenden Institutionen.

Die Dokumentation der Erfahrungen alawitischer Frauen – sei es im Alltag, während des Konflikts oder nach dem politischen Umbruch – ist nach wie vor auffallend fragmentarisch, uneinheitlich und politisch umkämpft. Die vorhandene Literatur spiegelt die umfassenderen Bedingungen der Wissensproduktion über Syrien wider: staatliche Geheimhaltung, konfessionelle Polarisierung, ein eingeschränkter Zugang zu den betroffenen Gemeinschaften und die fortdauernde Marginalisierung der Stimmen von Frauen sowohl in der Forschung als auch im öffentlichen Diskurs. Die in diesem Bericht analysierte Literaturübersicht führt wissenschaftliche Studien, Menschenrechtsberichte, journalistische Recherchen und gemeinschaftsbasierte Dokumentationen zusammen. Sie untersucht, wie alawitische Frauen dargestellt werden, welche Formen von Beweismaterial vorliegen und in welchen Bereichen weiterhin wesentliche Lücken bestehen. In all diesen Medienberichten und Dokumentationsbemühungen zeichnet sich ein übereinstimmendes Muster ab: Alawitische Frauen kommen zwar in Darstellungen der syrischen Politik und des Konflikts vor, stehen jedoch nur

selten als eigenständige Akteurinnen im Mittelpunkt, deren Erfahrungen das Zusammenwirken von Geschlecht, Religion und Macht sichtbar machen.

Schlussfolgerung: Rechtliche Implikationen der vergleichenden Bewertung der Dokumentationsberichte

Vor Beginn des Aufstands in Syrien wurde die Forschung zu alawitischen Gemeinschaften sowohl durch die strenge Informationskontrolle des Assad-Regimes als auch durch die politische Sensibilität konfessioneller Identitätsfragen geprägt. Studien zur syrischen Gesellschaft behandelten die Alawiten häufig als einen homogenen, mit dem Staat verbundenen politischen Block und ließen kaum Raum für geschlechtsspezifische Analysen oder Untersuchungen innergemeinschaftlicher Unterschiede. Die Rolle der Frauen wurde gewöhnlich in allgemeinen kulturellen Begriffen beschrieben, anstatt sie empirisch zu erforschen. Der Ausbruch des Konflikts im Jahr 2011 und insbesondere die politische Neuordnung nach dem Zusammenbruch des Regimes Ende 2024 schufen neue Voraussetzungen für die Dokumentationsarbeit, erhöhten jedoch zugleich die Gefahren für Forscher und Interviewpartner/innen. Konfessionell geprägte Narrative nahmen zu, und alawitische Frauen wurden sowohl für politische Zwecke instrumentalisiert als auch gezielt Opfer von Gewalt. Dies erschwerte die Dokumentation ihrer Erfahrungen zusätzlich.

In wissenschaftlichen, journalistischen, menschenrechtlichen und gemeinschaftsbasierten Quellen zeichnen sich mehrere übereinstimmende Befunde ab: Alawitische Frauen sind in Situationen konfessioneller Spannungen einer erhöhten Gefährdung ausgesetzt, ihre Erfahrungen sind in der wissenschaftlichen Forschung unzureichend vertreten, und die Dokumentation wird durch politische Zwänge und eingeschränkte Zugangsmöglichkeiten geprägt. Ebenso bedeutsam sind jedoch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Quellen. Die wissenschaftliche Literatur neigt dazu, geschlechtsspezifische Gewalt zu wenig zu berücksichtigen; Menschenrechtsberichte betonen rechtliche Bezugsrahmen; journalistische Untersuchungen stellen einzelne Fallschilderungen in den Vordergrund; und gemeinschaftsbasierte Dokumentationen spiegeln unmittelbare Ängste und konkrete Lebenswirklichkeiten wider. Diese Unterschiede machen strukturelle Inkonsistenzen bei der Erhebung und Verbreitung von Informationen über alawitische Frauen sichtbar. Zugleich weisen sie auf Erkenntnislücken hin, insbesondere hinsichtlich Traumatisierung, Stigmatisierung, wirtschaftlicher Unsicherheit und der langfristigen gesellschaftlichen Folgen der Gewalt.

Die Dokumentation der Erfahrungen alawitischer Frauen ist mit komplexen methodischen und ethischen Herausforderungen verbunden. Der Zugang zu

Überlebenden wird durch Angst, Stigmatisierung und die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen erschwert. Sexuelle Gewalt lässt sich aufgrund kultureller Sensibilitäten, rechtlicher Hindernisse und des Risikos einer Retraumatisierung besonders schwer zu dokumentieren (Kreinath 2026b). Die politische Polarisierung erhöht zudem die Gefahr, dass Dokumentationen instrumentalisiert oder als unglaubwürdig abgetan werden. Ethische Rahmenkonzepte müssen daher der Sicherheit, Vertraulichkeit und Selbstbestimmung der Überlebenden Vorrang einräumen. Zugleich gilt es zu vermeiden, konfessionell geprägte Narrative zu reproduzieren oder das Leid von Frauen für politische Zwecke zu instrumentalisieren.

Künftige Forschungen müssen interdisziplinäre Ansätze verfolgen, die ethnografische Forschung, juristische Dokumentation, traumasensible Methoden und eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit lokalen Gemeinschaften verbinden. Um die langfristigen Auswirkungen von Entführungen, Vertreibung und Stigmatisierung auf das Leben alawitischer Frauen zu verstehen, sind Langzeitstudien erforderlich. Wissenschaftler und Menschenrechtler sollten entpolitisierte und überlebendenzentrierte Dokumentationsrahmen entwickeln, die sich einer konfessionellen Instrumentalisierung widersetzen und Genauigkeit, Sicherheit sowie eine differenzierte Kontextualisierung in den Vordergrund stellen. Die Stärkung lokaler feministischer Organisationen und gemeinschaftlicher Netzwerke ist unverzichtbar, um den Zugang zu Betroffenen, das notwendige Vertrauen und die Qualität der Dokumentation zu verbessern.

Die weitverbreiteten und systematischen Entführungen, Fälle des erzwungenen Verschwindens, Folterungen, Verfolgungshandlungen und sonstigen unmenschlichen Taten erfüllen die Voraussetzungen für Verbrechen, die im Rahmen eines gegen die Zivilbevölkerung gerichteten Angriffs begangen werden. Sind bewaffnete Gruppierungen oder staatliche Akteure an einem nichtinternationalen bewaffneten Konflikt beteiligt, können diese Handlungen zugleich als Kriegsverbrechen eingestuft werden. Dazu gehören Gewalt gegen Zivilpersonen, Geiselnahmen, Angriffe auf die persönliche Würde sowie Verurteilungen oder Hinrichtungen ohne rechtsstaatliches Verfahren. Die systematische Verfolgung von Frauen und Mädchen aus Minderheitengemeinschaften stellt eine geschlechtsspezifische Verfolgung dar, die nach internationalem Recht als Verbrechen anerkannt ist. Die Übergangsregierung trägt Verantwortung dafür, Entführungen nicht verhindert, Ermittlungen behindert, Opfer unter Druck gesetzt, Familien bedroht und Beweismittel vernichtet zu haben. Das dokumentierte Muster koordinierter und professionell organisierter Entführungen alawitischer Frauen und Mädchen verdeutlicht eine fortdauernde Entwicklung sexueller Gewalt gegen religiöse Minderheiten in der jüngeren Geschichte Syriens. Es erfordert ein Eingreifen der internationalen Gemeinschaft, darunter unabhängige Untersuchungen, den Zugang zu Haftstätten, forensische

Dokumentationen und Mechanismen zum Schutz von Zeugen. Digitale Beweismittel müssen gesichert werden, bevor sie vernichtet werden können, und die Überlebenden sind vor Vergeltungsmaßnahmen zu schützen.

Notiz

Dr. Jens Kreinath ist Gründer und Leiter des Instituts zur Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen gegen religiöse Minderheiten in der Levante (IDHRV-ARMIL), Inc., einer unabhängigen, gemeinnützigen Dokumentationsinitiative gemäß 501(c)(3), die am 24. Juli 2025 in Wichita beim Staatssekretär von Kansas eingetragen wurde (https://idhrv.org/). Er erhält für seine Tätigkeit für IDHRV-ARMIL weder ein Gehalt noch Beratungshonorare noch persönliche, finanzielle oder sonstige Vorteile. Seine Verbindung zu IDHRV-ARMIL wird gemäß den Richtlinien seines Arbeitgebers zu Interessenkonflikten offengelegt, die bestätigen, dass seine Tätigkeit ihm in seiner institutionellen Rolle als außerordentlicher Professor am Institut für Anthropologie der Wichita State University keinerlei berufliche Vorteile oder eine Vorzugsbehandlung verschafft (siehe auch: https://orcid.org/0000-0003-4370-2339).

Literaturverzeichnis

Abdelkader, Ait, und Mohamed Hichem. 2026. “Sexual and Other Forms of Violence Against Women and Children in the Context of the Syrian Crisis.” Journal of Law and Humanities Sciences 19 (2):73–85. https://asjp.cerist.dz/en/article/296320.

Ahram, Ariel I. 2015. “Sexual Violence and the Making of ISIS.” Survival 57 (3):57–78. https://doi.org/10.1080/00396338.2015.1047251.

Amnesty International. 2025. “Authorities Must Investigate Abductions of Alawite Women and Girls.” Amnesty International, 28. Juli 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://www.amnesty.org/en/latest/news/2025/07/syria-authorities-must-investigate-abductions-of-alawite-women-and-girls/.

Associated Press. 2025. “Syrian Inquiry Finds Most Allegations of Kidnapped Alawite Women are False.” AP, 2. November 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://apnews.com/article/syria-kidnapped-alawite-women-committee-fdcbfb70d70f6e0c43d47906f2d9b4c5.

Brink, Raya Raijaleena. 2025. “The Universal Declaration of Human Rights–Has the Declaration Been Able to Protect Women under Dictatorships and Religious Regimes.” Journal of Psychology and Neuroscience 7 (4):1–9. https://doi.org/10.47485/2693-2490.1134.

British Broadcasting Corporation. 2026. “‘I would scream in my sleep’: Women from Syria’s Alawite Minority Tell of Kidnap and Rape.” BBC News Arabic, 18. Februar 2026. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://www.bbc.com/news/articles/cn5g751pl7lo.

The Cradle. 2025. “Inside Syria’s State-backed Cover-up of Alawite Women’s Kidnappings.” The Cradle, 28. November 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://thecradle.co/articles/inside-syrias-state-backed-cover-up-of-alawite-womens-kidnappings.

The Cradle. 2026. “‘Drugged, Raped, Impregnated,’ Alawite Women Recount Kidnappings in the New Syria.” The Cradle, 3. April 2026. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://thecradle.co/articles/drugged-raped-impregnated-alawite-women-recount-kidnappings-in-the-new-syria.

The Cradle. 2026. “Syrian Officials Launch Media Campaign to Cover up Kidnapping of Alawite Woman Batoul Alloush.” The Cradle, 16. Mai 2026. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://thecradle.co/articles/exclusive-Syrian-officials-launch-media-campaign-to-cover-up-kidnapping-of-Alawite-woman-Batoul-Alloush.

Hassan, Rosa Yassin. 2026. “Syria’s Official Response to the Abduction of Alawite Women Is No Response at All.” The Syrian Observer, 10. April 2026. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://syrianobserver.com/syrian-actors/syrias-official-response-to-the-abduction-of-alawite-women-is-no-response-at-all.html.

Herremans, Brigitte, und Lina Ghoutouk. 2025. “Presencing the Disappeared in Syria.” Journal of Human Rights Practice 17 (3):1–14. https://doi.org/10.1093/jhuman/huaf017.

Hubbard, Ben, und Laura Boushnak. 2026. “In Syria, Kidnappings of Women and Girls Fuel a Minority Group’s Fears.” The New York Times, 3. April 2026. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://www.nytimes.com/2026/04/03/world/middleeast/syria-kidnapping-alawite-woman-girls.html.

IDHRV-ARMIL. 2025a. “Report on Patterns of Abduction of Alawite Women Involving Syrian General Security Forces: A Summary of Verified Cases” eingereicht beim U.S. Department of State durch das Institute for the Documentation of Human Rights Violations against Religious Minorities in the Levant (IDHRV-ARMIL), Wichita, 24. September 2025. Zuletzt eingesehen am 7. Oktober 2026. https://idhrv.org/report-on-patterns.

IDHRV-ARMIL. 2025b. “Summary Report on Documented Cases of Abducted Women from Religious Minorities” eingereicht beim United Nations Security Council (UNSC) und bei dem Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) durch das Institute for the Documentation of Human Rights Violations against Religious Minorities in the Levant (IDHRV-ARMIL), Wichita, Thursday, 21. August 2025. Zuletzt eingesehen am 7. Oktober 2026. https://idhrv.org/summary-report.

Kreinath, Jens. 2025a. “Alawite Politics of Religious Secrecy: Dynamics of Dissimulation and Concealment among a Religious Minority in Antakya, Türkiye.” In Secrets in Contact: Secrecy as a Promoter of Contacts Between Religious Traditions, hrsg. durch Knut Stünkel, Anna Akasoy und Georgios Halkias, 261–319. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004749016_010.

Kreinath, Jens. 2025b. “Fundamental Barriers to Trust and Religious Coexistence for Alawites in Syria,” 146. Stellungnahme im Namen der Alawites Association of the United States (AAUS) auf der 2. Sitzung der 18. Tagung des UN-Forums für Minderheitenfragen “The Contribution of Minorities to Diverse, Resilient, and Peaceful Societies” mit dem Titel “Building Trust and Social Cohesion: Addressing Barriers to Peaceful Coexistence. Interactive Dialogue,” in der Versammlungshalle im Hauptquartier der Vereinten Nationen in Genf. 27. November 2025, um 17:56 Uhr. https://www.ohchr.org/en/events/forums/2025/eighteenth-sessionforum-minority-issues [02:55:10 min]. Zuletzt eingesehen am 7. Oktober 2026. https://idhrv.org/fundamental-barriers.

Kreinath, Jens. 2025c. “Systematic Killings of Alawites in Syria Illustrate the Lack of Accountability of the Transitional Government.” Liberum: Vox Populi | Vox Dei, 17. April 2025. Zuletzt eingesehen am 6. September 2026. https://theliberum.com/systematic-killings-of-alawites-in-syria-illustrate-the-lack-of-accountability-of-the-transitional-government/.

Kreinath, Jens. 2025d. “Targeted Killings of Alawites in the Coastal Regions of Syria and the Lack of Accountability of the Transitional Government.” Zentralrat Orientalischer Christen Deutschlands e.V. (ZOCD), Augsburg, 15. März 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://zocd.org/targeted-killings-of-alawites-in-the-coastal-regions-of-syria-and-the-lack-of-accountability-of-the-transitional-government.

Kreinath, Jens. 2026a. “Alawites.” In Religious Minorities Online, hrsg. durch Erica Baffelli, Alexander van der Haven und Michael Stausberg. Berlin: Walter de Gruyter. [In Vorbereitung] https://www.degruyterbrill.com/database/rmo/entry/rmo/html.

Kreinath, Jens. 2026b. “Documentation Methods and Methodology of IDHRV-ARMIL for the Protection of Religious Minorities in Syria.” Nebenveranstaltung im Rahmen der 62. Sitzung des Menschenrechtsrats der Vereinten Nationen (UNHRC): “Protection of Religious Minorities in Syria” mitveranstaltet von der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (ISHR), dem Institute for the Documentation of Human Rights Violations against Religious Minorities in the Levant (IDHRV-ARMIL) und dem Qatar Centre for Peace and Democracy (QCPD), Saal XI, Palais der Nationen, Genf, 3. Juli 2026, 14:00 Uhr. IDHRV-ARMIL, Wichita. Zuletzt eingesehen am 7. September 2026. https://idhrv.org/documentation-methods.

Kreinath, Jens. 2026c. “Intensifying Abductions of Alawite Women in Syria: An Urgent Call for International Intervention, Protection and Accountability.” Nebenveranstaltung “Human Rights in the Syrian Arab Republic” organisiert durch The Next Century Foundation auf der 62. Tagung des UN-Menschenrechtsrats in Genf, 2. Juli 2026. IDHRV-ARMIL, Wichita. Zuletzt eingesehen am 7. September 2026. https://idhrv.org/intensifying-abductions.

Macourant Atallah, Nada, und Adla Massoud. 2025. “‘Get the Money Fast If You Want Her Alive’: Syria’s Alawite Women and Girls Disappear in Abductions.” The National, 1. Juli 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://www.thenationalnews.com/news/mena/2025/07/01/alawite-abductions-syria/.

Michael, Maggie. 2025. “‘She’s not coming back’: Alawite Women Snatched from Streets of Syria.” Reuters, 27. Juni 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://www.reuters.com/world/middle-east/shes-not-coming-back-alawite-women-snatched-streets-syria-2025-06-27/.

Moaveni, Azadeh. 2019. Guest House for Young Widows: Among the Women of ISIS. New York: Random House.

Öztürk, Hüseyin Barış, Gabriele Shenar, Refika Sarıönder, und Serdar Paulo Erdost. 2025. “Key Contributions, Background and Insights from the UN Forum.” Alevi Portal, 5. Dezember 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://en.alevi-portal.net/urgent-appeal-to-halt-the-ongoing-massacres-genocidal-violence-and-sectarian-cleansing-against-the-alawite-community-and-other-minorities-in-syria/.

Qiblawi, Tamara, Allegra Goodwin, und Sarah El Sirgany. 2026. “As Syria’s President Preaches Human Rights, New Evidence Details Abuse Allegedly Carried out under one of his Key Commanders.” CNN, 12. Juni 2026. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://www.cnn.com/interactive/asequals/syria-army-commander-women-abuse-as-equals-intl-invs/.

Pipes, Daniel. 2025. “‘Are You Alawite?’: A Call to Prevent Genocide in Syria.” Middle East Quarterly 32 (3):1–14. https://www.meforum.org/meq/are-you-alawite-a-call-to-prevent-genocide-in-syria.

Shabbir, Sadaf. 2026. “Whose Rules, Whose Rights?: Conflict-Related Sexual Violence and Legal Protections in Wartime.” Journal of International Women’s Studies 28 (1[3]):1–22. https://vc.bridgew.edu/jiws/vol28/iss1/3.

Swinnen, Lucas. 2025. “Syria at War: Reshuffling the Cards.” IFF Working Paper Online 52:1–29. doi: https://doi.org/10.51363/unifr.diff.2025.52.

Wood, Paul. 2025. “The Alawite Women Taken as Sex Slaves in Syria.” The Spectator, 5. Juli 2025. Zuletzt eingesehen am 5. September 2026. https://spectator.com/article/the-alawite-women-taken-as-sex-slaves-in-syria/.