

herausgegeben von
Thomas Schirmmacher, Martin Lessenthin und Martin Warnecke

Jahrbuch Religionsfreiheit 2022/23



Arbeitskreis
Religionsfreiheit - Menschenrechte -
Verfolgte Christen
Die Evangelische Allianz in Deutschland



Die Jahrbücher Religionsfreiheit 2015 bis 2021 stehen online unter URL:
<http://jahrbuch.iirf.global> zum Download bereit.



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 kostenlos abgegeben.

Jahrbuch Religionsfreiheit 2022/2023

Studien zur Religionsfreiheit Studies in Religious Freedom

Band 40

Thomas Schirmacher, Martin Lessenthin
und Martin Warnecke (Hg.)

Jahrbuch Religionsfreiheit 2022/2023

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 2022/2023

herausgegeben
für

den Arbeitskreis für Religionsfreiheit der
Deutschen und Österreichischen Evangelischen Allianz
und die Arbeitsgemeinschaft Religionsfreiheit
der Schweizerischen Evangelischen Allianz, das
Internationale Institut für Religionsfreiheit und
die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte

von Thomas Schirmmacher, Martin Lessenthin
und Martin Warnecke

Die Deutsche Bibliothek - CIP

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available on the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

© 2023 bei den Verfassern der Beiträge und VKW
ISBN 978-3-86269-281-1
ISSN 1618-7865

Die Herausgeber sind zu erreichen über:
Martin Warnecke: martin.warnecke.pa.sg@worlddea.org

Titelbild:
Das Oberhaupt der mandäischen Glaubensgemeinschaft,
Ganzevra Sattar Jabbar Hilo Al-Zahrony, an seinem Sitz
in Bagdad April 2023. (Foto: © Kamal Sido).

Druck: CPI, Leck

Umschlaggestaltung:
HCB Verlagsservice Beese, Friedensallee 76, 22765 Hamburg
www.rvbeese.de / info@rvbeese.de

Verlag für Kultur und Wissenschaft
Prof. Schirmmacher UG (haftungsbeschränkt)
Amtsgericht Bonn HRB 20699 / Börsenverein 97356
Geschäftsführer: Prof. Dr. theol. Dr. phil. Thomas Schirmmacher
Friedrichstraße 38, 53111 Bonn, Fax +49/228/9 65 03 89
www.vkwonline.com / info@vkwonline.com

INHALT

GELEITWORT

Thomas Schirrmacher

Der religiös motivierte Hass ist bei uns angekommen	13
Relativierung von Antisemitismus aus Bequemlichkeit	14
Starker Staat und demokratische Gesellschaft verteidigen Religionsfreiheit	14
Analysen und Dokumentationen als Wegbereiter von Lösungen	15

Volker Beck

Die Freiheit der Religion bedarf mehr Reflexion	16
--	----

AUS POLITIK UND PARLAMENTEN

Volker Beck

Policy Paper: Schabbat und jüdische Feiertage im Feiertagsrecht der Länder	19
Allgemeine Überlegungen	19
Regelungsbedarfe	22

Frank Schwabe

Die Spiritualität indigener Völker – Ein neues Thema der Religionsfreiheit	27
---	----

Sandra Bubendorfer-Licht

Religionsfreiheit in Zeiten geopolitischer Konflikte	33
---	----

Thomas Rachel

Religionsfreiheit muss gestärkt werden	35
---	----

MENSCHENRECHTE ALLGEMEIN

Heiner Bielefeldt

Glaubensloses Denken versus gedankenloser Glaube?	39
1 Einführung	39
2 Schutz vor neuen Risiken der Kontrolle und Manipulation	41
3 Grundlegende Bedeutung im Rahmen des Menschenrechtskonzepts	42
4 Ergänzende Komponenten von Artikel 18: Gedanken, Gewissen, Religion, Glaube	44
5 Schluss	47

Kareem P. A. McDonald

Warum Religionsfreiheit für Asylbewerber und Flüchtlinge so wichtig ist	49
1 Einführung	49
2 Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit	51
3 Die globale Krise der Religionsfreiheit	55
4 Die Rangordnung der Bedürfnisse von Flüchtlingen, neu formuliert	59
5 Schluss	61

THEMATISCHE BEITRÄGE

Christine Schirrmacher

Islamkritik, Islamophobie, Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus?	68
Zum Auftakt: Der Begriff der Islamophobie	69
Dann: Islamfeindlichkeit und Muslimfeindlichkeit	72
Und nun: Antimuslimischer Rassismus	72
Rassismus ohne Rassen	74
Antimuslimischer Rassismus als Kulturrassismus	75
Kritische Anfragen an das Konzept des AMR	76
Sind nur Westler Kulturrassisten?	81

Diskursverweigerung als Heilmittel des Rassismus?	82
Moralische Überlegenheit und die Krise des Islam	83
Lösungsvorschläge zur Abkehr vom antimuslimischen Rassismus?	84
Fazit	85

Heiner Bielefeldt

Religionsfreiheit – zur Lage eines umkämpften Menschenrechts	87
Verletzungen der Religionsfreiheit in unterschiedlichen Regionen	87
Unterschiedliche Motivlagen	88
Schlussbemerkungen	92

Michael Brand

Katalysator der globalen Freiheit	93
--	----

Esther Schirrmacher

Das „Dokument on Human Fraternity“ – Motor des Toleranzgedankens?	98
1 Das „Document on Human Fraternity“ – ein „Kompromissdokument“?	98
2 Die Rezeption des Document on Human Fraternity	103
3 Ein Fazit – was resultiert aus dem „Document on Human Fraternity“?	108

Esther Schirrmacher

Wie äußern sich die deutschen Konvertiten zum Islam Murad Wilfried Hofmann (1931–2020), Ahmad von Denffer (*1949) und Hadayatullah Hübsch (1946–2011) in ihren Veröffentlichungen zu Dialog, da'wa, Christen und islamischen Minderheiten?	115
1 Was schrieb Murad Wilfried Hofmann zu islamischen Minderheiten und Christen	115
2 Was bedeutet für Ahmad von Denffer Toleranz gegenüber Andersgläubigen	117

3 Wie definiert Hadayatullah Hübsch Religionsfreiheit und Wandel	119
Fazit: Deutsche Konvertiten zum Islam und ihr Einfluss	120

Tehmina Arora und Ludwig Brühl

Blasphemiegesetze führen dazu, dass überall auf der Welt Menschen getötet werden	122
Beginnt der Dominoeffekt für die Religionsfreiheit?	124
Vereint hinter dem Ziel der Abschaffung der Blasphemiegesetze	127

Lale Akgün

Die Jungenbeschneidung im Islam	128
Theologische Grundlagen der Beschneidung	130
Wie sieht es jedoch historisch aus?	133
Theologische Widersprüchlichkeiten	133
Argumente der Gegner der Beschneidung	134
Rituale der Beschneidung und die damit verbundene Rolle der Männlichkeit	135

Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche in Deutschland

3. Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2023 (Auszüge)	138
Religionsfreiheit und Migration	138
Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen	149

LÄNDERBERICHTE

Kamal Sido

Mandäer brauchen eine Zukunft	162
Bagdad und die Mandäer	162
Ein Besuch bei den Mandäern am Tigris	164
Volle Gleichberechtigung gefordert	165

Wo und wie viele Mandäer gibt es?	166
Hilfe für Mandäer in Deutschland	166

Dennis P. Petri und Teresa Flores

Die Auswirkungen von COVID-19 auf die Reglementierung der Religionsausübung in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua 168

1 Einführung	169
2 Staatliche Maßnahmen gegen COVID-19 in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua	171
3 Vergleich der Religionskontrolle vor und während der Pandemie	181
4 Auswirkungen auf die Religionsfreiheit	185

Hanno Schedler

Die „Sinisierung“ der Uiguren und Tibeter: Xi Jinpings radikaler Kampf gegen Religionsfreiheit 199

1 Grundüberzeugungen der KPC unter Xi Jinping	199
2 Die religiöse Verfolgung der Uiguren	200
3 Die religiöse Verfolgung der Tibeter	204

Dennis P. Petri

Die Einflussnahme des organisierten Verbrechens auf die Religion 209

1 Staatliche Regulierung der Religionsausübung in Nicht-Demokratien	211
2 Übertragung des Regelwerks staatlicher Religionskontrolle auf nichtstaatliche Akteure	212
3 Auswahl von Fallstudien und Methoden	214
4 Fallstudie: Nuevo León und Tamaulipas	215
5 Schlussfolgerungen	228

Valerio Krüger

Religionsfreiheit im Iran: Die systematische Willkür gegen Bahai und Konvertiten 234

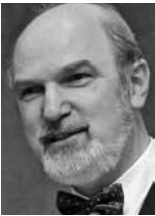
Bildung und Aktivismus trotz Repression – Afif Naemi	234
Willkürliche Verhaftung eines Herzkranken – Yashar Rasti	235
Ein Leben im Kampf gegen Unterdrückung – Fariba Kamalabadi	235
Eine Frau im Fokus der Repression – Mahvash Sabet	235
Haftstrafen für christliche Konvertiten	237

Helmut Gabel

Bedroht, diskriminiert, verfolgt – Keine Zukunft für Regime-unabhängige Derwische in der Islamischen Republik	238
Die Entstehung von Sufi Orden	240
Verquickung von Politik und Religion durch das Mullah-Regime	240
Nematollah Gonabadi Orden im Fokus des Regimes	241
Gefangene werden misshandelt	242
Langjährige Haftstrafen gegen Sufi-Ehepaar	243
Verwirrung um die Nachfolge im Nematollah Gonabadi Orden	244
Kontinuierliche Selbst-Schulung als Sufi Auftrag	246
Die Würde des Menschen ist unantastbar	247
Welche Aussichten gibt es für selbstbestimmte Sufis in Iran?	248

Der religiös motivierte Hass ist bei uns angekommen

Der Staat muss der Bedrohung unserer Grundwerte entgegentreten und den Feinden der Menschenrechte Grenzen setzen



Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmacher, PhD, DD (geb. 1960) ist Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte und Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz, die 600 Mio. Protestanten vertritt. Er ist zudem Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien, und lehrt am Regent's Park College der Universität Oxford.

Wir sind nicht überrascht, dass sich jetzt auch auf unseren Straßen und Plätzen offen religiös motivierter Hass und Aufrufe zur Gewalt Bahn brechen. Seit zwei Jahrzehnten berichten wir in unseren Jahrbüchern über Verletzungen der Religionsfreiheit und anderer Menschenrechte weltweit. Wer diese Berichte, Dokumentationen und Analysen kennt, sieht eine Entwicklung, die erwarten lässt, dass die Mitte Europas bald von ihr erfasst sein wird. Niemand wird mehr bestreiten können, dass dies nun geschehen ist. Der religiös motivierte Hass ist bei uns angekommen und er zeigt sich offen. Auf diese Herausforderung hätte unser Staat besser vorbereitet sein müssen. Jeglicher Versuch, den Hass auf unseren Straßen auszuleben, muss abgewehrt werden.

Massaker im Namen der Religion, Entführungen, Vertreibungen, dürfen nicht im Namen der Religion gefeiert oder relativiert werden. Unheilige Allianzen und Waffenbrüderschaften wie die aus Iran, Russland und Nordkorea müssen politisch beantwortet werden. Die von ihnen genährten Kriege, deren Folgen uns inzwischen direkt erreichen, dürfen nicht ignoriert bleiben. Nicht mehr allein der bisher weitgehend ignorierte Terror und das Leiden der Menschen in Staaten wie Afghanistan, Iran, Nigeria, Indien, Pakistan,

Syrien, Irak, Türkei oder Aserbajdschan sind Thema. Jetzt entladen sich Gewalt und fanatische Intoleranz, ganz in unserer Nähe. Es geht bereits um die persönliche Sicherheit von Mitbürgern. In aller Öffentlichkeit wird lautstark auf unseren Straßen und Plätzen Hass propagiert. Den gezielten Drohungen sollen Taten folgen, Anschläge auf Synagogen, Wohnungen und Lebensräume von Juden.

Im Stillen dachten bisher Viele, was interessiert uns die Sicht der Anderen? So werden zuerst religiöse Gefühle marginalisiert. Die Gefühle von Opfern, sowie die Motive von Tätern werden nicht erkannt, weil sie aufgrund fehlender Information, vielfach auch aus fehlendem Interesse nicht verstanden werden. Deshalb können sich Falschinformationen, Intoleranz und Hass nahezu ungestört verbreiten. Die Stimmen der Mahner bleiben ungehört.

Relativierung von Antisemitismus aus Bequemlichkeit

Wer Antisemitismus immer nur beim Lieblingsgegner verortet, wird nicht in der Lage sein, den Antisemitismus in den eigenen Reihen zu bekämpfen oder durch pädagogische Arbeit überwinden. Wer den Antisemitismus bestimmter Gruppen durch historische Erzählungen entlastet und damit quasi entschuldigt, kann ihn nicht bekämpfen oder durch pädagogische Arbeit überwinden.

Ein Beispiel: Die Bundeszentrale für politische Bildung hat massiv die These mit Büchern und Web-Beiträgen gestützt, der muslimische Antisemitismus sei durch Kolonialismus importiert. Wer die Augen verschließt und bestimmte Zusammenhänge nicht wissen will, sondern lieber alle Probleme beim politischen Gegner sieht, muss in der Pädagogik versagen.

Starker Staat und demokratische Gesellschaft verteidigen Religionsfreiheit

Die Verbreitung von religiösem Hass und von Falschinformationen geschieht auf allen Ebenen, in Schulen, Universitäten, etablierten Medien, vor allem aber über soziale Medien. Letztere erreichen Menschen, die für den Hass besonders empfänglich sind. Richtigstellungen haben kaum eine Chance Diejenigen zu erreichen, die bereits der Hass-Propaganda erlegen sind. Fanatisierte Gruppen nutzen das konsequent aus.

Das kollektive Versagen von Bildungseinrichtungen und schwachem Staat gegenüber den Propagandisten von Hass und Gewalt zeigt seine Wirkung. Die sofortige Korrektur ist angesagt.

Der deutsche Staat hat bei uns das Gewaltmonopol. Er muss gleichermaßen Religionsfreiheit für freiheitsliebende Muslime garantieren, sowie gewaltbereite Islamisten in die Schranken weisen.

Religionsfreiheit ist nie ohne Anstrengung und Verantwortung zu sichern. Muslime – oder orientalische Christen und Konvertiten vom Islam zum Christentum – müssen vor solchen Muslimen geschützt werden, die man gemeinhin Islamisten nennt. Deren Ziel ist die Abschaffung der Religionsfreiheit und die Gewalt zu rechtfertigen oder sogar sie einzusetzen. Religionsfreiheit muss wie jedes andere Menschenrecht nicht nur ermöglicht werden, sondern ausdrücklich auch durch die Ausübung des staatlichen Gewaltmonopols gegen religiöse Extremisten verteidigt werden, die Menschenrechtsverletzungen rechtfertigen, propagieren oder ausüben.

Analysen und Dokumentationen als Wegbereiter von Lösungen

Die quantitative Zunahme und geografische Ausbreitung religiös motivierter Gewalt zeigt sich heute unmittelbar vor unseren Augen. Dieser internationalen Entwicklung wurde bisher nicht entgegengetreten. Die Schaffung von Ämtern – Beauftragte für Religionsfreiheit in Deutschland und in der EU – ist noch keine Zeitenwende, wenn die Arbeit und Vorschläge dieser Institutionen nur für den Aktenschrank bestimmt sind.

Weltweit sind viele Brennpunkte entstanden oder neu inszeniert worden. Weil im Nahen Osten regionale Mächte mit Hilfe Dritter geostrategische Ziele verfolgen, entfaltet aktuell der von Hamas im Namen der Religion entfachte und vom Iran orchestrierte Krieg die größte negative Strahlkraft und bedroht Europa.

Es geht hier nicht um eine Verunglimpfung von Muslimen oder um pauschale Aussagen über eine Religion mit enorm vielen Spielarten. Immerhin sind friedliche Muslime in großen Zahlen Opfer der gewaltbereiten Islamisten. Dies muss berücksichtigt werden, denn auf das Zusammenwirken und das gegenseitige Verständnis aller, die Religionsfreiheit und andere Menschenrechte achten kommt es an. Dafür bedarf es Wissen, Austausch, Engagement und einen langen Atem.

In diesem Jahrbuch gilt es somit weiterhin, Entwicklungen aus der Distanz, in Vielfalt zu dokumentieren und zu bewerten. Das können wir durch unsere publizistische Arbeit leisten und damit den interessierten Lesern und Entscheidern Orientierung geben, damit sie die Wegbereiter für Lösungsstrategien werden.

Die Freiheit der Religion bedarf mehr Reflexion



Volker Beck ist Publizist, Lehrbeauftragter am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum und Geschäftsführer des Tikvah Institut gUG Berlin. Von 1994 bis 2017 war er Mitglied des Deutschen Bundestages. Er war Erster Parlamentarischer Geschäftsführer und u. a. Sprecher für Rechts-, Innen- und Religionspolitik seiner Fraktion und von 2013 bis 2017 Vorsitzender der Deutsch-Israelischen Parlamentariergruppe des Deutschen Bundestages. Seit 2022 ist er Präsident der Deutsch-Israelischen Gesellschaft. Als Bürgerrechtler kämpft er für gleiche Rechte gesellschaftlicher Minderheiten und er ist Leo-Baek-Preisträger des Zentralrats der Juden (Foto: © Angelika Kohlmeier).

Das Menschenrecht der Religionsfreiheit galt manchen Historikern dereinst als Ur-Menschenrecht. Bei der Verwirklichung eines solch klassischen Menschenrechts, das in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, dem UN-Zivilpakt und vielen Verfassungstexten Eingang gefunden hat, würde man erwarten, es gäbe einen weltweit erreichten Mindeststandard. Aber so sind die Verhältnisse in dieser Welt leider nicht. Das Menschenrecht wird ganz elementar in Frage gestellt: die Massaker an den Jeziden in Syrien, die Masseninternierung der muslimischer Uyguren in der VR China, die Unterdrückung von Falung Gong und der Katholischen Christen in China genauso wie die Verfolgung der Baha'i im Iran und in der übrigen islamischen Welt, die Vertreibung der orientalischen Christen aus ihrer nahöstlichen Heimat, nachdem die Juden aus diesen Ländern schon vor über 70 Jahren vertrieben wurden. Und, Und, Und.

Der 7.10.2023 war auch religionsgeschichtlich eine Zäsur. Das Massaker der Hamas war das brutalste Pogrom seit dem Holocaust. Seit dem Ende der Shoah wurden an einem einzigen Tag noch nie so viele Juden ermordet. Die 1400 Ermordeten starben, weil sie Juden oder arabische Bürger des jüdischen Staates waren. Darauf erfolgte ein weiterer Beschuss Israels aus Gaza und eine weltweite Welle des Antisemitismus. Eine solche allgemeine Angst unter Jüdinnen und Juden habe ich noch nicht erlebt.

Adornos Perspektive eines Zustandes, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann“ wurde für Jüdinnen und Juden außerhalb Israels weltweit außer Kraft gesetzt. Und damit ist für sie auch ihre Religionsfreiheit außer Kraft gesetzt.

Die Bedrohung geht aber nicht nur von islamischen Fundamentalisten und arabisch-palästinensischen Nationalisten aus, sondern auch von Fernseh-Kommentatoren, die vergessen haben, dass am Anfang des arabisch-israelischen Konfliktes die antiisraelische Vernichtungsphantasie steht, oder urdeutschen Groß-Philosophen wie Richard David Precht, die den 2000-jährigen Antijudaismus vom raffenden und unproduktiven Juden mit der Legende reproduzieren, Juden sei von ihrer Religion her und nicht von der christlichen Mehrheitsgesellschaft nur der Diamantenhandel gestattet.

Wer jüdisches Leben sicher machen will, darf bei den notwendigen repressiven Maßnahmen gegen militante Judenhasser nicht stehen bleiben. Morgen- und Abendland leben in einer antijudaistisch imprägnierten Kultur. Am Anfang von Christentum und Islam stand der Anspruch den Gott der Juden zu verehren und dabei die Theologie und Bräuche des Judentums abzulehnen. David Niremberg hat nachgezeichnet, „wie an jedem Ort zu jeder Zeit, vom alten Ägypten bis zum 20. Jahrhundert, verschiedene Menschen alte Ideen über das Judentum neue Funktionen beim Nachdenken ihre Welt zuwiesen.“ Ob Christentum, Islam, Reformation oder Aufklärung, immer wieder wurden religiöse wie philosophische Identitäten in Ablehnung von vermeintlichen jüdischen Positionen, also auf Kosten von Jüdinnen und Juden herausgebildet. Politik, Wissenschaft, Theologie wie Philosophie müssen sich damit auseinandersetzen, will man die antisemitische Welle, die seit Oktober 2023 zum wiederholten Mal über die Welt rollt, verstehen und brechen.

Der Freiheit der Religion droht in unserer säkularen Welt von noch zwei weiteren gedanklichen Irrwegen Gefahr: Stichwort ‚Privatheit der Religion‘ und ‚Essentialisierung von Religion‘.

Das Grundgesetz garantiert jedem Bürger, dass niemand verpflichtet ist, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur so weit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen, als davon Rechte und Pflichten abhängen. Daraus eine Pflicht zur Diskretion der religiösen Praxis zu machen, ist eine absurde Perfidie. Alle Freiheiten, Meinungs-, Kunst-, Presse- oder Versammlungsfreiheit zielen auf die öffentliche Wahrnehmung ab. Und Religion hat immer auch eine gemeinschaftliche Dimension. Sie in Frage zu stellen, heißt die Religionsfreiheit selbst anzugreifen.

Nur Fundamentalisten einer Religion oder gegen diese Religion halten Religion für etwas Statisches. Tatsächlich gilt: Jede Religion wird aktualisiert durch ihre Gläubigen: bei jedem Gebet, bei jeder Predigt oder bei jeder

Äußerung einer Religionsgemeinschaft. Ob man eine Religion modern oder traditionell interpretiert, es ist immer eine Aktualisierung. Geschieht diese Aktualisierung nicht mehr, wie bei den Anhängern von Zeus oder Wotan, ist die Veranstaltung nur noch ein Thema für die Religionsgeschichte. Trotzdem ist Essentialisierung von Religion, also die Negierung dieser Aktualisierung, bei religiösen Fundamentalisten und Religionsfeinden gleichermaßen beliebt. Beide wollen negieren, dass Gläubige sich mit ihrer Spiritualität zur verändernden Welt relevant verhalten. Am bedeutendsten ist dieses Problem in der Auseinandersetzung mit dem Islam.

Aber auch hier gilt: Ob man ein demokratischer deutscher Muslim ist oder ein Islamist, ist eine Entscheidung, eine Interpretationsleistung gegenüber der Religion. Und eine Aufgabe von Religionspolitik hier für die richtigen Entscheidungen einen Rahmen zu konstruieren.

Policy Paper: Schabbat und jüdische Feiertage im Feiertagsrecht der Länder¹

Volker Beck (Autorenvorstellung siehe S. 16)

Allgemeine Überlegungen:

1. Die Religionsfreiheit schützt die jüdische Religionsausübung, auch am Schabbat und an den hohen jüdischen Feiertagen, einschließlich der Einhaltung der halachischen Arbeitsruhegebote. In ihrer Nationalen Strategie gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben (NASAS) betont die Bundesregierung ausdrücklich das **„verfassungsrechtlich geschützte [...] Recht [von Jüdinnen und Juden] darauf, sich entsprechend ihren kulturellen und religiösen Identitäten frei zu entfalten“**. In dieser Hinsicht erwähnt die NASAS als **„Elemente jüdischer Religionsausübung“** die **„Vereinbarkeit von Prüfungsterminen mit jüdischen Feiertagen“**.²
2. Die Feiertagsgesetze der Länder schützen die Religionsausübung an den jüdischen Feiertagen, wenn überhaupt dem Wortlaut nach, überwiegend nach einem christlichen Feiertagsverständnis, d. h. im Wesentlichen wird lediglich der (morgendliche) Gottesdienstbesuch geschützt.³

¹ Der Beitrag ist zuerst erschienen in: Volker Beck (Hrsg.): Gut Schabbes? Chag Sameach! Religionsfreiheit und Respekt für die Arbeitsruhe an Schabbat und jüdischen Feiertagen. Dokument des Tikvah Institut Nr. 1. Leipzig, 2023. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

² Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus: Nationale Strategie gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben (NASAS), Berlin 2022, S. 43.

³ Z. B. Berlin: Gesetz über die Sonn- und Feiertage vom 28. Oktober 1954 (Berlin), § 2 Religiöse Feiertage i. V. m. dem Staatsvertrag über die Beziehungen des Landes Berlin zur Jüdischen Gemeinde zu Berlin, Artikel 2 Feiertage der Jüdischen Gemeinde zu Berlin; Baden-Württemberg: Gesetz über die Sonntage und Feiertage (Feiertagsgesetz – FTG) in der Fassung der Bekanntmachung vom 8. Mai 1995 § 4 (kirchliche Feiertage) i. V. m. Gesetz zu dem Vertrag des Landes Baden-Württemberg mit der Israelitischen Religionsgemeinschaft Baden und der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs IsrRelGVtrG BW vom 16. März 2010 i. V. m. Artikel 2 Jüdische Feiertage.

Zum Teil heißt es in den landesrechtlichen Bestimmungen wörtlich: „Mit dieser Bestimmung werden die genannten jüdischen Feiertage als kirchliche Feiertage im Sinne des Feiertagsgesetzes geschützt.“⁴ Der Schabbat wird meist gar nicht erwähnt. Rechtsquellen für die landesgesetzlichen Regelungen sind neben den Feiertagsgesetzen der Länder und weiteren Gesetzen auch die Staatsverträge der Länder mit den Landes- oder Regionalverbänden der jüdischen Gemeinden.

3. Feiertage sind nicht gleich Feiertage. Die Bedeutung von Feiertagen ist schon innerhalb einer religiösen Tradition unterschiedlich. Das Feiertagsverständnis der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft kann nicht einfach pauschal auf andere religiöse Traditionen übertragen werden. Im Judentum ist der wichtigste Feiertag der Schabbat, der wöchentliche Ruhetag. Die Feiertagsruhe gestaltet sich genauso wie die Schabbatruhe. Die Bedeutung der in der Tora erwähnten Feste, der biblischen Feiertage (גוֹט יוֹם wörtlich: Guter Tag), unterscheidet sich im Stellenwert z. B. von den freudigen Gedenktagen wie Chanukka oder Purim, die in der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft wegen teilweisen Ähnlichkeiten in manchen Gebräuchen oder Ritualen mit christlichen Gebräuchen und Ritualen (Advent oder Karneval) besonders populär sind.⁵
4. Das Bundesverfassungsgericht hat Politik und Gesellschaft immer wieder an die verschiedenen Dimensionen des umfassenden verfassungsrechtlichen Schutzes der Religionsfreiheit erinnert:
„Nach dem Grundgesetz gewährleistet die Glaubensfreiheit dem Einzelnen einen Rechtsraum, in dem er sich **die Lebensform zu geben vermag, die seiner Überzeugung entspricht**, mag es sich dabei um ein religiöses Bekenntnis oder eine irreligiöse – religionsfeindliche oder religionsfreie – Weltanschauung handeln. Insofern ist die Glaubensfreiheit mehr als religiöse Toleranz, d. h. bloße Duldung religiöser Bekenntnisse oder irreligiöser Überzeugungen.“⁶
„Das Grundgesetz begründet für den Staat als **Heimstatt aller Staatsbürger** in Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3 Satz 1, Art. 33 Abs. 3 sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140

⁴ Schlussprotokoll zum Vertrag des Landes Baden-Württemberg mit der Israelitischen Religionsgemeinschaft Baden und der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs vom 18. Januar 2010: Zu Artikel 2.

⁵ Vgl. Heinrich Simon: Jüdische Feiertage. Festtage im jüdischen Kalender, Berlin / Leipzig 2003, S. 10 ff.; Andreas Nachama / Walter Homolka / Hartmut Bomhoff, Basiswissen Judentum, Freiburg 2015, S. 165–195, S. 232–296.

⁶ BVerfGE 12, 1. Rn. 7.

GG die Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität. Es verwehrt die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen und untersagt die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse ebenso wie die Ausgrenzung Andersgläubiger. Der Staat hat auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten und darf sich nicht mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifizieren. Der freiheitliche Staat des Grundgesetzes ist gekennzeichnet von **Offenheit gegenüber der Vielfalt weltanschaulich-religiöser Überzeugungen** und gründet dies auf ein Menschenbild, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung geprägt ist.

Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, **die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung** zu verstehen. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gebietet auch in positivem Sinn, **den Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern.**⁴⁷

„Art. 4 GG garantiert in Absatz 1 die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses, in Absatz 2 das Recht der ungestörten Religionsausübung. Beide Absätze des Art. 4 GG enthalten ein umfassend zu verstehendes einheitliches Grundrecht. Es erstreckt sich nicht nur auf die innere Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch auf die äußere Freiheit, den Glauben zu bekunden und zu verbreiten. Dazu gehört auch **das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln.**

Dies betrifft nicht nur imperative Glaubenssätze, sondern auch solche religiösen Überzeugungen, die ein Verhalten als das zur Bewältigung einer Lebenslage richtige bestimmen.“⁴⁸

⁷ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 – 2 BvR 1436/02 –, Rn 42, 43.

⁸ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 – 2 BvR 1436/02 –, Rn. 37.

5. Die Rechtsprechung hat grundsätzlich anerkannt, dass die Beachtung halachischer Arbeitsruhegebote von der Religionsfreiheit geschützt ist. Das ist bereits durch einfachgerichtliche nationale⁹ wie europäische¹⁰ Rechtsprechung vielfach geklärt.

Regelungsbedarfe:

1. Feiertagsgesetze der Länder

(1) Neben Schabbat werden als jüdische Feiertage nach Maßgabe der Absätze 2 bis 5 geschützt

Pessah (die ersten zwei und die letzten zwei Tage),

das Wochenfest Schawuot (zwei Tage),

das Laubhüttenfest Sukkot (die ersten zwei und die letzten zwei Tage (Schemi-ni Azeret, Simchat Thora)),

das Neujahrsfest Rosch ha-Schana (zwei Tage),

der Versöhnungstag Yom Kippur (ein Tag).

Der Tag im jüdischen Kalender beginnt am Vorabend und geht bis zum Abend.

Das Innenministerium veröffentlicht die Feiertage drei Jahre im Voraus.

(2) An den jüdischen Feiertagen sind während der ortsüblichen Zeit des Hauptgottesdienstes in der Nähe von Synagogen und sonstigen, der jüdischen Gemeinde zu gottesdienstlichen Zwecken dienenden Räumen verboten

1. alle vermeidbaren lärmzeugenden Handlungen, soweit sie geeignet sind, den Gottesdienst zu stören,

2. öffentliche Versammlungen unter freiem Himmel, Auf- und Umzüge.

(3) Die Gemeinden werden ermächtigt, durch Verordnung diese Zeit zur Anpassung an die örtlichen religiösen Gewohnheiten festzulegen.

⁹ BGH, Urt. v. 05.05.1959 – 5 StR 92/59 – BGHSt 13, 123; BVerwG, Urt. v. 17.04.1973 – VII C 38.70 – BVerwGE 42, 128; BSozG, Urt. v. 10.12.1980 – 7 RAR 93/79 – BSGE 51, 70; Morlok, in: Dreier, Grundgesetz Kommentar Band 1, 3. Auflage, Tübingen 2013, Art. 4, Rn. 173 m. w. N.

¹⁰ EGMR, Urt. v. 03.04.2012 – 28790/08 – NJOZ 2013, 2039; dazu kritisch: Meyer-Ladewig, Jens / Petzold, Herbert, Gerichtsverhandlung an Jom Kippur, in: NJW 2014, 3287 ff.

(4) An Schabbat und den anderen jüdischen Feiertagen haben die bekenntniszugehörigen Schülerinnen und Schüler an den Schulen aller Gattungen unterrichtsfrei.

(5) An Schabbat und den anderen jüdischen Feiertagen steht den jüdischen Beamtinnen und Beamten bzw. Arbeitnehmerinnen und -nehmern sämtlicher öffentlichen und privaten Betriebe und Verwaltungen das Recht zu, von der Arbeit fernzubleiben. Dies gilt nicht für Arbeiten, welche nach den Bestimmungen der jüdischen Religion auch an Feiertagen vorgenommen werden dürfen. Öffentliche und private Betriebe und Verwaltungen sollen, soweit organisatorisch möglich, den freigestellten Arbeitnehmerinnen und -nehmern die Möglichkeit zur Arbeit zu anderen Zeiten anbieten. Weitere Nachteile als ein etwaiger Lohnausfall für versäumte Arbeitszeit dürfen den betreffenden Arbeitnehmern aus ihrem Fernbleiben nicht erwachsen.

Der Vorschlagsentwurf lehnt sich an der Regelung des bayerischen Feiertagsgesetzes¹¹ an. Er präzisiert diese allerdings hinsichtlich der Benennung der Feiertage, ihrer Veröffentlichung durch das Landesinnenministerium und durch Klarstellung, dass der Schabbat dem jüdischen Feiertagsschutz unterliegt. Außerdem wird die Ausnahme von der Arbeitsbefreiung statt auf an gesetzlichen Feiertagen erlaubte Tätigkeiten „nach den Bestimmungen der Gewerbeordnung“ an erlaubte Tätigkeiten nach den „Bestimmungen der jüdischen Religion“ orientiert. Dies ist sachgerecht. Außerdem wird klargestellt, dass Betriebe und Verwaltungen Arbeitsmöglichkeiten für die jüdischen Beamtinnen und Beamten bzw. Arbeitnehmerinnen und -nehmern zu anderen Zeiten anbieten sollen und Lohnausfall nur da in Frage kommen soll, wo das nicht möglich ist.

2. Schulbesuchsverordnung / Schulgesetz

An Schabbat und den jüdischen Feiertagen haben die bekenntniszugehörigen Schülerinnen und Schülern an den Schulen aller Gattungen unterrichtsfrei.¹²

Eine Beurlaubung vom Besuch der Schule ist lediglich in besonders begründeten Ausnahmefällen und nur auf rechtzeitigen schriftlichen Antrag möglich. Der Antrag ist vom Erziehungsberechtigten, bei volljähri-

¹¹ Art. 6 Israelitische Feiertage des Bayerischen Gesetzes über den Schutz der Sonn- und Feiertage (Feiertagsgesetz – FTG).

¹² Die Vorschrift ist dem bayerischen Gesetz über den Schutz der Sonn- und Feiertage (Feiertagsgesetz – FTG) Artikel 6 Israelitische Feiertage Absatz 4 nachgebildet.

gen Schülerinnen und Schülern von diesen selbst zu stellen. Bei jüdischen Schülerinnen und Schülern gilt der Antrag als für den Schabbat und die jüdischen Feiertage gestellt und ist zu genehmigen.

3. Hochschulgesetz

Bei Prüfungsterminen besteht zur Wahrung von Artikel 4 Absatz 1 und 2 des Grundgesetzes auf Antrag ein Anspruch auf einen gleichwertigen Ersatztermin, wenn der Prüfling an einer Teilnahme am Prüfungstermin wegen der Beachtung religiös bedingter Arbeitsverbote gehindert ist. Das Innenministerium veröffentlicht auf seiner Webseite die neben dem Schabbat zu beachtenden einschlägigen jüdischen Feiertage drei Jahre im Voraus.

Die Regelung lehnt sich an § 25 (4) Hessisches Hochschulgesetz an. In der Begründung des Gesetzentwurfes hieß es: „Insbesondere im jüdischen Religionskreis sind an einigen Feiertagen strikte Arbeitsverbote einzuhalten, die auch die Teilnahme an Prüfungen ausschließen. Hierfür sind innerhalb des Prüfungssemesters Ersatztermine vorzusehen, die auf Antrag wahrgenommen werden können.“¹³ Der Entwurfsvorschlag benennt auch den Schabbat als einschlägigen jüdischen Feiertag.

4. Ladenschlussgesetz

Verkaufsstellen müssen zu folgenden Zeiten für den geschäftlichen Verkehr mit Kunden geschlossen sein:

1. an Sonn- und Feiertagen,
2. montags bis samstags bis ... Uhr und ab ... Uhr,
3. etc.

Ausnahmen von Ziffer 1. sind zulässig für Verkaufsstellen, die aus religiösen Gründen an einem anderen Wochentag geschlossen sind. Weitere Ausnahmen ... Koschere Lebensmittelläden sind beispielsweise am Schabbat und an den jüdischen Feiertagen geschlossen. Wenn sie zusätzlich am Sonntag ganztags geschlossen sein müssen, haben ihre Kundinnen und Kunden weniger Möglichkeiten, sich mit Lebensmitteln im Alltag zu versorgen. Ein Missbrauch der Regelung ist nicht zu befürchten, da die Schließung der Verkaufsstelle an einem anderen Wochentag und die religiöse Begründung hierfür notwendige

¹³ HHG-Novellierung 2021: Gesetz zur Neuregelung und Änderung hochschulrechtlicher Vorschriften und zur Anpassung weiterer Rechtsvorschriften. <https://wissenschaft.hessen.de/sites/wissenschaft.hessen.de/files/2021-12/HHG-Novellierung%202021.pdf>

Bedingungen für die Inanspruchnahme der Ausnahmeregelung des Satz 2 sind. Die Regelung dient auch der Fairness im Wettbewerb für Läden, die aus religiösen Gründen an bestimmten Wochentagen schließen.

5. Sonderbefreiung für Trauerfälle § 616 BGB / Verordnung über den Sonderurlaub für Bundesbeamtinnen und Bundesbeamte sowie für Richterinnen und Richter des Bundes bzw. entsprechende landesrechtliche Regelungen

Das Schiwa-Sitzen fällt unter die Begrifflichkeit einer verhältnismäßig nicht erheblichen Zeit nach § 616 BGB. Hierauf sollte an geeigneter Stelle hingewiesen werden.

In den Fällen § 21 Absatz Nr. 2 (Tod der Ehefrau oder des Ehemanns, der Lebenspartnerin oder des Lebenspartners, eines Kindes oder eines Elternteils der Beamtin oder des Beamten) Verordnung über den Sonderurlaub für Bundesbeamtinnen und Bundesbeamte sowie für Richterinnen und Richter des Bundes oder im Fall des Todes von Geschwistern ist in der ersten Woche nach der Beerdigung des Angehörigen jüdischen Beamtinnen und Beamten über den in § 21 gewährten Rahmen nach § 22 Absatz 1 der Verordnung auf Antrag Sonderurlaub zu gewähren.

Der hebräische Ausdruck „Schiwa“¹⁴ heißt „sieben“. Bis zu sieben Tagen ist für Jüdinnen und Juden die Zeit der Trauertage in der ersten Woche unmittelbar nach dem Begräbnis von Eltern, Ehegatten, Geschwistern oder eines Kindes. Die Religionsfreiheit gebietet die Freistellung der Trauerenden für diese Zeit.

„Der Vergütungsanspruch geht dem Dienstpflichtigen nur dann nicht verloren, wenn er für eine verhältnismäßig nicht erhebliche Zeit an der Dienstleistung verhindert ist. Die Entscheidung darüber, welche Zeit einer Arbeitsverhinderung als nicht erheblich anzusehen ist, richtet sich nach den Umständen des Einzelfalls; maßgeblich kommt es auf das Verhältnis der Dauer der Verhinderung zur Gesamtdauer des Dienstverhältnisses an. Einheitliche Grenzen lassen sich nicht für alle Fälle bestimmen, weil die in Betracht kommenden Sachverhalte zu verschiedenartig sind.

¹⁴ Andreas Nachama / Walter Homolka / Hartmut Bomhoff, Basiswissen Judentum, Freiburg 2015, S. 333 f. Sylvia Anne Goldberg: Tod, in: EJGK, 6.117.

Verhinderungen des Arbeitnehmers an der Erfüllung des Arbeitsvertrages, etwa wegen eines Todesfalles in der Familie, ... dauern ihrer Eigenart nach regelmäßig nur eine so kurze Zeit, dass insoweit allenfalls wenige Tage als eine nicht erhebliche Zeitspanne angesehen werden können.“¹⁵

Literatur:

Ralf Balke: „Religionsfreiheit: Mehr Rücksicht nehmen“, Jüdische Allgemeine, 10.11.2022. <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/mehr-ruecksicht-nehmen/>

Volker Beck: „Sechs Tage arbeite und verrichte all Dein Werk ...“, Experteninitiative Religionspolitik, 08.11.2021 <https://www.experteninitiative-religionspolitik.de/blog/sechs-tage-arbeite-undverrichte-all-dein-werk/>

Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus: Nationale Strategie gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben (NASAS), Berlin 2022

Julia Bernstein / Volker Beck, „Jüdische Perspektiven auf das religionsensible Schulsystem“, in: Julia Bernstein et al. (Hg.): Schule als Spiegel der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2021, S. 331–359

Encyclopaedia Judaica (EJ), 16 Bde., Jerusalem / New York 1971/72

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK), hg. v. Dan Diner. Stuttgart, 2021

Andreas Nachama / Walter Homolka / Hartmut Bomhoff: Basiswissen Judentum, Freiburg 2015

Heinrich Simon: Jüdische Feiertage. Festtage im jüdischen Kalender, Berlin / Leipzig 2003 (4. Aufl. 2019)

¹⁵ Vgl. Legleitner in: Herberger / Martinek / Rüßmann / Weth / Würdinger, jurisPK-BGB, 9. Aufl., § 616 BGB (Stand: 01.02.2020) Rn. 16.

Die Spiritualität indigener Völker – Ein neues Thema der Religionsfreiheit



Frank Schwabe ist ein deutscher Politiker der SPD und seit 2005 Mitglied des Deutschen Bundestages. Am 5. Januar 2022 wurde er zum Beauftragten der Bundesregierung für Religions- und Weltanschauungsfreiheit berufen. Seit 2014 ist er Sprecher für Menschenrechte und humanitäre Hilfe der SPD-Bundestagsfraktion und außerdem Leiter der Deutschen Delegation des Europarates. Frank Schwabe und seine aus Nigeria stammende Ehefrau haben drei Kinder. Er ist evangelischer Konfession.

Vor fünf Jahren hat die damalige Bundesregierung das Amt des Beauftragten für die weltweite Religions- und Weltanschauungsfreiheit eingesetzt. Mit Kabinettsbeschluss vom 11. April 2018 wurden damit drei Aufgaben verbunden: Das Monitoring der weltweiten Religionsfreiheit mit systematischem Länderansatz, der internationaler Dialog zu Fragen der Religionsfreiheit sowie ein Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit im zweijährigen Rhythmus. Ich bin dankbar, dass mein Vorgänger Markus Grübel diesem Amt ein gutes Profil verliehen hat. Darauf können wir aufbauen und das Amt weiter stärken und entwickeln. Mit Kabinettsbeschluss vom 4. Januar 2022 hat die aktuelle Regierung diese wichtige Aufgabe bestätigt und ich freue mich, meinen politischen Einsatz für die Menschenrechte auf diesem Gebiet gemeinsam mit vielen Religionsvertreterinnen und -vertretern sowie mit vielen menschenrechtlichen Vorkämpferinnen und Vorkämpfern weltweit ausüben zu dürfen.

Die weltweit gravierende und zum Teil zunehmende Einschränkung des Grund- und Menschenrechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit bleibt ein Grund zur Sorge.¹ Dies gilt für Gläubige verschiedener Religionen,

¹ Vgl. allgemein Pew Research Center (2019): <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world> . Laut open doors ist sind weltweit zuletzt so viele Christen verfolgt worden wie noch nie (vgl. <https://www.zdf.de/nachrichten/panorama/verfolgte-christen-open-doors-100.html>). Systematische Untersuchungen zur Verfolgung anderer Religionsgemeinschaften fehlen (<https://www.igfm.de/werden-christen-staerker-verfolgt-als-andere-religionen/>). Aber auch Muslime (in China sind Muslime in absoluten und relativen Zahlen stärker verfolgt als Christen) und religiöse



Hybride Konferenz „Spirituelles Erbe und geerbte Konflikte – Indigene und ihre Religionsfreiheit“ im BMZ am 21.11.2022 (Foto: © BMZ).

aber auch für die zunehmende Verfolgung von Menschen, die sich zu keiner Religion bekennen.² Christinnen und Christen – die größte Glaubensgemeinschaft weltweit – sind von der Verletzung der Religionsfreiheit besonders betroffen. Nirgends dürfen wir in unserem Einsatz nachlassen, wie aktuelle Beispiele etwa aus Indien, China oder Nigeria zeigen. Dabei müssen wir aus Gründen der Glaubwürdigkeit den weiten Horizont der vielen Verletzungen der Religionsfreiheit beibehalten.

Die Anerkennung indigener Religionen und Weltanschauungen ist ein Bereich der Religionsfreiheit, dessen Bedeutung bisher weltweit noch zu wenig erkannt wird. Ich werde daher die Geringschätzung der indigenen Spiritualität neben der Fortführung der bisherigen Arbeit zum Schwerpunkt des 3. Berichtes der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Weltanschauungs- und Religionsfreiheit machen. Mir wurde in den letzten Monaten wiederholt gesagt,

Minderheiten sind – bedingt auch durch die Covid-Pandemie – von zunehmenden Verfolgungswellen betroffen) (abgerufen am 10.7.2023).

² Vgl. Pew Research Center (2023): <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/01/27/religiously-unaffiliated-people-face-harassment-in-a-growing-number-of-countries/> (abgerufen am 10.7.2023).

Ahnengräber oder heilige Bäume dürften nicht der Gewinnung von Kobalt und Lithium im Wege stehen. Mir wurde gesagt, indigene Spiritualität sei gar keine Religion. Das ist falsch. Ich selber habe dazu viel gelernt bei meinen Gesprächen mit indigenen Menschen in Guatemala, einem Land, das ich oft bereist habe. Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte definiert sehr vorausschauend nicht abschließend, was unter Religion oder Weltanschauung zu verstehen ist. Das hat gute Gründe. Das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit ermöglicht Menschen, sich in religiösen oder weltanschaulichen Fragen zu entfalten und zu verändern. Wenn indigene Menschen sagen, ihre Religions- und Weltanschauungsfreiheit sei verletzt, dann müssen wir dem nachgehen. Den Freiraum der Menschen, ihre Religion zu leben, würden wir gefährden, wenn es eine unveränderliche Definition dessen gäbe, was Religion oder Weltanschauung ist. Dann könnten Staaten bestimmen, was eine Religion ist und was nicht.

Immer besser sehen wir: Zentrale Konflikte um die Rechte indigener Völker betreffen nicht nur ihre Landrechte, sondern zentral und in bisher nicht ausreichend gewürdigter Weise ihr Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Die Religionsfreiheit indigener Völker beginnt erst langsam in den Fokus der Menschenrechtspolitik zu rücken.³ Expertinnen und Experten sind sich mehr denn je bewusst, dass auch die Debatte über den Schutz der Wälder und des Klimas sowie die Ausbeutung von Bodenschätzen nicht ohne die Berücksichtigung von Land-, Religions- und Weltanschauungsfreiheitsrechten der betroffenen indigenen Völker geführt werden kann. Es gilt noch viel nachzuholen im besseren Verständnis von „Indigenen“ und ihrer spezifischen Religiosität, Spiritualität und Kosmovision. Und wie immer wenn wir uns für ein Menschenrecht besonders einsetzen, gilt, dass dieses Engagement die Menschenrechte insgesamt stärken muss.

Indigene Völker sind wichtige Impulsgeber für nachhaltige Lebensweisen. Sie wirken mit ihren Werten und ihrem Engagement weit über ihren direkten Lebensbereich hinaus. Die respektvolle Rede indigener Völker in Lateinamerika von „Pachamama“ als Mutter Erde ist dafür ein auch hierzulande

³ Vgl. dazu den Bericht (Januar 2023) von Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Nazila Ghanea (<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G23/006/31/PDF/G2300631.pdf?OpenElement> zuletzt abgerufen am 10.7.2023). Erfreulicherweise nimmt der am 5. Juli 2023 veröffentlichte ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit das Thema Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen auf und benennt wichtige Herausforderungen (3. Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit. Eine christliche Perspektive auf ein universelles Menschenrecht. Gemeinsame Texte der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland Nr. 28, Bonn/Hannover 2023 vgl.: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/religionsfreiheit_ekd_dbk_2023.pdf (abgerufen am 10.7. 2023).

bekannt gewordenes Beispiel. In etwa 90 Staaten der Welt leben rund 5.000 indigene Völker. Trotz international verbriefteter kollektiver Rechte werden indigene Völker in vielen Staaten vom politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben weitgehend ausgeschlossen. Die Internationale Arbeitsorganisation ILO schätzt die Gesamtzahl indigener Menschen auf über 476 Millionen. Die Tatsache, dass Indigene fast dreimal so häufig von extremer Armut und dabei indigene Frauen nochmal besonders von Ungleichheit betroffen sind, ist Grund genug für den hier notwendigen menschenrechtlichen Fokus.⁴ Mehr als 25 Prozent der Landfläche weltweit wird von indigenen Menschen verwaltet. Das entspricht 40 Prozent der Schutzgebiete und ökologisch intakten Landschaften. In indigenen Gebieten finden sich über 60 Prozent der weltweit begehrtesten Rohstoffe der Welt. Auch deshalb sind Indigene in ihrem Einsatz für die Natur überproportional gefährdet. 2021 waren über 40 Prozent der ermordeten Umwelt- und Landrechtsaktivistinnen und -aktivisten Indigene, obwohl Indigene nur 6,2 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen. Wenn die Landrechte und die Kosmovision von indigenen Völkern geschützt sind, profitieren Klima- und Naturschutz nachhaltig – zu einem Bruchteil der Kosten konventioneller Naturschutzprogramme.

Indigene Völker sind Hüter spiritueller Traditionen, die eng mit ihren Kulturen, ihren Territorien und ihrer Beziehung zur Natur verbunden sind. Die Anerkennung und Wahrung ihrer religiösen Praktiken ist von entscheidender Bedeutung für die Förderung der Religionsfreiheit, für den Schutz kultureller Vielfalt und für die Bewahrung der Schöpfung. Die religiösen und weltanschaulichen Traditionen indigener Völker sind tief verwurzelt und spiegeln ihre einzigartige Beziehung zur Mitwelt und zur Gemeinschaft wider. Diese Traditionen umfassen Rituale, Zeremonien, Mythen, Tänze und Gesänge, die als spirituelle Grundlagen für das Leben und die Identität indigener Gemeinschaften dienen. Indigene Religionen und Weltanschauungen sind nicht in den Kategorien von Religionen einzuordnen, wie sie in westlichen Kontexten verstanden werden, sondern ganzheitliche Ausdrucksformen einer lebendigen Verbundenheit mit der Mitwelt und den Ahnen.

Indigene Völker sehen sich einer Vielzahl von Herausforderungen und Bedrohungen im Zusammenhang mit ihrer Religionsfreiheit gegenüber. Landraub, Umweltzerstörung, Zwangsassimilation, gewaltsame Konversionen und Diskriminierung sind nur einige der Probleme, mit denen sie konfrontiert sind. Die spirituellen Stätten und traditionellen Territorien indigener Gemeinschaften sind häufig von kommerziellen Interessen bedroht, was zu einem Verlust ihrer spirituellen Praktiken und einer Entfremdung von ihrem kulturellen

⁴ Vgl. https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_735607/lang--de/index.htm (abgerufen am 10.7.2023).



Mor-Mattai-Kloster in der Ninive-Ebene mit Father Yousiff Ibrahim auf der Irakreise am 07.04.2023 (Foto © Hendrik Kempt).

Erbe führt. Die Anerkennung der religiösen Praktiken indigener Völker und die Gewährleistung ihrer Religionsfreiheit sind fundamentale Aufgaben der Regierungen. Staatliche Maßnahmen müssen darauf abzielen, die Anerkennung indigener Religionen und Weltanschauungen zu fördern und den Schutz ihrer spirituellen Stätten und Territorien zu gewährleisten. Gesetze und Richtlinien müssen entwickelt werden, um Diskriminierung zu bekämpfen und den Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung und Ressourcen für indigene Gemeinschaften sicherzustellen.

Im Zusammenhang mit indigenen Völkern gerät nicht zuletzt die christliche Missionstätigkeit in den Fokus. In diesem Zusammenhang ist es von zentraler Bedeutung, zunächst festzuhalten, dass Mission ein legitimer Ausdruck des Menschenrechtes auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist. Mission, Gottes Wort zu verkünden und das Evangelium in die Welt zu tragen, das gehört zum Auftrag und Wesen der Kirche. Das Menschenrecht der Religionsfreiheit betrifft alle zwangsfreien Formen von Glaubenswerbung. Die meisten Vertreterinnen und Vertreter christlicher Konfessionen teilen diese Einschätzung. Unter dem Titel „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ haben sich im Jahre 2011 der Weltrat der Kirchen, der Päpstliche Rat für interreligiösen Dialog sowie die Weltweite Evangelische Allianz gemeinsam zu einem ent-

sprechenden Missionsverständnis bekannt und daraus Empfehlungen für die Praxis hergeleitet. Hier findet sich eine klare Ablehnung unfairer Missionspraktiken: „Wenn Christen/innen bei der Ausübung ihrer Mission zu unangemessenen Methoden wie Täuschung und Zwangsmitteln greifen, verraten sie das Evangelium und können anderen Leid zufügen.“⁵

Die internationale Gemeinschaft spielt eine entscheidende Rolle bei der Förderung der Religionsfreiheit indigener Völker. Internationale Menschenrechtsstandards, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen und anderen einschlägigen Dokumenten festgehalten sind, müssen selbstredend auf indigene Gemeinschaften angewendet und durchgesetzt werden. Der Dialog und der Austausch zwischen Staaten, indigenen Organisationen und zivilgesellschaftlichen Akteuren sind unerlässlich, um Lösungen zu finden und den Schutz indigener Religionen und Weltanschauungen zu stärken.

Die Stärkung indigener Gemeinschaften und die Förderung ihrer Selbstbestimmung sind entscheidend, um ihre spirituellen Traditionen und ihre Religionsfreiheit zu schützen. Eine wirksame Zusammenarbeit zwischen Regierungen, indigenen Völkern und zivilgesellschaftlichen Organisationen ist erforderlich, um ihre Rechte zu stärken, Diskriminierung zu bekämpfen und die kulturelle Vielfalt zu bewahren. Es ist wichtig, die Stimmen indigener Völker anzuhören und ihre Perspektiven in politische Entscheidungsprozesse einzubeziehen. Wir haben das im Vorfeld der Entstehung des 3. Berichtes der Bundesregierung in einer Konferenz beherzigt und uns mit Indigenen von Kanada bis Indien dazu ausgetauscht.

Die Anerkennung indigener Religionen und Weltanschauungen als grundlegende Bestandteile der Religionsfreiheit und kulturellen Vielfalt ist von zentraler Bedeutung für die nachhaltige, partnerschaftliche und friedliche Entwicklung unserer Welt. Nur durch eine umfassende Anerkennung und Wahrung der Rechte indigener Völker können wir eine Weltgesellschaft aufbauen, die von Respekt und Religionsfreiheit geprägt ist.

⁵ Vgl. <https://missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf> S. 2 (abgerufen am 10.7.2023).

Religionsfreiheit in Zeiten geopolitischer Konflikte



Sandra Bubendorfer-Licht, MdB (*5. September 1969 in Mühldorf am Inn) gehört seit 2019 dem Deutschen Bundestag an. Sie ist religionspolitische Sprecherin der FDP-Bundestagsfraktion und Obfrau im Ausschuss für Inneres und Heimat. Daneben ist sie kommunalpolitisch aktiv, unter anderem als Kreisrätin in Mühldorf am Inn. Sie ist studierte Dolmetscherin und als selbstständige Übersetzerin tätig. (Foto: © FDP).

Geopolitische Konflikte sind noch älter als das Amen in der Kirche. Und sie waren und sind oft mit religiös geprägten Weltanschauungen verbunden.

Religionsfreiheit bedeutet, dass jede Religion und jede Weltanschauung erlaubt ist. Alle können frei entscheiden, woran sie glauben oder nicht glauben.

In Artikel 4 des deutschen Grundgesetzes steht: (1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

Dieser Artikel 4 schützt die Freiheit, an das zu glauben, was man möchte. Jeder Mensch hat das Recht, seine Religion oder seine Weltanschauung selbst zu wählen. Der deutsche Staat darf daher zum Beispiel nicht festlegen, dass nur christliche Kirchen oder nur islamische Moscheen gebaut werden dürfen.

Niemand darf hierzulande gezwungen werden, an eine bestimmte Religion zu glauben. In pluralistischen Gesellschaften ist Religionsfreiheit auch ein Garant für größere Stabilität. Sie führt zu größerem wirtschaftlichen Wohlstand, besserer Gesundheit, einem geringeren Einkommensgefälle und stabileren demokratischen Strukturen.

Religionsfreiheit ist damit ein Wesenskern jeder Demokratie. Sie trägt zu einer gerechten und freien Gesellschaft bei, in der Spannungen ausdiskutiert werden und die Menschen trotz größter Unterschiede friedlich zusammenleben können.

Hierzulande dominieren in punkto Religionsfreiheit oft Debatten über Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst oder Kreuze in Klassenzimmern oder den Ruf des Muezzins, den manche Zeitgenossen mithilfe des Emissionsschutzgesetzes verbieten wollen. Wo die Religionsfreiheit hingegen eingeschränkt wird, erhöht sich das Gewalttätigkeits- und Konfliktpotenzial. Zahlreiche geopolitische Konflikte überschatten das Jahr 2023: der völkerrechtswidrige Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine, die grauenvollen An-

schläge der Hamas auf das israelische Volk, zudem schreckliche Geschehnisse in Bosnien und Herzegowina, dem Kongo, Syrien, Jemen, Ruanda. Es ließen sich noch zahlreiche weitere Krisengebiete aufzählen.

Religionen sind von globalgesellschaftlicher Bedeutung. Sie können Schlüsselfaktor sein für Frieden und Stabilität. Wer für Bekenntnisfreiheit eintritt, schlägt damit automatisch Brücken, entschärft Konflikte, fördert Toleranz und bringt Menschen eher zusammen als auseinander.

Die Vergangenheit zeigt: Religionen und Glaube wurden immer wieder instrumentalisiert, um in Kriegszeiten die eigene Bevölkerung vom Feind abzugrenzen, anzuecken, aufzustacheln und Feindbilder zu schüren. Extremisten zeichnen immer wieder Zerrbilder, um junge, leicht manipulierbare Söldner zu rekrutieren. Sogenannte „Ungläubige“ oder „Falschgläubige“ lassen sich freilich den eigenen Anhängern leichter als abstraktes Feindbild verkaufen als Menschen und ihre Familien, die einem in plötzlich in Fleisch und Blut gegenüberstehen – ob in der Schlacht oder im Alltag. Wer aber für Religionsfreiheit einsteht, für die und den kann es gar keine „Falschgläubigen“ geben.

Aus guten Gründen ist die Religionsfreiheit als Menschenrecht in etlichen Dokumenten verankert, die die internationale Zusammenarbeit fördern sollen: unter anderen in den Katalogen der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, der Europäischen Menschenrechtskonvention und der EU-Grundrechte-Charta.

Grund- und Menschenrechte, demokratische Spielregeln, der friedliche Übergang der Macht nach freien und offenen Wahlen. Diese und ähnliche Werte haben wir lange in den westlichen Demokratien für selbstverständlich und fast unangreifbar gehalten.

Nach dem Fall des Eisernen Vorgangs haben nicht wenige Menschen an das „Ende der Geschichte“ geglaubt, an eine sich nun tatsächlich realisierende konfliktarme Welt in Frieden, Freiheit und Wohlstand auf jedem Kontinent. Es kam anders; spätestens der 11. September 2001 mit den islamistischen Terrorakten unter anderen auf das World Trade Center ließ den Traum platzen.

Die Lehre, die wir heute und für alle Zeiten ziehen müssen, heißt aus meiner Sicht: Religionsfreiheit haben wir nicht allein, weil sie hierzulande im Grundgesetz steht oder weil die Vereinten Nationen sie weltweit einfordern. Religionsfreiheit können wir uns vor allem dann erhalten, wenn wir sie selber leben und vorleben. Wenn wir uns weder vor der eigenen Haustür von fremdenfeindlichen Vorurteilen leiten lassen noch in kriegerischen Konflikten. Wir müssen uns Religionsfreiheit stets neu erobern und sie als das erkennen, was sie für Gläubige und Nichtgläubige ist: ein großer, bewahrenswerter Schatz.

Religionsfreiheit muss gestärkt werden



Thomas Rachel ist Mitglied im Deutschen Bundestag, kirchen- und religionspolitischer Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK).

Religions-, Weltanschauungs-, Rede- und Meinungsfreiheit gehören zu den universalen und unverzichtbaren freiheitlichen Menschenrechten, für die wir uns immer wieder mit ganzer Kraft auch globalpolitisch einsetzen müssen. Wir leben derzeit leider in ausgesprochen schwierigen und krisengeschüttelten Zeiten, in denen die universalen Menschenrechte überall auf der Welt mit Füßen getreten werden, und zudem auf eine Art und Weise, wie wir es uns seit der Beendigung des Kalten Krieges (in mancherlei Hinsicht – mit Blick auf den Ukraine-Krieg – sogar seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges) wohl kaum hätten vorstellen können. In vielen Ländern der Welt werden die klassischen Leitbilder von Freiheit, Demokratie und Menschenwürde offen und mutwillig abgelehnt, bekämpft und unterdrückt. Die Anzahl der demokratischen Staaten der Welt befindet sich in einem dramatischen Sinkflug und diktatorische und totalitäre Staaten wie Russland, China und Iran schicken sich in zunehmend aggressiver und rücksichtsloser Weise an, ihren jeweiligen Machteinfluss auf Kosten anderer zu vergrößern.

Angesichts der neuen Weltunordnung, die durch dramatische globale Dysfunktionalitäten und multiple Gefahrenpotentiale gekennzeichnet ist, müssen wir nicht nur neue verteidigungs-, sicherheits-, wirtschafts- und friedenspolitische Antworten auf die gegenwärtigen Herausforderungen finden, sondern uns auch die massiven Existenzbedrohungen in Bezug auf unsere freiheitlich-demokratische Grundordnung selbst, die gesamte Art unseres (Zusammen-) Lebens sowie unsere fundamentalen Wertvorstellungen neu vergegenwärtigen. Wir merken in Deutschland und Europa immer mehr: Wir selbst in den Gesellschaften und Demokratien des Westes sind gefordert, uns tatkräftig und engagiert für die freiheitlichen und universalen Grundwerte

sowohl bei uns als auch überall in der Welt einzusetzen. Und dazu gehört auch zentral unser Einsatz für Glaubensfreiheit und gegen religiöse Diskriminierung und Verfolgung.

Darum habe ich als Christ in der Politik und als Mitglied des Deutschen Bundestages z.B. schon seit vielen Jahren immer wieder Politische Patenschaften der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) übernommen. Zuletzt für den iranischen Konvertiten Saheb Fadaei. Der zum Christentum konvertierte Saheb Fadaei, Diakon im Hauskirchennetzwerk der „Church of Iran“ in Rasht, der Hauptstadt der Provinz Gilan, wurde im Mai 2016 zu 80 Peitschenhieben wegen des illegalen Konsums von Alkohol – er trank Kommunionsswein (!) – verurteilt. Nach seiner Freilassung gegen eine Kaution von umgerechnet ca. 29.000 Euro erfolgte unmittelbar eine abermalige Festnahme bei einer Razzia in seiner christlichen Gemeinde. Schließlich verurteilte ihn die 26. Kammer des Revolutionsgerichtes in Teheran im Juni 2017 wegen der „Handlung gegen die nationale Sicherheit“, „Propagierung von Hauskirchen“ und der „Förderung des zionistischen Christentums“ zu zehn Jahren Gefängnis. Im Mai 2020 reduzierte dasselbe Gericht seine Strafe auf sechs Jahre. Mein Einsatz für Saheb Fadaei hat sich gelohnt und war erfolgreich: Dieser iranische Christ und Glaubensgefangene ist durch politischen Druck und beharrliche Fürsprache nun wieder freigelassen worden und konnte in den Kreis seiner Familie zurückkehren.

Doch das totalitäre Regime im Iran missachtet weiterhin tagtäglich die universalen Menschenrechte. Dies zeigt auch die aktuelle Gewalt des iranischen Regimes gegen friedliche Demonstranten – insbesondere gegen Frauen, die für ihre Rechte auf die Straße gehen. Die Islamische Republik missachtet systematisch die Rechte ihrer Bürger. Angehörige ethnischer, religiöser und politischer Minderheiten sind im Iran vielfacher Diskriminierung ausgesetzt: Immer wieder kommt es zu willkürlichen Festnahmen, Verurteilungen ohne faire Gerichtsprozesse sowie zu Misshandlungen und Hinrichtungen von Andersdenkenden. Christen sind nur eine von vielen Minderheiten, die die Islamische Republik diskriminiert. Unsere weitere Forderung an den Iran muss deshalb klar und unmissverständlich lauten, dass im Lande endlich alle religiösen Freiheitsrechte gewährt und die systematischen staatlich ausgeübten Verfolgungen von Christen und anderen religiösen Minderheiten sofort beendet werden.

Doch dies ist nur ein Beispiel für unseren wichtigen weltweiten politischen Einsatz für Religionsfreiheit. Genauso wichtig wie dieser Einsatz für Einzelpersonen ist unser außenpolitisches Engagement beim Thema „Religion und „Religionsfreiheit“ insgesamt. Die Religionsfreiheit der Christen – aber auch anderer Religionen – ist ja auch in vielen anderen Ländern der Erde existentiell bedroht. Der jüngste dritte Ökumenische Bericht von der

Deutschen Bischofskonferenz und der EKD ist ein wichtiges Instrument, um auf die dramatische Situation von Christen und anderen Religionsangehörigen in aller Welt hinzuweisen. Etwa in Bezug auf die Volksrepublik China: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit wird insbesondere seit Amtsantritt von Staats- und Parteichef Xi Jinping 2013 auf allen Ebenen und für alle Religionen immer stärker eingeschränkt. Auch für Russland ist der Blick eher pessimistisch: Das ukrainische Institut für Religionsfreiheit in Kiew berichtet, dass seit 2014 in den von Russland besetzten Gebieten Entführungen, Folterungen und außergerichtliche Hinrichtungen von Mitgliedern verschiedener Religionsgemeinschaften stattgefunden haben und dass sich diese Aggressionen seit dem 24. Februar 2022 verstärkt haben.

Leider haben in der deutschen Außen- und Entwicklungspolitik der Ampel-Regierung die zentralen Lebensbereiche von Glauben und Religion neuerdings einen radikalen Bedeutungsverlust erfahren. Noch vor rund 10 Jahre haben die damaligen Minister Frank-Walter Steinmeier im Auswärtigen Amt sowie Gerd Müller im Bundesentwicklungsministerium die strategisch wichtige Bedeutung von Religion in der internationalen Politik ausdrücklich anerkannt. Sie haben wichtige Finanzmittel bereitgestellt sowie internationale Strukturen aufgebaut. Zeitgleich wurde in der CDU geführten Bundesregierung auch das Amt des Beauftragten der Bundesregierung für Religionsfreiheit geschaffen. Deutschland hatte in der Folge eine internationale Vorreiterrolle eingenommen.

Die Ampelregierung hat erst nach massivem Druck aus der CDU/CSU-Fraktion das Amt des Beauftragten für weltweite Religionsfreiheit überhaupt weitergeführt. Jetzt hat sie des Weiteren entschieden, die Mittel für das 2016 von Deutschland initiierte internationale Partnerschaftsprogramm für Religion und Entwicklung (PaRD) unter Bundesministerin Svenja Schulze (SPD) zu kürzen. Dieses Netzwerk ist jedoch entscheidend wichtig, denn es bringt über 150 internationale sowie religiöse Organisationen und mehrere Regierungen zusammen, um Erfahrungen auszutauschen und gemeinsam Lösungen zu entwickeln. Es ist für einen professionellen Umgang mit Religionen und für das notwendige kontextspezifische Wissen bei den Vertretern deutscher Außen- und Entwicklungspolitik grundlegend.

Religionsgemeinschaften und religiös basierte Organisationen sind äußerst wichtige Partner für die Außen- und Entwicklungspolitik. Die UN-Nachhaltigkeitsziele (SDGs) lassen sich nur mit und nicht ohne oder gar gegen religiöse Akteure erreichen. Dadurch werden z.B. die Erfolgsaussichten ganz massiv geschwächt, die Gleichberechtigung von Frauen weltweit zu stärken.

Ohne Berücksichtigung des religiösen und kulturellen Kontexts sowie die aktive Einbindung entscheidender gesellschaftlichen Player kann dieses Ziel nicht erreicht werden. Denn gerade im Globalen Süden erfahren religiöse

Akteure oftmals größeres Vertrauen als staatliche Stellen. Sie besitzen gesellschaftliche Gestaltungskraft und können somit zur Akzeptanz, Wirksamkeit und Nachhaltigkeit der deutschen Zusammenarbeit beitragen.

Der außenpolitische Einsatz für Religion und Religionsfreiheit bleibt eine zentrale Aufgabe, denn Fakt ist: Für vier von fünf Menschen weltweit erfährt Religion in ihrem Leben einen hohen Stellenwert! Dies sollte auch von der aktuellen Bundesregierung wahrgenommen werden.

Glaubensloses Denken versus gedankenloser Glaube?

Auf dem Weg zu einem umfassenden Verständnis der Gedankenfreiheit



Prof. Dr. Dr. h.c. Heiner Bielefeldt, geb. 1958 im Rheinland, hat Philosophie, Katholische Theologie und Geschichte studiert und im Fach Philosophie promoviert und sich habilitiert. Nach Lehrtätigkeit in unterschiedlichen Fachbereichen an den Universitäten Mannheim, Heidelberg, Toronto, Bielefeld und Bremen leitete er von 2003 bis 2009 das auf Beschluss des Bundestags eingerichtete Deutsche Institut für Menschenrechte. 2007 wurde er zum Honorarprofessor an der juristischen Fakultät der Universität Bielefeld ernannt. Seit September 2009 hat er den neu eingerichteten, interdisziplinären Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg inne. Von 2010 bis 2016 fungierte er außerdem ehrenamtlich als UN- Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Für sein Engagement im Bereich der Religionsfreiheit verlieh ihm der Bundespräsident 2017 das Bundesverdienstkreuz erster Klasse. Heiner Bielefeldt hat Bücher und Aufsätze zu Fragen der Rechtsphilosophie, Ideengeschichte, politischen Ethik und insbesondere zu Theorie und Praxis der Menschenrechte verfasst. (Foto: © Universität Erlangen-Nürnberg).

1 Einführung

Die Gedankenfreiheit ist ein wenig erforschter, ja fast unerforschter Teil des Menschenrechts auf *Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit*, das in Artikel 18 des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* (ICCPR) verankert ist. Während sich Wissenschaftler und Fachleute mit verschiedenen Ansprüchen der Religionsfreiheit und der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen befasst haben, wurde der Gedankenfrei-

heit bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt.¹ Jan Christoph Bublitz mutmaßt, dass es „vielleicht das einzige Menschenrecht ist, das überhaupt keine praktische Anwendung findet“.² Vielleicht ist diese Situation gerade im Wandel begriffen. Ein Indikator dafür ist ein Bericht über die Gedankenfreiheit, der im Oktober 2021 von Ahmed Shaheed, dem UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit, veröffentlicht wurde. Auf der Grundlage wissenschaftlicher Literatur und Konsultationen mit Sachverständigen untersucht Shaheed, „was ‚Gedankenfreiheit‘ als universelles Menschenrecht bedeutet, und versucht, Rechteinhabern und Pflichtenträgern eine praktische Anleitung zu geben, wie sie diese respektieren, schützen und fördern können“.³

Es ist sicherlich ratsam, sich systematisch für die Freiheit des Denkens zu interessieren. Die wissenschaftliche Erforschung der Funktionsweise des menschlichen Gehirns birgt neue Möglichkeiten einer verstärkten Kontrolle, Überwachung und Manipulation. Angesichts solcher Risiken lohnt es sich, das Schutzpotenzial der Gedankenfreiheit auszuloten. Ein weiterer Grund ist die grundsätzliche Bedeutung, die der Gedankenfreiheit im weiteren Rahmen der Menschenrechte zukommen sollte. Obwohl sie im spezifischen Kontext der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Weltanschauungsfreiheit verankert ist, ist die Gedankenfreiheit auch für andere Menschenrechte wie die Meinungsfreiheit oder den Schutz der Privatsphäre von Bedeutung. Letztlich kann sie sogar *für alle Menschenrechte* von Bedeutung sein.

Das vorliegende Papier befasst sich mit der Gedankenfreiheit aus der spezifischen Perspektive von Artikel 18 des ICCPR. Ein umfassendes Verständnis dieses Menschenrechts erfordert eine Reflexion darüber, wie die vier Komponenten, die den Anwendungsbereich von Artikel 18 definieren – Gedanken, Gewissen, Religion, Weltanschauung – zusammengehören und sich gegenseitig ergänzen. Ich beleuchte zunächst die praktische Schutzbedeutung der Gedankenfreiheit (Abschnitt II) und ihre theoretische Bedeutung für das Menschenrechtskonzept im Allgemeinen (Abschnitt III). Anschließend erörtere ich, wie die neue Aufmerksamkeit, die der Gedankenfreiheit zuteilwird, zu einem besseren Verständnis von Artikel 18 beitragen kann. In diesem Zu-

¹ Siehe Susie Alegre, „Rethinking Freedom of Thought for the 21st Century“, in: *European Human Rights Law Review* 2017/3, S. 221–233, auf S. 221.

² Jan Christoph Bublitz, „Freedom of Thought in the Age of Neuroscience“, in: *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Bd. 1000 (2014), S. 1–25, auf S. 1.

³ UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit (Ahmed Shaheed), *The Freedom of Thought. Bericht an die UN-Generalversammlung* (UN Doc. A/76/380 vom 5. Oktober 2021, ungekürzte Vorabversion), Absatz 7.

sammenhang spreche ich mich für ein weites Verständnis des Begriffs „Gedanken“ aus (Abschnitt IV). Der Artikel endet mit einigen abschließenden Bemerkungen (Abschnitt V).

2 Schutz vor neuen Risiken der Kontrolle und Manipulation

Die landläufige Vorstellung vom Raum des Denkens als einem inneren Heiligtum, das von gesellschaftlichen Turbulenzen und politischen Einschüchterungen unberührt bleibt, war seit jeher eine Illusion. Schon die Philosophen der europäischen Aufklärung waren sich darüber im Klaren, dass die Möglichkeit des unabhängigen Denkens, das sie fördern wollten, niemals als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte.⁴ Wissenschaftliche und technische Fortschritte haben jedoch die bestehenden Risiken in einem bisher unvorstellbaren Ausmaß verschärft. Die Entwicklung der Neurowissenschaften hat die Möglichkeiten zum Eindringen in die Gehirnfunktionen optimiert. Das kann zwar zu einem besseren Verständnis der geistigen Funktionen beitragen, ermöglicht aber auch neue Formen tiefgreifender Überwachung. Durch Zwangseingriffe in das Gehirn können Personen manipuliert werden – nicht nur ihre Handlungen, sondern auch ihre inneren Gefühle und Geisteshaltungen. Die betroffenen Personen sind sich möglicherweise nicht einmal bewusst, was mit ihnen geschieht. Neurokognitive Erkenntnisse und die in ihrem Gefolge entwickelten hochentwickelten Technologien können zu verschiedenen Zwecken eingesetzt werden, die von mikrogesteuerter politischer Werbung über vorbeugende Überwachung bis hin zu höchst fragwürdigen Projekten von „moral enhancement“ reichen. Besonders gefährlich sind sie natürlich in den Händen autoritärer oder gar totalitärer Regime. Wie Bublitz betont, wäre der „moderne Leviathan“ in der Lage, in die Gehirne und Köpfe der Bürger zu blicken und verfügt über die Mittel, um Gedanken, Glauben und Anschauungen zu verändern, und die meisten Regierungen tun dies zumindest manchmal.⁵ Daher muss die Erforschung des Potenzials der Gedankenfreiheit, mit dem Ziel, einen wirksamen Schutz gegen solche Risiken zu bieten, eine Priorität sein.

⁴ Siehe Immanuel Kant, „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, in: Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. Band 5, S. 279: „Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten!“

⁵ Bublitz, op. cit., S. 6.

In seinem UN-Bericht führt Ahmed Shaheed vier Dimensionen des Schutzes der Gedankenfreiheit an. Die erste ist die „mentale Privatsphäre“, d. h. die Freiheit, seine Gedanken nicht preiszugeben.⁶ Shaheed zitiert die Allgemeine Bemerkung Nr. 22 (1993) des UN-Menschenrechtsausschusses zu Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte, in welcher der absolute Schutz der inneren Sphäre der Gedanken, des Gewissens, der Religion oder der Weltanschauung, die traditionell als *forum internum* bezeichnet wird, bestätigt wird.⁷ Dementsprechend sollte niemand je gezwungen werden, seine Gedanken gegen seinen Willen preiszugeben. Die zweite Dimension ist die Freiheit von Strafe für die eigenen Gedanken; sie gilt auch für bloß „gefolgerte“ oder vermutete Gedanken, wodurch ein weiteres schützenswertes Element hinzukommt.⁸ Die dritte Dimension ist der Schutz vor unzulässiger Veränderung des Denkens.⁹ Dies erfordert eine Definition, wo die Grenze zwischen zulässigen und unzulässigen Formen der Beeinflussung anderer Personen zu ziehen ist. Der Bericht liefert einige Anhaltspunkte, wenn er kurz die Begriffe Zwang, Beeinflussung und Manipulation erörtert. Während sich die drei bisher genannten Dimensionen auf das *forum internum* beziehen, plädiert Shaheed auch für die Schaffung eines („externen“) Umfelds, das dem freien Denken förderlich ist. Dazu gehören Garantien für den freien Informationsfluss, Investitionen in die Bildung, damit Kinder ihre Fähigkeit zum eigenständigen Denken entwickeln können, und Fortschritte in den Bereichen Kultur und Wissenschaft.¹⁰

3 Grundlegende Bedeutung im Rahmen des Menschenrechtskonzepts

Neben ihrer praktischen Schutzfunktion stellt die Gedankenfreiheit einen gemeinsamen Nenner zwischen verschiedenen Menschenrechtsbestimmungen dar, die sich gegenseitig ergänzen und bestärken. Die Gedankenfreiheit ist zwar ein Bestandteil von Artikel 18 des ICCPR, hat aber auch für andere Menschenrechtsbestimmungen Bedeutung. Ein offensichtlicher Fall ist die in Artikel 19 des ICCPR verankerte *Meinungs- und Redefreiheit*. Interessanter-

⁶ Siehe Shaheed, *The Freedom of Thought*, Abschnitt 26.

⁷ Menschenrechtsausschuss, Allgemeine Bemerkung Nr. 22, UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, Absatz 3.

⁸ Siehe ebd., Absatz 27.

⁹ Siehe ebd., Absatz 28–39.

¹⁰ Siehe ebd., Absatz 40–46.

weise wird in der *Amerikanischen Menschenrechtskonvention*, einem Instrument der *Organisation Amerikanischer Staaten*, die Gedankenfreiheit im Kontext der Meinungsfreiheit aufgeführt und nicht mit der Religions- oder Weltanschauungsfreiheit verknüpft. Artikel 13 beginnt mit den Worten: „Jeder hat das Recht auf Gedankenfreiheit und freie Meinungsäußerung“. Ähnliche Formulierungen finden sich in einer Reihe von nationalen Verfassungen, zum Beispiel in den Verfassungen Kroatiens (Artikel 38), Dänemarks (§ 77), Griechenlands (Artikel 14), der Niederlande (Artikel 7), Spaniens (Artikel 20) und Schwedens (§ 2), die alle die Gedankenfreiheit im Zusammenhang mit der Meinungsfreiheit und nicht in Verbindung mit der Religionsfreiheit garantieren. Artikel 30, Absatz 1 der rumänischen Verfassung garantiert die freie Äußerung von „Gedanken, Meinungen und religiösen Anschauungen“, und zwar in dieser Kombination. Ein weiteres Beispiel ist Artikel 2.b der kanadischen Verfassung, der die „Freiheit des Denkens, des Glaubens, der Anschauung und der Meinungsäußerung“ garantiert und damit ebenfalls die Grenzen der Religions- oder Glaubensfreiheit und der Freiheit der Meinungsäußerung überschreitet.¹¹ Daraus ließe sich ableiten, dass die Gedankenfreiheit einen gemeinsamen Nenner zwischen beiden Rechten bildet.

Die Gedankenfreiheit ist darüber hinaus eng mit dem Schutz der Privatsphäre verbunden. Artikel 17 des IPbPR schützt den Einzelnen vor „willkürlichen oder rechtswidrigen Eingriffen in sein Privatleben, seine Familie, seine Wohnung und seinen Schriftverkehr“. Diese Formulierung lässt die Tür für bestimmte gesetzliche Regelungen offen, die mit den Kriterien der Verhältnismäßigkeit und anderen Garantien im Einklang stehen. Indem man dem *forum internum* eine Dimension des absoluten Schutzes hinzufügt – in den Worten von Shaheed: „mentale Privatsphäre“ –, kann die Diskussion über die Gedankenfreiheit ein neues Licht auf die Dringlichkeit eines wirksameren Schutzes der Privatsphäre werfen, insbesondere als Reaktion auf die neuen hochentwickelten Überwachungs- und Manipulationstechniken. In seinem Bericht verweist Shaheed auch auf andere Rechte, wie das Recht auf Bildung¹² und das Recht auf Gesundheit, das den Aspekt der „psychischen Gesundheit“ einschließt, wie er betont.¹³

Letzten Endes könnte sich herausstellen, dass *alle Menschenrechtsbestimmungen* – zumindest implizit – ein Element *geistigen Selbstseins* voraussetzen, das durch die Gedankenfreiheit zu schützen ist. Tatsächlich ist es für das

¹¹ Siehe Heiner Bielefeldt/ Nazila Ghanea/ Michael Wiener, *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford University Press, 2016, S. 481–506.

¹² Siehe Shaheed, *The Freedom of Thought*, op. cit., Abschnitt 45.

¹³ Siehe ebd., die Absätze 47 und 80–82.

Verständnis der Menschenrechte im Allgemeinen von entscheidender Bedeutung, dass der Mensch in seiner Eigenschaft als aktiver Rechtsträger geachtet wird. Anstatt nur passiv vom Rechtsschutz des Staates oder anderer Instanzen zu profitieren, ist der Mensch in der Lage, die Rechte, die er besitzt, zu kennen, einzufordern und zu eigenständig interpretieren – zumindest wird dies angestrebt. Durch ein solches aktivistisches Verständnis des Rechtesbesitzes können die Menschenrechte ihre ermächtigende Funktion entfalten. Aus dieser weiteren Perspektive betrachtet, zieht sich die Gedankenfreiheit jedoch durch das gesamte Menschenrechtskonzept. In seinem abschließenden Kapitel zitiert Shaheed Kommentatoren, die „der Ansicht sind, dass die Freiheit [des Denkens, HB] nicht nur wesentlich ist, sondern auch eine grundlegende Matrix für die meisten Freiheiten darstellt“.¹⁴ Ich würde noch einen Schritt weiter gehen und das Adjektiv „meisten“ durch „alle“ ersetzen. In der Tat ist es kaum denkbar, irgendein Freiheitsrecht zu propagieren, ohne die zugrunde liegende Komponente geistigen Selbstseins anzuerkennen, die ihrerseits durch die Gedankenfreiheit eine ausdrückliche Anerkennung erfährt.

4 Ergänzende Komponenten von Artikel 18: Gedanken, Gewissen, Religion, Glaube

Die Gedankenfreiheit, die als gemeinsamer Nenner zwischen Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte und anderen Menschenrechtsbestimmungen fungiert, verdeutlicht die normative Verflechtung der verschiedenen Menschenrechtsbestimmungen. Die Gedankenfreiheit zu beleuchten, kann somit dazu beitragen, die Religions- und Glaubensfreiheit als integralen Bestandteil des internationalen Menschenrechtsschutzes im Allgemeinen zu verstehen. Nicht weniger wichtig erscheint es jedoch, die Rolle der Gedankenfreiheit auch intern, d. h. im spezifischen Kontext von Artikel 18, zu verstehen. Welches Verhältnis besteht zwischen Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit, d. h. den Komponenten, die gemeinsam den Inhalt von Artikel 18 darstellen?¹⁵

Im vorangegangenen Abschnitt habe ich für ein weites Verständnis von Gedankenfreiheit plädiert. Aus dieser Perspektive steht das „Denken“ für die übergreifende Komponente der intellektuellen Handlungskompetenz, die im-

¹⁴ Ebd., Absatz 91.

¹⁵ In seinem UN-Bericht über Gedankenfreiheit geht Ahmed Shaheed nicht auf diese Frage ein. Er untersucht zwar die Bedeutung der Gedankenfreiheit für das Verständnis verschiedener Rechte, sagt aber nicht viel über ihre Rolle innerhalb von Artikel 18 des ICCPR.

plizit in jedem einzelnen Menschenrecht vorausgesetzt wird, da die Rechteinhaber in der Lage sein sollten, die Rechte, die sie besitzen, zu kennen, zu verstehen und zu interpretieren. Im Gegensatz zu diesem weiten Begriffsverständnis wird die Gedankenfreiheit jedoch auch in einem sehr viel engeren Sinne beschworen, zum Beispiel als Teil der Selbstidentifikation bestimmter Gruppen oder Organisationen, die unabhängiges Denken, auch im Bereich der Religionskritik, hochhalten. Einige dieser Personen verwenden den Begriff „Freidenker“ für ihre Selbstbeschreibung. Aus einer solchen spezifischen Perspektive kann „Denken“ als Bezeichnung für eine bestimmte Denkweise oder eine bestimmte Gruppenidentität dienen.

Die von *Humanists International* veröffentlichten Berichte über die Situation von Freidenkern in der ganzen Welt¹⁶ sind ein anschauliches Beispiel für einen engen Begriff des „Denkens“. Diese Berichte, die alle „Gedankenfreiheit“ im Titel tragen, befassen sich mit Menschenrechtsverletzungen, denen Atheisten, Agnostiker oder Humanisten ausgesetzt sind, d. h. Einzelpersonen und Gruppen von Menschen, die in vielen Teilen der Welt sehr gefährdet sind. Mit ihrem Schwerpunkt auf einem bestimmten Personenkreis ähneln die Berichte von *Humanists International* weitgehend den Berichten, die auf die Verfolgung anderer Gruppen aufmerksam machen, z. B. Christen, Muslime oder Baha'is. Der Unterschied besteht darin, dass sich die von den Berichten über die Gedankenfreiheit berücksichtigten Personen in der Regel als nicht-religiöse Menschen verstehen.

Angesichts dieser unterschiedlichen – weiten bzw. engen – Auffassungen des Begriffs „Gedanken“ stellt sich die Frage, wie dieser Begriff im spezifischen Kontext von Artikel 18 des ICCPR auszulegen ist. Sollten wir „Gedanken“ so verstehen, dass sie die Grundannahme intellektueller Handlungskompetenz im weiteren Sinne darstellen, oder sollten wir diesen Begriff enger fassen, um die besondere Denkweise von Personen zu beschreiben, die Religion ablehnen oder kritisieren? Ich plädiere eindeutig für eine weite und offene Auslegung des Begriffs „Gedanken“. Ein Grund dafür ist, dass wir bereits einen Begriff haben, der die Zulassung nicht-religiöser Positionen im Rahmen von Artikel 18 des ICCPR zum Ausdruck bringt. Der in diesem Zusammenhang verwendete Begriff lautet in der englischen Originalfassung „belief“. Ihn im Deutschen mit „Glauben“ widerzugeben, wäre verwirrend, was es dabei auch um die identitätsstiftenden Positionen von Menschen geht, die sich als „nicht-glaubend“ bezeichnen. Am ehesten passend wäre die Übersetzung als „Anschauung“. In seiner Allgemeinen Bemerkung Nr. 22 (1993) weist der UN-Menschenrechtsausschuss darauf hin, dass Artikel 18 „die the-

¹⁶ Siehe <https://fot.humanists.international/>.

istischen, nicht theistischen und atheistischen Anschauungen“ einschließt.¹⁷ Diese Formulierung ist bemerkenswert: Der Ausschuss spricht *expressis verbis* von „Anschauungen“, wenn er nicht-theistische und atheistische Positionen in den Anwendungsbereich von Artikel 18 einbezieht. Nach Ansicht des Menschenrechtsausschusses umfasst der Begriff „Anschauungen“ somit ein breites Spektrum umfassender Weltanschauungen, sowohl religiöser als auch nicht-religiöser Art.¹⁸ Mit diesem offenen Verständnis von „Anschauungen“ besteht jedoch keine Notwendigkeit, aus dem Begriff „Gedanken“ einen spezifischen Anspruch für Freidenker oder nicht-religiöse Personen abzuleiten.

Außerdem würde ein enges Verständnis von „Gedanken“ nicht zu der jüngsten Entwicklung von Artikel 18 passen. In den letzten Jahrzehnten haben akademische Debatten, Überwachungsprozesse und gerichtliche Entscheidungen dazu beigetragen, den Geltungsbereich dieses Menschenrechts weit über die traditionellen Formen des Glaubens und der Religiosität hinaus auszuweiten. Um noch einmal die Allgemeine Bemerkung Nr. 22 des Menschenrechtsausschusses zu zitieren: „Artikel 18 beschränkt sich in seiner Anwendung nicht auf die traditionellen Religionen und auf Religionen und Anschauungen, welche ähnliche institutionelle Merkmale und Praktiken haben wie die traditionellen Religionen.“¹⁹ In ähnlicher Weise geht die Allgemeine Bemerkung Nr. 22 von einer weiten Auslegung der Gewissensfreiheit aus. In Bezug auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen besteht der Ausschuss darauf, es soll „keine Unterscheidung der Verweigerer aus Gewissensgründen nach der Art ihrer besonderen Anschauungen mehr geben“.²⁰ In den fast drei Jahrzehnten seit der Veröffentlichung der Allgemeinen Bemerkung Nr. 22 haben weitere Entwicklungen stattgefunden, in der Regel in Richtung von noch mehr Offenheit und einem weiteren Verständnis. Die Verwendung

¹⁷ Menschenrechtsausschuss, Allgemeine Bemerkung Nr. 22, UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, Absatz 2.

¹⁸ Der Begriff „Glaube“ [„belief“] ist vielleicht nicht die beste Wahl, wenn man bedenkt, dass sich viele nicht-religiöse Personen als „Nicht-Gläubige“ [„non-believers“] bezeichnen. Die französische [und deutsche] Fassung von Artikel 18 ist in dieser Hinsicht klarer, wenn sie „Anschauung“ anstelle von „Glauben“ verwendet.

¹⁹ Allgemeine Bemerkung Nr. 22, Absatz 2.

²⁰ Ebd., Absatz 11. Als die Allgemeine Bemerkung 1993 veröffentlicht wurde, hatte der Menschenrechtsausschuss das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen noch nicht formell anerkannt. Das Argument war, dass die Staaten, wenn sie die Möglichkeit der Verweigerung aus Gewissensgründen anbieten wollten, nicht zwischen religiösen oder anderen Gründen unterscheiden sollten. Für eine umfassende Analyse dieser Entwicklung siehe Bielefeldt, Ghana, Wiener, op. cit., S. 255–304.

des Begriffs „Gedanken“ in einem engen Sinne, d. h. zur Beschreibung einer bestimmten Denkweise, die für eine bestimmte Gruppe von Leuten typisch ist, würde diesem allgemeinen Trend widersprechen.

Letzten Endes könnte eine enge Konzeption des Begriffs „Gedanken“ zu einer fragmentierten Auslegung von Artikel 18 führen. Dies könnte sogar dem alten Klischee Vorschub leisten, dass Denken und Glauben zwei unvereinbare Geisteshaltungen sind. Auf der einen Seite gibt es den Bereich des aufgeklärten „Denkens“, der durch die modernen Wissenschaften und eine schonungslose Religionskritik definiert ist, auf der anderen Seite den Bereich des religiösen „Glaubens“, der durch traditionelle Werte und Gehorsam gegenüber alten Autoritäten definiert ist – so zumindest die klischeehafte Annahme. „Glaubensloses Denken“ und „gedankenlosen Glauben“ gleichsam einander gegenüberzustellen, war schon immer eine Versuchung für militante Aktivisten beider Lager. Eine solche Entgegensetzung wird jedoch den komplexen, oft widersprüchlichen Verflechtungen von Gedanken, kritischen Fragen, Zweifeln, Anschauungen, Glaubensvorstellungen, religiösen Praktiken und Gewissenshaltungen im menschlichen Leben nicht gerecht. Eine klischeehafte Gegenüberstellung von „glaubenslosem Denken“ und „gedankenlosem Glauben“ in die Auslegung von Artikel 18 zu projizieren, wäre nicht nur unangemessen, sondern könnte diesem Menschenrecht ernsthaften Schaden zufügen, indem es seine prägenden Bestandteile auseinanderreißt.

5 Schluss

Der UN-Bericht von Ahmed Shaheed aus dem Jahr 2021 beleuchtet einen weitgehend unerforschten Teil der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit. Vielleicht markiert dies den Beginn einer intensiveren Diskussion über das Potenzial und die Bedeutung der Gedankenfreiheit. Bei der weiteren Erforschung der Gedankenfreiheit sollte man sich jedoch stets vor Augen halten, dass es sich bei Artikel 18 des IPbPr um ein universelles Menschenrecht handelt. Er schützt die Menschen – und zwar alle Menschen – in ihren tiefgreifenden, identitätsstiftenden Anschauungen und den damit verbundenen Praktiken. Das ist sein Grundgedanke und das macht seine unverzichtbare Bedeutung innerhalb eines ganzheitlichen Menschenrechtskonzepts aus, das versucht, der *conditio humana* gerecht zu werden.²¹ Jeder der maßgeblichen Bestandteile von Artikel 18 trägt zu dieser Zielsetzung

²¹ Siehe Heiner Bielefeldt und Michael Wiener, *Religious Freedom Under Scrutiny*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

bei. Die Begriffe „Religion“ und „Weltanschauung“ stehen für die Vielfalt umfassender – religiöser und nicht-religiöser – Sichtweisen, die immer mit praktischen Konsequenzen für die Lebensführung der Menschen, als Individuen und in Gemeinschaft mit anderen, verbunden sind. Indem Artikel 18 die Gewissensfreiheit einbezieht, verweist er auf die Erfahrungen eines inneren existenziellen „Vetos“, das eine Person empfinden kann, wenn sie mit schwierigen ethischen Fragen konfrontiert ist, insbesondere in Konfliktsituationen. Positionen aus Gewissensgründen manifestieren sich daher häufig durch persönliche Einwände gegen die Beteiligung an Praktiken, die den eigenen tiefgründigen moralischen Anschauungen direkt zuwiderlaufen. Auch der Begriff des „Denkens“ hat in Artikel 18 eine weit gefasste Funktion. Die Gedankenfreiheit ist eine Voraussetzung dafür, dass man überhaupt frei ist, identitätsstiftende tiefgründige Anschauungen zu übernehmen, zu entwickeln und zu wahren. Der rechtliche Schutz des inneren Kerns der Fähigkeit einer Person, tiefgründige Anschauungen zu haben, ist daher für religiöse Gläubige nicht weniger wichtig als für nicht-religiöse Freidenker. Schließlich ist die Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Anschauungsfreiheit ein Recht für alle, ob sie nun Humanisten oder Christen, Muslime oder Atheisten, Buddhisten oder Agnostiker sind.

Warum Religionsfreiheit für Asylbewerber und Flüchtlinge so wichtig ist¹



Kareem P. A. McDonald ist Doktorand am Menschenrechtszentrum der Universität von Padua, Italien. Seine Forschungsinteressen konzentrieren sich auf die Beziehung zwischen Religion, Religionsfreiheit und Migration.

In diesem Artikel wird anhand von drei Argumenten aufgezeigt, warum Religionsfreiheit für Asylbewerber und Flüchtlinge wichtig ist. Erstens ist sie ein grundlegendes Menschenrecht, das jedem zusteht. Zweitens hat die globale Krise der Religionsfreiheit, die durch zunehmende Verfolgung und staatliche Einschränkungen von Religion auf der ganzen Welt gekennzeichnet ist, eine besonders schädigende Wirkung für Asylbewerber und Flüchtlinge. Und drittens ist die Religiosität bei Asylbewerbern tendenziell höher. Aus diesen Gründen sollte Religion einen größeren Stellenwert in den Richtlinien für die Aufnahme von Asylbewerbern und Flüchtlingen einnehmen.

1 Einführung

Religions- und Glaubensfreiheit sowie erzwungene Migration sind untrennbar miteinander verbunden.² Die Verfolgung religiöser Minderheiten in aller Welt spielt eine zentrale Rolle bei den Asylbewerber- und Flüchtlingsströmen. Religiöse Verfolgung spielt in der Definition des Flüchtlingsbegriffs im

¹ Dieser Beitrag erschien erstmals in: „Refugees and Religious Freedom“, International Journal for Religious Freedom, Vol. 15, Nr. 1/2 (2022), S. 39–52, unter: <https://ijrf.org/index.php/home/article/view/130>. Übersetzung aus dem Englischen (von Hans-Christian Beese) und Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

² Unter erzwungener Migration versteht man die unfreiwillige Auswanderung von Asylbewerbern und Flüchtlingen aus ihren Heimatländern in andere, sogenannte Aufnahmeländer aufgrund einer Vielzahl von Faktoren, unter denen religiöse Verfolgung ein Hauptfaktor ist.

internationalen Flüchtlingsrecht eine große Rolle und stellt einen der Gründe dar, aufgrund derer Asylbewerber den Flüchtlingsstatus beantragen können. Das Grundrecht auf Religions- und Glaubensfreiheit ist ein Menschenrecht, das allen Asylbewerbern und Flüchtlingen zusteht, unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen, ihrer Nationalität oder ihrem Einwanderungsstatus. Wie es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) heißt, ist dieses Recht eine Folge ihrer Zugehörigkeit zur „Menschheitsfamilie“. Darüber hinaus werden Millionen von Asylbewerbern und Flüchtlingen in allen Phasen des erzwungenen Migrationsprozesses, von der Vertreibung über die Migration bis hin zur Ansiedlung in den Aufnahmeländern, durch ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken getragen.³

Die Religionsfreiheit ist also für Asylbewerber und Flüchtlinge von großer Bedeutung.⁴ Das Anliegen dieses Artikels ist es, eine solide Begründung und Verteidigung dieser Aussage mit einem dreistufigen Argument zu präsentieren. Erstens haben, wie ich im nächsten Abschnitt anhand einer Analyse der internationalen Menschenrechtsnormen und des internationalen Flüchtlingsrechts zeige, Asylbewerber und Flüchtlinge ein grundlegendes Menschenrecht auf Religionsfreiheit, das von der großen Mehrheit der internationalen Gemeinschaft als besonders wertvoll und wichtig für Asylbewerber und Flüchtlinge anerkannt wurde. Zweitens hat ein Rückgang der Religionsfreiheit in der ganzen Welt, der durch eine Zunahme religiöser Verfolgung und Einschränkungen der Religionsausübung gekennzeichnet ist, zu einer globalen Krise der Religionsfreiheit geführt, die sich besonders nachteilig auf Asylbewerber und Flüchtlinge auswirkt. Diese empirischen Tatsachen sollten dazu führen, dass die Notwendigkeit und Bedeutung der Religionsfreiheit, insbesondere für Asylbewerber und Flüchtlinge, stärker anerkannt wird. Drittens weisen Asylbewerber und Flüchtlinge ein relativ hohes Maß an Religiosität auf. Unzählige soziologische und anthropologische Studien haben gezeigt, dass die religiöse Identität, der Glaube und die religiösen Praktiken für diese Gruppen von großem Wert und großer Bedeutung sind. Daher ist

³ Die Begriffe „Asylbewerber“ und „Flüchtling“ werden häufig synonym verwendet, wobei insbesondere der letztere Begriff häufig auch den ersteren einschließt. Im internationalen Recht gibt es jedoch eine klare Unterscheidung zwischen einem Asylbewerber, der um internationalen Schutz ersucht, dessen Antrag auf Zuerkennung des Flüchtlingsstatus aber noch nicht entschieden ist, und einem Flüchtling, der gemäß dem Abkommen von 1951 über die Rechtsstellung der Flüchtlinge als Flüchtling anerkannt wurde.

⁴ Der Begriff „Religionsfreiheit“ wird üblicherweise als Abkürzung für Religions- und Glaubensfreiheit verwendet und wird hier in diesem Sinne verwendet. Sie wird unter Bezugnahme auf die internationalen Menschenrechtsnormen definiert, wie in diesem Abschnitt erläutert.

eine Neuformulierung der vorherrschenden Version der Bedürfnishierarchie, die zur Unterstützung von Asylbewerbern und Flüchtlingen verwendet wird, erforderlich. Eine solche Neuformulierung sollte der Religion und der Religionsfreiheit den ihr gebührenden Platz im Zentrum der Kriterien für die Aufnahme und Unterstützung von Asylbewerbern und Flüchtlingen einräumen.

2 Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit

Religionsfreiheit wurde verschiedentlich als „klassisches“ Menschenrecht (Bielefeldt und Wiener 2020, S. 1), als „eines der vorrangigen Grundrechte“ (Lindholm et al. 2004, S. xxxvi) und, zusammen mit der Gedanken- und Gewissensfreiheit, „wahrscheinlich das wertvollste aller Menschenrechte“ (Krishnaswami 1960, S. vii) bezeichnet. Außerdem wurde gesagt, dass die Religionsfreiheit „das älteste international anerkannte Menschenrecht“ ist (Cross 2012, zitiert in Venter 2010, S. 5). Während sich die geschichtlichen Ursprünge der Religionsfreiheit zweifellos Tausende von Jahren bis ins antike Griechenland zurückverfolgen lassen und in einer Vielzahl unterschiedlicher religiöser, philosophischer und kultureller Traditionen zu finden sind (Dickson 1995; Witte und Green 2012; Sternberg 2021), hat das moderne Recht auf Religions- und Glaubensfreiheit seinen Ursprung in der Kampagne der Alliierten gegen den Faschismus während des Zweiten Weltkriegs. Lindkvist erklärt, dass die Förderung der Religionsfreiheit „eine offizielle Begründung für den totalen Krieg gegen die Achsenmächte“ war (Lindkvist 2017, S. 1), und nach dem Krieg war die Religionsfreiheit von zentraler Bedeutung für die „Neugestaltung der Weltordnung nach dem Zweiten Weltkrieg“ (Evans 2013, S. 567). Die wiederholten Bekundungen zur Unterstützung der Religionsfreiheit während des Zweiten Weltkriegs gipfelten in der AEMR von 1948, deren Artikel 18 zur Religionsfreiheit als „eine der einflussreichsten Erklärungen der religiösen Rechte der Menschheit, die je verfasst wurden“ beschrieben wurde (Lindkvist 2017, S. 4, zitiert in Evans 1997, S. 192). In den darauffolgenden Jahrzehnten wurde der Schutz der Religionsfreiheit durch die AEMR bekräftigt, präzisiert und weiterentwickelt, insbesondere 1966, als die Generalversammlung der Vereinten Nationen (UN) den Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte (IPbPR) verabschiedete, und 1981, als sie die Erklärung zur Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund von Religion oder Weltanschauung herausgab, die 1986 zur Schaffung des Amtes eines UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Glaubensfreiheit führte.

Die Religionsfreiheit, wie sie in diesen internationalen Menschenrechtsdokumenten geschützt wird, umfasst das Recht, „eine Religion oder eine Weltanschauung zu haben oder anzunehmen“ (Artikel 18, Absatz 1, IPbPR). Dies schließt „die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung zu wählen“ ein (Allgemeine Bemerkung Nr. 22, Absatz 5) sowie das, was als „negative Ergänzung des Rechts auf Wechsel“ (Bielefeldt 2016, S. 65) bezeichnet wurde, nämlich das Recht, religiöse Überzeugungen nicht zu ändern, bzw. nicht dazu gezwungen zu werden (Artikel 18 (2) und Allgemeine Bemerkung Nr. 22, Absatz 5). Darüber hinaus schützt dieses Recht nicht nur traditionelle Religionen, sondern auch „die theistischen, nicht theistischen und atheistischen Anschauungen“ (Allgemeine Bemerkung Nr. 22, Absatz 2).⁵

Die Religions- und Glaubensfreiheit beschränkt sich jedoch nicht nur auf das Recht, religiöse Überzeugungen zu haben, in der juristischen Fachliteratur als *forum internum* bezeichnet, sondern schließt notwendigerweise auch das Recht ein, diese Überzeugungen zu praktizieren, auch bekannt als das *forum externum*. Das Recht auf Religionsausübung umfasst unter anderem das Recht, Gottesdienste abzuhalten und sich zu religiösen Zeremonien zu versammeln, das Recht, religiöse Symbole, einschließlich religiöser Kleidung, zu zeigen und zu tragen, das Recht, religiöse Feiertage und Feste zu begehen, die Freiheit, religiöses Lehrmaterial zu lehren und zu verbreiten (einschließlich missionarischer Aktivitäten), und das Recht der Eltern, die religiöse Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen religiösen Überzeugungen vorzunehmen.⁶

Im Gegensatz zum *forum internum*, das ein absolutes und unbedingtes Recht ist, das keinerlei Einschränkungen unterliegt (Allgemeine Bemerkung Nr. 22, Absatz 3), kann das *forum externum* bestimmten Einschränkungen unterliegen, die in Artikel 18 (3) des IPbPR festgelegt sind. Doch wie Bielefeldt erklärt, „kann nicht genug betont werden, dass die Aspekte des *forum externum* der Religions- und Glaubensfreiheit in keiner Weise weniger wichtig sind als das *forum internum*, auch wenn nur letzteres durch die internationalen Menschenrechte bedingungslos geschützt ist“ (Bielefeldt 2016, S. 93). Bielefeldt führt weiter aus: „Um der Religions- und Glaubensfreiheit

⁵ In den meisten Disziplinen ist „Religion“ ein notorisch schwer zu definierendes Konzept, und es gibt keine allgemein anerkannte Definition von „Religion“. Die internationalen Menschenrechtsgesetze und das internationale Flüchtlingsrecht enthalten keine genaue Definition von „Religion“, aber die Allgemeine Bemerkung Nr. 22 des UN-Menschenrechtsausschusses besagt jedoch: „Die Ausdrücke ‚Weltanschauung‘ und ‚Religion‘ müssen im weiten Sinn ausgelegt werden.“

⁶ Siehe Bielefeldt et al. (2016, S. 107–305) für eine ausführliche Erläuterung jeder dieser Erscheinungsformen.

gerecht zu werden, sollten diese beiden Dimensionen immer im Zusammenhang gesehen werden. Sie unterscheiden sich zwar im Grad ihres rechtlichen Schutzes, sind aber in der Praxis meist eng miteinander verwoben“ (S. 93). Schließlich ist die Freiheit von Diskriminierung unter anderem aus religiösen Gründen auch durch die internationalen Menschenrechtsbestimmungen verboten (IPbpr, Artikel 2 (1), Artikel 5 (1), Artikel 26 und 27).

Das Recht auf Religionsfreiheit wurde somit unzählige Male in zahlreichen internationalen und regionalen Menschenrechtsdokumenten als grundlegendes Menschenrecht bestätigt und bekräftigt, und es ist auch in den nationalen Verfassungen und Gesetzen der allermeisten Länder der Welt geschützt (Finke und Martin 2012). In der Tat ist die Religionsfreiheit so allgemein als grundlegendes Menschenrecht anerkannt, dass sie generell als Völkerwohnheitsrecht angesehen wird (Lindholm et al. 2004).

Da die Religionsfreiheit ein grundlegendes Menschenrecht ist, steht sie selbstverständlich auch Asylbewerbern und Flüchtlingen zu. Das Konzept der Menschenwürde, das im Mittelpunkt der internationalen Menschenrechtsgesetze steht, ist die Überzeugung, dass „alle Mitglieder der Menschheitsfamilie“ (AEMR, Präambel) allein durch die Tatsache, dass sie Menschen sind, einen besonderen Wert besitzen, unabhängig von ihrer Rasse, ihrem Geschlecht, ihrer Religion, ihrer Nationalität oder ihrem rechtlichen Status. In Artikel 1 der AEMR heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“. In Artikel 2 heißt es weiter: „Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.“ Das Konzept der Menschenwürde bildet auch die Grundlage für alle wichtigen internationalen Menschenrechtsabkommen, die in den fast 75 Jahren seit der Verabschiedung der AEMR entstanden sind.

Darüber hinaus hat der Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen, der die Einhaltung des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte durch die Staaten überwacht, wiederholt deutlich gemacht, dass Menschenrechte auch die Rechte von Asylbewerbern und Flüchtlingen sind. In der Allgemeinen Bemerkung Nr. 15 (1986) bekräftigte der Ausschuss den Grundsatz, dass „die im Pakt niedergelegten Rechte für jedermann gelten, ungeachtet des Gegenseitigkeitsprinzips und ungeachtet seiner oder ihrer Staatsangehörigkeit bzw. Staatenlosigkeit“. In der Allgemeinen Bemerkung Nr. 31 (2004) stellte der Ausschuss diesen Punkt noch deutlicher heraus, indem er erklärte, dass die Rechte nicht auf die Bürger eines Staates be-

schränkt sein dürfen, sondern „auch für alle Personen gelten müssen, unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit oder Staatenlosigkeit, wie z. B. für Asylsuchende [und] Flüchtlinge“.

Während die „inkluisiven“ und „universellen“ Merkmale internationaler Menschenrechte (Chetail 2014, S. 44) bedeuten, dass alle Menschenrechte, einschließlich des Rechts auf Religionsfreiheit, Asylbewerbern und Flüchtlingen zustehen, wird das Recht dieser Gruppen auf Religionsfreiheit auch durch das internationale Flüchtlingsrecht, und insbesondere durch die Konvention von 1951 und das Protokoll von 1967 über die Rechtsstellung von Flüchtlingen geschützt. Fachleute auf dem Gebiet der internationalen Menschenrechte und des Flüchtlingsrechts haben eine ausführliche Debatte über die genaue Beziehung zwischen diesen beiden Rechtsquellen geführt, insbesondere im Hinblick auf die Wirksamkeit dieser Regelungen zum Schutz von Asylbewerbern und Flüchtlingen.⁷ Es ist nicht notwendig, diese Debatte hier im Detail zu wiederholen; es sollte genügen festzustellen, dass beide Rechtsquellen im Allgemeinen ergänzende und komplementäre Quellen zum Schutz von Flüchtlingen und Asylbewerbern darstellen. Was den Schutz der Religionsfreiheit betrifft, so bieten die internationalen Menschenrechtsgesetze wohl ein höheres Schutzniveau, aber auch das internationale Flüchtlingsrecht enthält eine höchst bedeutsame und symbolische Aussage über die Bedeutung der Religionsfreiheit für Asylbewerber und Flüchtlinge.

Die Flüchtlingskonvention ist der Eckpfeiler des internationalen Regelwerks für den Schutz von Flüchtlingen, und die Religionsfreiheit nimmt darin einen wichtigen und besonderen Platz ein. Angesichts der Rolle, die religiöse Verfolgung bei der Entstehung von Asylbewerber- und Flüchtlingsströmen spielt, ist Religion ein Schutzkriterium für die Beantragung von Asyl. Wie Hathaway erklärt, wurde die Religionsfreiheit „als grundlegendes Kriterium aufgenommen ... da ein Mangel an Religionsfreiheit eine häufige Fluchtursache war“ (Hathaway 2005, S. 571). Darüber hinaus steht die Religionsfreiheit an erster Stelle der Liste der wesentlichen Rechte, die Asylbewerbern und Flüchtlingen gewährt werden, und sie ist das einzige Recht, bei dem die Staaten verpflichtet sind, Maßnahmen zum Schutz von Asylbewerbern und Flüchtlingen zu ergreifen, die über die Maßnahmen für ihre eigenen Bürger hinausgehen (Hathaway 2005; Walter 2011). So wurde bei der Formulierung der Konvention unterschieden zwischen der einfachen formalen Gleichbehandlung mit den Staatsangehörigen des Aufnahmelandes einerseits, und der substanziellen Gleichbehandlung andererseits, welche die Staaten verpflich-

⁷ Für eine Diskussion der wichtigsten Argumente und Streitpunkte in dieser Debatte siehe Chetail 2014; Hathaway 2005; Harvey 2015.

tet, „die Besonderheit der religiösen Bedürfnisse von Flüchtlingen“ sowie die Tatsache zu berücksichtigen, dass „sie in einigen Fällen besondere Anstrengungen unternehmen müssen, um Flüchtlingen die Ausübung ihrer Religion zu ermöglichen“ (Hathaway 2005, S. 573). In der Praxis sind die Staaten jedoch nicht rechtlich verpflichtet, Asylbewerbern und Flüchtlingen über den nationalen Gleichbehandlungsstandard hinaus Schutz für die Religionsfreiheit zu gewähren, da die Idee der substanziellen Gleichheit stattdessen die Form einer „abstrakten Empfehlung“ oder eines „moralischen Grundsatzes“ angenommen hat (Hathaway 2005, S. 573; Walter 2011, S. 662). Gleichwohl unterstreicht die Idee der substanziellen Gleichheit die besondere Gefährdung und die konkreten Herausforderungen, denen sich Asylbewerber und Flüchtlinge beim Zugang zur Religionsfreiheit in den Aufnahmeländern stellen müssen, sowie die entscheidende Bedeutung dieser Freiheit für viele Mitglieder dieser Gruppen.

Obwohl Religionsfreiheit für Asylbewerber und Flüchtlinge ein grundlegendes Menschenrecht, ein klarer Ausdruck des überwältigenden Willens der internationalen Gemeinschaft und eine Anerkennung ihrer Bedeutung und ihres Wertes für das Leben von Millionen von Menschen ist, klappt leider immer noch eine Lücke zwischen den in diesen Rechtsdokumenten eingegangenen Verpflichtungen und der Realität der Verletzungen der Religionsfreiheit auf der ganzen Welt. Wie Jonathan Fox erklärt: „Religionsfreiheit ist oft mehr in der Theorie als in der Praxis vorhanden“ (Fox 2021, S. 321).

3 Die globale Krise der Religionsfreiheit

Viele haben unlängst darauf hingewiesen, dass sich die Religionsfreiheit weltweit in einer Krise befindet (Farr 2019; Friedman und Shah 2018; Thames 2014), und die Fakten zeigen, dass sich die Situation im Allgemeinen nicht verbessert. Im Jahr 2015 berichtete das überparteiliche Pew Research Center, dass etwa 75 Prozent der Weltbevölkerung in Ländern mit „hohen“ oder „sehr hohen“ staatlichen Einschränkungen der Religion und sozialen Feindseligkeiten im Zusammenhang mit Religion leben. In jüngerer Zeit hat Pew festgestellt, dass die religiös bedingten sozialen Anfeindungen, zu denen auch Gewalt und Schikanen gegen religiöse Gruppen durch Privatpersonen und Gruppen gehören, in den letzten Jahren zwar leicht zurückgegangen sind, die Gesamtzahl der Länder mit „hohen“ oder „sehr hohen“ staatlichen Beschränkungen jedoch zugenommen hat und sich auf dem höchsten Stand seit einem Jahrzehnt befindet (Pew Research Center 2021).

Überall auf der Welt werden religiöse Minderheiten regelmäßig wegen ihrer religiösen Identität, ihres Glaubens und ihrer Praktiken angegriffen. In einigen Ländern sind sie staatlich geförderter Brutalität und Gewalt ausgesetzt. Grimm und Finke schreiben, dass gewaltsame religiöse Verfolgung im einundzwanzigsten Jahrhundert „allgegenwärtig“ und „bösaartig“ ist (Grimm und Finke 2013, S. 18). Religiöse Minderheiten sind auch willkürlichen Verhaftungen und Gefängnisstrafen, illegalen Beschlagnahmungen ihrer Häuser und Grundstücke sowie der Zerstörung ihrer religiösen Güter und ihres kulturellen Erbes ausgesetzt. In anderen Fällen haben sie nicht den gleichen Zugang zu wirksamem Rechtsschutz wie die breite Bevölkerung, und ihre Religionsausübung wird eingeschränkt oder ganz unterdrückt.

Die Situation der überwiegend muslimischen Rohingya in Myanmar ist ein besonders drastisches Beispiel für die Verfolgung religiöser Minderheiten. Die Regierung und das Militär haben die Minderheit der Rohingya im Land systematisch diskriminiert und gewaltsam verfolgt. Diese Situation hat dazu geführt, dass die Rohingya „die am meisten verfolgte Minderheit der Welt“ genannt wurden (Faye 2021). Vor kurzem hat eine von den Vereinten Nationen beauftragte Untersuchungsmission genügend Beweise für „genozidale Absichten“ gegen die Rohingya gefunden, um eine Untersuchung und strafrechtliche Verfolgung von hochrangigen Militärs im Land zu rechtfertigen (UN-Menschenrechtsrat 2018). Anfang 2022 begann der Internationale Gerichtshof mit der Anhörung des Vorwurfs des Völkermords an den Rohingya („Myanmar Rohingya Genocide Case to Resume“ 2022). Die Situation hat Tausende von Rohingya gezwungen, aus Myanmar zu fliehen und im benachbarten Bangladesch Zuflucht zu suchen. Jüngsten Zahlen zufolge halten sich allein in Bangladesch fast eine Million Rohingya-Asylbewerber und -Flüchtlinge auf, während weitere in anderen Ländern der Region Asyl suchen („Bangladesh: New Restrictions on Rohingya Camps“ 2022).

Im Nahen Osten ist die Möglichkeit für Christen und andere religiöse Minderheiten, ihren Glauben frei auszuüben, stark eingeschränkt oder ganz verboten, und sie werden aufgrund ihrer religiösen Identität und ihres Glaubens systematisch diskriminiert. Die schrecklichen Gräueltaten der Terrorgruppe Islamischer Staat (Daesh) gegen Muslime, Christen, Jesiden und andere religiöse Minderheiten wurden als Völkermord („Yazidi Genocide“ 2021) sowie als Verbrechen gegen die Menschlichkeit und ethnische Säuberung bezeichnet („Iraq Crisis: Islamic State Accused of Ethnic Cleansing“ 2014). Das Ergebnis dieser verschiedenen Formen religiöser Übergriffe und Verfolgung wird als „Exodus“ religiöser Minderheiten bezeichnet, die in anderen Ländern Asyl suchen. Der dramatische Rückgang des christlichen Bevölkerungsanteils in

den meisten Ländern der Region als Folge der erzwungenen Migration hat dazu geführt, dass die Christen in der Region „ein schwindendes Volk“ genannt werden (Rasche 2020).

Kolbe und Henne zufolge „gibt es einen erkennbaren Zusammenhang zwischen dem Ausmaß der Religionsbeschränkungen in einem Land und der Zahl der Personen, die das Land als unfreiwillige Migranten verlassen“ (Kolbe und Henne S. 2014:666). Es sollte daher nicht überraschen, dass die Länder mit der schlechtesten Bilanz in Sachen Religionsfreiheit weltweit, darunter Syrien, Irak, Iran und Pakistan, auch zu den Hauptherkunftsländern der großen Zahl von Asylsuchenden und Flüchtlingen gehören, die seit 2015 in Europa angekommen sind. Religionsfreiheit ist natürlich nicht der einzige Grund für erzwungene Migration, und oft liegt ein komplexes Zusammenspiel verschiedener Ursachen vor, wie Kultur, Nationalität und Politik. Religiöse Verfolgung ist jedoch häufig eine der Hauptursachen für den Zustrom von Asylsuchenden und Flüchtlingen.⁸

Die Einschränkung der Religionsfreiheit ist keineswegs auf den Nahen Osten und Asien beschränkt. Im Gegenteil, man kann gerade deshalb von einer globalen Krise der Religionsfreiheit sprechen, weil selbst in Europa, wo die Menschenrechte im Allgemeinen besser geschützt sind,⁹ Religionsfreiheit im Allgemeinen sowie die Religionsfreiheit von Asylbewerbern und Flüchtlingen im Besonderen erheblichen Einschränkungen unterworfen sind. So wurde in einer Studie von Jonathan Fox festgestellt, dass kein Land in Europa die Religionsfreiheit vollständig schützt (Fox 2021). Darüber hinaus haben die Hunderttausende von Asylbewerbern und Flüchtlingen, die vor allem seit dem Sommer 2015 in Europa angekommen sind,¹⁰ zur Verschärfung der fremdenfeindlichen Rhetorik und zum Anstieg von Rechtsextremismus und Populismus in ganz Europa beigetragen, die häufig auf die Religion von Asylbewerbern und Flüchtlingen abzielen. Die überwältigende Mehrheit der Asylsuchenden und Flüchtlinge, die seit 2015 nach Europa kommen, stammt aus Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit. Diese Tatsache wurde von europäischen Politikern wiederholt hervorgehoben (Goździak 2019; Monella 2019), um zu behaupten, dass Europas vermeintlich christliche Wurzeln bedroht sind (Schmiedel und Smith 2018). Infolgedessen haben

⁸ Siehe auch die Berichte der AMAR-Stiftung, wie Winterbourne und Quilliam (2018).

⁹ Laut dem Human Freedom Index 2021 ist Europa eine der Regionen der Welt mit dem höchsten Freiheitsniveau, und sieben der zehn Länder mit dem höchsten Freiheitsindex befinden sich in Europa. Siehe Vásquez et al. (2021).

¹⁰ Weniger als 10 Prozent aller Flüchtlinge weltweit leben in Europa, und sie machen nur 0,6 Prozent der Gesamtbevölkerung der EU aus. Siehe Europäische Kommission 2021.

viele Regierungen in Europa eine zunehmend restriktive Asylpolitik verfolgt, und einige haben sogar ihre Absicht erklärt, christliche Asylbewerber allein aufgrund ihrer Religion gegenüber muslimischen Asylbewerbern zu bevorzugen, obwohl eine solche Politik offensichtlich rechtswidrig ist (Eghdamian 2017). Darüber hinaus ist das Recht auf Asyl aufgrund religiöser Verfolgung zunehmend in den Fokus gerückt, da die nationalen Asylbehörden sogenannte religiöse Tests oder „Bibeltests“ durchgeführt haben, um den Wahrheitsgehalt von Asylanträgen von kürzlich zum Christentum Konvertierten zu überprüfen (The Economist 2016; Sherwood 2016; Zatat 2017).

Darüber hinaus gibt es Berichte über Schikanen, Einschüchterungen und in einigen Fällen sogar gewalttätige Übergriffe gegen Asylbewerber und Flüchtlinge, die einer religiösen Minderheit angehören, insbesondere gegen Menschen in Asylbewerberheimen in Deutschland (Open Doors Deutschland 2016) und Schweden (Open Doors Schweden 2017), die von ihrem Menschenrecht Gebrauch gemacht haben, vom Islam zum Christentum zu konvertieren. Meine eigene Untersuchung ergab, dass die Leiter der vom Roten Kreuz betriebenen Asylbewerberheimen in Dänemark nur über sehr begrenzte Kenntnisse und ein sehr geringes Verständnis des Rechts auf Religionsfreiheit verfügen und sehr uneinheitliche und widersprüchliche Ansätze bei der Regelung der Religionsausübung in ihren Zentren verfolgen (McDonald 2019). Darüber hinaus warnte Heiner Bielefeldt, der damalige UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit, im Jahr 2016 vor einer „übermäßig vorsichtigen“ Herangehensweise an das Thema Religion und einer „unangemessen restriktiven“ Herangehensweise an die Religionsausübung durch die Leiter dänischer Asylbewerberheimen. Im Jahr 2019 stellte Ahmed Shaheed, der damalige Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit, ähnliche religionsbezogene Vorbehalte in Asylbewerberheimen in den Niederlanden fest.

Diese Entwicklungen haben dazu geführt, dass Asylsuchende und Flüchtlinge in Europa eine „doppelte Bestrafung“ (Europäische Evangelische Allianz 2017) erfahren: Nachdem sie vor religiöser Verfolgung in ihren Herkunftsländern geflohen sind, werden sie an ihrem neuen Aufenthaltsort aufgrund ihrer religiösen Identität und ihres Glaubens diskriminiert, und ihre Möglichkeiten, ihren Glauben in ihren Aufnahmeländern in Europa zu praktizieren, werden eingeschränkt. Mit anderen Worten, sie sind gezwungen, die Verweigerung eben jener Freiheit zu akzeptieren, deren Fehlen sie überhaupt erst dazu gezwungen hat, Asylbewerber und Flüchtlinge zu werden. Diese Entwicklungen stehen in starkem Kontrast zu den weitgehend nicht restriktiven und verständnisvollen Reaktionen auf ukrainische Asylbewerber

und Flüchtlinge seit dem russischen Einmarsch in die Ukraine im Februar 2022 und verstärken damit die religiös geprägten Unterschiede in den Reaktionen Europas auf Asylbewerber und Flüchtlinge (Jakes 2022; John 2022).

Die besondere Anfälligkeit von Asylbewerbern und Flüchtlingen für Verletzungen ihres Rechts auf Religionsfreiheit wurde auch von der UN-Generalversammlung anerkannt (Resolution 65/211, Absatz 8, 2010) und von mehreren UN-Sonderberichterstattern für Religions- und Glaubensfreiheit hervorgehoben.¹¹ Die Religionsfreiheit befindet sich also eindeutig in einer globalen Krise, und die Folgen sind für Asylsuchende und Flüchtlinge besonders gravierend. Diese einfache empirische Wirklichkeit allein sollte ausreichen, um zu verdeutlichen, wie wichtig die Religionsfreiheit ist, wenn es darum geht, die Notwendigkeit von Zwangsmigration zu begrenzen und Asylsuchende und Flüchtlinge vor weiterer Verfolgung, Einschränkung und Diskriminierung zu schützen.

4 Die Rangordnung der Bedürfnisse von Flüchtlingen, neu formuliert

Drittens ist Religionsfreiheit für Asylbewerber und Flüchtlinge von Bedeutung, weil Religion mit hoher Wahrscheinlichkeit eine wichtige und wertvolle Rolle in ihrem täglichen Leben spielt. Die meisten der Asylsuchenden und Flüchtlinge, die seit 2015 nach Europa kommen, stammen aus Ländern in Afrika und im Nahen Osten, wo die Religiosität viel höher ist als in den meisten europäischen Ländern. In diesen Regionen ist die Zahl der wöchentlichen Gottesdiensten und der täglichen Gebeten wesentlich höher als in den meisten europäischen Ländern. Asylbewerber und Flüchtlinge sind daher tendenziell eher religiös als die meisten Menschen in den europäischen Aufnahmeländern (Pew Research Center 2018; siehe auch Cesari 2017; Ager und Ager 2017).

Darüber hinaus haben zahllose Studien aus den Fachgebieten Anthropologie und Soziologie gezeigt, dass religiöse Identität, Glaubensinhalte und Praktiken eine starke und wohltuende Kraft im täglichen Leben von Asylbewerbern und Flüchtlingen darstellen. Religiöse Überzeugungen können zum Beispiel eine wichtige Kraftquelle bei der Bewältigung von Traumata und

¹¹ Auszüge aus den Berichten des UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Glaubensfreiheit aus den Jahren 1986–2011 finden sich im „Rapporteur’s Digest on Freedom of Religion or Belief“. Siehe insbesondere den Abschnitt über „Refugees“, S. 72–76. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3pFjTyD>

Stress sein (Kaiser et al. 2020). Religion ist auch oft eine Quelle emotionaler Stärkung und ein wichtiger Faktor bei der Bewältigung von Einsamkeit und Depression (McMichael 2002). Religion kann in einer Zeit großer Umwälzungen und Veränderungen ein wichtiger und dauerhafter Bestandteil der Identität eines Asylbewerbers sein (Fiddian-Qasimiyeh et al. 2010). Religiöse Überzeugungen sind eine Quelle der Belastbarkeit und eine Methode der Bewältigung (Khawaja et al. 2008) und bieten Asylsuchenden ein alternatives Grundkonzept, mit dem sie ihr Leiden verstehen können (Goździak 2002).

In den letzten Jahren ist der Umfang der Literatur, die sich mit der Rolle der Religion in europäischen Asylbewerberheimen befasst, gestiegen. Robleda (2020) hat die Bedeutung der Religion im Alltag von Asylbewerberinnen in norwegischen Zentren beleuchtet. Eine andere Studie in Norwegen (Abraham 2018) hat die Bedeutung religiöser Überzeugungen für die Bewältigung, die Belastbarkeit und die posttraumatische Entwicklung unter eritreischen weiblichen Flüchtlingen aufgezeigt. Mims empirische Studie in acht Asylbewerberheimen in Bangladesch zeigt, wie sich muslimische Flüchtlinge auf ihren Glauben stützen, um u. a. „ihre kulturelle Identität zu schützen, mit den lokalen Behörden zu verhandeln und die Solidarität mit den Aufnahmegemeinschaften in ihrem Lagerleben aufrechtzuerhalten“ (Mim 2020, S. 422). Mims Forschung zeigt auch, wie Flüchtlinge in diesen Lagern oft säkulare humanitäre Projekte in Frage stellen und ablehnen, weil sie nicht auf die religiöse Identität und die Bedürfnisse der angehenden Asylberechtigten eingehen.

Trotz des höheren Grades an Religiosität unter Asylbewerbern und Flüchtlingen und des nachweislichen Werts und Nutzens religiöser Identität und religiösen Glaubens für Asylbewerber und Flüchtlinge, wird die Rolle, die Religion und Religionsfreiheit bei der Aufnahme und Betreuung von Asylbewerbern spielen können, in der Hierarchie der Flüchtlingsbedürfnisse, wie sie derzeit allgemein formuliert ist, nicht anerkannt und berücksichtigt. Dieses Versäumnis behindert ihre langfristige Integration in den Aufnahmeländern. Trigg schreibt in seinen Bemerkungen über die Gesellschaft im Allgemeinen, was sicherlich auch auf diese Hierarchie der Bedürfnisse der Flüchtlinge anwendbar ist: „Jeder Begriff von Freiheit im Kontext der menschlichen Gesellschaft muss eine realistische Sicht auf das haben, was alle Menschen antreibt. Ebenso wie keine Politik die Tatsache ignorieren kann, dass Menschen Essen, Trinken und Unterkunft brauchen, wird es von entscheidender Bedeutung sein, sich mit der Kraft der Religion im Leben der Menschen auseinanderzusetzen“ (Trigg 2012, S. 17). Wenngleich physische Bedürfnisse wie Nahrung, Kleidung und leiblicher Schutz zweifellos wichtig sind, dürfen die religiösen und spirituellen Bedürfnisse von Asylbewerbern und Flüchtlingen nicht ignoriert werden, vor allem, wenn diese Anliegen für so viele von ihnen nach-

weislich von Bedeutung sind. Wir brauchen daher eine Neuformulierung der Hierarchie der Flüchtlingsbedürfnisse und der säkularen Weltanschauung, die einen Großteil der humanitären Hilfe für Asylbewerber und Flüchtlinge dominiert. Die derzeitige Herangehensweise betrachtet Religion und religiöse Überzeugungen und Bedürfnisse bestenfalls als zweitrangige Anliegen oder, schlimmer noch, als überhaupt nicht von Belang, als weitgehend irrelevant und ausschließlich dem privaten und individuellen Leben der Menschen zugehörig. Säkulare Ansätze, die die Religion gänzlich in den privaten Bereich verweisen, sind für Asylbewerber und Flüchtlinge, für die die Religion ein wichtiger Bestandteil des täglichen Lebens ist, nicht sinnvoll. Folglich kann die Wirksamkeit humanitärer Hilfe, die in einem säkularen Rahmen geleistet wird, stark beeinträchtigt sein (Mim 2020; McDonald 2019; Ager und Ager 2017; Wilson und Mavelli 2014).

5 Schluss

Die Religionsfreiheit ist für Asylbewerber und Flüchtlinge vor allem aus drei Gründen wichtig. Erstens ist sie ein grundlegendes Menschenrecht. Zweitens ist die weltweite Krise der Religionsfreiheit eine der Hauptursachen für erzwungene Migration, und die so genannte „doppelte Bestrafung“ verweigert Asylbewerbern und Flüchtlingen genau die Freiheit, deretwegen sie aus ihren Heimatländern geflohen sind. Drittens sind die religiöse Identität, der Glaube und die religiösen Bräuche für Asylbewerber und Flüchtlinge sehr wichtig und kostbar, und deshalb kann die Beschäftigung mit der Religiosität von Asylbewerbern und Flüchtlingen zu einer effektiveren Aufnahmepolitik führen.

Die Religionsfreiheit ist ein wichtiges Menschenrecht, das jedoch überall auf der Welt gewohnheitsmäßig auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Ausmaß verletzt wird. Daher müssen wir uns weiterhin bemühen, die Einhaltung aller Menschenrechte zu fördern und zu unterstützen, indem wir ihre Verflechtung anerkennen und die Wirksamkeit des Schutzes dieser Rechte – einschließlich der Religionsfreiheit – weltweit stärken. Wir müssen eine Kultur schaffen, in der Religionsfreiheit als ein Recht geachtet wird, das für alle und überall gilt – einschließlich der Regierungen in aller Welt, die an der Förderung friedlicher und erfolgreicher Gesellschaften interessiert sind, sowie derjenigen, die sich um die Aufnahme und wirksame Betreuung von Asylsuchenden und Flüchtlingen bemühen. Eine echte Atmosphäre der Inklusion und eine Kultur echter Pluralität wird die Anwendung verschiedener Konzepte, einschließlich religiöser Ansätze, zur Betreuung dieser Bevölkerungsgruppen fördern.

Literatur und Links

- Abraham, R. et al. 2018. „Coping, resilience and posttraumatic growth among Eritrean female refugees living in Norwegian asylum reception centres: A qualitative study“. *International Journal of Social Psychiatry*, 64 (4): S. 359–366.
- Ager, A. and Ager, J. 2017. „Challenging the discourse on religion, secularism and displacement“. In: *The Refugee Crisis and Religion: Secularism, Security and Hospitality in Question*, herausgegeben von L. Mavelli and E. K. Wilson. London and New York: Rowman and Littlefield, S. 37–52.
- „Bangladesh: New Restrictions on Rohingya Camps“ 2022. Human Rights Watch, 4. April. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3CsnTdk>
- Bielefeldt, H. 2016. Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion and Belief on His Mission to Denmark. Geneva: United Nations [A/HRC/34/50/Add. 1].
- Bielefeldt, H., et al. 2016. *Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Bielefeldt, H. and Wiener, M. 2020. *Religious Freedom under Scrutiny*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cesari, J. 2017. „Religion and Diasporas: Challenges of the Emigration Countries“. In *Migrant Integration between Homeland and Host Society*, Band 1, herausgegeben von A. Weinar et al. Cham: Springer, S. 173–199.
- Chetail, V. 2014. „Are Refugee Rights Human Rights? An Unorthodox Questioning of the Relations between Refugee Law and Human Rights Law“. In: *Human Rights and Immigration*, edited by R. Rubio- Marín. Cambridge: Cambridge University Press, S. 19–72.
- Cross, F. B. 2012. *Constitutions and Religious Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickson, B. 1995. „The United Nations and Freedom of Religion“. *International and Comparative Law Quarterly* 44 (2): S. 327–357.
- The Economist. 2016. „Why religious persecution can be hard to test“. 28. Juni. Verfügbar unter: <https://econ.st/3R8WNME>.
- Eghdamian, K. 2017. „Accepting only religious minority refugees divides, rather than protects those in need“. *The Conversation*, 2. Februar. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3yw8V1d>
- European Commission. 2021. „Statistics on migration To Europe“. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3wuQtHs>

- European Evangelical Alliance. 2017. „D2uble Penalty“. Verfügbar unter: <https://www.europeanea.org/d2uble-penalty/>
- Evans, M. 1997. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, M. 2013. „The Relationship of Religion and Human Rights“. In: *Routledge Handbook of International Human Rights Law*, herausgegeben von S. Sheeran, and N. Rodley. Oxford: Routledge, S. 563–579.
- Farr, T. F. 2019. „Diplomacy and Persecution in China: A New Strategy for Promoting Religious Freedom in China“. *First Things*. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3PGul3y>
- Faye, M. 2021. „A Forced Migration from Myanmar to Bangladesh and Beyond: Humanitarian Response to Rohingya Refugee Crisis“. *Journal of International Humanitarian Action* 6 (13).
- Fiddian-Qasmiyeh, E. and Qasmiyeh, Y. M. 2010. „Muslim Asylum-Seekers and Refugees: Negotiating Identity, Politics and Religion in the UK“. *Journal of Refugee Studies* 23 (3): S. 294–314.
- Finke, R. and Martin, R. R. 2012. „Religious Freedom and Conflict: A Review of the Evidence“. ARDA/ASREC Working Paper. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3BHJrC8>
- Fox, J. 2021. „What Is Religious Freedom and Who Has It?“ *Social Compass* 68 (3): S. 321–341. Friedman, J. and Shah, T. S. (Hg.). 2018. *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goździak, E. M. 2002. „Spiritual Emergency Room: The Role of Spirituality and Religion in the Resettlement of Kosovar Albanians“. *Journal of Refugee Studies* 15 (2): S. 136–152. Goździak, E. M. 2019. „Using Fear of the ‚Other‘, Orbán Reshapes Migration Policy in a Hungry Built on Cultural Diversity“. *Migration Policy Institute*, 10. Oktober. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3yuDJPM>
- Grim, B. and Finke, R. 2013. *The Price of Freedom Denied*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, C. 2015. „Time for Reform? Refugees, Asylum-seekers, and Protection under International Human Rights Law“. *Refugee Survey Quarterly* 34: S. 43–60.
- Hathaway, J. C. 2005. *The Rights of Refugees under International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

- „Iraq Crisis: Islamic State Accused of Ethnic Cleansing“. 2014. BBC News, 2 September. Verfügbar unter: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-29026491>
- Jakes, L. 2022. „For Ukraine’s Refugees, Europe Opens Doors That Were Shut to Others“. New York Times, 26. Februar. Verfügbar unter: <https://nyti.ms/3AHLyMa>
- John, T. 2022. „Denmark opens its arms to Ukrainians, while trying to send Syrian refugees home“. CNN, 10 March. Verfügbar unter: <https://cnn.it/3AroZUm>
- Kaiser, P. et al. (eds). 2020. „Religious belief as a resilience factor in a long-term refugee setting at the Thai-Myanmar Border, Southeast Asia“. *Spiritual Care* 9 (4): S. 321–330.
- Khawaja, N. G., et al. 2008. „Difficulties and Coping Strategies of Sudanese Refugees: A Qualitative Approach“. *Transcultural Psychiatry* 45 (3): S. 489–512.
- Kolbe, M. and Henne, P. S. 2014. „The Effect of Religious Restrictions on Forced Migration“. *Politics and Religion* 7 (4): S. 665–683.
- Krishnaswami, A. 1960. *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*. New York: United Nations.
- Lindholm, T., et al. (Hg.). 2004. *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Dordrecht: Springer.
- Lindkvist, L. 2017. *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonald, K. P. A. 2019. „What’s religion got to do with it? A case study on the regulation of religious diversity and practice in Danish Red Cross Asylum Centres“. *International Journal for Religious Freedom* 12 (1/2): S. 151–164.
- McMichael, C. 2002. „„Everywhere Is Allah’s Place‘: Islam and the Everyday Life of Somali Women in Melbourne, Australia“. *Journal of Refugee Studies* 15(2): S. 171–188.
- Mim, N. J. 2020. „Religion at the Margins: Resistance to Secular Humanitarianism at the Rohingya Refugee Camps in Bangladesh“. *Religions* 11 (8): S. 423.
- Monella, L. M. and S. Amiel. 2019. „Salvini claims he is saving Europe from Islam, what are the facts?“ Euro News, 6. Mai. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3rTrCcM>

- „Myanmar Rohingya Genocide Case to Resume“. 2022. Al Jazeera, 21. Februar. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3dUzSGk>.
- Open Doors Germany. 2016. „A survey by Open Doors Germany: Lack of protection for religious minorities in Germany“. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3cmpFSU>.
- Open Doors Sweden. 2017. „Religiously Motivated Persecution Against Christian Refugees in Sweden: A Questionnaire-Based Survey in the Spring of 2017“. Verfügbar unter t: <https://www.open-doors.se/flyktingprojektet>.
- Pew Research Center. 2015. „Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities“. 26. Februar. Verfügbar unter: <https://pewrsr.ch/3Rnja0z>.
- Pew Research Center. 2018. „How religious commitment varies by country among people of all ages“. 13. Juni. Verfügbar unter: <https://pewrsr.ch/3CnOUw3>.
- Pew Research Center. 2021. „Globally, Social Hostilities Related to Religion Decline in 2019, While Government Restrictions Remain at Highest Levels“. 30. September. Verfügbar unter: <https://pewrsr.ch/3Hsj6HD>.
- Rasche, S. M. 2020. *The Disappearing People: The Tragic Fate of Christians in the Middle East*. New York and Nashville: Post Hill Press.
- Robleda, Z. W. 2020. „Compass, Continuity and Change: Everyday Religion among Women Living in Asylum Centers in Norway“. *Religions* 11: S. 125.
- Schmiedel, U. and Smith, G. 2018. „Conclusion: The Theological Takeover“. In *Religion in the European Refugee Crisis*, edited by U. Schmiedel and G. Smith, S. 297–308. New York: Palgrave MacMillan.
- Shaheed, A. 2019. *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion and Belief. Visit to the Netherlands*. Geneva: United Nations [A/HRC/43/48/Add.1].
- Sherwood, H. 2016. „Refugees seeking asylum on religious grounds quizzed on ‚Bible Trivia‘“. *The Guardian*. 7. June. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3TgO4JW>.
- Sternberg, R. H. 2021. *The Ancient Greek Roots of Human Rights*. Austin: University of Texas Press.
- Thames, K. 2014. „A Global Response to Religious Freedom Violations“. *Georgetown Journal of International Affairs*. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3R7CMWJ>.
- Trigg, R. 2012. *Equality, Freedom, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

- UN General Assembly. 1948. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. New York: United Nations. [A/811].
- UNO-Generalversammlung. 1951. Konvention über die Rechtsstellung von Flüchtlingen. [A/CONF.2/108].
- UNO-Generalversammlung. 1966. Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte. New York: United Nations. [A/6820].
- UNO-Generalversammlung. 1981. Erklärung zur Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aus Gründen der Religion oder Weltanschauung (Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief). New York: United Nations. [A/ RES/36/55].
- UNO-Generalversammlung. 2010. Erklärung zur Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aus Gründen der Religion oder Weltanschauung (Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief). New York: United Nations. [A/RES/65/211].
- UNO-Menschenrechtsausschuss. 1993. CCPR Allgemeine Bemerkung Nr. 22: Artikel 18 (Gedanken-, Gewissens- oder Religionsfreiheit). New York: United Nations. [CCPR/C/21/Rev.1/ Add.4].
- UNO-Menschenrechtsausschuss. 1986. CCPR Allgemeine Bemerkung Nr. 15: Die Stellung von Ausländern im Rahmen des Paktes. New York: United Nations. [HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol. 1)].
- UNO-Menschenrechtsausschuss. 2004. Das Wesen der allgemeinen rechtlichen Verpflichtung, die den Vertragsstaaten des Paktes auferlegt ist. New York: United Nations: CCPR/C/21/Rev.1/Add. 13].
- UNO-Menschenrechtsrat. 2018. Bericht der unabhängigen internationalen Untersuchungskommission zu Myanmar. Geneva: United Nations. [A/HRC/39/64].
- Vásquez, I., McMahon, F., Murphy, R., and Sutter Schneider, G. 2021. The Human Freedom Index 2021. Cato Institute and Fraser Institute. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3dUyWBO>.
- Venter, F. 2010. Global Features of Constitutional Law. Nijmegen: Wolf Legal Publishers. Walter, C. 2011. „Article 4“. In: The 1951 Refugee Convention Relating to the Status of Refugees and its 1967 Protocol: A Commentary, edited by A. Zimmermann. Oxford: Oxford University Press, S. 656–668.

- Wilson, E. K. and Mavelli, L. 2014. „Faith and the Asylum Crisis: The role of religion in responding to displacement“. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3Anm6DK>
- Winterbourne, N. and Quilliam, N. 2018. „Religious Persecution the Driver of Forced Migration“. AMAR Conference Series, September. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3AHU33q>
- Witte, J. and Green, C. (eds). 2012. Religion and Human Rights: An Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- „Yazidi Genocide“. 2021. BBC News, 30. November. Verfügbar unter: <https://www.bbc.com/news/world-europe-59474616>
- Zatat, N. 2017. „Sweden gives Bible tests to Christian asylum seekers“. The Independent. 15. Mai. Verfügbar unter: <https://bit.ly/3cmffT1>

Islamkritik, Islamophobie, Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus?



Prof. Dr. Christine Schirmacher lehrt als Professorin für Islamwissenschaft an den Universitäten Bonn und Leuven/Belgien. Sie promovierte im Fach Islamwissenschaft an der Universität Bonn mit einer Arbeit zur christlich-islamischen Kontroverse im 19. und 20. Jahrhundert und habilitierte sich dort mit einer Studie über die Positionierung einflussreicher muslimischer Theologen des 20. Jahrhunderts zu Religionsfreiheit, Menschenrechten und dem Abfall vom Islam. 2013, sowie 2023 bis 2024 vertrat sie den Lehrstuhl Islamwissenschaft an der Universität Erfurt, 2013/14 lehrte sie als TEA-Professorin an der Universität Tübingen am Institut für Humangeographie. Sie ist Mitglied verschiedener Beratergremien des Innenministeriums und Gastdozentin bei Landes- und Bundesbehörden der Sicherheitspolitik. 2020 wurde sie in den vom Bundesinnenminister eingesetzten „Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (UEM)“ berufen. 2015 bis 2023 berief sie der Deutsche Bundestag in den Wissenschaftlichen Beirat der Bundeszentrale für politische Bildung sowie in das Kuratorium des Deutschen Instituts für Menschenrechte.

Zum Problem von Begrifflichkeiten und Schuldzuweisungen in der deutschen Islam-Debatte

Nicht erst seit gestern wird über das Thema Islam und Muslime in Deutschland quer durch alle gesellschaftlichen Gruppen und weltanschaulichen Lager intensiv und zum Teil auch sehr emotional diskutiert. Heute geht es weniger um die Frage, ob „der Islam zu Deutschland gehört“, wie es der damalige Bundespräsident Christian Wulff am 3. Oktober 2010 formulierte und damit eine kontroverse gesellschaftliche Debatte auslöste. Heute geht es auch weniger um Diskussionen, die anlässlich der ab 2015 erfolgten Zuwanderung von über einer Million Menschen vorwiegend aus dem Nahen Osten und Nordafrika erneut aufkamen, wie etwa zur Machbarkeit einer kulturellen Integration und erfolgreichen Eingliederung in den Arbeitsmarkt. Damals

gerieten auch wieder Themen wie Ehrenmorde, Frauenrechte und Kinder- oder Zwangsehen in islamisch geprägten Gesellschaften in die Schlagzeilen der medialen Berichterstattung.

Während für die einen die genannten Problemfelder nicht ausreichend erörtert wurden, beklagten die anderen ein Zuviel der Kritik am Islam und Muslimen als Xenophobie und Rassismus. Rechtspopulistische und -extreme Protagonisten, z.T. auch linksgerichtete Stimmen, zeichneten ein düsteres Szenario einer voranschreitenden Islamisierung Deutschlands, während sich im akademischen Bereich die Diskussion über eine speziell gegen Muslime gerichtete feindliche gesellschaftliche Haltung und eine systematisch-strukturelle Diskriminierung verdichtete. In diesem Kontext steht die heutige Debatte darüber, ob es angemessen sei, angesichts von Benachteiligungen von Zuwanderern (etwa bei der Wohnungssuche), aber auch angesichts von Angriffen auf religiöse Stätten und Muslime – oder Menschen, die dafür gehalten werden – von antimuslimischem Rassismus zu sprechen.

Zum Auftakt: Der Begriff der Islamophobie

Der Begriff der „Islamophobie“ kam zwar bereits Anfang des 20. Jahrhunderts auf, der englische Terminus „Islamophobia“ erlangte jedoch erst im ausgehenden 20. Jahrhundert Prominenz. Startpunkt soll dafür die Verwendung in dem amerikanischen Magazin „Insight“ im Jahr 1991 gewesen sein.¹ Wirklich einflussreich war dann aber vor allem ein Bericht des britischen Think Tanks *Runnymede Trust* zur „Förderung eines multi-ethnischen Britanniens“² von 1997: Er präsentierte die Arbeitsergebnisse einer 1996 eingesetzten Kommission, die eine Abneigung gegen Muslime und tätliche Angriffe auf sie, ihre Diskriminierung sowie negative Haltungen gegenüber dem Islam untersuchen sollte. Die Ergebnisse wurden unter dem Titel „Islamophobia: A Challenge For Us All“ publiziert.³

Der Bericht formulierte unter anderem Kriterien für eine Unterscheidung zwischen legitimer Kritik am Islam und Islamophobie. So sei es etwa durchaus legitim, wenn Menschen theologische Inhalte oder die praktische Umsetzung des Islam ablehnten. Davon zu unterscheiden sei aber die Islamophobie,

¹ So Chris Allen: *Islamophobia*, London 2010, 5.

² So die Charakterisierung von Floris Biskamp: *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*, Bielefeld 2016, 33.

³ The Runnymede Trust: *Islamophobia: A Challenge For Us All*, 1997, tinyurl.com/2p8bne7c (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 13.4.2022).

die dort auszumachen sei, wo Vorurteile und Feindschaft gegen den Islam herrschen: Aus einer geschlossenen Sichtweise heraus werde der Islam als barbarisch, irrational, primitiv, aggressiv und gewalttätig beurteilt. Um Islamophobie handle es sich auch dort, wo der Islam als monolithisch, statisch und minderwertig gelte, als grundlegend anders als andere Kulturen oder als politisches Instrument. Weiterhin bedeute die Zustimmung zu Diskriminierung von Muslimen und zu einem antimuslimischen Diskurs Islamophobie.⁴ Damit war der Bericht also vor allem auf eine kritische Betrachtung einer generell ablehnenden Einstellung Einzelner gegenüber Muslimen und dem Islam ausgerichtet.

Zwar sollte durch die vorgeschlagenen Kriterien der Begriff „Islamophobie“ inhaltlich endlich eindeutig festgelegt werden, aber die vorgenommenen Definitionen stießen nur eingeschränkt auf Zustimmung: So wurde vor allem die als willkürlich empfundene Abgrenzung zwischen legitimer Islamkritik und verwerflicher Islamophobie hinterfragt. Auch wurden die fehlenden Erläuterungen zur Anwendbarkeit beider Kategorien in der Praxis beklagt. Zudem wurde eine gewisse Widersprüchlichkeit bei der Auswahl der Beispiele zur Verdeutlichung der vorgetragenen Thesen moniert.⁵

Dessen ungeachtet fand der Islamophobie-Begriff, der den so Bezeichneten eine krankhafte, sachlich unbegründete Angststörung gegenüber dem Islam unterstellt, zunächst weithin Akzeptanz. Er ist bis heute im englischsprachigen Raum fest verwurzelt. Zumeist wird er als Kampfbegriff für Schuldzuweisungen an Kritiker des Islam verwendet.⁶ So nutzt etwa die zwischenstaatliche islamische *Organisation of Islamic Cooperation* (OIC) mit Sitz in Dschidda, Saudi-Arabien, seit rund zwei Jahrzehnten all ihren Einfluss im UN-Menschenrechtsrat und in der Öffentlichkeit, um eine „weltweit vorherrschende“ Islamophobie anzuprangern und dort eine Einschränkung der Meinungsfreiheit zu fordern, wo die Gefühle von Muslimen verletzt würden.⁷

Nicht zuletzt aufgrund solcher Äußerungen wird *einerseits* beklagt, dass der Begriff zu weit gefasst werde und auch dort Verwendung finde, wo lediglich Sachkritik geäußert wird.⁸ Der Begriff sei zudem geeignet, Kritiker rundheraus zu kriminalisieren, wo vielleicht eher Unwissenheit oder Unsicher-

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. die Darstellung der Kritikpunkte bei Biskamp: *Orientalismus* (s. Fußnote 2), 35–37.

⁶ Vgl. Luzie H. Kahlweiß / Samuel Salzborn: „Islamophobie“ als politischer Kampfbegriff, in: Armin Pfahl-Traughber (Hg.): *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011 / 2012* (II), Brühl 2012, 248–263.

⁷ Vgl. Statement by the OIC Group in Geneva on the 10th Anniversary of the Human Rights Council (HRC) Resolution 16/18, 28.3.2021, tinyurl.com/35h8s53t

⁸ Vgl. Thomas Volk: *Islamophobie und Islamkritik*, in: Konrad-Adenauer-Stiftung: Die politische Meinung, 12.8.2016, tinyurl.com/33upm3ty

heit gegenüber Muslimen und dem Islam zu konstatieren wären. *Andererseits* wird bedauert, dass der Begriff der Islamophobie nicht umfassend genug sei, da er zu sehr auf die Einstellung des Individuums abziele und damit das Problem der Ablehnung von Muslimen auf eine persönliche Ebene verlagere: Vielmehr müssten gesellschaftliche Machtverhältnisse und strukturelle Diskriminierung von Muslimen betrachtet werden, um der Problematik in ihrem ganzen Umfang gerecht zu werden. Zudem sei ein Vorsatz gar nicht erforderlich, um Menschen zu diskriminieren.

Allerdings geht es bei dieser Thematik nicht nur um Benachteiligungen: Abgesehen von Diskriminierungserfahrungen, etwa bei der Arbeitsplatz- und der Wohnungssuche, im Bildungsbereich oder im öffentlichen Raum, sind auch islamfeindliche Straftaten zu beklagen, die seit 2017 durch das Bundesinnenministerium als gesonderte Kategorie unter politisch motivierter Kriminalität erfasst werden: Im Jahr 2020 wurden 1026 islamfeindliche Straftaten erfasst, 2019 waren es 950 gewesen.⁹ Darunter befanden sich 103 Angriffe auf Moscheen.¹⁰ Im Ausland war der rechtsterroristisch motivierte Angriff auf zwei Moscheen in der neuseeländischen Stadt Christchurch am 15. März 2019 trauriger Höhepunkt, bei dem 51 Menschen getötet und 50 weitere verletzt wurden. Aber auch in Deutschland waren in der Vergangenheit Todesopfer zu beklagen: In der Silvesternacht attackierte der 50-jährige Andreas N. mit seinem Auto gezielt Migranten im Ruhrgebiet und verursachte den Tod von vier Menschen, weitere 20 wurden verletzt. Ein zu Teilen hassgefüllter Islamdiskurs, die stark ansteigende Hasskriminalität in den sozialen Medien und die zahlreichen wütenden Leserkommentare zu Muslimen und zum Islam in den Kommentarspalten auch renommierter Tageszeitungen sind zu Recht in den Fokus der öffentlichen Diskussion, aber auch der Justiz und der Strafverfolgungsbehörden gerückt.¹¹ Es gelte, so die häufig vorgetragene Forderung, Straftaten und die Ablehnung von Muslimen als Gesamtbild zu erfassen und nicht mehr isoliert zu betrachten.

⁹ Vgl. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat / Bundeskriminalamt (Hg.): *Politisch motivierte Kriminalität im Jahr 2020*, 4.5.2021, <https://bit.ly/3fyRmpx>

¹⁰ Vgl. Tomma Neveling: *Islam-Verbände fordern mehr Schutz für Moscheen*, Mediendienst Integration, 21.10.2021, <https://tinyurl.com/2p9u758r>

¹¹ Vgl. Bundesministerium der Justiz: Folge 2: *Hasskriminalität im Internet*, www.bmj.de/DE/Themen/Rechtso/Audio/Audio2.html

Dann: Islamfeindlichkeit und Muslimfeindlichkeit

Etwa um das Jahr 2010 kamen die Termini „Islamfeindlichkeit“ und „Muslimfeindlichkeit“ vermehrt in Gebrauch, die nun nicht mehr den Kritiker als „islamophob“ pathologisierten, sondern auf eine generalisierend-abwertende Haltung gegenüber Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Islam und eine generelle Ablehnung ihrer Religion abzielten: Diese Begriffe berührten nun weniger die Frage, ob der Kritiker das Recht zur Kritik habe, sondern beschränkten sich auf die Benennung einer generell verachtenden Haltung.

Dabei richtet sich der Terminus der Muslimfeindlichkeit auf die Ablehnung von Menschen, die der Betrachter als Muslime wahrnimmt, unabhängig davon, ob es sich überhaupt um Muslime handelt oder um Menschen, die sich selbst nicht (mehr) als Muslime betrachten. Ebenso umfasst er Menschen, die als Muslime wahrgenommen werden, die aber niemals dem Islam angehört haben, aber etwa aufgrund äußerlicher Merkmale oder ihres Namens als Muslime beurteilt werden.

In eine ähnliche Richtung zielte der Begriff der „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ (GMF), der durch eine über zehn Jahre umfassende Langzeitstudie des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter Leitung von Wilhelm Heitmeyer populär wurde.¹² Der Begriff der GMF bezeichnet eine feindselige Haltung gegenüber Menschen anderer sozialer, religiöser und ethnischer Hintergründe, die diese stigmatisiert, pauschal diffamiert und z. B. als „die Muslime“ essentialisiert. GMF zielt also auf die Beurteilung einer Ungleichwertigkeit verschiedener Gruppierungen von Menschen. Auch dieser Versuch einer inhaltlichen Fassung der bestimmten Gruppen von Menschen entgegengebrachten Ablehnung und Zurückweisung wurde aufgrund einer als nicht eindeutig empfundenen Unterscheidung zwischen legitimer Kritik und vorurteilsbeladenem Pauschalurteil kritisiert.¹³

Und nun: Antimuslimischer Rassismus

Heute hat dieses Konzept der generalisierenden Zurückweisung von Muslimen eine bedeutende inhaltliche Erweiterung erfahren: Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass im Laufe der Jahrzehnte aus den ehemaligen Zuwanderern als „Gastarbeiter“ erst „Ausländer“, dann „Migranten“ oder „Menschen mit Migrationshintergrund“ wurden, heute aber ihre Zugehörigkeit zum Islam zunehmend ethnisiert wird und damit aus Ausländern „Muslime“ wurden.

¹² Vgl. Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände*, Folge 1–8, 8, Frankfurt a. M. 2002–2012.

¹³ Vgl. die einzelnen Kritikpunkte bei Biskamp: *Orientalismus* (s. Fußnote 2), 38.

Vor allem aus den Gesellschaftswissenschaften sowie seitens islamischer Organisationen wird vorgetragen, dass es in westlichen Gesellschaften mit muslimischen Minderheiten nicht darum gehe, dass vereinzelt Muslime abgelehnt werden oder manche Menschen in stereotypen Denkmustern über den Islam verhaftet seien, wenn sie den Islam als Religion der Gewalt oder als politische Ideologie bezeichnen. Der Umgang mit Muslimen in westlichen Gesellschaften beinhalte vielmehr den „ideologische[n] Kern organisierter Muslimfeindlichkeit“¹⁴, die Muslime abwerte, benachteilige und gesellschaftlich ausgrenze. Die Wurzeln dafür lägen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹⁵ Diese „organisierte Muslimfeindlichkeit“ sei eine Form von Rassismus, denn sie gehe davon aus, „dass Musliminnen und Muslime aufgrund ihrer Kultur grundsätzlich und unveränderbar anders sind“, eine „homogene Gruppe“,¹⁶ die mit negativen Eigenschaften assoziiert werde. Das seien Kennzeichen von Rassismus, und dieser antimuslimische Rassismus sei westlichen Gesellschaften inhärent.

Westliche Gesellschaften handelten also nicht nur gemäß rassistischer Muster, sondern müssten im Hinblick auf muslimische Minderheiten als durch und durch rassistisch in ihrer Haltung und ihrem Handeln beurteilt werden – und zwar unabhängig davon, welche Einstellung der Einzelne gegenüber Muslimen hege. Selbst Personen, die Muslimen gegenüber positiv eingestellt seien, änderten nichts daran. Der antimuslimische Rassismus prägte die Gesellschaft als Ganzes, unabhängig von der Tatsache, dass tätliche Angriffe auf Muslime und islamische Einrichtungen vielfach rechtsextremistischen Kreisen und Personen zur Last gelegt werden können.¹⁷

Im Zuge der Bezeichnung westlicher Gesellschaften als rassistisch wird allerdings nicht erörtert, ob es jemals Gesellschaften gegeben hat oder überhaupt geben kann, die *keine* Unterscheidung zwischen denjenigen vornehmen, die die Kulturanthropologie als „in-group“ klassifiziert, und denjenigen, die sie als „out-group“ einordnet, für die also die Unterscheidung eines „Selbst“ vom „Anderen“ *nicht* essenzieller Bestandteil ihrer Identität ist. Dieses zutiefst menschliche Phänomen als rassistisch zu verurteilen, aber keine

¹⁴ Maik Fielitz / Julia Ebner / Jakob Guhl / Matthias Quent: *Hasssiebe: Muslimfeindlichkeit, Islamismus und die Spirale gesellschaftlicher Polarisierung*, in: *Forschungsbericht des Instituts für Demokratie und Zivilgesellschaft*, Jena u. a. 2018, 16, tinyurl.com/2p8v69h9

¹⁵ Die Bundeszentrale für Politische Bildung benennt als Wurzeln plakativ „die christliche Muslimfeindlichkeit des Mittelalters und den Kolonialismus“, ohne dies näher zu erläutern oder zu begründen: „Muslimfeindlichkeit stellt eine Form des gegenwärtigen Rassismus in Europa dar“ (Flyer *Muslimfeindlichkeit begegnen*, Bonn, o. J.).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Verfassungsschutz Bayern, tinyurl.com/2p9af8hu

Alternative in Geschichte und Gegenwart benennen zu können, muss wohl als ausschließlich akademisch-theoretisches Gedankenexperiment beurteilt werden.

Rassismus ohne Rassen

Vielfach ist gegen den Begriff des „antimuslimischen Rassismus“ (AMR) eingewendet worden, dass Muslime keine Rasse seien, es bei ihrer Ausgrenzung also nicht um Rassismus gehen könne. Dem wird entgegnet, dass der Terminus des antimuslimischen Rassismus gerade nicht impliziere, dass Muslime eine Rasse seien; der Einwand werfe vielmehr ein Licht darauf, dass der Fragesteller verwerflicher Weise vom tatsächlichen Vorhandensein von Rassen ausgehe. Es handle sich beim AMR um einen kulturell argumentierenden Rassismus, einen „Rassismus ohne Rassen“¹⁸. Er konstruiere eine Rasse, indem einer Gruppe von Menschen (vermeintliche) kulturell-religiöse oder phänotypische Kennzeichen pauschal zugeschrieben würden. Aufgrund von deren Zurechnung zu einer bestimmten Kultur, Ethnie und Religion würden sie zu einer homogenisierten, „fremden“ Gruppe, unabhängig von ihrer tatsächlichen Zugehörigkeit und ihren individuellen Einstellungen und Handlungen.

Der Begriff des AMR zielt damit nicht auf das Vorurteil eines Einzelnen ab, sondern auf die unterschiedliche Verteilung von Privilegien in der Gesellschaft oder „ein Gesellschaft strukturierendes Machtverhältnis“¹⁹. Antimuslimischer Rassismus erschaffe ein gesellschaftliches Klima, in dem Kultur und Religion als unveränderliche Merkmale Menschen zugeschrieben und diese vom Betrachter als Muslime definiert werden. Aufgrund ihrer als unauflöslich erklärten Bindung an ihre Kultur werden sie von der Mehrheitsgesellschaft unterschieden, zu „Anderen“ erklärt (das sogenannte „Othering“) und ausgegrenzt. Eine Folge der Ausgrenzung sei Bildungsbenachteiligung, Arbeitslosigkeit, Armut, segregierte Wohnverhältnisse und eine höhere Kriminalitätsrate. Die Theorie des AMR geht also davon aus, dass durch die ge-

¹⁸ Étienne Balibar: *Gibt es einen Neo-Rassismus?*, in: ders. / Immanuel Wallerstein (Hg.): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Berlin 1990, 23–38, 29.

¹⁹ Anne Schönfeld: *Begriffe und Konzepte im Widerstreit: Forschung zum Themenfeld Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus*, in: Ansgar Drücker / Philip Baron (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus und muslimische Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft*, Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung e. V. (IDA), Düsseldorf 2019, 6–12, 8, tinyurl.com/2p87t8su

sellschaftlichen Gegebenheiten und die Diskurse der Mehrheitsgesellschaft über die Kultur und Religion von Muslimen eine soziale Wirklichkeit erschaffen wird.

Antimuslimischer Rassismus als Kulturrassismus

Dabei geht es beim Vorwurf des AMR ausdrücklich nicht um die Frage, ob bei der Beschreibung nahöstlicher Kulturen zutreffende Aussagen getätigt werden oder nicht, sondern allein darum, dass diese Äußerungen Unterschiede zu anderen Kulturen konstruieren und damit „kulturalisierend“ und „biologisierend“ argumentieren.²⁰ Unerheblich für das Vorhandensein von antimuslimischem Rassismus sei, ob der Einzelne eine diskriminierende Beurteilung von Muslimen befürworte oder sie beabsichtige. Damit wird „Rassismus ... ein hegemonialer Diskurs, in den prinzipiell alle Subjekte – auch ohne explizite Intention – verstrickt sind“²¹. Die erwartbare Argumentation, dass eine bestimmte Einstellung und Intention ein entsprechendes Verhalten Muslimen gegenüber zur Folge haben könnte, wird hier also umgekehrt: Ablehnendes und diskriminierendes Verhalten Muslimen gegenüber sei nicht der Ausgangspunkt, sondern vielmehr die Konsequenz aus einem systemisch angelegten Rassismus, der institutionell in „gesellschaftlichen und politischen Strukturen“ verankert sei.²²

Ist ein Gegensteuern gegen antimuslimischen Rassismus möglich?

Wenn nun die Mehrheitsgesellschaft ihren antimuslimischen Rassismus abstreifen wollte, was wäre dann zu tun? Würde eine Änderung der Einstellung bei allen Mitgliedern der Gesellschaft Muslimen gegenüber eine Wende einleiten?

Nein, so die Vertreter der Theorie des antimuslimischen Rassismus, eine Änderung der Einstellung der Gesellschaft reiche nicht aus. Kernanliegen müsse eine Neuaushandlung der ungleichen politischen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse sein, die eine Abwertung von Muslimen überhaupt erst ermöglichen. Besonders in den Blick zu nehmen seien „Medien, Bil-

²⁰ Ebd.

²¹ Schönfeld: *Begriffe und Konzepte im Widerstreit* (s. Fußnote 19), 8.

²² Ebd., 9.

dungswesen, Polizei, Justiz, Politik und Wirtschaft²³ – was einer grundlegenden Umgestaltung der Gesellschaft gleichkommen dürfte. Wer so die gesamte Gesellschaft und ihre Institutionen des Rassismus schuldig spricht, wird auch – andernorts befürwortete – Vorschläge zur Begrenzung des Rassismusvorwurfs auf den Bereich des Rechtsradikalismus zurückweisen. Diese Begrenzung würde eine Differenzierung von Rechtsextremismus und „Mainstream-Islamfeindlichkeit“ (Vorurteilsbehauptung gegenüber Muslimen und dem Islam) ermöglichen, wird aber von Vertretern des AMR als Vermeidungsstrategie abgelehnt:

„Solche Abgrenzungsversuche ... zeugen von einer noch immer gegenwärtigen Tabuisierung des Rassismusbegriffs, der von Vertreter*innen rassismuskritischer Theorien zum Problem erhoben wird.“²⁴

Kritische Anfragen an das Konzept des AMR

An das Konzept des antimuslimischen Rassismus können eine Reihe kritischer Anfragen gerichtet werden, die, soweit ich die Literatur überblicke, bisher von Befürwortern des Konzepts kaum je sachlich-argumentativ aufgegriffen und beantwortet wurden. Zwar bezeichnen manche Befürworter des AMR ihre Darlegung nicht als wissenschaftlich anerkannte Tatsache, sondern als „Theorie des antimuslimischen Rassismus“²⁵. Dennoch werden von seinen Vertretern nur selten Schwachstellen der Theorie benannt. Bisweilen wird angemerkt, dass es als Nachteil zu betrachten sei, dass die Theorie die muslimische Identität mit dem Begriff der Kultur, nicht aber mit dem der Religion verbinde. Die Religion bleibe damit weitgehend unberücksichtigt, was möglicherweise dem liberal-säkularen Forschungsumfeld geschuldet ist, dem die Theorie des AMR verhaftet sei.²⁶

Erwiderungen auf tatsächliche Kritik an der Theorie des AMR sind nicht selten polemischer Natur: Wenn etwa kritisch angemerkt wird, dass bei einer Betrachtung einzelner Phänomene rund um das Thema Islam mit der generalisierenden Unterstellung von Rassismus eine Stigmatisierung der Mehrheitsgesellschaft verbunden sei und damit eine konstruktive Auseinandersetzung und Lösungssuche für Fehlentwicklungen unmöglich gemacht werde, dann lautet eine Antwort seitens der Befürworter der AMR-Theorie: Mit solchen

²³ Ebd., 10.

²⁴ Ebd., 8.

²⁵ Ebd., 9.

²⁶ Vgl ebd., 10.

Einwänden „drücken (sic) sich in erster Linie der Unwille aus, die Verstrickung von Wissenschaft und Wissensproduktion in Machtbeziehungen anzuerkennen“, wodurch „letztlich eine Stabilisierung bestehender rassistischer Verhältnisse bewirkt werde“²⁷ – eine kritische Überprüfung der vorgetragenen Theorie ist also nur Beweis für den unterstellten Rassismus. Hier scheint eher ein Abwehrmechanismus zu greifen als ein solides Sachargument. Eine Diskussion über die Stichhaltigkeit der Theorie des AMR wird unmöglich gemacht, wenn eine kritische Überprüfung der präsentierten Thesen lediglich einen erneuten Rassismuskritik auf sich zieht.

In ähnlicher Weise begegnen Vertreter der Theorie des AMR Kritik an der Verwendung des Begriffs der „Rasse“ mit der Entgegnung, kritische Anmerkungen dazu seien letztlich nur „Tarnmechanismen, die Ansprüche ... im Deckmantel (sic) legitimer Meinungsfreiheit rechtfertigten und rassistische Leitbilder mehrheitsfähig machen“²⁸.

Das zulässige und das unzulässige Sprechen über Kultur

Floris Biskamp weist auf Brüche in der Argumentation von Vertretern des AMR hin, wenn er anmerkt, dass dem Sprechen über Kultur eine widersprüchliche Rolle zugewiesen werde: Wenn von Vertretern der Mehrheitsgesellschaft über den Islam gesprochen wird, bezeichnen Befürworter der AMR-Theorie diesen Islam als konstruierte Erfindung. Sie erkennen darin kulturrassistische Zuschreibungen von Eigenschaften, die allein auf der Imagination des Sprechers beruhen. Andererseits gehen dieselben Vertreter jedoch davon aus, dass der von ihnen beklagte Rassismus eine kulturelle Erscheinung sei, sie also ein tatsächlich vorhandenes kulturelles Phänomen kritisch beleuchten. Damit gilt Vertretern des AMR das Sprechen über Kultur einmal als rassistisch motiviert und die nahöstliche Kultur als imaginiert; gleichzeitig gilt ihnen das Sprechen über die westlich-nichtmuslimische Kultur als rassistiskritisch und realitätsbasiert:²⁹

²⁷ Ebd.

²⁸ Ozan Zakariya Keskinlikçi: „Aber Islam ist doch keine Rasse ...“ in: Drücker / Baron (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus und muslimische Jugendarbeit* (s. Fußnote 19), 12–16, 13.

²⁹ Vgl. Biskamp: *Orientalismus* (s. Fußnote 2), 63f.

„Daher stellt sich die Frage, was dieses rassismuskritische Sprechen über Kultur auf der einen Seite und das als kulturrassistisch kritisierte Sprechen über Kultur auf der andere Seite unterscheidet. Diese Frage wird jedoch nie explizit reflektiert ... [und] führt ... zu massiven Problemen in der rassismuskritischen Praxis.“³⁰

Oder vereinfachend gesagt: Man verbietet anderen, ja, verdammt die Beschreibung von Kultur, die man bei der eigenen Charakterisierung der Mehrheitsgesellschaft für durchaus zulässig hält. So verweist Biskamp darauf, dass Vertreter der Theorie des AMR bisher keine eindeutige Trennlinie zwischen berechtigtem, gutem und unberechtigtem, tadelnswertem Sprechen gezogen hätten. Der mögliche Einwand, dass dort Rassismus zu konstatieren sei, wo abwertend über den Islam und Muslime gesprochen wird, erscheint insofern nicht akzeptabel, als die deutliche Abwertung der „anderen“ durchaus zulässig scheint – allerdings nur in eine Richtung, nämlich, wenn der „Dominanzgesellschaft“³¹ pauschal Rassismus zugeschrieben wird.

Die fehlende Unterscheidung zwischen Rassismus und legitimer Kritik

Kritiker der Theorie des AMR geben weiterhin zu bedenken, dass der Vorwurf des antimuslimischen Rassismus keinerlei Unterscheidung von legitimen (auch kritischen) Meinungsäußerungen und Rassismus kenne. Man beobachte vielmehr „eine weitgehende Gleichsetzung einer aufklärerisch-differenzierten Islamkritik und einer fremdenfeindlich-hetzerischen Muslimfeindlichkeit“.³² Für die Sozialpädagogin Iman Attia ist genau diese Forderung einer Differenzierung zwischen einer „aufklärerisch-menschenrechtlichen Islamkritik“ und einer „fremdenfeindlich-hetzerischen Muslimfeindlichkeit“ grundsätzlich unzulässig: Auch eine aufklärerisch-menschenrechtliche Islamkritik sei Ausdruck eines antimuslimischen Rassismus, sehe sie doch Haltungen und Handlungen von Muslimen als mit ihrer Religion begründbar an.³³

³⁰ Ebd., 66.

³¹ So Naika Foroutan: *Rassismus in der Postmigrantischen Gesellschaft*, in: (Anti-)Rassismus. Aus Politik und Zeitgeschichte 42–44 (2020), 12–18, 18.

³² Armin Pfahl-Traugher: „Islamophobie“ und „Antimuslimischer Rassismus“, in: *Zeitschrift für Politik* 67/2 (2020), 123–144, 123.

³³ Iman Attia: *Antimuslimischer Rassismus in bester Gesellschaft*, in: dies. u. a.: *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*, Münster 2014, 9–33, 24.

Die Konsequenz daraus müsste ein Verbot jeglicher kritischer Einlassungen zum Thema Islam / Muslime und zu der Theorie des antimuslimischen Rassismus sein, um sich nicht des Rassismus schuldig zu machen – ein Kritikverbot, das sich allerdings nur auf diese eine Religion und seine Anhänger bezöge, während Kritik an allen anderen Religionen zulässig bliebe. Soweit mir bekannt ist, wird von Vertretern des AMR der Einsatz für die Religionsfreiheit der Anhänger anderer Religionen ebenso selten vorgetragen wie sich unter ihnen aktive Verfechter der Gleichberechtigung aller Religionen (und Religionslosen) ausmachen lassen.

Ein weiterer Kritikpunkt an der AMR-Theorie moniert, dass sich im Zuge des Vorwurfs eines antimuslimischen Rassismus nun „die Muslime“ gegenüber „dem Westen“ als einheitliche Gruppe begreifen, während von muslimischen Vertretern im Allgemeinen – zu Recht – auf die Diversität und Inhomogenität der muslimischen Gemeinschaft hingewiesen wird sowie darauf, dass es *den* Islam nicht gebe.³⁴

Warum sollte es Ausdruck von Kulturrassismus sein, wenn von Muslimen oder Nichtmuslimen theologische Inhalte des Islam oder deren Umsetzung im praktischen Lebensvollzug kritisch erörtert werden? Müsste dann die akademische Disziplin der Islamwissenschaft ausschließlich Muslimen vorbehalten bleiben, die Sinologie Chinesen oder die Erforschung des Judentums Juden?

Pauschale Unterstellungen, Essentialisierung und Homogenisierung der Mehrheitsgesellschaft

Kritik entzündet sich auch an der pauschalen Unterstellung eines Rassismus im Hinblick auf die (nichtmuslimische) Mehrheitsgesellschaft, während Vertreter der Theorie des AMR gleichzeitig beklagen, dass sich Kulturrassismus Muslimen gegenüber gerade dort äußere, wo Einzelereignisse (wie etwa ein Ehrenmord) auf alle Muslime übertragen werden. Auch monieren Vertreter des AMR bei der Mehrheitsgesellschaft ein geschlossenes Weltbild und ein Kulturverständnis, das „Brüche, Kontingenz, Ambivalenzen, Hybridität“ leugne.³⁵ Wenn Kulturrassismus dort vorliegt, wo eine in sich inhomogene Gruppe auf bestimmte Eigenschaften und ihre religiös-kulturelle Identität reduziert und „Brüche“, „Ambivalenzen“, „Kontingenz“ und „Hybridität geignet“ werden, dann müsste das doch in gleicher Weise auf westliche Ge-

³⁴ Vgl. *DEN Islam gibt es nicht*, Brandenburgische Landeszentrale für Politische Bildung, <https://tinyurl.com/4vkmb8u9>

³⁵ Iman Attia. *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld 2009, 13.

sellschaften zutreffen. Während man der weißen Mehrheitsgesellschaft als Ganzem eine Haltung zuweist, die ihr unveränderliche Merkmale ohne eigenes Zutun unterstellt, der sie also nicht entfliehen und die sie nicht ablegen kann, nehmen Vertreter des AMR für sich selbst eine differenzierte Wahrnehmung in Anspruch, während die „andere“ Gruppe als homogen und von Geburt an unveränderbar rassistisch gezeichnet wird.

Es fehlt bei Vertretern des AMR insgesamt eine Erläuterung, welches Ausmaß das rassistische Sprechen über Muslime und den Islam in der Gesellschaft hat: Vertreter des AMR behaupten nicht selten, dass der Rassismus die Gesellschaft als Ganzes präge und vorherrschend sei.³⁶ Dazu werden etwa die Ergebnisse der sogenannten „Leipziger Mitte-Studien“ angeführt. Es handelt sich um eine Studie der Universität Leipzig, die alle zwei Jahre autoritäre und rechtsextreme Einstellungen bei Deutschen ohne Migrationshintergrund erhoben hat. Der Schlussfolgerung, dass rechtsextreme und autoritäre Einstellungen auch in der Mitte der Gesellschaft zu verorten und insgesamt „stark verbreitet“ seien,³⁷ wurde in Hinblick auf die Methodik und die Interpretation der Ergebnisse allerdings teils vehement widersprochen: Antworten auf suggestiv gestellte Fragen seien wenig aussagekräftig; zudem seien durch zu wenige und zudem unscharfe Parameter auch Personen rechtsextreme Einstellungen zugewiesen worden, die lediglich Bedenken oder Diskussionsbedarf bei einigen Fragen angemeldet hatten. Die Studie könne deshalb keinesfalls als Beleg dafür dienen, dass rechtsextreme Einstellungen in der Mitte der Gesellschaft angekommen seien. Vielmehr zeigten sich nur bei knapp 10 % der Gesellschaft rassistische Einstellungen; von einer Allgegenwart und Durchdringung der Gesellschaft mit Rassismus – wie die Studie behauptet hatte – könne daher nicht die Rede sein.³⁸

In eine ähnliche Richtung weist ein weiterer Kritikpunkt an der Theorie des AMR, dass nämlich seine Vertreter nicht erkennen ließen, ob nur ein einziger oder aber unterschiedliche Grade eines antimuslimischen Rassismus existieren: So würden Personen und Texte entweder rundheraus als rassistisch bezeichnet oder blieben gänzlich unerwähnt: Es gebe keine Ab-

³⁶ So ebd., 74.

³⁷ Amadeu-Antonio-Stiftung: *Neue Leipziger Autoritarismus-Studie vorgestellt: Antifeminismus – ein zentraler Bestandteil rechtsextremer Ideologie*, 18.11.2020, tinyurl.com/3pctcvu8

³⁸ So etwa Eckhard Jesse: *Mitte und Extremismus. Eine Kritik an den „Mitte“-Studien einer Leipziger Forschergruppe*, in: Uwe Backes / Alexander Gallus / Eckhard Jesse (Hg.): *Jahrbuch Extremismus & Demokratie* 25 (2013), 13–35.

stufungen und keine Ambivalenzen;³⁹ vielmehr werde ein holzschnittartiges Schwarz-Weiß-Bild gezeichnet. Wenn alles rassistisch ist, besteht das Risiko, dass nichts mehr rassistisch ist.

Weiterführend in diesem Zusammenhang wären Erhebungen, ob etwa in den Schulen muslimische Kinder eher benachteiligt werden, als Kinder von Zuwanderern mit anderen kulturellen und religiösen Hintergründen. Sind hinduistische und buddhistische Kinder aus Indien und Sri Lanka, katholische Peruaner und irakische Christen weniger von Vorurteilen betroffen?

Sind nur Westler Kulturrassisten?

Andere Kritiker wenden sich gegen die unbarmherzigen Urteile über diejenigen, die als Rassisten gebrandmarkt werden: Bei der Verurteilung der westlichen Gesellschaft und ihrer *white supremacy* ist laut Christoph Giesa

„[d]as Problem ... einmal mehr, dass kein Platz mehr ist für die alltägliche Fehlbarkeit des Menschen ... Wer etwas sagt oder tut, was man als rassistisch verstehen kann, ist in dieser Lesart automatisch Teil eines rassistischen Unterdrückungssystems. Im Zweifel auch, ohne davon etwas zu wissen.“⁴⁰

Diese Bedenken können ausgeweitet werden auf die Frage, wer den Anspruch derjenigen zurückweist, die eine islamisch begründete „supremacy“ proklamieren, indem sie beanspruchen, für „den Islam“ und alle Muslime zu sprechen, wie etwa salafistische Gruppierungen oder islamische Verbände, die trotz geringer Mitgliederzahlen Allgemeinvertretungsansprüche formulieren. Kann nicht auch eine Minderheit rassistisch denken und eine generelle Abwertung der „Anderen“ oder eine gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit pflegen?

Ebenfalls unbeantwortet bleibt die Frage, wie eine pauschalisierte Abwertung und Essentialisierung von Muslimen durch Muslime einzuordnen wären. Ist die salafistische Auffassung, dass alle anderen Muslime gar keine wirklichen Muslime seien, oder die saudisch-wahhabitische Verurteilung schiitischer Minderheiten auch Rassismus?

Tatsächlich geraten manche Muslime unter das Rassismus-Verdikt, wenn sie etwa theologische Positionen abseits des traditionellen Mainstreams vertreten: So beklagen insbesondere progressiv-aufklärerisch argumentierende

³⁹ So einige Kritikpunkt bei Biskamp: *Orientalismus* (s. Fußnote 2), 67ff.

⁴⁰ Christoph Giesa: *Warum und wie ich auch als Weißer über Rassismus rede*, in: (Anti-)Rassismus. Aus Politik und Zeitgeschichte 42–44 (2020), 8–11, 9.

Muslime, wie etwa Vertreter einer menschenrechtlich ausgerichteten Koranhermeneutik, dass sie des Rassismus beschuldigt werden, wenn sie sich kritisch über bestimmte Aspekte nahöstlicher Kulturen äußern.⁴¹

Wenn der beklagte Kulturrassismus nur seine eigentliche Stoßkraft entfaltet, wenn er mit einem Machtgefälle zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit einhergeht und Ausbeutung und Machtmissbrauch bedeutet, dürften diese progressiven Muslime eigentlich nicht des Rassismus verdächtigt werden, da sie nur selten über einflussreiche Positionen in der Gesellschaft verfügen. Umgekehrt kann gefragt werden, ob Vertreter muslimischer Gruppierungen, die als Mitglieder von Berater- und Fachgremien einflussreichen Regierungsvertretern und regierungsnahen Institutionen zuarbeiten oder Hochschullehrer und Sprecher einflussreicher Lobbygruppen sind, nicht der Dominanzkultur zuzurechnen sind, bei der sie Gehör finden und auf die sie Einfluss nehmen.

Diskursverweigerung als Heilmittel des Rassismus?

Eine Schuldzuschreibung des Rassismus, sobald Aussagen über Kulturen getroffen werden, kommt einem Sprechverbot gleich und damit auch einer Diskursverweigerung: Warum sollte nicht anhand des Katalogs der Allgemeinen Menschenrechte festgestellt werden dürfen, dass in manchen Staaten und Kulturen diese Menschenrechte in größerem Maß Realität sind als in anderen? Warum sollten diese Unterschiede im Hinblick auf das Menschenrecht auf sexuelle Selbstbestimmung, Religionsfreiheit, freie Meinungsäußerung oder Rechtsstaatlichkeit nicht benannt werden dürfen? Mit welchen Argumenten kann bestritten werden, dass der weltweit agierende islamistische Extremismus religiöse Begründungen für weltweite Terroranschläge anführt? Dass die traditionelle islamische Theologie und Rechtswissenschaft die rechtliche Benachteiligung von Frauen rechtfertigt, die trotz aktiver Frauenbewegungen in allen islamisch geprägten Staaten über das scharia-geprägte Zivilrecht Realität ist?⁴² Dass ein politischer Islam in verschiedenen Ausprägungen und Organisationsformen existiert, der ein islamisches

⁴¹ Vgl. die Beispiele bei Jan Feddersen / Philipp Gessler: *Kampf den Identitäten. Für eine Rückbesinnung auf linke Ideale*, Berlin 2021, 116.

⁴² Eine gewisse Ausnahme stellt die Türkei mit ihrem am schweizerischen Familienrecht ausgerichteten Zivilrecht dar. Allerdings führt dessen ungeachtet die patriarchalisch geprägte Kultur der Türkei zu mancherlei rechtlichen und gesellschaftlichen Benachteiligungen für Frauen.

Staatswesen errichten will und eine Demokratie mit unabhängiger Justiz, Gewaltenteilung und Gleichberechtigung von Frauen und von Nichtmuslimen ablehnt?

Moralische Überlegenheit und die Krise des Islam

Schließlich könnte gegen die Theorie des AMR auch eingewandt werden, dass hier die Position einer moralischen Überlegenheit eingenommen und eine elitäre, unhinterfragbare Wahrheit mehr proklamiert als begründet wird. Sie setzt sich keinem erkennbaren sachlich-kritischen Austausch von Argumenten aus, sondern verkörpert „eine ungute Gleichzeitigkeit von großer Verletzlichkeit einerseits und ebenso großer Bereitschaft, heftig auszuweichen, andererseits. Scharfe Zähne, dünne Haut.“⁴³

Nicht zuletzt wäre für eine Differenzierung der Dinge anzuraten, die Situation der muslimischen Minderheit in Europa nicht isoliert zu betrachten: Wenn beklagt wird, dass Zuwanderer aus dem Nahen Osten und Nordafrika in Europa zunehmend als „Muslime“ wahrgenommen würden, muss bedacht werden, dass die Wahrnehmung des Islam in westlichen Gesellschaften von einer seit rund 50 Jahren voranschreitenden Islamisierung und zu Teilen Fundamentalisierung im Nahen Osten, die nachhaltige Auswirkungen bis nach Europa zeigt, nicht wirksam getrennt werden kann. Zudem wurden in den vergangenen Jahrzehnten Forderungen an westliche Gesellschaften, wie etwa nach einer Befreiung von Mädchen vom Schwimmunterricht oder Schulausflügen oder die grundsätzliche Verbannung von Schweinefleisch aus Kantinen, von manchen Protagonisten gerade mit der islamischen Religionszugehörigkeit begründet: Die Zugehörigkeit zum Islam wurde hierbei also als Unterscheidungsmerkmal zur westlichen Gesellschaft ausdrücklich in den Vordergrund gestellt.⁴⁴

Staatszerfall, Gewalt im Namen der Religion, Autoritarismus (nicht selten im Namen des Islam), Unterentwicklung, eine Benachteiligung von Frauen und Minderheiten und eine eng verzahnte Einheit von Staat und Religion sind nur einige Probleme, die die Region des Nahen Ostens und Nordafrikas heute nachhaltig prägen. Natürlich spielte die Thematik „Islam“ in den teilweise recht weitgehend säkularisierten Gesellschaften des Nahen Ostens der 1960er und 1970er Jahre eine weit geringere Rolle als heute. Die spätes-

⁴³ Feddersen / Gessler: *Kampf den Identitäten* (s. Fußnote 41), 79.

⁴⁴ Vgl. die Darstellung der Diskussion in einem Wuppertaler Gymnasium: Martin Benninghoff / Martin Franke: „In Deutschland gehe ich nicht mehr schwimmen“, FAZ, 26.4.2018, tinyurl.com/bddbkn3x

tens in den 1970er Jahren einsetzende Islamisierung schwappte auch nach Europa und prägt hier einen Teil der Zuwanderer, die Ausrichtung mancher Moscheen und nachgeordneter islamischer Organisationen, aber auch zahlreiche weltweit operierende islamistische Bewegungen, die nach Europa und nach Deutschland hineinwirken. Bei Vertretern des AMR bleibt offen, auf welche Weise angemessen über problematische Entwicklungen in islamisch geprägten Gesellschaften und im Islam in Europa gesprochen werden kann.

„Indem Kritiker*innen des antimuslimischen Rassismus ausblenden, dass Antisemitismus, Patriarchat oder Homophobie auch kulturelle Hintergründe haben könnten, tragen sie dazu bei, dass Räume für offene Diskussionen um Probleme und ihre Ursachen geschlossen bleiben.“⁴⁵

Lösungsvorschläge zur Abkehr vom antimuslimischen Rassismus?

Zu fragen ist schließlich auch, welches Ziel die Theorie des AMR verfolgt: Konkrete Lösungsvorschläge zur Beseitigung der Problematik des AMR fehlen, es sei denn, man versteht die hier und da eingestreuten Andeutungen als Ausdruck eines Wunsches nach Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse:

„Es reicht daher nicht aus, rassistische Einstellungen oder individuelle Betroffenheit zu ächten. Es sollte vielmehr anerkannt werden, dass Rassismus als System sowohl intentional als auch nicht-intentional auf einer institutionellen und strukturellen Ebene über Generationen wirkt, Personen und Gruppen benachteiligt, ihnen Zugang zu wichtigen Gütern und Ressourcen wie zum Beispiel Bildung, Arbeit und Gesundheit verwehrt – und sie im schlimmsten Fall sogar tötet.“⁴⁶

Werden Zuwanderern in dieser Pauschalität wirklich Zugang zu Bildung, Arbeit und Gesundheit verwehrt? Auch dort, wo Menschen im Alltag Diskriminierung und Benachteiligungen erfahren, scheinen diese Analysen doch verzerrt.

Eine wichtige Frage an die Vertreter des AMR wäre darüber hinaus, ob die weiße Mehrheitsgesellschaft etwas an dem ihr unterstellten Rassismus ändern könnte oder ob es lediglich um Schuldzuweisungen geht:

⁴⁵ Biskamp: *Orientalismus* (s. Fußnote 2), 85.

⁴⁶ Foroutan: *Rassismus* (s. Fußnote 31), 13.

„Es ist im Kern die Schuld, weiß zu sein oder irgendwelche anderen Merkmale aufzuweisen, die mit einem Privileg verbunden sein sollen ... Weiße sind quasi mit rassistischem Geburtsschaden zur Welt gekommen, und an diesem Fehler haben sie gefälligst zu tragen.“⁴⁷

Fazit

Während in einer demokratischen Gesellschaft die Forderung kaum legitim erscheinen kann, irgendeine Religion von jeglicher kritischen Betrachtung auszunehmen, ist das Anliegen einer Sensibilisierung für und ein Entgegenwirken gegen Muslimfeindlichkeit ebenso begrüßenswert wie einem gelingenden Miteinander zuträglich. Dabei kommt eine konstruktive Definition von Muslimfeindlichkeit auch ohne Verdachtshermeneutik und Unterstellung von Rassismus aus, wenn konstatiert wird, dass Muslimfeindlichkeit Feindschaft in Einstellung, Wort oder Tat gegen Muslime ist, weil es sich um Muslime handelt. Es ist daher zu begrüßen, dass der Bundesinnenminister bei der Einberufung des „Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit“ im Jahr 2020 diesem den Auftrag erteilt hat, messbare Formen und Ausmaße von Muslimfeindlichkeit zusammenzutragen und Vorschläge zu ihrer Bekämpfung zu erarbeiten, anstatt sich für die verschwommene Kategorie des antimuslimischen Rassismus zu entscheiden.

Wird durch Sprechverbote und pauschale Rassismuskritik an die westliche Gesellschaft die gegenseitige Akzeptanz unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen zunehmen und werden Vorurteile und Misstrauen abnehmen? Wird auf diese Weise ein friedliches Zusammenleben befördert, der Abbau von Fremdheit vorangetrieben? Wohl kaum. Misstrauen und Vorurteile können durch Begegnung verändert werden, nicht durch eine Verbreiterung des Grabens zwischen Menschen, die miteinander leben, oder durch das Leugnen der vielen Grautöne, die Gesellschaften überall auf der Welt kennzeichnen.

Es kann wohl konstatiert werden, dass sich die gesellschaftliche Diskussion rund um das Thema Islam verschärft hat und Kritik an Phänomenen wie Zwangsehen oder am politischen Islam heute häufiger hörbar ist als in der Vergangenheit. Es gibt in der deutschen Mehrheitsbevölkerung in Bezug auf Muslime oder muslimische Zuwanderer Vorurteile, Unkenntnis, Unsicherheit, Ängste, Ablehnung, Verbohrtheit oder sogar Bosheit – ebenso wie bei Zuwanderern. Auch existiert ein rechter muslimfeindlicher Rand, der teilweise Schnittmengen und Verbindungen zum Bereich des Rechtsextremismus besitzt. Meinungsfreiheit und Kritik dürfen kein Freibrief für Hetze

⁴⁷ Feddersen / Gessler: *Kampf den Identitäten* (s. Fußnote 41), 166.

sein, für Paternalismus, Verachtung und die Inhaftnahme von Muslimen für die Taten anderer. Gleichzeitig existieren aber auch Offenheit, Sympathie, Freundschaften, Hilfsbereitschaft, Förderung und Entgegenkommen gegenüber Zuwanderern und ihren Nachfahren, Neubürgern und Geflüchteten. Das Bild ist nicht schwarz-weiß.

Ob Einheimischer, Neubürger oder Nachkomme ehemaliger „Gastarbeiter“: Demokratie braucht die Bereitschaft zum kritischen Diskurs über Missstände und Fehlentwicklungen in der (ehemaligen) Herkunfts- wie in der Aufnahmegesellschaft sowie über die Notwendigkeit einer Versöhnung der traditionellen islamischen Theologie mit den Grundlagen des säkularen Rechtsstaats. Kulturelle Aushandlungsprozesse zwischen Säkularismus und Religiosität im öffentlichen Raum sowie dem Verhältnis von Staat und Religion sind gefragt. Es ist unerlässlich, gangbare Wege zu finden zwischen der Zurückweisung von menschen- und muslimfeindlichen Haltungen, von Hass, Verachtung und Diskriminierung auf der einen Seite und Meinungsfreiheit sowie der Offenheit, auch schwierige Themen wie Zwangsehen oder religiös motivierte Gewalt gesellschaftlich breit erörtern zu können, auf der anderen Seite. Pauschale Rassismuskritik zu erheben, anstatt konstruktive Vorschläge zur Zusammenführung der Gesellschaft zu machen, spaltet ebenso wie die Abwertung und Diskriminierung von Muslimen. Letztlich ist das persönliche Kennenlernen ein bewährtes Heilmittel gegen Vorurteile und Engstirnigkeit: Wer unter seinen Bekannten und Freunden Muslime hat, wird weniger zu muslimfeindlichen Haltungen neigen. So besagt die sogenannte „Kontakthypothese“, die durch zahlreiche Studien belegt wurde: „Vorurteile (außer wenn sie tief in der Charakterstruktur verankert sind) können durch positive Kontakte zwischen Mehrheitsbevölkerung und Minderheiten (einschließlich Migranten) reduziert werden.“⁴⁸ Dazu können wir alle beitragen.

⁴⁸ Peter Schmidt / Stefan Weick / Daniel Gloris: *Wann wirken Kontakte zwischen Migranten und Mehrheitsgesellschaft?*, in: Informationsdienst Soziale Indikatoren 61 (2019), 24–29, mit Verweis auf Gordon W. Allport: *The Nature of Prejudice*, Cambridge 1954, 281.

Religionsfreiheit – zur Lage eines umkämpften Menschenrechts

Prof. Dr. Dr. h.c. Heiner Bielefeldt (Autorenvorstellung siehe S. 39)

Verletzungen der Religionsfreiheit in unterschiedlichen Regionen

In Indien nehmen in jüngerer Zeit unter den Vorzeichen des Hindunationalismus gewaltsame Übergriffe auf Minderheiten zu; betroffen sind vor allem Muslime und Christen. Der Oberste Gerichtshof der Russischen Föderation erklärte vor einigen Jahren die Zeugen Jehovas wegen „Extremismus“ als aufgelöst; religiöse Aktivitäten dieser nun verbotenen Religionsgemeinschaft werden fortan mit drakonischen Haftstrafen bedroht. Vietnam unterdrückt religiöse Gemeinschaften – Buddhisten, Christen, Cao Dai und anderen –, sofern sie sich dem eisernen Kontrollgriff und der Infiltration durch das autoritäre Regime zu entziehen suchen.

In Myanmar trommeln buddhistische Mönche gegen die muslimischen Rohingyas; ihre Geschäfte werden boykottiert, Hunderttausende sind in „ethnischen Säuberungen“ vertrieben worden. Von der Mafia betriebene Landstreitigkeiten in den Chittagong-Hill-Tracts in Bangladesch bedrohen nicht nur die ökonomischen, sondern auch die kulturellen und religiösen Lebensgrundlagen indigener Völker, von denen viele den Buddhismus mit Praktiken indigener Spiritualität verbinden. In Pakistan ist es Angehörigen der Ahmadiyya-Gemeinde, die sich selbst als Muslime verstehen, bei Strafanndrohung verboten, in der Öffentlichkeit auch nur den islamischen Gruß auszusprechen; dies gilt als „blasphemisch“. Einige Mitgliedstaaten der Europäischen Union, darunter Ungarn, schotten sich rigoros gegen den Zustrom meist muslimischer Flüchtlinge aus dem Nahen und Mittleren Osten ab; sie begründen dies mit dem Verweis auf das „christliche Abendland“, dessen Identität mit Stacheldrahtzäunen geschützt werden müsse. Im schiitischen Iran erleiden Angehörige der post-islamischen Religionsgemeinschaft der Baha'i Schikanen aller Art: Sie sind von höherer Bildung ausgesperrt; ihre Friedhöfe werden mit Bulldozern platt gewalzt. Die Schreckensherrschaft des sogenannten Islamischen Staats in Teilen Syriens und Iraks zielte darauf ab, sämtliche Spuren religiöser Vielfalt aus der Vergangenheit auszutilgen. Die Zukunft christlicher Gemeinden, der Jesiden und anderer religiöser Minderheiten in der Region bleibt un-

gewiss. In Xinjiang, der westlichen Provinz der Volksrepublik China erleben die muslimischen Uiguren eine neue Welle scharfer Repression. Schätzungen zufolge befinden sich Hunderttausende in Arbeitslagern oder Haft.

Die hier nur schlaglichtartig aufgeführten Beispiele zeigen Vielzahl von Verletzungen aus aller Welt. Verstöße gegen die Religionsfreiheit finden in praktisch allen Lebensbereichen statt: in Gerichtssälen und Gefängnissen, in staatlichen Behörden, in Krankenhäusern und psychiatrischen Anstalten, am Arbeitsplatz und in der Schule, in durch autoritäre Milieustrukturen geprägten Stadtvierteln, in der Straßenbahn und gelegentlich sogar im Kreis der eigenen Familie. Viele Verletzungen der Religionsfreiheit gehen von staatlichen Institutionen aus, andere werden von nicht-staatlichen Akteuren – terroristischen Organisationen oder selbst ernannten „Tugendwächter“-Gruppen – verübt, die dabei aber oft auf Duldung oder sogar Unterstützung in Teilen des Staatsapparats zählen können. Oft schlagen sich diskriminierende Strukturen förmlich in den Gesetzbüchern nieder: etwa in Anti-Blasphemie-Gesetzen, in restriktiven Regelungen für religionsverschiedene Eheschließungen oder in verwaltungsrechtlichen Genehmigungsvorbehalten selbst für ganz elementare Gemeindeaktivitäten.

Während einige Muster der Verletzung der Religionsfreiheit einer breiteren Öffentlichkeit bekannt sind, bleiben die meisten unter dem Radar öffentlicher Aufmerksamkeit. Es drängt sich der Vergleich mit dem Eisberg auf, dessen Spitze wir zwar sehen, dessen wahre Konturen wir aber gar nicht kennen. Angesichts der verwirrenden Vielfalt der Phänomene sind sämtliche Versuche, Verletzungen der Religionsfreiheit schlicht nach Kulturregionen zu ordnen oder gar zu „kartographieren“ mit größter Vorsicht zu nehmen. Besonders fragwürdig sind Projekte, die darauf abzielen, ein „Ranking“ der Verletzungen durchzuführen. Medial lässt sich das zwar gut vermarkten; der Komplexität der Problemlagen kann man auf diese Weise kaum gerecht werden.

Unterschiedliche Motivlagen

Die Ursachen und Faktoren, die zu Verletzungen der Religionsfreiheit führen, unterscheiden sich von Land zu Land und von Kontext zu Kontext. Dennoch lassen sich einige Grundmotive herausfiltern, die in Varianten immer wieder begegnen. Eines dieser Motive besteht in der **Durchsetzung religiöser Wahrheits- bzw. Reinheitsansprüche**. Kriege oder Terrorakte im Namen einer eng verstandenen religiösen Wahrheit, Todesurteile wegen des Abfalls vom rechten Glauben, systematische Ketzerverfolgung, Bevormundung und Überwachung der Bevölkerung durch eine Art Religionspolizei, die sich in Fragen der Kleiderordnung und des Alkoholgenusses in das Leben der Menschen ein-

mischt – all dies stellt auch im 21. Jahrhundert für zahllose Menschen eine alltägliche Bedrohung dar. Zwangsmaßnahmen richten sich vor allem gegen „Ungläubige“, „Abtrünnige“, „Häretiker“, aber auch andere Menschen, deren Einstellung und Lebenswandel den Sachwaltern religiöser Rechtgläubigkeit ein Dorn im Auge ist. Oft leiden vor allem Frauen und Mädchen – etwa derzeit in Iran – unter den demütigenden Kontrollen einer Religionspolizei oder selbsternannter Tugendwächter, die meinen, einen gottgefälligen Lebenswandel in Zentimetern Rocklänge bemessen oder an der Haartracht erkennen zu können.

Ein anderes Motiv, das hinter zahlreichen Verletzungen der Religionsfreiheit steckt, ist die **Wahrung kollektiver Identität**. Während Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung religiöser Wahrheits- oder Reinheitsvorstellung derzeit vor allem im islamischen Kontext vorkommen, finden sich Beispiele für Repressionen im Namen einer religiös untermauerten nationaler Identität in praktisch allen Regionen der Welt unter den Vorzeichen unterschiedlicher Religionen: im Namen eines aggressiven Hindunationalismus in Indien, eines militanten Nationalbuddhismus in Sri Lanka und Myanmar oder zum Schutz der christlich-orthodox geprägten russischen Erde vor fremden Religionen. Missionsverbote, restriktive Visa-Vergabe, Konfiskationen von Landeigentum, Verlust der Staatsangehörigkeit, öffentliche Anti-Sekten-Kampagnen, Hetze in den sozialen Medien, aber mancherorts auch Haft, Folter, Vertreibungen und Tötungen dienen dazu, die Ausbreitung „fremder“ Religionen in engen Grenzen zu halten und die traditionellen Vorrangverhältnisse zu befestigen bzw. wiederherzustellen.

Als ein noch einmal davon unterschiedenes Motiv lassen sich die **Kontroll-obsessionen autoritärer Regierungen** identifizieren, besonders ausgeprägt in Einheitsparteieregimen. Vermutlich sind wenige Funktionäre autoritärer Staaten so verblindet, nicht wenigstens gelegentlich zu ahnen, dass die inszenierten Beifallsbekundungen womöglich nicht ganz echt sein könnten. Auf eine bloß forcierte Loyalität kann nie wirklich Verlass sein, und wenn Opposition sich nicht offen artikulieren kann, ist umso mehr zu befürchten, dass sie im Untergrund überall präsent sein könnte. Dies erklärt die nervösen Kontrollobsessionen autoritärer Regime, die deshalb – wie mit anderen Freiheitsrechten – auch mit der Religionsfreiheit ihre notorischen Schwierigkeiten haben. Beispiele finden sich in vielen Teilen der Welt: in China und Vietnam, in zentralasiatischen Republiken, in Zimbabwe und erst recht in Nordkorea mit seinem pharaonenhaften Personenkult. Diejenigen, die sich der Kontrolle entziehen, riskieren Repression in Gestalt von Haftstrafen, Folter, Entlassung aus dem Staatsdienst, Ausbürgerung, Konfiskation des Eigentums und anderen Sanktionen. Typischerweise verläuft die Differenz mitten durch die jeweiligen Religionsgemeinschaften hindurch, die zwischen (notgedrungen)

staatsloyalen und Untergrund-Gemeinden gespalten sind. Je nach Motivlage geraten also ganz unterschiedliche Gruppierungen in das Fadenkreuz der Repression: Mal sind es „heterodoxe“ Gruppierungen, Konvertiten und Dissidentinnen, die den Vorrang der offiziellen Religion gefährden; mal sind es Anhänger „landesfremder“ Religionsgemeinschaften, denen unterstellt wird, als „fünfte Kolonnen ausländischer Mächte“ zu operieren; und in manchen autoritär regierten Ländern machen sich all diejenigen per se verdächtig, die sich dem kontrollierenden und infiltrierenden Zugriff staatlicher Organe zu entziehen versuchen.

Gegen Versuche antiliberaler Umdeutung: die Religionsfreiheit als Menschenrecht

Die Religionsfreiheit wird nicht nur vielfältig verletzt; sie ist zugleich manchen Projekten autoritärer Umdeutung ausgesetzt, die ihren Charakter eines universalen Freiheitsrechts verdunkeln kann. Ein krasses Beispiel ist der Versuch von Staaten wie Pakistan, Ägypten, Russland oder Malaysia, drakonischen Blasphemiegesetzen eine vordergründige menschenrechtssemantische Deckung zu verleihen – mit der Konsequenz, dass eine ins Autoritäre verbogene Religionsfreiheit dabei systematisch zum Antipoden von Meinungsfreiheit, Kunstfreiheit und anderen diskursiven Freiheitsrechten gerät. Auch für konservative religiös konnotierte traditionelle Familienwerte wird die Religionsfreiheit gern in Anschlag gebracht – oft mit polemischer Stoßrichtung gegen emanzipatorische Forderungen in Richtung Gender-Gerechtigkeit. Ideologisch tonangebend ist dabei Russland, das mit Rückendeckung der Russisch-Orthodoxen Kirche die Religionsfreiheit gleichsam zum Anti-Menschenrecht gegen eine vermeintlich dekadente Liberalität aufbauen möchte und damit den Universalismus der Menschenrechte im Ganzen bedroht. Klarstellungen zu Sinn, Zweck, Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit sind unumgänglich, damit diese nicht zum Spielball autoritärer Vernebelungspolitik gerät.

Anders als oft unterstellt, fungiert die Religionsfreiheit keineswegs als schlichte Verlängerung religiöser Interessen, Normen oder Wertvorstellungen in ein menschenrechtliches Bezugssystem hinein. Der entscheidende Punkt ist, dass sie sich mit den vielfältigen Fragen religiös-weltanschaulicher Überzeugungen und Praktiken konsequent *im Modus eines Freiheitsrechts* beschäftigt. Subjekte der Freiheitsansprüche sind – wie im Kontext anderer Menschenrechte auch – stets *die Menschen*, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen. Es geht um ihre Würde, Freiheit und Gleichberechtigung. Menschenrechtlich geschützt ist demnach nicht etwa die Wahrheit der Religion, sondern die freie Wahrheitssuche der Menschen, nicht die Heiligkeit eines

göttlichen Gesetzes, sondern die persönliche und gemeinschaftliche Freiheit religiöser Lebensführung, nicht der Vorrang der einen wahren Kirche, sondern die Möglichkeit zur öffentlichen Manifestation vielfältiger Überzeugungen. Diese freiheitsrechtliche Struktur ist vielerorts – auch in vielen Religionsgemeinschaften – noch nicht in aller Konsequenz angekommen.

Der menschenrechtliche Modus des Umgangs mit religiösen Überzeugungen impliziert von vornherein eine Öffnung in Richtung einer weit gespannten religiös-weltanschaulichen Pluralität. Demnach ist Religionsfreiheit kein Privileg der Frommen. Natürlich gilt sie auch für Menschen, die sich in traditionellem Sinne als religiös verstehen; sie fungiert aber nicht weniger als menschenrechtliche Berufungsinstanz für Menschen, die sich in Fragen von Religion eher skeptisch zeigen oder auch jeder Religion den Rücken kehren wollen. Deshalb greift der gängige Begriff der Religionsfreiheit eigentlich zu kurz. Der volle Titel des Menschenrechts lautet: „Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit“. Weil dieser Titel zu schwerfällig ist, um ständig zitiert zu werden, verwendet man im Deutschen nach wie vor meist die vertraute Kurzformel „Religionsfreiheit“.

Eine offene Interpretation der Religionsfreiheit vertritt auch der Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen. Dieses Menschenrecht, so lautet die Klarstellung, schütze „theistische, nicht-theistische und atheistische Anschauungen“. Die Religionsfreiheit ist demnach ein Freiheitsrecht der Gläubigen genauso wie der weniger Gläubigen oder der Ungläubigen; und sie schützt konservative Mitglieder etablierter Religionsgemeinschaften in ihrer Freiheit genauso wie beispielsweise Angehörige neureligiöser Bewegungen oder Atheisten und Agnostikerinnen. Besonders wichtig ist sie für Dissidenten, Konvertitinnen, Angehörige vulnerabler Minderheiten, aber auch für Minderheiten innerhalb von Minderheiten. Auch Menschen, die feministisch-theologische oder queer-theologische Positionen voranbringen möchten, können sich auf die ihre Religions- und Weltanschauungsfreiheit berufen.

Ziel ist in jedem Fall die Freiheit der Menschen, und zwar aller Menschen gleichermaßen, in Fragen von Gewissensüberzeugung, Religion und Weltanschauung ihren eigenen Weg zu finden und zu beschreiten, wie immer dieser Weg im Einzelnen aussehen mag. So haben die Menschen beispielsweise das Recht, ihre religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen zu kommunizieren oder auch zu verschweigen, den eigenen Glauben zu bekennen oder zu wechseln, mit anderen gemeinsam Gottesdienste zu feiern oder auch von solchen Aktivitäten fernzubleiben, ihre Kinder den familiären Traditionen entsprechend zu sozialisieren, eine Infrastruktur in Gestalt von Tempeln, Synagogen, Kirchen oder Moscheen zu schaffen, religiös-weltanschauliche Anliegen in öffentlichen Debatten vorzubringen, Religion öffentlich zu kritisieren oder auch auf Kritik mit Gegenkritik zu antworten. Man könnte diese Liste

noch erheblich verlängern. Es geht in alldem nicht nur um die Bildung und Äußerung persönlicher Anschauungen, sondern darüber hinaus um eine *umfassende Lebenspraxis* in Übereinstimmung mit den je eigenen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen, etwa in Fragen von Bekleidung oder Ernährung.

Die Religionsfreiheit erweist sich somit als ein weit gespanntes Freiheitsrecht. Das heißt nicht, dass sie schrankenlos wäre. Dass Ausübung der Freiheit in ihren „forum externum“ – also in ihren äußeren Manifestationen – notfalls auch beschränkt werden kann, hat sich jüngst etwa in der Corona-Krise gezeigt, als in Deutschland und anderswo um des Gesundheitsschutzes willen staatliche Auflagen für öffentliche Gottesdienste und andere religiös oder weltanschaulich motivierte Versammlungen verhängt wurden. Etwaige staatliche Beschränkungen sind allerdings in jedem konkreten Fall strikt begründungspflichtig, und zwar anhand der davor vorgegebenen verbindlichen Kriterien, zu denen vor allem die Verhältnismäßigkeitsprüfung zählt. Einschränkungen müssen empirisch plausibilisiert und so schonend wie möglich durchgeführt werden; außerdem dürfen sie nicht als Vorwand zur Diskriminierung bestimmter Minderheiten herhalten.

Schlussbemerkungen

In Sachen Religionsfreiheit gibt es neben manchen Rückschlägen auch einige ermutigende Nachrichten aus jüngerer Zeit. So hat das Europaparlament vor einigen Jahren eine fraktionsübergreifende Arbeitsgruppe zu Fragen der Religionsfreiheit eingerichtet. In den Leitlinien der EU zum Einsatz für die Religionsfreiheit in den Außenbeziehungen (2013) liegt ein Potenzial, für dessen volle Entfaltung allerdings mehr Koordination erforderlich wäre. Weltweit haben sich Parlamentsabgeordnete Ende 2014 zusammengeschlossen, um gemeinsam in Sachen Religionsfreiheit Fortschritte anzumahnen und sich in Krisensituation ggf. wechselseitig den Rücken zu stärken. Auf der Ebene der Zivilgesellschaften kooperieren vermehrt religiöse und säkulare Organisationen miteinander. Dabei kommen manchmal Bündnisse und gemeinsame Aktionen zustande, die überraschen können – wenn etwa Mormonen und Atheisten zusammenarbeiten. An solchen Beispielen wird immer wieder deutlich, dass die Religionsfreiheit Menschen quer zu ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zusammenführen kann. Viele mögen durch die Erfahrung motiviert sein, dass wahrer Glaube nur in Freiheit möglich ist. Nicht weniger wichtig ist die Einsicht, dass die internationalen Menschenrechte ohne Ernstnehmen der Religionsfreiheit nicht gedeihen können. Religion gehört zum menschlichen Leben dazu. Ohne Anerkennung dieser Dimension würden die Menschenrechte aufhören, im umfassenden Sinne „menschlich“ zu sein.

Katalysator der globalen Freiheit



Michael Brand (MdB), ist ausgebildeter Historiker und seit 2005 direkt gewählter Bundestagsabgeordneter für den Wahlkreis Fulda. Im Bundestag ist er u. a. Sprecher der CDU/CSU-Fraktion für Menschenrechte und humanitäre Hilfe sowie Vorsitzender der Arbeitsgruppe Menschenrechte und Humanitäre Hilfe. Er ist Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte und der Gesellschaft für bedrohte Völker. Brand ist stv. Mitglied im Auswärtigen Ausschuss und zudem Vorsitzender der fraktionsübergreifenden Parlamentsgruppe Tibet. (Foto: © Tobias Koch).

Kaum ein Thema dient so sehr als Katalysator für die Offenheit und Freiheit einer Gesellschaft wie die Religionsfreiheit.

Der Umgang staatlicher Autorität oder auch einer Gesellschaft mit Religiosität, vor allem die Toleranz gegenüber anderen Religionen zeigt wie ein Seismograph auf, wohin die Richtung einer Gesellschaft geht, ob sie offen und frei ist oder ob sie in Richtung Intoleranz geht oder schon – oder noch immer – in der Sackgasse von Intoleranz oder gar Diktatur steckt.

Die Verfolgung religiöser Minderheiten war für Jahrtausende ein Kennzeichen der Menschheitsgeschichte. Erst sehr spät, vor allem seit der Aufklärung, ist Toleranz und Neutralität des Staates gegenüber der Religion ein Merkmal moderner Gesellschaften geworden. Historisch also handelt es sich um einen relativ jungen Fortschritt, wie auch die Demokratie und die Menschenrechte als Grundlage unserer Gesellschaften ein später und noch immer nicht vollendeter Fortschritt in der Menschheitsgeschichte sind.

Diese neue Qualität von Freiheit und Selbstbestimmung aber, die dem Wesen der Würde des Menschen mehr entspricht und die Jahrtausende der Unterdrückung, der Verfolgung oder der Vernichtung ablöste, sie muss von uns allen mit hohem Einsatz verteidigt werden. Denn die Würde des Menschen wird dann wieder antastbar, wenn die Grundlagen einer offenen Gesellschaft angetastet, angegriffen oder gar zerstört werden.

Religiöse Toleranz und Pluralität der Religionen sind in zu vielen Ländern, aus ganz unterschiedlichen Gründen, heute auf dem Rückzug.

So ist die massive Unterdrückung von Religion in den nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion nur noch wenigen totalitär kommunistischen Staaten nach wie vor deshalb ein Thema, weil die größte Diktatur der Welt, nämlich China, eine totalitär kommunistische ist.

Was manchen auch im freien Westen und in anderen Ländern nicht klar ist oder auch bewusst ignoriert wird, ist die Tatsache, dass die kommunistische Ideologie Grundelemente von religiösem Fanatismus aufweist, der in totalitärer Art und Weise durchgesetzt wird.

Die Verfolgung von Millionen überwiegend muslimischer Uiguren wie auch der nahezu ausschließlich buddhistischen Tibeter geht zwar auch auf eine tief rassistische Ursache zurück. Der Nationalismus und Rassismus der Han Chinesen, nach innen wie nach außen von der Überlegenheit der eigenen Rasse gegenüber anderen tief überzeugt, verbindet sich mit dem totalitären Anspruch einer nach eigenen Aussagen und Praxis noch immer marxistisch-leninistischen Partei.

Die Brutalität der Verfolgung von Uiguren und Tibetern, die nach UN-Konventionen inzwischen Dimensionen von Völkermord erreicht hat, ist ohne einen tief sitzenden Hass der Han Chinesen und der Kommunisten gegen die religiös und kulturell anders geprägten Völker der Uiguren und Tibeter nicht zu erklären.

Häufig übersehen wird selbst von sogenannten Experten bei der Diskussion über China, dass diese totalitäre Diktatur auch die gewaltige religiöse Minderheit der etwa 100 Millionen, zumeist hanchinesischen, Christen ebenfalls brutal unterdrückt. Deren Details, von Schikanen bis Inhaftierung und Folterung sind in zahlreichen Berichten dokumentiert und werden dennoch im internationalen Dialog über China zu häufig ignoriert. Als wären 100 Millionen friedliche und auf Religionsfreiheit hoffende Menschen eine Größe, die man einfach übersehen könnte.

Es sagt viel über die Bereitschaft und die Entschiedenheit zur Verteidigung der eigenen Freiheiten aus, ob und inwieweit freie Gesellschaften und deren politische Führungen bereit sind, für hunderte Millionen in Unfreiheit einzutreten, oder eben auch nicht.

Selbstverständlich registrieren Diktatoren wie der chinesische Führer, wie er sich inzwischen selbst nennen lässt, den Mut oder die Mutlosigkeit, die Stärke oder die Schwäche der Repräsentanten freier Gesellschaften deutlich aufmerksamer als dies in offenen Gesellschaften in der Regel umgekehrt mit Diktaturen der Fall ist.

Wenn also ein deutscher Bundeskanzler, ein französischer Präsident oder andere Repräsentanten freier Länder im Dialog mit China das Thema der Menschenrechte als einen der wichtigsten modernen Fortschritte der Zivilisation gegenüber einer jahrtausendealten Diktatur wie China leider nur noch verzagt oder gar nicht mehr ansprechen, weil diese große Diktatur nicht verärgert werden soll, dann fördert dieser Verzicht auf Teile der eigenen Identität und Werte, sicher unfreiwillig, diejenigen radikalen Kräfte in China, die

bei der brutalen Repression und selbst der Auslöschung ganzer Völker wie der Uiguren, Tibeter und bei dem staatlichen Kampf gegen Religion noch weiter eskalieren wollen.

China ist aus einer Vielzahl von Gründen der Lackmestest darauf, ob religiöse Toleranz auf diesem Planeten eine Zukunft behält. Oder ob mit Verfolgung, auch Vernichtung von Andersdenkenden und Andersglaubenden, zuletzt mit militärischen Überfällen auf Länder mit anderen Grundwerten – wie dem Überfall der Diktatur Russland auf die Demokratie Ukraine – das uralte Kennzeichen der religiösen Verfolgung wieder stärker werden wird.

Die Frage des Umgangs der freien Welt mit China ist also viel mehr eine Frage auch der globalen Religionsfreiheit und des globalen Schutzes von religiösen Gemeinschaften vor staatlicher und anderer Verfolgung als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag.

Denn China setzt Maßstäbe, inzwischen deutlich über die wirtschaftliche Entwicklung hinaus. China selbst hat sich diese Maßstäbe für brutale Verfolgung im Inneren und auch den Anspruch auf globale Herrschaft des totalitären Kommunismus schon immer gesetzt, auch wenn im Westen zu viele diese Gefahr aufgrund wirtschaftlicher oder anderer Interessen aktiv ignoriert haben und teils weiter ausblenden wollen.

Das wird nicht gelingen. Denn es ist eine völlig neue Qualität an Gefahr für auch unsere Freiheit. Noch nie war die Welt mit einer solch mächtigen Diktatur konfrontiert wie China sie darstellt. Die vom Westen getragene Globalisierung hat in den letzten 50 Jahren die globale Reichweite nicht nur von Freiheit, Demokratie und Toleranz, sondern zuletzt auch eine globale Ausbreitung von Unfreiheit, Diktatur und Repression ermöglicht, und teils beschleunigt.

Staatliche Repression gegen die Religionsfreiheit ist zweifelsfrei neben der kommunistischen besonders stark in islamistischen Diktaturen zu verzeichnen. Dabei ist es nicht etwa das Dogma der Mehrheit von Islamgelehrten, sondern es sind islamistische Herrscher, die Religion als Herrschaftsinstrument missbrauchen, was Unterdrückung von Religionsfreiheit und meist auch einer Reihe weiterer Freiheiten zugrunde liegt.

Allerdings stellen Gesetze und Verfassungen, die etwa den Verzicht auf staatlich verordneten islamischen Glauben als Grund für Gefängnis oder gar Todesstrafe festlegen oder die auch religiös motivierte Verfolgung der Rohingya nach wie vor eine Bedrohung für die Freiheit von Millionen dar. Dass diese Praxis teils von breiten gesellschaftlichen Mehrheiten getragen wird, macht es keinen Deut besser und zeigt die Schwere der Aufgabe.

Während also völlig zurecht der globale Hegemon der Diktatur, nämlich China, zurecht besonders im Fokus steht, dürfen wir deshalb andere Diktaturen nicht ignorieren. Zumal dann nicht, wenn zu beobachten ist, dass sich die

Haltung der freien Demokratien diesen relativ kleineren, aber mitunter sehr einflussreichen Diktaturen gegenüber inzwischen von klarem Eintreten für auch die Religionsfreiheit immer weiter hin zu opportunistischem Verhalten zu verändern droht.

Jüngste Besuche etwa deutscher Spitzenpolitiker in den Golfstaaten haben sich fast ausschließlich mit der Frage von (fossiler) Energie und offenkundig nicht (mehr) mit der Frage der Menschenrechte und etwa Todesurteilen gegen Menschenrechtler oder vom Islam konvertierten Menschen beschäftigt.

Das eine tun ohne das andere zu lassen – und damit nicht zuletzt die betroffenen Menschen nicht im Stich zu lassen – bleibt politischer Imperativ für die wahren Wächter der (Religions-)Freiheit, die freien Demokratien. Dies gilt umso mehr in der aktuellen Phase einer sich rapide wandelnden Welt.

Verteidigen wir die Freiheit nicht mehr dort, wo es darauf ankommt, schwächen wir nicht nur die unmittelbar Betroffenen, sondern im Ergebnis immer auch uns selbst. Freiheit kann eben nicht mehr erfolgreich verteidigt werden, wenn sich der Kreis der Unfreiheit erweitert, um sich am Ende als stärker zu erweisen als die Freiheit. Der Einsatz für die Religionsfreiheit bleibt daher eine der wichtigsten Aufgaben im globalen Kampf für die Freiheit.

Dabei ist realistischlicherweise nicht auszuschließen, dass entsprechend dem aktuell zu beobachtenden relativen Aufstieg autoritärer und diktatorischer Staaten im Vergleich zur relativen Schwächung westlicher Demokratien die Verfolgung von religiösen Minderheiten in vielen Ländern sowohl in Zahl als auch in Intensität eher ansteigen als abflauen wird.

Umso mehr bleibt es Aufgabe der freien Welt, sich gegenüber autoritären Regimen nicht kleiner zu machen als man ist – und damit diese Regime unnötig zu stärken.

Die in der Charta der Vereinten Nationen und in vielen nationalen Verfassungen verankerte Freiheit der Religionsausübung ist nicht in Stein gemeißelt.

Zwar ist sie in freien Gesellschaften gelebte Wirklichkeit und wird von Staat und Gesellschaft aktiv gegen Feinde aus der extremistischen oder fundamentalistischen Ecke verteidigt.

Global jedoch stellt sich dieser Kampf inzwischen jedoch völlig anders dar.

Sind Extremisten und Fundamentalisten – wie etwa das kommunistische Regime in China oder die herrschenden Mullahs im Iran – an den Rudern staatlicher Macht, braucht es die Haltung und den Einfluss der freien Welt, um die freie Religionsausübung zu schützen.

Nur durch Druck kann bedrohte Freiheit geschützt, ihr ein Raum geschaffen und Schritt für Schritt erweitert werden. Nur durch für alle sichtbares Eintreten bleibt die Hoffnung der Unterdrückten auf Freiheit am Leben erhalten und erhält die Chance auf Freiheit für die Zukunft.

Vor allem um dieser Verantwortung einer freien Demokratie wie Deutschland für die Religionsfreiheit konkret Rechnung zu tragen, haben wir als CDU/CSU seinerzeit die Schaffung eines Beauftragten der Bundesregierung für Religionsfreiheit gefordert und erstmals umgesetzt.

Religionsfreiheit ist Katalysator der globalen Freiheit. Nicht nur des Grundrechts wegen muss sie deshalb gegen ihre Gegner geschützt und verteidigt werden.

Denn es geht um deutlich mehr als um Religionsfreiheit alleine - es geht im Kern um die Freiheit als Leitstern auch für die Welt von morgen.

Wir werden uns dabei, innerhalb der freien Demokratien im Westen wie im globalen Wettbewerb, deutlich mehr anstrengen müssen, um zu verteidigen und zu bewahren, was wir erreicht haben: Freiheit und Toleranz als Grundlage einer menschlichen Gesellschaft.

Um der Freiheit und Würde aller Menschen willen, gleich welchen Glaubens und welcher Überzeugung dürfen wir nicht nachlassen, dürfen nicht immer weitere faule Kompromisse machen.

Unter neuen Gegebenheiten, nämlich den Rahmenbedingungen einer erstmals nahezu vollständig global vernetzten Welt, mit globaler Information, globalen Möglichkeiten für Freiheit und auch für Diktatur, geht es um eine alte Frage – die Frage nach der Freiheit und der Selbstbestimmung der Menschen.

Freiheit darf nicht aufgrund von Opportunismus, oder gar Feigheit im Kern gefährdet werden. Das würde am Ende den Glauben an eine bessere, freie Zukunft für alle Menschen, und die Freiheit des Glaubens selbst gefährden.

Wir müssen diesen globalen Kampf um die Seele der Menschheit annehmen, um unsere Freiheit und damit die Religionsfreiheit behaupten zu können.

Das „Dokument on Human Fraternity“ – Motor des Toleranzgedankens?



Dr. Esther Schirmmacher hat an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Islamwissenschaft und Nahostsprachen (Arabisch, Persisch, Türkisch) sowie an der Hebrew University of Jerusalem studiert und promovierte 2021 an der Universität Bonn im Fach Islamwissenschaft. Ihre Doktorarbeit befasst sich mit prominenten deutschen Konvertiten zum Islam in der Nachkriegszeit. Während ihres Studiums nahm sie an längeren Sprach- und Forschungsaufenthalten in Ländern wie Jordanien, Israel oder Iran teil und bereiste viele weitere Länder der islamischen Welt. Sie ist Islamic Relations Coordinator der Weltweiten Evangelischen Allianz und in der Erwachsenenbildung tätig.

Quelle: Der folgende Artikel erschien bereits in der Zeitschrift „CIBEDO-Beiträge – Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen“ (Ausgabe 2/2023, Aschendorff Verlag) unter dem Titel „Menschliche Brüderlichkeit als Gesprächsangebot: Inhaltliche Auseinandersetzung oder oberflächliche Toleranzpolitik?“ und darf hier mit freundlicher Genehmigung der Redaktion erneut abgedruckt werden.

1 Das „Document on Human Fraternity“ – ein „Kompromissdokument“?¹

Das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“² wurde am 4. Februar 2019 von Papst Franziskus, in seiner Funktion als Oberhaupt der katholischen Kirche und Scheich

¹ Arnold, Gerhard Die Toleranzoffensive der Vereinigten Arabischen Emirate Vereinigten Arabischen (VAE) und die Weltkonferenz über menschliche Brüderlichkeit 2019, in: Schirmmacher, Thomas/Klingberg, Max/Warnecke, Martin (Hg.): Jahrbuch Religionsfreiheit, Bonn 2019, S. 63–84, hier: S. 82.

² Das Dokument ist auf Deutsch online abrufbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (letzter Abruf: 10. August 2023).

der Azhar Universität Ahmad al-Tayyeb, dem vielleicht wichtigsten Repräsentanten eines sunnitischen Mehrheitsislams, unterzeichnet. In dem Dokument werden Gläubigen weltweit dazu aufgerufen, ihre menschliche Brüderlichkeit einander gegenüber zum Ausdruck zu bringen und universellen Frieden für alle Menschen anzustreben.

Beide Institutionen, die katholische Kirche und die al-Azhar Universität, die als renommierteste islamische Institution in der islamisch geprägten Welt gilt, wollen laut des Dokuments eine Kultur des Dialogs und der Zusammenarbeit in respektvollem Miteinander fördern. In dem fünfseitigen Dokument wird hierbei besonders die Rolle der Religionen aufgegriffen, die weltweiten Frieden begünstigen können – ein Zwang in der Religion müsse in jedem Fall verneint werden.³ Dass der Papst der Dialog-Einladung aus Abu Dhabi/den Vereinigten Arabischen Emiraten (VAE) gefolgt war „established a new horizon in Muslim-Christian relations by addressing the world with the historic ‚Document on Human Fraternity‘ [...]“.⁴

1.1 Das „Higher Committee of Human Fraternity“

Neben dem Dokument, das 2019 unterzeichnet wurde, wurden in den VAE weitere Hebel in Bewegung gesetzt, um die Unterzeichnung zu einem international wahrgenommenen Ereignis werden zu lassen. Das Forum „Higher Committee of Human Fraternity“ (HCHF, Sitz in Abu Dhabi), soll bspw. dazu beitragen, die Ziele der Deklaration umzusetzen.⁵ Der Generalsekretär des HCHF, Muḥammad ‘Abdelsalām, traf 2021 u. a. den Präsidenten des Europäischen Rates, um eine mögliche Partnerschaft ins Auge zu fassen.⁶ ‘Abdelsalām nannte das Dokument

³ Siehe dazu Arnold: Die Toleranzoffensive der Vereinigten Arabischen Emirate, S. 83f.

⁴ Faraj, Rita: The Document on Human Fraternity: Peace between Religions in a troubled World, in: Ökumenisches Forum 40/41 (2018/2019), S. 281–295, hier: S. 283.

⁵ Siehe: <https://www.forhumanfraternity.org> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶ Siehe hierzu: Religions For Peace: Higher Committee of Human Fraternity Secretary-General Meets With European Council President, 2021. Online abrufbar unter: und auch: <https://newsroom.consilium.europa.eu/videos/129399-president-michel-meets-secretary-general-of-the-higher-committee-of-human-fraternity-20210118>. Mehr Informationen zu Muḥammad ‘Abdelsalām sind aufrufbar unter: https://www.rfp.org/leadership_member/h-e-judge-mohamed-abdelsalam/<https://www.rfp.org/hchf-european-council-meeting/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

a roadmap for peace and stability in world communities. He noted that the HCHF is working to implement the principles enshrined in the Document through many practical initiatives in cooperation with its international partners.⁷

Noch kurz vor seinem Tod im Jahr 2022 hatte der Präsident der VAE und Premierminister des Emirats Abu Dhabi, Scheich Ḥalifa bin Zāyid Āl Nahyān (1948–2022) das HCHF empfangen.⁸

Bereits 2020 hatte bei den Vereinten Nationen in Genf eine Paneldiskussion zu dem Thema „Human Fraternity for World Peace and Living Together“ stattgefunden, gemeinsam organisiert vom Ständigen Beobachter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen sowie den Vereinigten Arabischen Emiraten.⁹ Ibrāhīm Salāma, der Direktor der „Human Rights Treaties Division“ des Office of the High Commissioner for Human Rights bei der UN, nannte die Deklaration von 2019 ein „landmark document“, besonders die Meinungsfreiheit sei ein schützenswertes Menschenrecht.¹⁰

2020 wurde von den Vereinten Nationen im Gedenken an die Deklaration der „International Day of Human Fraternity“ (IDOHF) eingeführt, der seitdem auf den 4. Februar fällt. Bei der 75. *United Nations General Assembly* wurde der Tag ausgewählt, die Resolution wurde dabei – neben 30 anderen Staaten der Vereinten Nationen – u. a. von Ägypten, den VAE, Bahrain und Saudi-Arabien unterstützt.¹¹ Der Generalsekretär der Vereinten Nationen, António Guterres, betonte zum dritten Jubiläum des Tages 2023:

The declaration “Human Fraternity for World Peace and Living Together” – co-authored by His Holiness Pope Francis and His Eminence the Grand Imam of Al-Azhar Sheikh Ahmed El Tayeb – is a model for interfaith

⁷ Religions For Peace: Higher Committee. Die Entstehung des Dokuments reflektiert er ausführlicher in: Abdulsalam, Mohammad: *The Pope and the Grand Imam: A Thorny Path. A Testimony to the Birth of the Human Fraternity Document*, Abu Dhabi 2021.

⁸ Vgl. Media Office Abu Dhabi: *Mohamed Bin Zayed Receives Higher Committee of Human Fraternity*, 2022. Online abrufbar unter: <https://www.mediaoffice.abudhabi/en/government-affairs/mohamed-bin-zayed-receives-higher-committee-of-human-fraternity/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁹ Siehe: Salama, Ibrahim: *Human Fraternity for World Peace and Living Together*, 2020. Online abrufbar unter: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Press/human-fraternity.pdf> (letzter Abruf: 10. August 2023).

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Siehe hierzu: <https://english.ahram.org.eg/News/402349.aspx> Und auch: <https://www.unaoc.org/2023/01/media-advisory-international-day-of-human-fraternity-2023/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

harmony and human solidarity. Let us all take inspiration and renew our commitment to stand together as one human family. Together, let us build an alliance of peace. Rich in diversity, equal in dignity and rights, united in solidarity.¹²

2021 hatte sich der ägyptische Präsident 'Abdelfattāḥ as-Sīsī für den IDoHF ausgesprochen, Dialog und Toleranz müssten weiter in den Mittelpunkt rücken.¹³ 2022 äußerte sich auch der amerikanische Präsident Joe Biden zum IDoHF und betonte seine Relevanz: es bestehe jetzt eine größere Chance, universelle Menschenrechte anzustreben und umzusetzen.¹⁴ Am 8. März 2023 wurde ein Memorandum of Understanding zwischen dem Muslim Council of Elders und dem Dikasterium für Internationalen Dialog verabschiedet, das interreligiösen und -kulturellen Dialog stärken soll.¹⁵

1.2 Das Dokument im Kontext der Toleranzpolitik der VAE

Bereits unter Zāyid bin Sulṭān Āl Nahyān (1918–2004) – dem Vater des amtierenden Staatsoberhauptes der Emirate, Muḥammad bin Zāyid bin Sulṭān Āl Nahyān (*1961) –, der ab 1966 als Emir von Abu Dhabi und erster Präsident der VAE regierte, begannen die VAE, eine neue Art der Toleranzpolitik zu etablieren. Der Scheich erteilte Kirchen Baugenehmigungen, setzte sich für die Bildung von Frauen ein und legte den Grundstein für internationalen Dialog.¹⁶

Besonders wichtig war für die VAE dabei, dass ihre „Vorbildfunktion [...] für eine globale religiöse und gesellschaftliche Toleranzpolitik“ nach außen hin sichtbar wurde.¹⁷ Diese Strategie wurde bereits mit der Eröffnung des in Zusammenarbeit mit Frankreich entstandenen „Louvre Abu Dhabi“ am 11.

¹²United Nations: International Day of Human Fraternity 4 February, 2023. Online abrufbar unter: <https://www.un.org/en/observances/human-fraternity/messages>. Siehe auch: <https://news.un.org/en/story/2021/02/1083832> (letzter Abruf: 10. August 2023).

¹³Siehe: (<https://english.ahram.org.eg/News/402349.aspx> (letzter Abruf: 10. August 2023)).

¹⁴Higher Committee of Human Fraternity: US President Joe Biden on International Day of Human Fraternity, 2022. Online abrufbar unter: <https://www.forhumanfraternity.org/us-president-joe-biden-on-international-day-of-human-fraternity-we-have-the-opportunity-to-build-a-better-world/> (letzter Abruf 15. Mai 2023).

¹⁵Siehe: <https://www.dicasteryinterreligious.va/muslim-council-of-elders-and-dicastery-for-interreligious-dialogue-sign-memorandum-of-understanding/>

¹⁶Vgl. Arnold: Die Toleranzoffensive, S. 64.

¹⁷Vgl. ebd., S. 63–84.

November 2007 in die Öffentlichkeit getragen, in dem u. a. weltweiter kultureller Dialog gefördert werden soll; der Islam wird im Museum dabei nicht als einzig wahre Religion beworben.¹⁸

2018 bereitete man sich bereits intensiv auf 2019, das große Jahr der Toleranz vor.¹⁹ 2017 wurde von Scheich Ḥalīfa bin Zāyid bin Sulṭān Āl Naḥyān, dem Halbbruder des jetzigen Staatsoberhauptes, das „International Institute for Tolerance“ gegründet, das sich fast nahtlos an die Gründung des Ministeriums für Toleranz 2016 anfügte.²⁰ Thematisch werden im „International Institute for Tolerance“ Werte wie Weisheit, Respekt, Nachhaltigkeit und die Entwicklung des Menschen in den Vordergrund gerückt.²¹

Im Rahmen der außenpolitischen Bestrebungen der VAE waren im Zeitraum ab 2011 vier weitere Institutionen gegründet worden, von denen eine der „Muslim Council of Elders“ ist. Dieser wirbt zum einen für einen Dialog zwischen „Ost und West“, zum anderen möchte er Frieden und die friedliche Natur des Islam als Religion weiterverbreiten.²² Der Rat – dessen Vorsitz der Großimam al-Tayyeb der Azhar Universität führt – möchte des Weiteren auf die Förderung von Toleranz, den Schutz junger Muslime und den Abbau religiöser Spannungen setzen.

Am 15. und 16. November (dem von den Vereinten Nationen gewählten Tag der Toleranz) 2018 fand in Dubai der „Weltgipfel der Toleranz“ statt, zu dem auch die erste internationale Kritik an dem neuen Toleranz-Universum der VAE sichtbar zu werden schien. So schreibt z. B. Hiba Zayadin in ihrem Artikel „Hypocrisy of Dubai’s World Tolerance Summit“ für *Human Rights Watch* von einer grundlegenden Missachtung der Menschenrechte von Seiten der VAE.²³

¹⁸ Vgl. ebd., S. 65f.

¹⁹ Siehe dazu auch: <https://www.moec.gov.ae/en/-/en/year-of-tolerance-1>; sowie: <https://u.ae/en/about-the-uae/culture/tolerance/tolerance-initiatives> (letzter Abruf: 10. August 2023).

²⁰ Vgl. Arnold: Die Toleranzoffensive, S. 68. Siehe dazu auch: <https://www.iit.gov.ae> (letzter Abruf: 10. August 2023).

²¹ Vgl. ebd., S. 68f.

²² Die offizielle Webseite ist aufrufbar unter: <https://www.muslim-elders.com/en> (letzter Abruf: 10. August 2023). Siehe dazu auch: Güzelmansur, Timo: „Menschliche Brüderlichkeit“. Anmerkungen zur Papstreise und zum Dokument, in: CIBEDO-Beiträge 2(2019), S. 54–64, hier: S. 55f.

²³ Siehe z. B. Zayadin, Hiba: Hypocrisy of Dubai’s World Tolerance Summit. Conference, 2018. Online abrufbar unter: <https://www.hrw.org/news/2018/11/14/hypocrisy-dubais-world-tolerance-summit>, zitiert nach Arnold: Die Toleranzoffensive, S. 72.

Im Anschluss an den Weltgipfel begannen die VAE, die Welt-Konferenz über menschliche Brüderlichkeit vorzubereiten, die am 3. und 4. Februar 2019 in Dubai stattfand und offiziell vom „Muslim Council of Elders“ veranstaltet wurde.

2 Die Rezeption des Document on Human Fraternity

Die Unterzeichnung des Abschlussdokumentes der Veranstaltung durch den Papst und Scheich al-Azhar verschafften dem Dokument „internationale Beachtung“ und wurde, so darf vermutet werden, als Mega-Event „von Anfang an“ so geplant.²⁴ Denn neben einer guten Öffentlichkeitsarbeit sollte das Toleranzjahr inklusive der Großveranstaltung im Namen der Toleranz auch von der Mitwirkung der VAE am Jemenkrieg ablenken, so der evangelische Arnold.²⁵ In der Ansprache des Papstes 2019 ist seine Ablehnung der Beteiligung der VAE am Jemenkrieg zu erkennen.²⁶

2.1 Ein Blick in die katholische Kirche

Der Apostolische Vikar von Südarabien, Bischof Paul Hinder, hatte schon vor 2019 auf die Dringlichkeit neuer Pfarreien für die fast eine Million Katholiken in den Vereinigten Arabischen Emiraten hingewiesen (hauptsächlich bestehend aus Gastarbeitern und Expats).²⁷ Aus seiner Sicht hat das Dokument das Potential, Dinge in der Region nachhaltig zu verändern.²⁸ Hinder betont, dass er froh über die Annahme der Einladung aus den VAE von Seiten des Papstes sei.²⁹ Auch andere Stimmen innerhalb der katholischen Kirche betonen, dass

²⁴ Arnold: Die Toleranzoffensive, S. 75.

²⁵ Vgl. ebd., S. 77.

²⁶ Vgl. ebd., S. 81. Die ganze Rede ist online aufrufbar unter: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-global-conference-human-fraternity-full-text.html> (letzter Abruf: 10. August 2023).

²⁷ Vgl. Arnold: Die Toleranzoffensive, S. 76. Siehe dazu z. B. auch: <https://avosa.org/news/human-fraternity-beacon-of-hope-for-the-future-of-the-world> (letzter Abruf: 10. August 2023).

²⁸ Vgl. Hinder, Paul: Als Bischof in Arabien. Franziskanische Impulse für den christlich-islamischen Dialog, 2019, insb. S. 5. Online abrufbar unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-049b-Empfang-christlich-islamischer-Dialog-Vortrag-Bi.-Hinder.pdf (letzter Abruf 15. Mai 2023). Siehe dazu auch Güzelmansur: „Menschliche Brüderlichkeit“, S. 64.

²⁹ Hinder, Paul: Letter from Bishop Paul Hinder. Online abrufbar unter: <https://uaepapalvisit>.

das Dokument lebensnotwendig sei.³⁰ Kardinal Giuxot, der die Aktivitäten der katholischen Kirche im Bereich Interreligiöser Dialog koordiniert, nannte die Deklaration bspw. einen „significant act“ mit einem edlen Ziel.³¹

Der katholische Theologe und Islamwissenschaftler Felix Körner formuliert neben grundsätzlicher Wertschätzung auch kritische Anfragen. Er stellt bspw. die Frage, ob man Nicht-Christen nach katholischer Tradition überhaupt Brüder und Schwestern nennen kann, wie dies im Dokument bereits im Titel getan wurde.³² Außerdem merkt er die Naivität an, mit der im Dokument davon gesprochen wird, dass Religion nie zu Gewalt anstiftet und Gott keine Verteidiger brauche.³³

Andere greifen das Thema für weiterführende Forschungsprojekte auf: Die international und interreligiös besetzte PLURIEL-Plattform, die seit 2023 existiert („Plateforme universitaire de recherche sur l’islam University platform for research on Islam“) wirbt um einen Call for Paper bezüglich des „4. Internationalen Pluralismus Kongress“ in Abu Dhabi im Jahr 2024, das Thema lautet „Islam and fraternity: impact and prospects of the Abu Dhabi declaration for the living together of Christians and Muslims“.³⁴ Außerdem existiert eine Kooperation zwischen der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und dem Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI) über das Dokument von Abu Dhabi.³⁵ Papst Franziskus selbst hat das

org/letter-from-bishop-paul-hinder (letzter Abruf: 10. August 2023).

³⁰Vgl. Reese, Thomas: Five things to look for in Pope Francis’ new encyclical, ‘Fratelli Tutti’, 2020. Online abrufbar unter: <https://religionnews.com/2020/10/04/five-things-to-look-for-in-new-papal-encyclical-fratelli-tutti/>. Siehe auch: Hinder, Paul: I have never experienced animosity. Online abrufbar unter: (letzter Abruf: 10. August 2023, [https:// www.acnmalta.org/i-have-never-experienced-animosity/](https://www.acnmalta.org/i-have-never-experienced-animosity/)).

³¹Brockhaus, Hannah: Pope Francis lends support to committee on Abu Dhabi declaration, 2019. Online abrufbar unter: <https://www.catholicnewsagency.com/news/42104/pope-francis-lends-support-to-committee-on-abu-dhabi-declaration> (letzter Abruf: 10. August 2023).

³²Körner, Felix: A reflection on the Abu Dhabi Document, in: *La Civiltà Cattolica*, English Edition, Bd. 3, 7 (2019), S. 13–15. Online abrufbar unter: www.felixkoerner.de/sites/default/files/2-66e.pdf (letzter Abruf: 10. August 2023).

³³Vgl. ebd., S. 7f.

³⁴Siehe: <https://pluriel.fuce.eu/wp-content/uploads/2022/04/Call-for-papers-Islam-and-Fraternity-Abu-Dhabi-2024.pdf> (letzter Abruf: 10. August 2023).

³⁵Siehe: <https://pluriel.fuce.eu/thematique/il-documento-della-fratellanza-umana-riflessioni-e-sviluppi-teologici-filosofici-e-sociali-rome/?lang=en>

Dokument und die Begegnung als Impuls für mehrere Reisen in die Region genutzt, wie in den Irak 2021,³⁶ nach Kasachstan 2022,³⁷ sowie Bahrain.³⁸ Auch seine Enzyklika „Fratelli tutti“ wurde von dem Dokument beeinflusst.³⁹

2.2 Rezeption aus der islamisch geprägten Welt?

Eine Einordnung des Dokuments aus dem Blickwinkel verschiedener religiöser Strömungen wurde in der Zeitschrift *Islamochristiana*, die auf islamisch-christlichen Dialog ausgerichtet ist, publiziert.⁴⁰ Mohammad Ali Shomali, der das Dokument aus einer schiitischen Perspektive betrachtet, bringt bspw. Seine Freude über das Dokument zum Ausdruck: Muslime und Christen sollten sich als Anhänger derselben Traditionen schätzen lernen und gemeinsam in Frieden leben.⁴¹

Die Azhar veröffentlichte das „Document on Human Fraternity“ auf Arabisch auf ihrer Webseite: auch hier heißt es, dass Gott „alle Menschen mit gleichen Rechten, Pflichten und Würde geschaffen hat“ (*ḥalaqa al-bašara ġamīʾān mutasāwīn fī-l-ḥuqūq wa-l-wāġibāt wa-l-karāmati*).⁴² Auch die „Telecommunications und Digital Government Regulatory Authority“ der VAE veröffentlichte das Dokument⁴³, ebenso wie das Media Office Abu Dhabi, *Al Ain*. Der 2019 veröffentlichte Beitrag zur Abu Dhabi Deklaration erzählt im

³⁶ Siehe: Siehe hierzu: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2021/outside/documents/papa-francesco-iraq-2021.html> (letzter Abruf: 10. August 2023).

³⁷ Siehe: Siehe hierzu: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2022/outside/documents/kazakhstan-2022.html> (letzter Abruf: 10. August 2023).

³⁸ Siehe: Siehe hierzu: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2022/outside/documents/bahrain-2022.html> (letzter Abruf: 10. August 2023).

³⁹ So Papst Franziskus selbst in *Fratelli tutti* 5, 136, 192 und 285. Siehe hierzu auch: Schober, Michael: Geschwisterlichkeit in der einen Menschheitsfamilie – Religionspädagogische Studie zu *Fratelli tutti* aus christlicher Sicht, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2021), S. 59–65.

⁴⁰ Siehe z. B. Fitzgerald, Michael L.: Reflections on Human Fraternity, in: *Islamochristiana* 45 (2019), S. 17–27 als „katholische Stimme“; Sperber, Jutta B.: The Document ‘Human Fraternity for World Peace and Living Together’, in: ebd., S. 67–73 als „protestantische Stimme“; und Shomali, Mohammad Ali: A Shi’a Muslim Perspective, in: ebd. S. 75–87 als „schiitische Stimme“.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 86f.

⁴² Siehe: <https://tinylink.net/iHCUP> [wegen der arabischen Schrift wurde ein tinyLink gesetzt] (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁴³ Siehe: <https://u.ae/ar-ae/about-the-uae/culture/tolerance/uae-support-for-human-fraternity> (letzter Abruf: 10. August 2023).

Wesentlichen nach, was auch sonst inhaltlich über das Dokument in Umlauf gebracht wurde und nennt Abu Dhabi die „Hauptstadt der Toleranz“ (‘āšima at-tasāmuḥ).⁴⁴

Die Toleranzpolitik der VAE und das Aufgreifen der Veranstaltungen des „Higher Committee of Human Fraternity“ (HCHF), wurde in Medien aus der islamisch geprägten Region vornehmlich positiv wahrgenommen. In *Khaleej Times*, einer Zeitung die 1978 in Dubai gegründet wurde, heißt es bspw., die VAE könnten sich als Wortführer zum Thema Toleranz behaupten.⁴⁵ Das Medienunternehmen *Gulf News* (Sitz in Dubai) verwies darauf, dass Abu Dhabi zur Hauptstadt der menschlichen Toleranz werden könne.⁴⁶

Die libanesische Soziologin Rita Faraj, die am *Al Mesbar Studies and Research Center in Dubai* arbeitet, formuliert in ihrer Auswertung über das „Document on Human Fraternity“ einige kritische Aussagen.⁴⁷ Sie hält eine Öffnung der islamisch-religiösen Einrichtungen für unverzichtbar:

The Islamic religious establishment, headed by Al-Azhar, are now called upon to start an internal revolution that pulls Muslims out of religious isolation, advances towards modern values, and responds to the challenges of this era. This huge reform is indispensable – as it was once when the Catholic fundamentalism was deconstructed by European philosophers and reformist theologians – in order to gradually move away from Islam of fundamentalist, Salafist and Jurists and return to the origins of the religious questions, including the Qur’anic vision of Ahl al-Kitāb; Muslims’ fellow believers in monotheism.⁴⁸

Die Autorin sieht im Dokument aus Abu Dhabi eine dominant-konservative Mentalität, sowie eine negative Haltung gegenüber Ungläubigen.⁴⁹ Auch der Islamwissenschaftler David H. Warren hatte kritisiert, wie internatio-

⁴⁴ Siehe: <https://al-ain.com/article/uae-human-brotherhood-spirit-covenant-of-prophet> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁴⁵ Siehe z. B. Kurian, Roopa. „Tolerance from the UAE to the world“, 2019. Online abrufbar unter: <https://www.khaleejtimes.com/opinion/tolerance-from-the-uae-to-the-world> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁴⁶ Siehe: Rasheed, Abdulla: ‘Pope’s visit to help build values of tolerance’, 2019. Online abrufbar unter: <https://gulfnews.com/uae/popes-visit-to-help-build-values-of-tolerance-1.61574822> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁴⁷ Faraj, Rita: The Document on Human Fraternity. Das Al Mesbar Center forscht u. a. zu politischen Entwicklungen in der muslimischen Welt, siehe auch: <https://mesbar.org/about/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁴⁸ Ebd., S. 282f.

⁴⁹ Ebd., S. 284.

nale Akteure die Dialogveranstaltungen und Toleranzbestrebungen der VAE loben, Menschenrechtsverletzungen dabei aber weitestgehend zu ignorieren scheinen.⁵⁰

Ein Artikel im Online-Magazin der *Al-Arabiya News* (Sitz in Dubai) greift das Dokument 2022 noch einmal auf und betont die Wichtigkeit und Berechtigung der dort niedergeschriebenen Forderungen.⁵¹ Auch in der Online-Zeitschrift *Asharq al-Awsat* (Hauptsitz in London) gab es eine positive Äußerung zu dem Dokument.⁵²

Abgesehen von Rita Farajs Artikel finden sich kaum kritische Äußerungen oder inhaltlichen Auseinandersetzungen mit dem „Document on Human Fraternity“ von 2019. Eine Ausnahme der inhaltlichen Rezeption bildet das Dokument „Fraternity for Knowledge and Cooperation“,⁵³ das von 22 sunnitischen wie schiitischen Geistlichen in Abu Dhabi unterzeichnet wurde und aus dem 2019 eine Reihe an Veranstaltungen hervorgingen⁵⁴, die jedoch kaum eine große Reichweite hatten.

Inner-islamische Kritik an den VAE gibt es aber schon: beim *Bayt ar-Rahmah*, einer Bewegung des „humanitären Islam“ der indonesischen Nahdlatul Ulama, der größte islamischen Nicht-Regierungsorganisation der Welt, erschien 2022 ein Interview zu den „Top-down“ Reformen bin Salmans. Sie seien nur dazu da, das Überleben seiner autokratischen Herrschaftsform zu sichern, während Indonesien Reformen im Sinne eines humanitären Islam anstrebe.⁵⁵

⁵⁰ Warren, David H.: *Interfaith Dialogue in the United Arab Emirates*, 2021. Online abrufbar unter: (<https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/interfaith-dialogue-in-the-united-arab-emirates-where-international-relations-meets-state-branding>) (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁵¹ Siehe: Issa, Tala Michel: „Answer to problems of our time“, 2022. Online abrufbar unter: <https://english.alarabiya.net/features/2022/02/04/-Answer-to-the-problems-of-our-time-Experts-commemorate-signing-of-historic-documen> (letzter Abruf: 15. Mai 2023).

⁵² Siehe: <https://english.aawsat.com//home/article/1994016/pope-francis-al-azhar's-grand-imam-confirm-continued-cooperation-achieve-human> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁵³ Online abrufbar unter: <https://www.christians-muslims.com/document> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁵⁴ Siehe: <https://www.christians-muslims.com/projects> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁵⁵ Siehe: https://www.baytarrahmah.org/media/political-communicues/2022/2022_03_04_Saudi-Arabia-and-Indonesia_Clashing-Visions-of-Moderate-Islam/2022_03_04_Saudi-Arabia-and-Indonesia_Clashing-Visions-of-Moderate-Islam.pdf oder auch: <https://baytarrahmah.org> (letzter Abruf: 10. August 2023).

3 Ein Fazit – was resultiert aus dem „Document on Human Fraternity“?

Innerhalb der letzten Jahre kam es zu weiteren Entwicklungen, Foren und Konferenzen in der islamisch geprägten Welt, die den Toleranzgedanken nach außen tragen sollten. 2017 wurde von der Azhar und dem „Muslim Council of Elders“ in Kairo/Ägypten die Konferenz „Freedom and Citizenship: Diversity and Integration“ organisiert, die sicherzustellen sollte, dass in Zukunft Muslimen und auch Nicht-Muslimen Rechte als Staatsbürger zugestanden werden.⁵⁶ Im Anschluss wurde die „Al-Azhar Declaration on Citizenship and Coexistence“ verabschiedet, die besonders die Brüderlichkeit von Christen und Muslimen hervorhebt.⁵⁷

Im Frühjahr 2023 wurden die Abrahamic Family Houses in Abu Dhabi/VAE eröffnet, die aus dem Dokument resultieren und als ein Vorzeigeprojekt der Vereinigten Arabischen Emirate gelten. In dem neu errichteten Forum mit einer Kirche, Synagoge und Moschee soll die Begegnung und der Austausch zwischen den Angehörigen der drei Weltreligionen im Mittelpunkt stehen.⁵⁸ In diesem Kontext ist auch die Normalisierung der Beziehungen der VAE zu Israel erwähnenswert, die besonders durch die *Abraham Accords Declaration*, der zum interreligiösen Dialog ermutigt, zum Ausdruck kommt.⁵⁹

2019 wurde der *Zayed Award for Human Fraternity* ins Leben gerufen (vergeben 2019 an Papst Franziskus und Scheich al-Tayyeb, danach 2021, 2022 und 2023 an weitere Personen),⁶⁰ die als „Vorbilder weltweit einen Unterschied“ machen. Die Preisträger erhalten eine Summe von einer Million US-Dollar, die vom HCHF vorgelegt werden.⁶¹ Des Weiteren wurde im Dezember 2019 in den VAE die sogenannte „Alliance of Virtues“ gegründet, dessen Vorsitzender Scheich Abdallah bin Bayyah – Gründer des „Forum for Promoting Peace in Muslim Societies, Abu Dhabi“, Präsident des Fatwa Councils der VAE (Gründung 2017/18) und war Mitglied im „European Council for Fatwa and

⁵⁶ Vgl. Güzelmansur: „Menschliche Brüderlichkeit“, S. 62. Siehe: <https://www.azhar.eg/en/Al-Azhar-HQ/Al-Azhar-Documents/ArtMID/9571/ArticleID/46996/Al-Azhar-Declaration-on-Citizenship-and-Coexistence>

⁵⁷ Online abrufbar unter: <https://www.azhar.eg/en/Al-Azhar-HQ/Al-Azhar-Documents/ArtMID/9571/ArticleID/46996/Al-Azhar-Declaration-on-Citizenship-and-Coexistence> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁵⁸ Siehe: <https://www.abrahamicfamilyhouse.ae>. Und: <https://avosa.org/news/address-of-cardinal-fitzgerald-at-the-prayer-service>

⁵⁹ Siehe: <https://www.state.gov/the-abraham-accords/>

⁶⁰ Siehe: <https://zayedaward.org/en/higher-committee> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶¹ Siehe: <https://zayedaward.org/en/about-the-award> (letzter Abruf: 10. August 2023).

Research“.⁶² Die Allianz traf sich 2022 in Washington D.C.⁶³ Ihre öffentlich zugängliche Charta soll u. a. Juden, Christen und Muslime näher zusammenrücken lassen und zur Verbreitung von Frieden, Koexistenz und Toleranz in der Welt beitragen.⁶⁴

Das Online-Magazin *Emirati News* (Sitz in Dubai) wies 2022 darauf hin, dass der mehrheitlich christlich-geprägte südostasiatische Staat Timor Leste als erstes Land der Welt das „Document of Human Fraternity“ als ihr „national document“ anerkannt habe, um Toleranz zu fördern.⁶⁵ Der Präsident des Landes, José Ramos-Horta, hatte 2022 in der Jury des *Zayed Award for Human Fraternity* gesessen.⁶⁶

2023 erschien das Buch „The Document of Human Fraternity: Aspiring to harmonious living and a conflict-free global community“ von Professor Jamal Sanad Al Suwaidi, dem Vizevorsitzenden des „Emirates Centre for Strategic Studies and Research“ (Sitz in Abu Dhabi), das ebenfalls weltweite Toleranz fördern soll.⁶⁷

Seit 2019 sprechen auch andere islamische Akteure von „human fraternity“, z. B. das „Forum for Promoting the Common Values among the Followers of Religions“, das 2022 von der Muslim World League in Riad/Saudi-Arabien gegründet und mit der „Declaration on the Common Human Values“ abgeschlossen wurde.⁶⁸ In dieser Erklärung geht es u. a. darum, dass die spirituellen Führer dieser Welt Vertrauen zueinander gewinnen und gemein-

⁶² Siehe: <https://www.allianceofvirtues.com/english/founders.asp> und <https://english.alarabiya.net/News/middle-east/2017/05/31/UAE-fatwa-council-approved-during-Cabinet-meeting> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶³ Siehe: <https://atalayar.com/en/content/new-alliance-virtue-holds-consultative-meeting-washington> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶⁴ Siehe dazu: Hill, Kent R. „The Charter of the New Alliance of Virtue“, 2022 (<https://www.thecatholicthing.org/2020/03/05/the-charter-of-the-new-alliance-of-virtue/>) und Martino Diez. „The Alliance of Virtue“, 2020 (<https://www.oasiscenter.eu/en/emirates-chart-new-alliance-of-virtue>) (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶⁵ Siehe: *Emirati Times*. „Document on Human Fraternity chosen as a National Document at East Timor“, 2022 (<https://emiratitimes.com/document-on-human-fraternity-chosen-as-a-national-document-at-east-timor/>). Siehe dazu auch: <https://ramoshorta.com/timor-leste-adopts-document-on-human-fraternity/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶⁶ Siehe: <https://ramoshorta.com/emirates-news-east-timor-adopts-document-on-human-fraternity-as-national-document/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶⁷ Rasheed, Abdulla. „New book in UAE inspired by ‘Document on Human Fraternity‘“, 2023 (<https://gulfnnews.com/uae/new-book-in-uae-inspired-by-document-on-human-fraternity-1.93507415>). Siehe auch: <https://www.ecsr.ae/en/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁶⁸ Siehe: <https://themwl.org/sites/default/files/forum-on-common-values-final-statement-en.pdf> (letzter Abruf: 10. August 2023), insbesondere S. 8.

same menschliche Werte vertreten. 2022 fand in Nur Sultan/Kasachstan der 7. Kongress der „Leaders of World and Traditional Religions“ statt, auch hier sprachen Großscheich al-Tayyeb und Papst Franziskus. In Unterpunkt 13 von 35 wird die Bedeutung des „Dokuments über die menschliche Brüderlichkeit“ anerkannt.⁶⁹

Abschließend kann gesagt werden, dass – abgesehen von diesen Beispielen – keine echte inhaltliche Auseinandersetzung mit dem „Dokument über die menschliche Brüderlichkeit“ innerhalb der islamisch geprägten Welt stattgefunden hat. So bleiben auch verschiedene Fragen nach der Verabschiedung des Dokuments bestehen, z. B. bezüglich der Umsetzung allgemeiner Menschenrechte und Religionsfreiheit in den Vereinigten Arabischen Emiraten.⁷⁰ Letztlich kann auch nicht davon ausgegangen werden, dass die Beschlüsse der Dokumente die Bevölkerung vor Ort erreichen und die immer noch eingeschränkte Religionsfreiheit in diesem Teil der Welt dadurch einschneidend verbessert wird. Dennoch darf die Symbolhandlung einer Anerkennung der monotheistischen Weltreligionen durch die Schaffung von Begegnungsräumen nicht unterschätzt werden. Schlussendlich bleibt der Lackmустest für das Thema Religionsfreiheit die Möglichkeit zum Religionswechsel, auch für die einheimische Bevölkerung.

Laut des Dokuments soll in Zukunft auch dem Extremismus stärker Einhalt geboten werden, um weltweiten Frieden zu fördern. Jedoch müsste dieser im Extremfall auch militärisch bekämpft werden können, so äußerte sich zumindest der Außenminister der VAE vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 22. September 2017.⁷¹ Auch bleibt die Frage bestehen, wen Großscheich al-Tayyeb, der Unterzeichner des Dokuments, tatsächlich vertritt. Während der Papst 2013 offiziell zum Oberhaupt der katholischen Kirche gewählt wurde, bleiben die Befugnisse des Scheichs al-Tayyeb und der Azhar doch im weitesten Sinne auf Ägypten beschränkt. Die Institution und Universität rühmt sich zwar in der vom sunnitischen Islam geprägten Region eines guten Rufs und großen Einflusses, doch kann von einem Gesamtanspruch als Vertretung für „die“ sunnitischen Muslime nicht die Rede sein.

⁶⁹ Siehe: <https://religions-congress.org/en/page/deklaraciya-uchastnikov-VII>

⁷⁰ Siehe z. B.: <https://hyetert.org/2019/02/04/interview-i-hope-pope-francis-will-call-for-full-freedom-for-everyone-in-every-muslim-majority-country/> (letzter Abruf: 10. August 2023).

⁷¹ Vgl. Arnold: Die Toleranzoffensive der Vereinigten Arabischen Emirate, S. 78.

Literatur (Auszug)

Artikel

- Gerhard Arnold. „Die Toleranzoffensive der Vereinigten Arabischen Emirate (VAE) und die Weltkonferenz über menschliche Brüderlichkeit 2019“ in: Jahrbuch Religionsfreiheit 2019, Bd. 34, VKW: Bonn, S. 63–84.
- Rita Faraj. „The Document on Human Fraternity: Peace between Religions in a troubled World.“ in: Ökumenisches Forum, Bd. 2018/2019, Hf. 40/41, S. 281–295.
- Michael L. Fitzgerald. “Reflections on Human Fraternity” in: Islamochristiana, 2019, Bd. 45, Pontificio Instituto de Studi Arabe d’Islamistica: Rom, S. 17–27.
- Timo Güzelmansur. „Menschliche Brüderlichkeit“. Anmerkungen zur Papstreise nach Abu Dhabi und zum Dokument“ in: CIBEDO-Beiträge. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Nr. 2/2019, Aschendorff Verlag: Münster, S. 54–64.
- Mohammad Ali Shomali. “A Shi’a Muslim Perspective on the ‘Human Fraternity for World Peace and Living Together’” in: Islamochristiana, 2019, Bd. 45, Pontificio Instituto de Studi Arabe d’Islamistica: Rom, S. 75–87.
- Jutta B. Sperber. “The Document ‘Human Fraternity for World Peace and Living Together’” in: Islamochristiana, 2019, Bd. 45, Pontificio Instituto de Studi Arabe d’Islamistica: Rom, S. 67–73.

Internetquellen

- Hannah Brockhaus. in: Catholic News Agency, „Pope Francis lends support to committee on Abu Dhabi declaration“, 2019 (<https://www.catholicnewsagency.com/news/42104/pope-francis-lends-support-to-committee-on-abu-dhabi-declaration>).
- Martino Diez. in: Fondazione Oasis, „The Alliance of Virtue: Towards an Islamic Natural Law?“, 2020 (<https://www.oasiscenter.eu/en/emirates-chart-new-alliance-of-virtue>).
- Higher Committee of Human Fraternity. „US President Joe Biden on International Day of Human Fraternity: ‚We have the opportunity to build a better world‘“, 2022 (<https://www.forhumanfraternity.org/us-president-joe-biden-on-international-day-of-human-fraternity-we-have-the-opportunity-to-build-a-better-world/>).

- Paul Hinder. in: Pressemitteilungen der deutschen Bischofskonferenz, „Als Bischof in Arabien. Franziskanische Impulse für den christlich-islamischen Dialog. Vortrag beim Empfang der Deutschen Bischofskonferenz mit den Partnern im christlich-islamischen Dialog in Deutschland am 29. März 2019 in Frankfurt a.M.“, 2019 (https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-049b-Empfang-christlich-islamischer-Dialog-Vortrag-Bi.-Hinder.pdf).
- Paul Hinder. in: Aid to the Church in Need, „I have never experienced animosity“, o.J. (<https://www.acnmalta.org/i-have-never-experienced-animosity/>).
- Paul Hinder. in: Pope Francis. United Arab Emirates 3-5 February 2019, „Letter from Bishop Paul Hinder“, o.J. (<https://uaepapalvisit.org/letter-from-bishop-paul-hinder>).
- Tala Michel Issa. in: AlArabiya News, „‘Answer to problems of our time’: Experts commemorate signing of historic document“, 2022 (<https://english.alarabiya.net/features/2022/02/04/-Answer-to-the-problems-of-our-time-Experts-commemorate-signing-of-historic-documen>).
- Felix Körner. in: La Civiltà Cattolica, „Human Fraternity: A reflection on the Abu Dhabi Document“, o.J. (<https://www.felixkoerner.de/sites/default/files/2-66e.pdf>).
- Roopa Kurian. in: Khaleej Times, „Tolerance from the UAE to the world“, 2019 (<https://www.khaleejtimes.com/opinion/tolerance-from-the-uae-to-the-world>).
- Media Office Abu Dhabi. „Mohamed Bin Zayed Receives Higher Committee of Human Fraternity“, 2022 (<https://www.mediaoffice.abudhabi/en/government-affairs/mohamed-bin-zayed-receives-higher-committee-of-human-fraternity/>).
- Press Kit. Human Fraternity in the Pontificate of Pope Francis. For the occasion of the second anniversary of the signing of the Document on Human Fraternity for World Peace and Living. Together and the first International Day of Human Fraternity, 2019 (<https://www.vaticannews.va/content/dam/vaticannews/documenti/2021/Timeline-Human-Fraternity-in-the-Pontificate-of-Pope-Francis.pdf>).
- Thomas Reese. in: Religious News Service, „Five things to look for in Pope Francis’ new encyclical, ‘Fratelli Tutti’“, 2020 (<https://religionnews.com/2020/10/04/five-things-to-look-for-in-new-papal-encyclical-fratelli-tutti/>).

- Religions For Peace. „Higher Committee of Human Fraternity Secretary-General Meets With European Council President“, 2021 (<https://www.rfp.org/hchf-european-council-meeting/>).
- Abdulla Rasheed. in: Gulf News, „Pope’s visit to help build values of tolerance’. Pope and Grand Imam of Al Azhar to launch a global humanitarian message“, 2019 (<https://gulfnews.com/uae/popes-visit-to-help-build-values-of-tolerance-1.61574822>).
- Abdulla Rasheed. in: Gulf News, „New book in UAE inspired by ‘Document on Human Fraternity‘“, 2023 (<https://gulfnews.com/uae/new-book-in-uae-inspired-by-document-on-human-fraternity-1.93507415>).
- Ibrahim Salama. in: Office of the High Commissioner for Human Rights, „Human Fraternity for World Peace and Living Together” The role of inter-religious dialogue towards the universal enjoyment of the right of freedom of religion and belief“, 2020 (<https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Press/humanfraternity.pdf>).
- David H. Warren. in: Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, „Interfaith Dialogue in the United Arab Emirates: Where International Relations Meets State-Branding”, 2021 (<https://berkleycenter.georgetown.edu/posts/interfaith-dialogue-in-the-united-arab-emirates-where-international-relations-meets-state-branding>).
- Hiba Zayadin, in: Human Rights Watch, „Hypocrisy of Dubai’s World Tolerance Summit. Conference Cannot Hide Worsening Repression in the United Arab Emirates“, 2018 (<https://www.hrw.org/news/2018/11/14/hypocrisy-dubais-world-tolerance-summit>).
- o.A. in: AhramOnline. „Egypt’s Sisi calls for spreading peace, tolerance, and rejecting violence, extremism“, 2021 (<https://english.ahram.org.eg/News/402349.aspx>).
- o.A. in: Apostolic Vicariate of Southern Arabia. „Human Fraternity: Beacon of Hope for the Future of the World“, 2021 (<https://avosa.org/news/human-fraternity-beacon-of-hope-for-the-future-of-the-world>).
- o.A. in: Asharq al-Awsat. „Pope Francis, Al-Azhar’s Grand Imam Confirm Continued Cooperation to Achieve ‘Human Fraternity‘“, 2019 (<https://english.aawsat.com//home/article/1994016/pope-francis-al-azhar’s-grand-imam-confirm-continued-cooperation-achieve-‘human’>).
- o.A. in: Atalayar. „The new Alliance of Virtue holds consultative meeting in Washington“, 2022 (<https://atalayar.com/en/content/new-alliance-virtue-holds-consultative-meeting-washington>).

- o. A. in: Bahrain News Agency. „Bahrain marks International Day of Human Fraternity“, 2023 (<https://www.bna.bh/en/BahrainmarksInternational-DayofHumanFraternity.aspx?cms=q8FmFJgiscL2fwIzON1%2BDuISBBIPb z4rtn5E1bOg0CA%3D>).
- o. A. in: Bayt ar-Rahmah. “Saudi Arabia and Indonesia: Clashing Visions of Moderate Islam Dr. James Dorsey: Muhammad bin Salman and Yahya Cholil Staqf represent ‘diametrically opposed visions of moderate Islam’, mirroring the global struggle between autocracy and democracy in the 21st century”, 2022 (https://www.baytarrahmah.org/media/political-communicues/2022/2022_03_04_Saudi-Arabia-and-Indonesia_Clashing-Visions-of-Moderate-Islam/2022_03_04_Saudi-Arabia-and-Indonesia_Clashing-Visions-of-Moderate-Islam.pdf).
- o. A. in: Emirati Times. „Document on Human Fraternity chosen as a National Document at East Timor“, 2022 (<https://emiratitimes.com/document-on-human-fraternity-chosen-as-a-national-document-at-east-timor/>).
- o. A. in: HyeTert, “Deborah Castellano Interview, ‘I Hope Pope Francis Will Call for Full Freedom for Everyone in Every Muslim-Majority Country’“, 2019 (<https://hyetert.org/2019/02/04/interview-i-hope-pope-francis-will-call-for-full-freedom-for-everyone-in-every-muslim-majority-country/>).

Wie äußern sich die deutschen Konvertiten zum Islam Murad Wilfried Hofmann (1931–2020), Ahmad von Denffer (*1949) und Hadayatullah Hübsch (1946–2011) in ihren Veröffentlichungen zu Dialog, da‘wa, Christen und islamischen Minderheiten?

Dr. Esther Schirmmacher (Autorenvorstellung siehe S. 98)

Deutsche Konvertiten zum Islam haben sich in Deutschland stets und besonders in den Nachkriegsjahren für eine bessere Sichtbarkeit des Islam in der Bundesrepublik eingesetzt. Sie setzten dort an, wo sich andere, nicht-deutsche Muslime vor sprachliche oder kulturelle Barrieren gestellt sahen und förderten eine rasche Institutionalisierung der Religion.

Die deutschen Konvertiten zum Islam, Murad Wilfried Hofmann (1931–2020), Ahmad von Denffer (*1949) und Hadayatullah Hübsch (1946–2011) formulierten bereits ab den 1960/70er Jahren Ansätze für einen „deutschen Islam“ in ihren zahlreichen Veröffentlichungen. Sie gehörten damit zu den ersten prominenten deutschen Konvertiten zum Islam der Nachkriegszeit, die ihre Ansichten nicht nur schriftlich, sondern auch praktisch umzusetzen versuchten. Auch von vielen nicht-politischen Akteuren wurden sie als echte „Brückenbauer“ zwischen verschiedenen Fronten betrachtet. Doch wie stellten sie Andersgläubigen oder Minderheiten in ihren Veröffentlichungen dar?

1 Was schrieb Murad Wilfried Hofmann zu islamischen Minderheiten und Christen

Murad Wilfried Hofmann (1931–2020) war deutscher Jurist und ehemaliger Diplomat. Sein Einfluss beschränkte sich nicht nur auf Europa, er wurde ebenfalls stark im islamisch geprägten Raum rezipiert und viele seiner deutschen Bücher wurden auf Englisch, Arabisch und andere Sprachen übersetzt.

Auch zu Themen wie islamischen Minderheiten, Dialog und Bibelkritik veröffentlichte Hofmann. Er erklärte, dass sich bspw. Sunniten nicht herausnehmen dürften, einem schiitischen Muslim das „Muslim-Sein“ abzusprechen;

dieses Urteil müsse man Gott überlassen.¹ Über die ursprünglich aus Pakistan stammende Ahmadiyya-Bewegung äußert Hofmann sich jedoch sehr kritisch; seiner Meinung nach seien ihre Koran-Übersetzungen inakzeptabel.²

Über die muslimischen Glaubensgrundsätze seien sich Muslime grundsätzlich einig, so Hoffmann.³ Deswegen dürfe sich niemand, wie z. B. Aleviten, Ahmadiyya-Anhänger oder Baha'i, „Muslim“ nennen, der auch nur einen der Glaubensartikel ablehnt.⁴ Auch „Kulturmuslime“ oder „liberale Muslime“ dürften sich nicht Muslime nennen, da es nicht ausreiche, Gott nur „im Herzen“ zu tragen.⁵ Hofmann definierte in seinen Schriften, was unislamisches Verhalten ist, z. B. die Attentate des 11. Septembers 2001⁶ oder die sogenannte Todes-*fatwā* gegen den indisch-britischen Schriftsteller Salman Ruschdie aus dem Jahr 1989.⁷

Hofmann äußerte sich in seinen Schriften auch zum Christentum und interreligiösen Dialog.⁸ Seine kritische, teilweise polemische Haltung gegenüber dem Christentum und dessen Dogmen spiegelt sich in vielen seiner Veröffentlichungen wider.⁹ Einem muslimisch-christlichen Dialog gegenüber ist er grundsätzlich aufgeschlossen, er könne jedoch nur dann Wirkung zeigen, wenn Christen von ihren Dogmen abrückten.¹⁰ Dann nämlich hätte der Islam „seine Mission als Reformation des Christentums endlich erfüllt“,¹¹ so Hofmann. So hoffte er, Christen und Muslime (zurück) zum wahren Glauben führen zu können und spricht somit dem Christentum ab, mehr als ein verfälschter Islam zu sein.¹²

Besonders christliche Dogmen, wie eine Kollektivschuld der Menschen und der Sühnetod Jesu, seien aus islamischer Sicht Blasphemie. Auch die Figur Jesu und die Trinität trennen seiner Meinung nach die beiden großen Religi-

¹ Vgl. Hofmann, Murad Wilfried (2007e5): Tagebuch eines deutschen Muslims, S. 54.

² Vgl. Hofmann, Murad Wilfried (2002a): German Translations of the Holy Qur'an, S. 90.

³ Vgl. Hofmann, Murad Wilfried (2007b): Den Islam verstehen. Vorträge 1996–2006, S. 14.

⁴ Vgl. Hofmann, Murad Wilfried (2007b): Den Islam verstehen. Vorträge 1996–2006, S. 14.

⁵ Hofmann, Murad Wilfried (2001f): Islam, S. 78.

⁶ Hofmann, Murad Wilfried (2007b): Den Islam verstehen. Vorträge 1996–2006, S. 250.

⁷ Hofmann, Murad Wilfried (1995b): Islam – der verkannte Glauben, S. 6.

⁸ Siehe z. B. Hofmann, Murad Wilfried (2008a): Interreligiöse Dialoghürden, S. 46–50.

⁹ Siehe Hofmann, Murad Wilfried (2007b): Den Islam verstehen. Vorträge 1996–2006, S. 9f.

¹⁰ Siehe z. B. Hofmann, Murad Wilfried (2000b): Der Islam im 3. Jahrtausend, S. 162–182, insbesondere S. 179.

¹¹ Hofmann, Murad Wilfried (2000b): Der Islam im 3. Jahrtausend, S. 179.

¹² Siehe dazu Abdel Razaq, Salah Salem (2004): Islamic Anti-Christian Polemics in the West, S. 136f.

onen.¹³ Im Alten und Neuen Testament sieht er Widersprüche und Ungereimtheiten, der Bibel spricht er ihre Relevanz und Authentizität ab.¹⁴ Einerseits tritt Hofmann für einen ausgelebten islamischen Dialog ein, andererseits hält er z. B. das Christentum nicht für einen Dialogpartner auf Augenhöhe.

2 Was bedeutet für Ahmad von Denffer Toleranz gegenüber Andersgläubigen

Der deutsche Konvertit zum Islam *Ahmad von Denffer* (*1949) studierte bis 1978 Islamwissenschaft in Deutschland und arbeitete sein Leben lang eng mit islamischen Organisationen im In- und Ausland zusammen. Nachdem er in der „Islamic Foundation“ in Leicester/England wissenschaftlicher Mitarbeiter gewesen war (1978–1984), begann er 1984 im bis heute einflussreichen „Islamischen Zentrum München“ mitzuarbeiten.

Von Denffer strebt eine Islamisierung der deutsche Gesellschaft an, die mit „legalen Mitteln“ umgesetzt wird.¹⁵ Muslime in Deutschland stünden in der Verantwortung, Nicht-Muslimen im Land von Gottes Wort zu erzählen.¹⁶ Es bestünde sogar die Verpflichtung, jeden Menschen auf den Koran und den Weg des Glaubens aufmerksam zu machen.¹⁷ Eine christliche Mission lehnt von Denffer hingegen strikt ab und er ist der Meinung, dass besonders den Kirchen die Akzeptanz des Islam aufgrund ihrer Absolutheitsanspruchs schwer fallen müsse.¹⁸

In vielen Veröffentlichungen kann man Ahmad von Denffers Kritik am Christentum oder christlichen Dogmen wiederfinden.¹⁹ In den 1980er Jahren schrieb er, dass es kaum Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in Deutschland gäbe.²⁰ Ab demselben Zeitraum verfasste er für die Islamic Foundation in England Richtlinien für einen muslimisch-christlichen

¹³ Vgl. Hofmann, Murad Wilfried (2004): *Muslim Minorities: Their Cultural and Social Problems*, S. 62.

¹⁴ Hofmann, Murad Wilfried (1995b): *Islam – der verkannte Glaube*, S. 5.

¹⁵ Vgl. Von Denffer, Ahmad (1989d): *Zum Fall Rushdie*, S. 12.

¹⁶ Vgl. Von Denffer, Ahmad (2003e): *Integration statt Ghetto?!!*, S. 16.

¹⁷ Siehe Von Denffer, Ahmad (1982e): *Vorwort*, S. 8; oder Von Denffer, Ahmad (1982b): *Briefe an meine Brüder*, insbesondere S. 7 und 21.

¹⁸ Vgl. Von Denffer, Ahmad (1985c): *Wie lebt ein Muslim in Deutschland?*, S. 13.

¹⁹ Siehe Von Denffer, Ahmad (1978a): *Dialog und Da'wa*, S. 2f.

²⁰ Vgl. Von Denffer, Ahmad (1980b): *Mission to Muslims in Germany*, S. 9.

Dialog.²¹ Dialog und *da'wa* [Einladung zum Islam] hängen für von Denffer eng miteinander zusammen: „Dialog ist eine Methode, kein Ziel. Unser Ziel im Umgang mit Nicht-Muslimen ist zweifellos vom Gedanken der *da'wa* bestimmt [...].“²² Dialogveranstaltungen empfindet er dann als positiv, wenn Christen bereit wären, die *da'wa* ihres muslimischen Gegenübers anzunehmen.²³ Andererseits spricht von Denffer dem christlichen Dialog ab, ohne Missionsabsicht geführt werden zu können und betont, dass Dialog für viele Christen eine „zeitgemäße Form der Mission“ sei.²⁴

In Deutschland und weltweit sei Ziel eines jeden Muslims, den Islam bekannt zu machen und anderen Menschen das „wahre Wesen des Islam“²⁵ zu zeigen. In seinem Buch „Briefe an meine Brüder“ (1982) fordert er seine Mitgläubigen dazu auf, das Bekanntmachen des Islam zu ihrer Lebensaufgabe zu machen.²⁶ Auch für von Denffer ist klar, dass das Neue Testament verfälscht worden sei.²⁷ Auch hatte er bereits in den 1970er Jahren den – aus seiner Sicht – problematischen Status der islamischen Ahmadiyya-Bewegung in Deutschland angesprochen.²⁸

²¹Vgl. Von Denffer, Ahmad (1980a): *Dialogue Between Christians and Muslims*, S. 4.

²²Von Denffer, Ahmad (1978a): *Dialog und Da'wa*, S. 3. Zu Ahmad von Denffers Dialogverständnis siehe auch Wrogemann, Henning (2006): *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, S. 310–315.

²³Vgl. Wrogemann, Henning (2006): *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, S. 307.

²⁴Von Denffer, Ahmad (1983c): *Der Dialog: Theorie und Praxis*, S. 209f.

²⁵Von Denffer, Ahmad (1982b): *Briefe an meine Brüder*, S. 108.

²⁶Vgl. ebd., S. 116. Siehe auch Von Denffer, Ahmad (1983b): *Da'wa in der Zeit des Propheten*, S. 105–114.

²⁷Vgl. Von Denffer, Ahmad (1988b): *Jesus im Islam*, S. 24–26.

²⁸Von Denffer, Ahmad (1983e): *Islam im Schulbuch*, S. 100. Siehe dazu auch Schülzke, Jahja (1983): *Da'wa hier und heute!*, S. 116f.

3 Wie definiert Hadayatullah Hübsch Religionsfreiheit und Wandel

Hadayatullah Hübsch (1946–2011) konvertierte 1969 zu eben besagter Minderheit der Ahmadiyya Muslim Jamaat²⁹ in Deutschland. Auch er veröffentlichte ab den 1970er Jahren zahlreiche Schriften, meist im Namen und als Sprachrohr des Verlags der AMJ. Ab 1978 war Hübsch auch für den interreligiösen Dialog in der AMJ Deutschland zuständig.³⁰

Für Hübsch drückt sich die Sinnkrise fundamentalistischer Muslime, die den Koran nicht in seiner Vollständigkeit verstanden haben, durch ihre Gewalt aus.³¹ Statt sich auf den Wandel einzulassen, den der Islam durchaus zugestehe, hielten sie lieber an alten Strukturen fest.

Als Sprecher der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland nahm Hübsch auch zum Thema Dialog Stellung: Die AMJ setzt sich laut ihrer Webseite für „überkonfessionellen und interreligiösen Dialog“ ein, organisiert entsprechende Veranstaltungen und möchte eine Vorbildfunktion einnehmen.³² Wie die anderen beiden Konvertiten, thematisierte auch Hadayatullah Hübsch den christlich-muslimischen Dialog. Seiner Meinung nach ständen „Spitzfindigkeiten“ von Christen einem ehrlichen Dialog oft im Weg.³³ Er war der Überzeugung, sich für eine gute Kommunikation zwischen den Kulturen und eine differenzierte Herangehensweise im Bezug auf das Thema Islam stark zu machen.³⁴

In seinen Schriften wird häufig das Christentum thematisiert und er betont immer wieder, dass die christliche Lehre verfälscht sei (Erbsünde).³⁵ Besonders, dass Jesus am Kreuz gestorben sei, ist für ihn eine Falschlehre.³⁶ Auch vertrat er die Meinung, dass einige christliche Kreise für den schlechten Ruf

²⁹ Ein Teil der Ahmadiyya-Gemeinschaft glaubt, dass sie in einem von ihrem Kalifen aufgerichteten spirituellen Kalifat leben.

³⁰ Vgl. MuslimTvDe (2011): Dokumentation „The Life of Hadayatullah Hübsch“ [<https://www.youtube.com/watch?v=IgwT8j7aAOQ>, letzter Aufruf: 20.08.2023], ab Minute 17:59.

³¹ Hübsch, Hadayatullah und DABBOUS, Maha (1994a): Die Unterschiede zwischen Ahmadi- und Nicht-Ahmadi-Muslimen, S. 1.

³² Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland (o.J.): Was ist „Ahmadiyyat“? [<https://ahmadiyya.de/ahmadiyya/einfuehrung/>, letzter Aufruf: 20.08.2023].

³³ Hübsch, Hadayatullah (1989): Der Weg Mohammeds. Islam – Religion der Zukunft?, S. 188.

³⁴ Siehe z. B. Hübsch, Hadayatullah (2001b): Fanatische Krieger im Namen Allahs, S. 158f.

³⁵ Vgl. Hübsch, Hadayatullah (1989): Der Weg Mohammeds. Islam – Religion der Zukunft?, S. 181–190, hier insbesondere S. 153–155, 182 und 190.

³⁶ Zum Thema Jesus siehe Hübsch, Hadayatullah (1998): Islam-99. Fragen und Antworten zum Islam, S. 66–79, hier S. 70.

des Islam in Deutschland verantwortlich zu machen seien.³⁷ Schon in den 1990er Jahren sah Hübsch eine starke Auseinandersetzung zwischen Islam und dem Christentum in der Zukunft voraus.³⁸

Auch geht Hübsch in seinen Veröffentlichungen der Thematik der Unterschiede zwischen der AMJ und dem sunnitischen Mehrheits-Islam nicht aus dem Weg. Der Ahmadiyya-Prophet Mirzā Ġulam Aḥmad sei für die ganze Welt gesandt worden, um den Islam zu reformieren.³⁹

In der Ahmadiyya-Zeitschrift „Der Islam“ schrieb Hübsch 1983, dass Muslime gar nicht anders könnten als von ihrer Religion zu erzählen.⁴⁰ Für ihn war ein rationaler Zugang zur Religion vielversprechend. Er fände im Islam „völlige Religions- und Gewissensfreiheit“⁴¹, in Glaubensangelegenheiten müsse es immer „absolute Freiheit“ geben.⁴² Tatsächlich kann man in einer Veröffentlichung der AMJ nachlesen, dass Glaubensfreiheit im Islam bedeute, dass jeder Mensch „frei sein soll, die Religion anzunehmen, die er will“ oder die Freiheit genießen dürfe, nicht an Gott zu glauben.⁴³

Fazit: Deutsche Konvertiten zum Islam und ihr Einfluss

Die drei Konvertiten Murad Wilfried Hofmann, Ahmad von Denffer und Hadayatullah Hübsch publizierten ab den 1960/70er-Jahren zahlreiche Ratgeber zum Islam, für Muslime sowie Nicht-Muslime. In den 20 bis 25 Jahren ihres aktiven Wirkens wandelte sich das Bild des Islam in Deutschland ganz grundlegend. Durch eine voranschreitende Institutionalisierung und neue Strukturen, die die Konvertiten (mit)etablieren konnte, bahnte sich der Islam seinen Weg in die Mitte der deutschen Gesellschaft. Die deutschen Konvertiten verpassten der Religion eine Sprachfähigkeit, die sie so vorher in der Bundesrepublik nicht gehabt hatte.

³⁷ Hübsch, Hadayatullah (2007): Ein islamischer Konvertit über die Nähe von Glaubenswechsel und Fanatismus: Der wahre Dschihad ist der gegen sich selbst. In: Berliner Zeitung [<https://www.berliner-zeitung.de/ein-islamischer-konvertit-ueber-die-naehe-von-glaubenswechsel-und-fanatismus-der-wahre-dschihad-ist-der-gegen-sich-selbst-li.62982>, letzter Aufruf: 20.08.2023].

³⁸ Hübsch, Hadayatullah (1993d): Prophezeiungen im Islam, S. 156.

³⁹ Vgl. Hübsch, Hadayatullah (1993d): Prophezeiungen im Islam, insbesondere S. 203.

⁴⁰ Hübsch, Hadayatullah (1983a): Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, S. 46.

⁴¹ Hübsch, Hadayatullah (20052): Religion des Friedens, S. 9.

⁴² Hübsch, Hadayatullah (1989): Der Weg Mohammeds. Islam – Religion der Zukunft?, S. 128.

⁴³ Ahmad, Nasir (1991): Jihad. „Heiliger Krieg“ im Islam, S. 26.

Besonders Murad Wilfried Hofmann und Ahmad von Denffer wandten sich mit ihrer öffentlichen Apologetik in (Zeit)Schriften an die deutsche Gesellschaft und warben um weitere Konvertiten, sowie den moralischen Wandel der ganzen Gesellschaft. Oftmals ist ihre Sprache eher missionierend und apologetisch als informierend. Die christliche Lehre und die Lehre von islamischen Minderheiten betrachten sie mit großer Skepsis und kritisieren sie teilweise scharf. Letzten Endes interpretierten sie in ihrer Vorbildfunktion für muslimische Aktivisten und Intellektuelle „den“ Islam und gaben sich so selbst Autorität und Legitimation. Sie fungierten als regelrechte Türöffner für die Etablierung eines „deutschen Islams“ oder deutsch eingefärbten Islams und als Identifikationsmodelle für weitere deutsche Konvertiten zum Islam.

Blasphemiegesetze führen dazu, dass überall auf der Welt Menschen getötet werden



Tehmina Arora leitet die Tätigkeit der Menschenrechtsorganisation ADF International in Asien. Mit Sitz in Delhi/Indien führt die Anwältin das asiatische Team und setzt sich für Religions- und Meinungsfreiheit, Lebensrecht und den Schutz von Ehe und Familie ein. (Foto: © ADF International).



Ludwig Brühl ist Sprecher der Menschenrechtsorganisation ADF International, die durch strategische Prozesse die Religionsfreiheit weltweit sichert und erarbeitet.(Foto: © ADF International).

Der starke Widerstand gegen Blasphemiegesetze hat Angehörige von Religionen oder Glaubensgemeinschaften aus dem gesamten Spektrum der Welt vereint. Humanisten, Christen, muslimische Minderheitengruppen und führende Menschenrechtsaktivisten, die sich für die Religions- und Weltanschauungsfreiheit einsetzen, haben auf die Schwere ihres Inhalts und ihrer Anwendung hingewiesen und die Abschaffung dessen gefordert, was man als gesetzlich kodifizierten Angriff auf die Religionsfreiheit bezeichnen könnte, der im Konzept der Blasphemiegesetze verankert ist.

Laut einer Pew-Forschungsstudie haben 40 % der Länder weltweit Blasphemiegesetze, während in der MENA-Region der Prozentsatz der Länder mit solchen Gesetzen schwindelerregende 90 % erreicht.¹ Obwohl die gerichtlichen Verfahren zur Regulierung und Umsetzung der Gesetze von Land zu Land unterschiedlich sind, beinhalten gemeinsame Merkmale der weltweiten Blasphemiegesetze Sanktionen für „Beleidigung“ oder „Anstoß“ oder Verachtung oder mangelnde Ehrfurcht vor einem Gott, einem religiösen Objekt

¹ <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/01/25/four-in-ten-countries-and-territories-worldwide-had-blasphemy-laws-in-2019-2/>

oder einem als heilig angesehenen Konzept.² Die meisten Blasphemiegesetze sind sehr vage und daher in den Einzelheiten unklar. In den meisten Fällen ist es wirklich unklar, was die Kernbestandteile des Straftatbestands sein sollen. In dem Bericht der Internationalen Juristenkommission heißt es: „Einige der Straftatbestände sind zudem so weit und subjektiv formuliert, dass den Gerichten ein erheblicher Ermessensspielraum eingeräumt wird und es kaum möglich ist, im Voraus zu wissen, ob ein Verstoß gegen den Paragraphen vorliegt.“³ Dadurch können die Gesetze falsch ausgelegt oder von den Polizei-behörden, Staatsanwälten und Gerichten uneinheitlich angewandt werden.

Es ist auch klar, dass Blasphemiegesetze zu viel groß angelegter oder gezielter Mobgewalt gegen Personen, die von einer Menge der Blasphemie beschuldigt werden, beitragen, wenn nicht sogar direkt verursachen. Beispiele dafür, wie Blasphemiegesetze als Rechtfertigung für Menschenmengen benutzt wurden, um sich zu erheben und auf lokaler Ebene „Gerechtigkeit“ gegen Menschen zu üben, die angeblich durch ihre Worte oder ihr Verhalten ein Verbrechen begangen haben, sind in Nigeria, Pakistan und Indien zu sehen. In solchen Situationen waren die Strafverfolgungsbehörden oft machtlos oder nicht willens, gegen die Gewalt des Mobs vorzugehen, was häufig zu außergerichtlichen Tötungen führte.

Vage formulierte Gesetze verstoßen gegen wesentliche Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit. Gesetze müssen den Bürgern zumindest die Möglichkeit geben, zu verstehen, welche Handlungen oder Verhaltensweisen vom Staat untersagt sind. Im Gegensatz dazu bergen zweideutige Gesetze für den Einzelnen das Risiko einer willkürlichen und diskriminierenden Strafverfolgung, die auf den subjektiven Entscheidungen der Beamten oder Richter beruht, die den Fall leiten.

Darüber hinaus führen zweideutige Gesetze unweigerlich zu einer Selbstzensur des Einzelnen, der aus Angst vor einer möglichen strafrechtlichen Sanktion das Gefühl haben kann, dass er sich nicht frei äußern darf.

Kurz gesagt, Blasphemiegesetze sind für unzählige Opfer religiöser Verfolgung weltweit verantwortlich.

Wie die folgende Fallstudie zeigt, ist die Anwendung der Blasphemiegesetze in einigen nordnigerianischen Bundesstaaten symptomatisch für die Verletzung des Grundrechts auf Religions- und Glaubensfreiheit

² Vgl. UNHCR General Comment No. 34, Para. 48 (2011) <https://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/GC34.pdf>

³ <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1987/01/Pakistan-human-rights-after-martial-law-fact-finding-report-1987-eng.pdf>

Fallstudie: Yahaya Sharif-Aminu in Nigeria

Der junge nigerianische Musiker Yahaya Sharif-Aminu wurde 2020 wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt, nachdem er im nordnigerianischen Bundesstaat Kano eine WhatsApp-Audio-Botschaft verbreitet hatte, die als blasphemisch gegenüber dem Propheten Mohammed angesehen wurde.⁴

Die strittige Audiobotschaft enthielt Liedtexte, in denen ein bestimmter, von Yahaya verehrter Sufi-Geistlicher besungen wurde. Schnell formierte sich ein Mob und brannte aus Wut das Haus von Yahayas Familie nieder. Sie protestierten auch vor dem örtlichen Polizeigebäude, um die Verhaftung des Mitte 20-jährigen Sängers zu fordern.⁵

Die Hisba-Polizei, die für die Umsetzung der Scharia in dem Bundesstaat zuständig ist, nahm Yahaya daraufhin fest, und kurz darauf wurde er vor einem örtlichen Scharia-Gericht angeklagt. Ohne Zugang zu einem Rechtsbeistand verurteilte ihn das Gericht, und er sitzt seit 2020 in der Todeszelle. Nach einer Reihe von Rechtsmitteln wird Yahayas Fall nun vor dem Obersten Gerichtshof Nigerias verhandelt, wo ein positives Urteil die Aufhebung der Blasphemiegesetze im Land bedeuten könnte.

Beginnt der Dominoeffekt für die Religionsfreiheit?

In Nigeria, einem Land mit rund 230 Millionen Einwohnern, in dem es fast gleich viele Muslime und Christen gibt, sind Blasphemiegesetze nach wie vor ein wesentlicher Grund für gesellschaftliche Spannungen. Es ist offensichtlich, dass Christen vor allem in den nördlichen Bundesstaaten und im Mittleren Gürtel besonders häufig angegriffen werden. Für das Jahr 2021 wurde berichtet, dass im Durchschnitt jeden Tag 16 Christen im ganzen Land getötet wurden.⁶

Yahayas Fall, der von ADF International unterstützt wird, hat nun das beispiellose Potenzial, die Blasphemiegesetze in Nigeria zu kippen, das als der gewalttätigste Ort der Welt gilt, um Christ zu sein.

Yahayas Anliegen hat breite internationale Unterstützung erhalten. Das Europäische Parlament forderte in einer Dringlichkeitsentschließung ausdrücklich die Freilassung des jungen Musikers im April 2023.⁷ Darüber hinaus for-

⁴ <https://www.sueddeutsche.de/politik/nigeria-todesurteil-musiker-scharia-1.4996157>

⁵ <https://www.bbc.com/news/world-africa-53726256>

⁶ <https://www.opendoorsuk.org/news/latest-news/nigeria-christians-world/>

⁷ Entschließung des Europäischen Parlaments vom 20. April 2023 zu der Gefahr der Todes-



Sufi-Musim Yahaya Sharif-Aminu, dessen Anfechtung der Blasphemiegesetze viele Leben retten könnte (li). Kelsey Zorzi, Direktorin für globale Religionsfreiheit bei ADF International, unterstützt und koordiniert die Verteidigung von Yahaya (re). (Foto li. u. re.: © ADF International).

derten 209 Menschenrechtsverteidiger, Parlamentarier und Diplomaten aus der ganzen Welt gemeinsam Yahayas Freilassung und die Abschaffung der Blasphemiegesetze kurz vor den nigerianischen Präsidentschaftswahlen im Jahr 2023.⁸

Man hofft, dass die wachsende Dynamik in Yahayas Fall in Verbindung mit dem internationalen diplomatischen Druck, der durch die Befürwortung des Textes der Menschenrechtsgesetzestexte, die Länder mit Blasphemiegesetzen unterzeichnet haben, ausgeübt wurde, den Weg für die Aufhebung von Blasphemiegesetzen in anderen Ländern der Welt ebnen könnte.

strafe und der Hinrichtung des Sängers Yahaya Sharif-Aminu wegen Blasphemie in Nigeria (2023/2650(RSP)), https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2023-0116_EN.html

⁸ <https://www.pulse.ng/news/local/blasphemy-human-rights-advocates-ask-buhari-to-release-yahaya-sharif-aminu/rrjm7br>

Fallstudie aus Pakistan: Blasphemiegesetze zielen auf gläubige Minderheiten

Jede Woche werden gläubige Minderheiten in Pakistan Opfer von Blasphemievorwürfen. Ein aktuelles Beispiel: Mitte August 2023 stürmte ein Mob von etwa 5.000 pakistanischen Muslimen in die kleine Stadt Jaranwala außerhalb von Faisalabad, um zu randalieren und Kirchen und Häuser in einem überwiegend christlichen Viertel zu zerstören.⁹ Der angebliche Grund für die Zerstörung und Gewalt war die Vergeltung für zwei Männer, die angeblich Blasphemie begangen hatten, indem sie Koranseiten entweihten.

Lokalen Berichten zufolge erklärte die Provinzregierung, dass „der Heilige Koran geschändet und die Gefühle der Muslime verletzt wurden“. Sie sprach ferner von einer „geplanten Verschwörung, mit der versucht wurde, den Frieden in Pakistan zu zerstören“. Die Polizei registrierte zwei Anklagen unter den Paragraphen 295B und 295C des pakistanischen Strafgesetzbuches, das Worte oder Verhaltensweisen unter Strafe stellt, die als herabwürdigend, beleidigend oder respektlos gegenüber dem Koran, dem Islam oder dem Propheten Mohammed angesehen werden können. Ermutigt durch die aufrührerische Sprache der beiden Blasphemiegesetze und die Worte der Regierungen von „Verschwörung“ und „Schändung“¹⁰ wurde der Mob aufgestachelt, um vor Ort „Gerechtigkeit“ walten zu lassen.

Innerhalb weniger Stunden zerstörte der wütende Mob das Viertel und mindestens 21 Kirchen sowie Bibeln, Gesangbücher und Häuser. Um vor der Gewalt zu fliehen, mussten sich rund 10.000 Christen über Nacht in den Zuckerrohrfeldern verstecken. Während die staatlichen Behörden berichteten, dass sie versucht hätten, die lokalen Akteure zu stoppen, unter anderem durch die Verhaftung von über 100 Personen, bemerkten die örtlichen Kirchenführer stattdessen, dass die „Polizei stumme Zuschauer blieb“.¹¹

Das in Lahore ansässige Center for Social Justice (CSJ) hat festgestellt, dass zwischen 1987 und 2022 mindestens 2120 Personen aufgrund der Blasphemiegesetze angeklagt worden sind. Inzwischen wird geschätzt, dass 52 Prozent der Angeklagten religiöse Minderheiten waren, obwohl ihr Anteil an der pakistanischen Bevölkerung mit 3,52 % gering ist.¹² Menschenrechts-

⁹ <https://www.dawn.com/news/1771205>

¹⁰ <https://www.dawn.com/news/1770449>

¹¹ <https://www.dawn.com/news/1770449>

¹² <https://www.dawn.com/news/1745036>

gruppen und Medienberichten zufolge gab es allein zwischen Januar und Juli 2023 60 Fälle von angeblicher Blasphemie und vier außergerichtliche Tötungen.¹³

Bereits in einem Fall aus dem Jahr 2015 stellten die Richter am Obersten Gerichtshof Pakistans fest, dass „die meisten Blasphemie-Fälle auf falschen Anschuldigungen beruhen, die eher auf Eigentumsfragen oder anderen persönlichen oder familiären Racheakten beruhen als auf echten Fällen von Blasphemie, und sie führen unweigerlich zu Gewalt gegen die gesamte Gemeinschaft.“¹⁴

Die Blasphemiegesetze spielen eine wesentliche Rolle bei der religiösen Verfolgung von Minderheiten in Pakistan. Blasphemie ist nicht nur eine Straftat, die technisch gesehen mit dem Tod bestraft wird, sondern die drakonischen Gesetze haben auch eine legitimierende Wirkung auf die Gewalt gegen Christen und muslimische Minderheitengruppen. Blasphemiegesetze führen auch dazu, dass die Strafverfolgungsbehörden zögern, die Rechte angegriffener Minderheiten zu schützen, und verhindern einen gesellschaftlichen Wandel in Richtung Religionsfreiheit.

Vereint hinter dem Ziel der Abschaffung der Blasphemiegesetze

In sieben Ländern werden Blasphemiegesetze mit dem Tod bestraft - Nigeria und Pakistan sind nur die bekanntesten und schlimmsten Beispiele. Doch oft ist die Todesstrafe nicht einmal der direkte Grund für Gewalt und Selbstjustiz. Mobs, die durch vage formulierte Gesetze ermutigt und legitimiert werden, nehmen die Dinge selbst in die Hand.

Es ist offensichtlich, dass Blasphemiegesetze eine der größten rechtlichen Bedrohungen für die Religionsfreiheit auf der ganzen Welt darstellen. Die Abschaffung der Gesetze, insbesondere in den Ländern mit den härtesten Strafen, würde die Situation religiöser Minderheiten erheblich verbessern. Es ist unerlässlich, dass die internationale Menschenrechtsgemeinschaft sich für dieses gemeinsame Ziel stark macht.

¹³ https://csjpak.org/pdf/Human_Rights_Observer_2023.pdf

¹⁴ Malik Muhammad Mumtaz Qadri gegen den Staat (2015).

Die Jungenbeschneidung im Islam¹



Dr. Lale Akgün, geb. am 17.09.1953 in Istanbul, ist approbierte Psychotherapeutin und Autorin mehrerer Bücher zum Thema Islam und Integration. Zuletzt erschien von ihr das Buch „Hüzün ... das heißt Sehnsucht – wie wir Deutsche wurden und Türken blieben“. Sie saß zwei Legislaturperioden für den Kölner Süden im Deutschen Bundestag und war dort für die Themen Europa und Innenpolitik zuständig, außerdem islampolitische Sprecherin ihrer Fraktion. Zurzeit ist sie im Vorstand des AK „Säkularität und Humanismus“ der SPD. Sie ist eine fundierte Kennerin der islamischen Szene in Deutschland und hat dazu – neben diversen Artikeln – zwei Bücher veröffentlicht. „Aufstand der Kopftuchmädchen“ (2011) und „Platz da! Hier kommen die aufgeklärten Muslime“ (2018). Lale Akgün, z. Zt. Senior Fellow an der Hochschule Bonn-Rhein-Sieg, hat in Marburg/Lahn Medizin, Psychologie und Völkerkunde studiert. Sie ist verheiratet und Mutter einer erwachsenen Tochter. Sie lebt seit über 40 Jahren in Köln.

Die Beschneidung von Jungen und Männern ist eines der ältesten Kulturphänomene und über 4000 Jahre alt. Das älteste überlieferte Bild einer männlichen Beschneidung ist 4300 Jahre alt. Es stammt vom Sarg von Ankh-ma-hor aus Ägypten zur Zeit des Alten Reichs und ist rund ein Jahrhundert jünger als die Pyramiden in Gizeh.²

Historisch gesehen ist damit die Beschneidung älter als der Islam und das Judentum. In diesen beiden Religionen hat die Beschneidung jedoch einen wichtigen religiösen Status erlangt. Nebenbei bemerkt: auch Jesus war beschnitten und der 1. Januar ist in der katholischen Kirche über Jahrhunderte als „circumcisio domini“ gefeiert worden.

In Deutschland war das Thema jahrzehntelang nicht im Focus des Interesses. Natürlich war den meisten bekannt, dass bei jüdischen und muslimischen Jungen eine Beschneidung des männlichen Gliedes durchgeführt wurde, aber tiefere Gedanken machte man sich nicht. Es wurde als ein religiöses Ritual wahrgenommen und akzeptiert. Das änderte sich mit dem Gerichtsurteil des Kölner Landgerichts vom 7. Mai 2012.

¹ Zugunsten der besseren Lesbarkeit wird im Text auf das Gendern verzichtet.

² FAZ, 23.07.2012.

Es hatte nämlich entschieden, dass die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen strafbar sei.³ Blitzschnell reagierte der Deutsche Bundestag auf dieses Urteil und entschied, die religiöse Beschneidung gesetzlich zu regeln und entgegen dem Gerichtsurteil des Kölner Landgerichts tatsächlich auch zu zulassen.⁴

Am 28.12.2018 trat das „Gesetz zur Beschneidung des männlichen Kindes“ in Kraft. Danach umfasst die Personensorge auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll... In den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Kindes dürfen auch von einer Religionsgesellschaft dazu vorgesehene Personen Beschneidungen durchführen, wenn sie dafür besonders ausgebildet und, ohne Arzt zu sein, für die Durchführung der Beschneidung vergleichbar befähigt sind.⁵

Renate Künast (Bündnis 90/Die Grünen) formulierte ihre Zustimmung zu dem Gesetz damit, „dass die Beschneidung zwar den Tatbestand einer Körperverletzung erfülle, es aber Gründe gebe, „warum Eltern als Treuhänder ihrer Kinder“ zu dem Ergebnis kommen, in eine Beschneidung einzuwilligen. Diese Gründe seien in der Religionszugehörigkeit zu finden.“⁶

Die Erklärung lässt aufhorchen. Körperverletzung an Kindern ist also in Deutschland gesetzlich erlaubt, wenn es dafür religiöse Gründe gibt. Wie konnte in einem Land, in dem Kinderrechte hochgehalten werden ein solches Gesetz erlassen werden? Wie können in einem angeblich säkularen Staat die religiösen Institutionen eine solche Macht haben? Welche Bedeutung hat die rituelle Beschneidung an Jungen überhaupt?

Ich werde in diesem Aufsatz dieser Frage aus muslimischer Sicht nachgehen.

Vielleicht zu Anfang die Feststellung: die Beschneidung ist für den Islam theologisch gesehen bei Weitem nicht so grundlegend, wie es die Entscheidung des Deutschen Bundestages glauben macht.

³ <https://www.sueddeutsche.de/panorama/urteil-des-landgerichts-koeln-beschneidung-von-jungen-aus-religioesen-gruenden-ist-straftbar-1.1393536>

⁴ https://www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2012/42042381_kw50_de_beschneidung-210238

⁵ <https://www.bundestag.de/resource/blob/592120/4b24671a655ea9fa0012bf6dfc22aa69/wd-7-211-18-pdf-data.pdf> – „Die zivil- und strafrechtliche Regelung der Beschneidung von Jungen im deutschen Recht“.

⁶ Fußnote 4, ebenda.

Und auch gesellschaftlich findet im Moment ein Wandel statt: zwar wird der orthodoxe Islam gegenwärtig immer radikaler; andererseits aber gewinnt die Säkularität auch in den muslimischen Ländern immer mehr Boden, so dass die Frage der Beschneidung immer stärker polarisiert.

Theologische Grundlagen der Beschneidung

Beschneidung wird als Teil der Sunna des Propheten Mohammed verstanden, der symbolisch für die Zugehörigkeit zum Islam steht. Je nach Rechtsschule wird die Beschneidung als Farz dargestellt oder als Sunna. Nach der islamischen Normenlehre (fikh) ist eine Handlung oder ein Verhalten dann eine religiöse Pflicht, also Farz, wenn es im Koran steht, wenn es Gottes Wille ist.

Dem ist unbedingt Folge zu leisten; ein Nichtbefolgen der koranischen Vorschriften wird als Sünde betrachtet. Die Beschneidung jedoch, und das sollte man wissen, kommt in keiner Sure des Koran vor.

Das Wort „Sunna“, das mit „Weg oder Lebensstil“ übersetzt werden kann, fasst alles zusammen, was der Prophet gemacht oder zu tun empfohlen hat; belegt durch die Hadithe⁷. Das Befolgen dieser Richtschnur wird als religiöser Verdienst gewertet, doch stellt das Nicht-Befolgen keine Sünde dar.

Zu der Frage der Beschneidung werden immer wieder bestimmte Hadith-Gelehrte zitiert: nach deren Überlieferungen soll der Prophet Mohammed folgende Aussagen bezüglich Beschneidung gemacht haben.

Nach dem Hadithengelehrten Taberani: „Beschneidung ist eine Sunna für die Männer, der Prophet befiehlt jedem Mann die Beschneidung, auch wenn er 80 Jahre alt ist.“

Nach dem Hadithengelehrten Beyhaki: „Der unbeschnittene Mann wird beschnitten, sobald er Moslem wird, auch wenn er 80 Jahre alt ist.“

Und nach dem Hadithengelehrten Buhari: „Als von Gott der Befehl kam, hat sich Abraham, 80-jährig, selber beschnitten.“

Im islamischen Volksglauben gibt es im Zusammenhang mit der Beschneidung des Propheten Mohammed zwei Legenden:

Nach der ersten Legende sollen alle Propheten beschnitten geboren sein, so auch Mohammed. Nach der zweiten ist er am siebten Tag nach seiner Geburt von seinem Großvater beschnitten worden. Da sich muslimische Männer

⁷ „Als Hadithen werden die Aussprüche, Anordnungen und Handlungen des Propheten, deren zunächst mündliche Überlieferung auf seine Gefährten zurückgeführt wird, bezeichnet. Dazu gehören auch Berichte über die Prophetengefährten selbst sowie über frühe Muslime der nächsten Generation.“ (Demokratiezentrum Wien).

nach dem Vorbild des Propheten richten müssen, sollten sie alle am 7. Tag nach ihrer Geburt beschnitten werden. In den arabischen Ländern werden die Jungen tatsächlich meistens am 7. Tag nach ihrer Geburt beschnitten.

In den sunnitischen⁸ Rechtsschulen⁹ ist das Verständnis von der Beschneidung freilich unterschiedlich. Die Schafaiten und Hanbaliten sehen in der Beschneidung eine absolute religiöse Pflicht.

Die Hanafiten und Malikiten akzeptieren zwar, dass die Beschneidung nicht im Koran steht und dadurch eben keine religiöse Pflicht sein kann, aber sie werten die Beschneidung auf zu einer „Sunna-i- Muakkada“. Das sind Verhaltensweisen, die ausgeführt werden, um das religiöse Leben zur Vollkommenheit zu bringen. Folglich gibt es ohne Beschneidung keine Vollkommenheit im islamischen Leben.

Da die Türkei in der islamischen Welt eine hohe politische Bedeutung hat und angesichts der Intention von Präsident Erdogan das Präsidium für religiöse Angelegenheiten, die Diyanet, die ihm direkt unterstellt ist – zu einer Art Vatikan des sunnitischen Islam umzuwandeln und ihren Vorsitzenden zu einer Art Papst des Islam zu erheben (auch wenn es unislamisch ist und bei unabhängigen Theologen auf höchsten Widerstand stößt), ist es nicht unwichtig, die Meinung der Diyanet zu diesem Thema zu hören.

Im Juni 2021 veröffentlichte Diyanet ein Fatwa¹⁰ zum Thema Beschneidung und sie nahm Stellung zu der Frage, ob Männer, die als Kinder nicht beschnitten worden sind oder als Erwachsene zum Islam konvertiert sind, beschnitten werden sollten.

In diesem Gutachten wird die Beschneidung als eine Besonderheit der religiösen Zugehörigkeit zum Islam bezeichnet (Schiari-Islam) und es wird gefordert, dass, wenn es keine ernstzunehmenden Gegenargumente gibt, konvertierte Männer beschnitten werden müssen. Gleichzeitig hält aber Diyanet fest, dass die Beschneidung keine Voraussetzung für die Konversion ist.¹¹

Ähnlich argumentiert der Theologe Prof. Mehmet Okuyan von der Universität Ondokuz Mayıs in Samsun. Es gebe islamische Sitten – so Prof. Okuyan – die sich zu einem Symbol entwickelt hätten, weil sie einen islami-

⁸ Von den rund 1,6 Milliarden Muslimen weltweit sind schätzungsweise 85 bis 90 Prozent Sunniten. Allein im Irak, in Iran, Aserbaidschan und Bahrain sind Schiiten in der Mehrheit, bpb 2020).

⁹ Das Sunnitentum hat vier Rechtsschulen: Schafaiten, Hanbaliten, Malikiten und Hanafiten <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/islam-lexikon/21625/rechtsschulen/>

¹⁰ Ein Fatwa ist ein Rechtsgutachten der Muftis (Rechtsgelehrte im Islam), in dem festgestellt wird, ob und wie eine Handlung mit den Grundsätzen des islamischen Rechts vereinbar ist.

¹¹ <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/39739/kucuk-yasta-sunnet-olamayan-veya-sonradan-musliman-olan-yetiskin-erkeklerin--sunnet-olmasinini-dini-hukmu-hk>

schen Wert darstellten. Wenn sich also die Beschneidung seit dem Propheten Abraham zu einem solchen Wert entwickelt habe, dann müsse die islamische Welt über diesen Wert sorgfältig nachdenken. Die Beschneidung sei ein solcher Wert. Für Männer sei also die Beschneidung, arabisch: Chitan, die Akzeptanz eines islamischen Wertes.

Der populäre Medienprediger Kerem Önder – aus dem orthodoxen Orden der Ismail Aga – sticht in seinem Youtube Auftritt zum Thema Beschneidung mit einer interessanten Aussage hervor. Er gibt zu, dass es ein abstraktes Verständnis von Beschneidung geben kann. Beschneidung werde von einigen durchaus als die Reinigung des Herzens von seelischen Schlacken interpretiert. Bemerkenswert, dass es auch für einen ultra-orthodoxen Prediger möglich ist, die Beschneidung in einem übertragenen Sinne zu verstehen – auch wenn ein solches Verständnis von ihm selbst abgelehnt wird.

Hingegen ist es für den schiitischen Islam ganz klar, dass die Beschneidung eine religiöse Pflicht ist.

Spannend der Denkweise zu folgen, wie die Schiiten es schaffen, die Beschneidung, die ja im Koran nicht vorkommt, zu einer religiösen Pflicht zu machen. Die Beschneidung ist bekanntlich das Zeichen des Bündnisses zwischen Gott und Abraham. Im Koran kommen viele Verse vor, die sich auf Abraham beziehen.¹²

Sure 2 (Bakara), Vers 135: „... Unser ist das Glaubensbekenntnis Abrahams, der sich von allem abwandte, was falsch ist und nicht einer von jenen war, die etwas Anderem neben Gott Göttlichkeit zuschreiben.“ Vers 136: „Wir glauben an Gott und an das, was uns von droben erteilt worden ist, und das, was Abraham und Ismael und Isaak, Jakob und ihren Nachkommen erteilt worden ist, und das, was Moses und Jesus gewährt worden ist und das, was allen (anderen) Propheten von Ihrem Erhalter gewährt worden ist: Wir machen keinen Unterschied zwischen irgendeinem von ihnen. Und Ihm ergeben wir uns“.

Sure 14 (Abraham), Vers 35: Und (gedenkt der Zeit) als Abraham (also) sprach: „O mein Erhalter! Mache dieses Land sicher und bewahre mich und meine Kinder davor, jemals Götzen anzubeten.

Vers 36: denn, wahrlich, o mein Erhalter, diese (falschen Gegenstände der Anbetung) haben viele Leute in die Irre geführt! Darum (nur) wer mir (in diesem meinem Glauben) folgt, der gehört wahrhaft zu mir; und was den angeht, der mir nicht gehorcht – Du bist wahrlich vielvergebend, ein Gnadenspender!“

¹² Alle Koranzitate sind der deutschen Übersetzung von Mohammad Assad „Die Botschaft des Koran“, 2009 entnommen.

Wie man sieht, rufen diese Suren dazu auf, Abraham und seinem Beispiel des Glaubens zu folgen. Da alles, was im Koran steht Gottes Wort ist und ohne Wenn und Aber befolgt werden muss, ist die Beschneidung, wenn nicht explizit, so doch implizit eine religiöse Pflicht.

Auch für die Aleviten, die theologisch einige Überschneidungen mit dem schiitischen Islam haben, ist die Beschneidung eine religiöse Pflicht. Ja mehr noch: Für die alevitische Tradition spielt nicht nur die Beschneidung eine wichtige Rolle, sondern auch die gesellschaftliche Rolle, die sie mit sich bringt. Der Beschneidungspate, im Türkischen Kirve genannt, wird durch den Akt der Beschneidung Teil der Familie und für den beschnittenen Jungen zum zweiten Vater. Die Eltern des beschnittenen Jungen und der Beschneidungspate gehen symbolisch eine so familiäre Beziehung ein, dass z.B. ihre Kinder einander nicht heiraten dürfen.

Wie sieht es jedoch historisch aus?

Bei allen theologischen Betrachtungen dürfen die historischen Zusammenhänge nicht übersehen werden. Wie sieht es denn historisch aus?

Seit wann gibt es die Beschneidung im Islam wirklich? Dazu gibt es wichtige Quellen. Hier sollen vor allem die beiden wichtigen Mohammed-Biographen Ibn-i Ishak und Ibn-i Hisham genannt werden, die die Beschneidung des Propheten in ihren Schriften mit keiner Zeile erwähnen.

Ahmet Ibn-i Hanbel (Gestorben 855) schreibt: „Osman Ibn-ül-As war zu einer Beschneidung eingeladen, aber er nahm die Einladung nicht an. Auf die Frage, warum er nicht zu der Beschneidung komme, antwortete er, dass es zu Zeiten des Propheten weder die Beschneidung gegeben habe noch solche Einladungen.“

Aus den ersten Jahren des Islam ist also die Beschneidung nicht überliefert.

Religionshistoriker gehen davon aus, dass die Tradition der Beschneidung im 9. Jahrhundert, also 200 Jahre nach der islamischen Zeitrechnung im Jahre 622, eingeführt wurde. Der Grund könnte die Konversion einer großen Anzahl von Juden zum Islam sein, die zu dem Zeitpunkt ihre religiösen Vorschriften mitbrachten und sie so im Islam assimilierten.

Theologische Widersprüchlichkeiten

Es gibt bei allem Jubel um die Beschneidung als Symbol des Islam einen unauflöselichen Widerspruch zwischen dem Glaubensbild und der Beschneidung. Die Befürworter der Beschneidung müssen nämlich erklären, warum

im Islam, der davon ausgeht, dass Gott alles fehlerlos geschaffen hat, die Vorhaut abgeschnitten werden soll. Zumal im Koran, in der Sure at-Tin (95), Vers 4 folgendes steht: „Wahrlich! Wir erschaffen den Menschen in schönster Gestaltung.“ Warum soll dann die Vorhaut beschnitten werden?

Die islamischen Gelehrten sind seit Jahrhunderten damit beschäftigt, diesen Widerspruch auf die eine oder andere Art zu lösen. Die wichtigsten Erklärungen seien hier kurz erwähnt:

- Die Vorhaut wird mit der Nabelschnur gleichgesetzt; dadurch wird sie zu einem Körperteil, der nicht gebraucht wird und somit abgeschnitten werden muss.
- Der Beschneidung wird eine ontologische Schönheit zugesprochen. Der Verlust der Vorhaut soll den Mann zu einem sexuell ethischen Verhalten führen. Spiegelbildlich dem Hymen der Frau.
- Bestimmte Körperteile wachsen entsprechend der menschlichen Natur, sie sollen aber geschnitten und beschnitten werden, weil Gott dem Menschen auch die Pflege seines Körpers überlassen hat. Es entspricht dem Vorbild des Propheten (fitr-i sünnet), die Körperhaare zu entfernen und die Nägel zu schneiden, und auch die Vorhaut zu entfernen. Damit wird die Beschneidung zur Körperpflege erklärt.
- Und natürlich das immer wieder angeführte Argument, dass die Beschneidung der Gesundheit und dem Sexualleben dient. Je nach Bildungsstand des Predigers soll die Beschneidung nicht nur vor diversen Krankheiten schützen, sondern auch für mehr Kinder und mehr Lustgefühle beim Mann und bei der Frau sorgen.

Wenn all diese Argumente nicht überzeugen, gibt es immer noch ein letztes Argument; dass es nämlich im Glauben viele Geheimnisse gibt, deren tieferer Sinn sich uns nicht erschließt und wir die Beschneidung dazu zählen können.

Argumente der Gegner der Beschneidung:

Aber inzwischen lassen sich nicht mehr alle Muslime mit solchen Erklärungen abspesen.

Die Gruppe „Muslime gegen die Beschneidung“ schreibt auf ihrer Facebook Seite: „Wir wollen die Gesellschaft darüber aufklären, dass die Beschneidung sowohl gegen den Koran als auch gegen die Erschaffung des Menschen als vollkommenes Wesen ist und keinerlei islamische Quellen hat. Die Kinder beschneiden zu lassen, bedeutet, sich gegen die Worte Gottes zu stellen und sich den Versuchungen des Teufels zu ergeben.“

Dabei beziehen sich die Beschneidungsgegner auf folgende Suren:

- Sure Mümin (40), Vers 64 „Gott ist es, der die Erde zu einer Ruhestatt für Euch gemacht hat und den Himmel zu einem Dach und euch geformt hat – und euch so gut formte – und euch Versorgung von den guten Dingen des Lebens bereitet hat. Das ist Gott, euer Erhalter: geheiligt denn ist Gott, der Erhalter aller Welten!“
- Sure An-Nisa (4), Vers 119: „Und (ich, Satan) werde sie irreführen und mit eitlen Wünschen erfüllen; und ich werde ihnen befehlen, und sie werden unbedingt dem Vieh (im götzendienerischen Opfer) die Ohren abschneiden; und ich werde ihnen befehlen – und sie werden Gottes Schöpfung verderben.“ Aber alle, die Satan statt Gott als ihren Herrn nehmen, verlieren fürwahr höchst klar alles:

Es verändert sich etwas in den islamischen Gesellschaften.

Sowohl gläubige Muslime als auch Säkulare beschäftigen sich mit der Frage, wie sie ihre Kinder vor der Beschneidung schützen können. Die einen suchen nach theologischen Antworten, die anderen nach soziokulturellen und medizinischen.

Dabei spielen bei den Säkularen die bekannten Argumente eine wichtige Rolle. Zum Beispiel: „Ein medizinisch unnötiger Eingriff“, „ein aus der Zeit gefallenes Ritual“ oder „heute, da sogar das Schächten eines Tieres als grausam und unnötig gewertet wird, verbietet sich die Beschneidung von selbst“. Es ist jedoch nicht einfach, gegen die religiösen Traditionen, die Erwartungen der Großeltern und der Gesellschaft anzukommen. Es erfordert großen Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen und in dieser Frage ein Tabu zu brechen.

Rituale der Beschneidung und die damit verbundene Rolle der Männlichkeit

Das Beschneidungsritual wird seit Jahrhunderten als ein großes Fest gefeiert. Es wird als eines der wichtigsten Tage im Leben einer Familie gesehen und gesellschaftlich dem Hochzeitsfest gleichgesetzt. Die Tradition, dieses Fest so prächtig wie möglich zu gestalten und daraus eine Machtdemonstration zu machen, geht auf die osmanischen Sultane zurück. Sie sind auch verantwortlich für die Verlegung der Beschneidung vom 7. Tag nach der Geburt auf ein höheres Alter.

Hier sollte der Vollständigkeit halber das größte und wohl auch teuerste Beschneidungsfest aller Zeiten erwähnt werden, das der 12. Osmanische Sultan, Murat III. für seinen Kronprinzen Mehmet III. veranstaltet hat. Das Fest dauerte vom 29. Mai bis zum 24. Juli 1582 und riss ein dickes Loch in die Staatskasse. Auch die Sitte, Kinder unvermögender Familien beim eigenen großen Beschneidungsfest gleich mit beschneiden zu lassen, geht auf die osmanischen Sultane zurück. 1720 sollen bei dem Beschneidungsfest, das Sultan Ahmet III. für seine drei Söhne ausrichten ließ, 532 weitere Kinder mitbeschnitten worden sein.

Die Beschneidung wird dem jeweiligen Jungen als Übergang vom Kind zum Mann und somit als einen wichtigen Schritt in seinem Leben dargestellt. Mit Geschenken und der Hauptrolle in diesem Event wird der schmerzhaft eingriff versüßt.

Spannend zu beobachten sind die Mütter, die oft die heimliche Hauptrolle spielen. In festlichen Gewändern empfangen sie die Gäste und nehmen die Glückwünsche entgegen. Sie scheinen in ihrem Glück aufzugehen. Können wir daraus eine Stärkung ihres Selbstbewusstseins, ihrer Position oder ihrer Eigenwahrnehmung ableiten? Stärkt die Tatsache, dass der Sohn durch die Beschneidung zum Mann werden soll, ihre Position in der Familie? Ableitend von den Beobachtungen der gesellschaftlichen Umstände um die Beschneidung kann man vorsichtig feststellen, dass mit der Beschneidung des Sohnes eine weitergehende Veränderung der Rolle der Mutter einsetzt.

Diese Feststellung leitet zu der nächsten Frage, warum in der islamischen Gesellschaft so an der Beschneidung festgehalten wird? Warum wird die Beschneidung, die gar nicht im Koran erwähnt wird und somit kein koranisches Gebot ist, durch theologische Hilfskonstruktionen so aufgewertet, dass daran festgehalten werden muss?

Kann man feststellen, dass es weniger mit dem Islam und mehr mit dem Patriarchat zu tun hat? Ich würde diese Frage bejahen.

Meine These lautet: Die Beschneidung ist ein Männlichkeitsritual, das die Aufnahme in den Kreis der Dominanten einläutet. Sie steht für die Überwindung der Kastrationsangst und die Freigabe der Männlichkeit. Das ist ein weites Feld, zeigt aber auch, dass das islamische Patriarchat weiter an der Beschneidung festhalten wird. Erst, wenn die Muslime die Frage nach der Gleichberechtigung von Mann und Frau gelöst haben, wird die Beschneidung infrage gestellt werden können. Die Überwindung der Beschneidung wäre also letztendlich eine Frage der gelungenen Emanzipation und die Befreiung des männlichen Kindes aus den Klauen der Synthese von Islam und Patriarchat. Sie wäre ein Ausdruck für die Lösung der Männlichkeitsfrage im Islam schlechthin.

Die rationalen Argumente von der Körperverletzung an Kindern, von einem irreversiblen Eingriff ohne medizinische Indikation, werden zurzeit zwar gehört, aber von der Mehrheit nicht ernst genommen. Die Beschneidung kann nicht rückgängig gemacht werden? Ja, und? Wer will schon den erreichten Level der Männlichkeit rückgängig machen? Was wir als Verstümmelung definieren, definieren die muslimischen Gesellschaften als wichtigen Schritt in die Männlichkeit.

Deswegen müssen auch diejenigen, die nicht beschnitten sind, gesellschaftliche Diskriminierung in Kauf nehmen. Der Druck auf die Familien, die Söhne beschneiden zu lassen, ist größer als die Einsicht, dass die Beschneidung ein sinnloser Vorgang ist.

Hier in Deutschland wird sich die Mehrheit der Muslime in den nächsten Jahren nicht mit dieser Frage auseinandersetzen, da wir es hier mit einer durchaus konservativen Community zu tun haben, die sich in den letzten Jahren immer mehr dem Diktat des orthodox-politischen Islam unterworfen hat. Bedauerlicherweise erleben wir, dass auch die Politiker in Deutschland nicht den Mut haben, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Stattdessen bedienen sie im vorauseilenden Gehorsam die orthodoxe Auslegung des Islams.

„Das haben wir schon immer so gemacht“ ist ein Erklärungsmuster, das alle religiösen Communities auszeichnet; sind es doch die Rituale, die das Wir-Gefühl bestätigen. Das respektiere ich. Allerdings mit einem Vorbehalt: solange es nicht die Menschenrechte und die körperliche Unversehrtheit von Kindern betrifft. Darüber sollten unsere Politiker nachdenken, bevor sie vor den religiösen Institutionen den Kotau machen.

Jeder erwachsene Mensch hat das Recht, über den eigenen Körper zu verfügen, aber Kinder sollten nicht das Ziel von medizinisch unnötigen Eingriffen sein, nur, weil es ihren Eltern oder ihrem gesellschaftlichen Umfeld aus religiösen Gründen wichtig ist.

Letztendlich geht es bei dieser Frage um eine Abwägung zwischen zwei Grundrechten; dem Recht auf Religionsfreiheit und dem Recht des männlichen Kindes auf körperliche Unversehrtheit. Was wiegt schwerer? Diese Frage ist leicht zu beantworten. In einem zivilisierten Land, das Menschenrechte achtet, sollte die körperliche Unversehrtheit eines Kindes Vorrang vor der Religionsfreiheit haben. Religionsfreiheit kann nicht grenzenlos sein; sie muss dort begrenzt werden, wo es um Kinderrechte geht.

Darum sollte in Deutschland keine Beschneidung von Jungen vor dem vollendeten 18. Lebensjahr durchgeführt werden. Das sind wir den Kindern schuldig.

Bei diesem Beitrag handelt es sich um die persönliche Meinung der Autorin.

3. Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2023 (Auszüge)¹

Eine christliche Perspektive auf ein universelles Menschenrecht

Die **Deutsche Bischofskonferenz (DBK)** mit Sitz in Bonn ist ein Zusammenschluss der katholischen Bischöfe der (Erz-)Bistümer in Deutschland. Derzeit gehören ihr 64 Mitglieder (Stand: November 2023) aus den 27 deutschen (Erz-)Bistümern an. Sie wurde eingerichtet zur Förderung gemeinsamer pastoraler Aufgaben, zur Koordinierung der kirchlichen Arbeit, zum gemeinsamen Erlass von Entscheidungen sowie zur Kontaktpflege zu anderen Bischofskonferenzen. Oberstes Gremium der Deutschen Bischofskonferenz ist die Vollversammlung aller Bischöfe, die regelmäßig im Frühjahr und Herbst für mehrere Tage zusammentrifft.

Die **Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)** mit Sitz in Hannover ist ein föderal aufgebauter Zusammenschluss von 20 selbstständigen, lutherischen, reformierten oder unierten Landeskirchen, die zusammen ca. 19,2 Mio. Mitglieder (2023) verzeichnen. Die einmal jährlich tagende Synode (Vorsitz: Präses), der 15-köpfige Rat der EKD (die Ratsvorsitzenden sind zugleich die obersten Repräsentanten der EKD) und die föderativ organisierte, vor allem beratende Kirchenkonferenz sind die demokratisch gewählten Leitungsorgane der EKD.

Religionsfreiheit und Migration

Seit jeher haben Beschränkungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit Menschen zur Flucht gezwungen. Auch heute, da etwa 108 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht sind, gehören Verletzungen dieses Grund-

¹ Mit freundlicher Genehmigung der DBK und der EKD werden im Folgenden die Kapitel „Religionsfreiheit und Migration“ (S. 26–37) und „Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen“ (S. 80–91) wiedergegeben aus: 3. Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2023. Eine christliche Perspektive auf ein universelles Menschenrecht (Gemeinsame Texte Nr. 28 der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland), https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/religionsfreiheit_ekd_dbk_2023.pdf (Abruf 10.11.2023).

rechts zu den wesentlichen Auslöser- und Ursache-Faktoren für Migration. Doch Einschränkungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit sind in der Regel nicht der alleinige Fluchtgrund. Hinzu kommen häufig Beschränkungen anderer Grundrechte wie der Meinungs-, Versammlungs- und Bewegungsfreiheit,² sowie politische, ökonomische, umweltbezogene und konfliktbezogene Ursachen.³

Empirische Forschungen über die direkte Korrelation zwischen Einschränkungen der Religionsfreiheit und erzwungener Migration bzw. Flucht gibt es dagegen kaum. Dies ist umso verwunderlicher, weil schon seit Längerem die Grundüberzeugung artikuliert wird, dass die Beziehung zwischen religiöser Verfolgung und Flucht zentral ist für die Flüchtlingsdefinition, dass religiöse Verfolgung als ein wichtiger Fluchtgrund betrachtet wird und dass sie schließlich beim Schutz von Flüchtlingen eine hohe Beachtung finden sollte.⁴

Wesentliche summarische Untersuchungen führen zu der klaren Gesamthese: „Religiöse Unterdrückung durch staatliche Akteure führt tendenziell zu verstärkter Zwangsmigration. Staatliche Religionsbeschränkungen zielen auf den Glauben und die Praktiken von Einzelpersonen und Gruppen ab – insbesondere von religiösen Minderheiten, aber in einigen Fällen auch von der religiösen Mehrheit –, sodass die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen fliehen, größer ist, als dies ohne religiöse Unterdrückung der Fall wäre. Dieser Effekt zeigt sich selbst dann, wenn andere Ursachen für erzwungene Migration, wie bewaffnete Gewalt oder allgemeine Menschenrechtsverletzungen, mit in Betracht gezogen werden.“⁵

Seit einigen Jahren gibt es auch im Bundestag ein größeres Bewusstsein dafür, dass Religionsfreiheit im Blick auf die Überwindung von Fluchtursachen gestärkt werden muss. Das zeigt sich z. B. in dem Antrag der CDU/CSU- und SPD-Bundesfraktionen „Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit weltweit stärken“ vom Oktober 2018.⁶ Oder in einem Beitrag des damaligen

² UNHCR: „Religion als Fluchtgrund“ (November 2018); https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2018/11/CH_UNHCRReligionReportGERScreen.pdf (Abruf 21.11.2022).

³ European Asylum Support Office: The Push and Pull Factors of Asylum Related Migration, Maastricht, November 2016, in: <https://easo.europa.eu/sites/default/files/publications/The%20Push%20and%20Pull%20Factors%20of%20Asylum%20Related%20Migration.pdf> (Abruf 21.11.2022).

⁴ Zitiert in: Kolbe, Melanie/Henne, Peter S.: The Effect of Religious Restrictions on Forced Migration, Politics and Religion, 7 (2014), 665–683, in: <https://graduateinstitute.ch/sites/default/files/201909/Kolbe%20%26%20Henne%202014.pdf> (Abruf 21.11.2022).

⁵ Ebd., S. 649.

⁶ <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/050/1905041.pdf> (Abruf 21.11.2022).

Beauftragten der Bundesregierung für Fragen der Religionsfreiheit, Markus Grübel, bei einer Konferenz der Konrad-Adenauer-Stiftung sowie seiner Grundsatzrede vor dem Europäischen Parlament im September 2018.⁷

1. Wenig beachtet: Das Recht auf Religionsfreiheit von Geflüchteten

Dass Menschen sich aufgrund von Einschränkungen und Verletzungen der Religionsfreiheit zur Flucht gezwungen sehen, ist nur ein Aspekt. Auch während einer Flucht kann Religionsfreiheit massiv beeinträchtigt sein. Die Flüchtenden können nicht mehr auf eine gefestigte Religionsstruktur zurückgreifen. Ihnen fehlen die vertrauten Kultstätten, die Gemeinschaft, oft gibt es keine Geistlichen, welche den Ritus und die Seelsorge garantieren könnten. Werden in der alten Heimat Ausbildungsstätten geschlossen, zerstört und nicht wieder aufgebaut, ist die Weitergabe von religiösem Wissen einer Religionsgemeinschaft insgesamt gefährdet.

Nicht aus dem Blick geraten darf, dass etwa die Hälfte der rund 108 Millionen Menschen auf der Flucht Binnenflüchtlinge (Internally Displaced Persons – IDP) sind. Ihre Situation und auch ihre Rechtslage finden oft noch weniger Aufmerksamkeit als die Lage derjenigen, die Schutz außerhalb des eigenen Landes suchen.

Außerdem muss betrachtet werden, wie es um die Religionsfreiheit von Geflüchteten bestellt ist, wenn sie in einem Aufnahmeland ankommen. Gerade in einem Land wie Deutschland, das seit 2015 Hunderttausenden Menschen Schutz vor Krieg und Verfolgung gewährt hat und seit Ausbruch des Kriegs in der Ukraine im Februar 2022 erneut vor der Herausforderung steht, eine große Anzahl Geflüchteter zu integrieren, ist es wichtig, sich dieser Frage zu stellen. Das beginnt bei der Frage, wo Geflüchtete im Ankunftsland Gottesdienst feiern können, und reicht bis zu praktischen Punkten wie z. B. Regelungen für Gebetsräume und -zeiten innerhalb von Flüchtlingsheimen oder der Sensibilisierung von Mitarbeitenden in den Sicherheitsdiensten für das Grundrecht der Religionsfreiheit der Geflüchteten.

⁷ Grübel, Markus: Religionsfreiheit und Entwicklungszusammenarbeit zum Abbau von Fluchtursachen. Markus Grübel, MdB, Beauftragter der Bundesregierung für weltweite Religionsfreiheit. Rede auf der Internationalen Konferenz der KonradAdenauerStiftung, des ungarischen Ministerpräsidentenamts und der EVPFraktion im europäischen Parlament, in: https://www.kas.de/documents/264621/264670/7_file_storage_file_26851_1.pdf/40fbf9f48518-38130d1197b412f8ddb?version=1.0&t=1539646937793 (Abruf 21.11.2022).

Die Frage nach der Religionsfreiheit ist zentral bei der Integration von Geflüchteten in ein neues Umfeld. Konflikte, Missverständnisse und Fehlwahrnehmungen können vermieden werden, wenn sich auch die aufnehmende Gesellschaft aktiv der Frage stellt, was das Ankommen in einer fremden Umgebung für Geflüchtete im Hinblick auf deren Religionsfreiheit bedeutet.

Das Argument der Religionsfreiheit findet nach wie vor zu wenig Beachtung bei Abschiebungen. So haben bayerische Behörden vor einigen Jahren muslimische Uiguren aus München trotz der bekannten Verfolgung dieser Volksgruppe in China nach Xianjiang abgeschoben. Auch kommt es vereinzelt zu Abschiebungen von Ahmadis nach Pakistan, obwohl bekannt ist, dass sie dort aufgrund ihres Glaubens verfolgt werden.

2. Religiös geprägte Gesellschaften vs. säkulare Gesellschaften

Viele Asylsuchende kommen aus Ländern, in denen das gesellschaftliche Leben stark von Religion geprägt ist. Der öffentliche Diskurs sowie die Politik in solchen Ländern nehmen häufig Rekurs auf Glaubensgrundsätze (der Mehrheitsreligion), und es herrscht die allgemeine Auffassung, dass das Individuum seine Religion nicht wählt, sondern in die Religion seiner Eltern hineingeboren wird. Ein Leben außerhalb einer Religionsgemeinschaft ist nicht vorgesehen.

In den säkularisierten Gesellschaften Westeuropas wird Religion generell weit weniger sichtbar praktiziert – was übrigens auch zu dem Missverständnis führen kann, Religion spiele für die Menschen überhaupt keine Rolle mehr. Traditionelle religiöse Praxis hat jedenfalls unverkennbar nachgelassen. Auch religiöse Kenntnisse sind vielerorts wenig vorhanden. Dies kann dazu führen, dass die Bedeutung religiöser Praxis von religiösen Minderheiten – darunter auch Geflüchtete – in der Gesellschaft teils verkannt wird. Dies gilt gegebenenfalls auch für staatliche Entscheidungsträger – mit möglicherweise gravierenden Konsequenzen für die von ihren Entscheidungen betroffenen Menschen.

Mit dieser Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft umzugehen, ist eine der großen Herausforderungen für Asylsuchende. Doch auch die einheimische Bevölkerung ist herausgefordert, sich bewusst zu machen, welchen Stellenwert Glaube und Religion im Leben der neuen Mitbürgerinnen und Mitbürger haben, um den Ankommenden die Integration in die neue Gesellschaft zu erleichtern.

Für Asylsuchende kann der eigene Glaube im Ankunftsland noch wichtiger werden als bisher. Gerade in Situationen der Entwurzelung und Fremdheit kann Glaube Sicherheit und Bestärkung geben, um mit den Unsicherheiten und Ängsten in einer fremden Umgebung umzugehen. Dabei besteht bisweilen auch die Gefahr, sich in einer Parallelwelt einzurichten. Andererseits kann die Anpassung an die Gepflogenheiten der Aufnahmegesellschaft, die es in einem gewissen Maße für eine gelungene Integration braucht, auch als Kultur- und Identitätsverlust erlebt werden, insbesondere im Hinblick auf die nachfolgenden Generationen.

Der Zustrom Hunderttausender Flüchtender nach Deutschland ab 2015 hat gezeigt, wie notwendig das Wissen um die Religionsvielfalt in den Herkunftsländern ist. Vermeidbare Missverständnisse und Konflikte entstanden aufgrund von Nicht-Wissen über die religiösen Gepflogenheiten und Verhältnisse in den jeweiligen Heimatländern. Das zeigte sich unter anderem in Auseinandersetzungen in Sammelunterkünften zwischen dem Sicherheitspersonal, das häufig arabisch-sunnitische Wurzeln hatte, und den Menschen in den Unterkünften, die zwar aus mehrheitlich muslimischen Ländern nach Deutschland gekommen waren, selbst aber keine Musliminnen und Muslime waren.

Ein unbedachter Umgang mit religiöser Unterschiedlichkeit kann auch in anderen Bereichen zu Konflikten führen. So sollte beispielsweise eine jesidische Patientin aus dem Irak nicht ohne ihr Einverständnis mit einer muslimischen Irakerin in einem Zimmer untergebracht werden, auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Muslimin mit dem Treiben des Islamischen Staates nichts zu tun hat.

Damit Asylsuchende in ihrer Religionsfreiheit nicht eingeschränkt werden, sollten Mitarbeitende in der Flüchtlingshilfe, Migrationsbeauftragte, Sicherheitskräfte und Verantwortliche in den Behörden in Fragen der Religionsvielfalt in den Herkunftsländern der Asylsuchenden geschult werden. So sollte z. B. allgemein bekannt sein, dass die Gemeinschaft der Ahmadiyya insbesondere in Pakistan zu einer der am meisten verfolgten Minderheiten gehört. Sie selbst bezeichnen sich als dem Islam zugehörig. Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten sieht in ihnen allerdings „Häretiker“.

Auch im Umgang mit Konversion von muslimischen Geflüchteten zum Christentum stellt sich die Frage der Religionsfreiheit. Nach wie vor tun sich vor allem Verwaltungsbehörden schwer, den Religionswechsel von Asylsuchenden anzuerkennen. Die Frage, ob und wie ein solcher Religionswechsel juristisch haltbar verifiziert und überprüft werden kann, wird kontrovers diskutiert, nicht nur auf nationaler, sondern auch auf europäischer Ebene.⁸ Ein

⁸ Karras, Benjamin: Religiöse Konversionen im Asylprozess, KonradAdenauerStiftung, Ana-

Religionswechsel zum Christentum z. B. kann aber in bestimmten muslimischen Ländern (z. B. Irak, Iran) lange vor der Flucht in latent prozesshafter Form begonnen haben. Ein offener Religionswechsel ist in diesen Ländern häufig gar nicht möglich bzw. hätte schwerwiegende soziale und wirtschaftliche Folgen für die Konversionswilligen. Entsprechend kommt es erst nach der Flucht offiziell zum Übertritt. Das Aberkennen der Beweggründe für die Konversion steht deutschen Behörden aber letztendlich nicht zu, da der Glaubenswechsel als individuelle Entscheidung vom Grundrecht auf Religionsfreiheit gedeckt ist.

3. Migrationsgemeinden versus einheimische Gemeinden

Auch die Kirchen sind in besonderer Weise von den gesellschaftlichen Veränderungen betroffen, welche die aktuellen Flucht- und Migrationsbewegungen auslösen. Wenig bekannt ist, dass nur ein Viertel der insgesamt 20,8 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland Muslime sind. Mehr als die Hälfte (55 Prozent bzw. knapp elf Millionen) sind Christen.⁹ Nach Schätzungen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Baden-Württemberg gibt es 2.000 bis 3.000 evangelische Migrationsgemeinden, 460 katholische muttersprachliche Gemeinden und 450 orientalische und orthodoxe Gemeinden. Das stellt viele Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit neu, nicht nur unter dem Aspekt, wie die einheimischen Gemeinden den Geschwistern aus anderen Ländern bei der Integration helfen können, sondern auch, wie sich die Gemeinden gegenseitig als Bereicherung erleben können.

In der ökumenischen Begegnung zeigt sich ebenfalls, dass in einigen Punkten wenig Wissen über den jeweils anderen vorhanden ist. Während der Kriege in Syrien und im Irak sorgte z. B. die Aufforderung, dass verfolgte Christinnen und Christen doch nach Deutschland kommen sollten, bei Kirchenführern im Nahen Osten für Unmut, waren sie doch bemüht, ihre Mitglieder so lange wie möglich zu halten, um als Kirchen nicht noch weiter

lysen und Argumente Nr. 374/November 2019; vgl. zur kontroversen Diskussion auch: <https://www.rechtslupe.de/brennpunkt/asylfuerkonvertitenunddieglaubenspruefung-3203073> (Abruf 21.11.2022); <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemittelungen/DE/2020/bvg20039.html> (Abruf 21.11.2022); <https://fluechtlingsratbw.de/rechtsprechung/bverfgkeineformaleoderinhaltlicheglaubenspruefungdurchdiegerichtebeiasylbegehrenvonkonvertitinnen/> (Abruf 21.11.2022); <https://www.asyl.net/rsdb/M18315/> (Abruf 21.11.2022).

⁹ Etzelmüller, Gregor und Rammelt, Claudia (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort (Leipzig 2022), S. 724.

auszubluten. Andererseits konnten nahöstliche Christinnen und Christen, die sich zur Flucht entschieden hatten, nicht verstehen, dass sie im vermeintlich christlichen Abendland nicht mit besonderer Offenheit empfangen und häufig muslimischen Geflüchteten aus Ländern des Nahen Ostens gleichgestellt wurden.

Es ist erstaunlich, dass hierzulande bis heute so gut wie gar nicht auf theologischer Ebene diskutiert wird, was es eigentlich für die Kirchen weltweit bedeuten würde, wenn die christliche Präsenz in der Ursprungsregion des christlichen Glaubens ganz verschwinden sollte.¹⁰ Auch hier ist zu vermuten, dass ein Grund dafür im geringen Wissen über das christliche Leben im Nahen Osten liegt.

Obwohl das Thema Religionsfreiheit im Zusammenhang mit Migration zentral ist, gibt es bis heute weder auf internationaler noch auf europäischer oder nationaler Ebene ein gezieltes Monitoring der Verletzungen der Grundrechte auf Religionsfreiheit für Migranten und Geflüchtete. Dabei handelt es sich hier um besonders vulnerable Bevölkerungsgruppen. Es wäre wünschenswert, die Kirchen, Dienste und Werke in Deutschland würden sich dieser Aufgabe annehmen. Sie könnten damit einen wichtigen Beitrag zu einer gelungenen Integration vieler Geflüchteter leisten.

4. Beispiele für Einschränkungen der Religionsfreiheit von Menschen auf der Flucht

Irak/Syrien

Die MENA-Region (Mittlerer Osten und Nordafrika) gehört zu den Regionen, in denen gravierende Einschränkungen der Religionsfreiheit zu beobachten sind.¹¹ So sind z. B. die gewaltsamen Übergriffe des Islamischen Staats auf Jesiden und Christen im Irak und in Syrien im Jahre 2015–2016 vom UN-Menschenrechtsrat als Genozid an religiösen Minderheiten qualifiziert worden.¹² Der christliche Bevölkerungsanteil im Irak ist von 10,8 Prozent auf 3,4 Prozent gesunken. Das katholische Seminar in Bagdad wurde durch islami-

¹⁰ Evangelischer Verein für die SchnellerSchulen (Hg.): Schneller Magazin – Über christliches Leben im Nahen Osten, 1–2015 „Warum wir unsere Geschwister brauchen – ‚Liebesbriefe‘ an die Christen im Nahen Osten“; Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Geschwister im Glauben. Kirchen im Mittleren Osten; Blaue Reihe Nr. 17, 2. akt. Auflage (Hamburg 2012).

¹¹ https://www.pewforum.org/2019/07/15/middleeaststillhometo_highestlevelsofrestrictions-onreligionalthoughlevelshave_declinedsince2016/ (Abruf 21.11.2022).

¹² https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=d67cc725_43e3f54a3fb4-a9372bc72ba5&groupId=252038 (Abruf 21.11.2022).

sche Extremisten so massiv mit Entführungen und Angriffen bedroht, dass es in die Autonome Region Kurdistan umziehen musste. Bis zu 7.000 Jesiden wurden ermordet, und seit 2015 sind mehr als 75.000 Jesiden nach Deutschland geflüchtet.¹³

In Syrien ist die Zahl der Christen seit dem Beginn des Krieges 2011 drastisch zurückgegangen.¹⁴ 2010 sollen zwei bis drei Millionen Gläubige in dem Land gelebt haben. Neuere Schätzungen gehen heute von 500.000 bis 750.000 Christinnen und Christen aus,¹⁵ die vor allem in Damaskus, im Tal der Christen, in Latakia und Tartus leben.¹⁶

Armenien

Der jüngste Krieg zwischen Armenien und Aserbaidschan in Bergkarabach im Herbst 2020 ist ein Beispiel dafür, wie durch die bewusste Verletzung von religiösen Gefühlen und die Zerstörung von religiösen Stätten Menschen in die Flucht getrieben wurden. Um den erbitterten Streit um ein kleines und rohstoffarmes Gebiet verstehen zu können, muss die religiöse Komponente mit einbezogen werden. Das kollektive Trauma der Genozide an den Armeniern im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, bei denen 1,5 Millionen Armenierinnen und Armenier umkamen, prägt bis heute die armenische Gesellschaft.

Beide Seiten bezichtigen sich in dem jüngsten Krieg des Vandalismus und des Raubs von Kulturgütern. In den sozialen Medien kursierten zahlreiche Videos, wie aserbaidchanische Soldaten Kirchen und Friedhöfe entweihten. Andererseits sollen nach Angaben der Aserbaidschanischen Akademie der Wissenschaften (Azerbaijan National Academy of Sciences) 63 der insgesamt 67 Moscheen und Hunderte historische und kulturelle Monumente im Konfliktgebiet von Bergkarabach zerstört worden sein.¹⁷

Mit der gezielten Zerstörung von Kulturgütern und Angriffen auf religiöse Symbole sollte der jeweiligen Bevölkerung deutlich gemacht werden, dass sie keinen Anspruch auf eine Zukunft in ihrer bisherigen Heimat hat. Dass dabei

¹³ <https://www.dw.com/de/diejesidenf%C3%BCnffahrenachdem-genozid/> (Abruf 21.11.2022).

¹⁴ Illert, Martin/Bashour, Tarek/Böhringer, Susanne: Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden. Die Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien, FrommVerlag (Beau Bassin 2017).

¹⁵ Sido, Kamal: Syrien – Christen in Angst, in: Telepolis 21. April 2019.

¹⁶ Oehring, Otmar: "Christians in Syria: Current Situation and Future Outlook" in: Konrad-AdenauerStiftung: Facts & Findings (February 2017), No. 237.

¹⁷ <https://www.eng.kavkazuzel.eu/articles/52749/> (Abruf 21.11.2022).

nicht nur Tausende in die Flucht getrieben, sondern auch viele historisch einmalige Kulturgüter unwiederbringlich zerstört wurden, findet international noch immer viel zu wenig Beachtung und Widerstand.¹⁸

Nigeria

Um die Jahrtausendwende wurde in zwölf nigerianischen Bundesstaaten die islamische Scharia als Grundlage für alle Bereiche der Rechtsprechung (einschließlich des Strafrechts bis hin zur Todesstrafe) eingeführt.¹⁹ Auch nicht muslimische Personen unterstehen seither einer Gesetzgebung, die sich aus der Interpretation islamischer religiöser Texte herleitet.

Hinzu kommt das Erstarken der Boko-Haram-Bewegung, die seit den 1990er-Jahren in Nigeria und den Anrainerstaaten ihre Herrschaftsansprüche mit Gewalt durchzusetzen versucht. Diese Kämpfe sind ein Beispiel für die Verknüpfung von territorialen, ethnischen und ökologischen Migrationsursachen mit Faktoren, die auf massive Einschränkungen der Religionsfreiheit für die Minderheit hinauslaufen. Tausende christliche und muslimische Bürgerinnen und Bürger wurden in den letzten Jahren im Nordosten Nigerias verschleppt oder sind ums Leben gekommen. Gleichzeitig spielt der Missbrauch von Religion zur Legitimierung eigener Territorial- und Machtinteressen auf mehreren Seiten (nicht nur auf der muslimischen) eine wichtige Rolle.²⁰

Uganda

Ein Beispiel für christlich geprägte religiöse Gewaltausübung und Militarisierung von ethnischen und regionalen Konflikten war die Lord's Resistance Army in Uganda. Seit fast 20 Jahren hat sie mehr als 10.000 Kinder verschleppt und zur Entwurzelung von mehr als 1,8 Millionen Menschen im Norden des Landes beigetragen.²¹

¹⁸ UN plan of Action to safeguard religious sites, 2019.

¹⁹ Vgl. Grübel, Markus: Christenverfolgung und Religionsfreiheit in Nigeria, in: Jahrbuch Religionsfreiheit 2020, S. 17 ff.

²⁰ <https://www.brotfuerdiewelt.de/spenden/misterzehnprozent/projekt50zehnprozent-aktion/>; <https://info.brotfuerdiewelt.de/blog/brotfuereweltpartnernigeriaerneutbokoharam>.

²¹ <https://www.brotfuerdiewelt.de/pressemeldung/2005fuereinenedergewaltinnorduganda/>

5. Ein wenig beachtetes Thema: die Religionsfreiheit von domestic migrant workers

Wie dargelegt, hat die Religionsfreiheit von Geflüchteten bislang nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die das Thema zweifellos verdient. Ähnliches gilt indes für „*domestic migrant workers*“, also für die meist weiblichen Hausangestellten, die als Arbeitsmigrantinnen oft unter schwierigen Verhältnissen leben. In manchen Staaten – etwa in den Golfstaaten – leben „*domestic migrant workers*“ in großer Zahl – und bleiben gleichwohl fast unsichtbar. In Katar übersteigt die Zahl der Arbeitsmigranten und Arbeitsmigrantinnen die Zahl der Staatsangehörigen bei Weitem. Unsicherheiten bezüglich des Aufenthaltsstatus führen vielfach zu enormen Abhängigkeiten, ja zu struktureller Erpressbarkeit und ökonomischer Ausbeutung. Oftmals leben die Betroffenen getrennt von ihren Familien. Sofern sie Kinder bei sich haben, können schwer lösbare Schwierigkeiten beim Schulbesuch auftreten. Frauen erfahren darüber hinaus Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts. Vor sexueller Ausbeutung sind sie kaum oder gar nicht geschützt. Die diplomatischen Vertretungen ihrer Herkunftsländer zeigen meist wenig Interesse, sich für die Betroffenen einzusetzen und dafür ggf. auch Konflikte in Kauf zu nehmen.

Viele dieser „*domestic migrant workers*“ gehören religiösen Minderheiten an. So stammen weibliche Hausangestellte, die in den Golfstaaten tätig sind, aus Ländern wie Sri Lanka, Nepal oder den Philippinen. Unter ihnen finden sich Buddhistinnen, Hindu-Frauen und Christinnen. Je nach der Religionspolitik des Gastlandes können sie ihre Religion teils nur unter Einschränkungen – oder sogar gar nicht – ausüben. Eine angemessene religiöse Infrastruktur ist oftmals nicht vorhanden, sichtbare Präsenz religiöser Minderheiten bleibt generell unerwünscht, und wie die religiöse Praxis im Privaten aussieht, ist nicht bekannt. In den Religionsdemographien der entsprechenden Länder kommen diese „unsichtbaren Minderheiten“ in der Regel nicht vor.

Auch in der Praxis der Religionsfreiheit ist das Thema der „*domestic migrant workers*“ weitgehend vernachlässigt worden. Einige Länderberichte des damaligen UN-Sonderberichterstatters zur Religionsfreiheit – etwa zu Zypern und zum Libanon – gehen darauf kurz ein. So wird in diesen Berichten darauf hingewiesen, dass nach Schätzungen die Zahl der in Zypern lebenden Buddhistinnen und Buddhisten die Zahl sämtlicher traditionell anerkannter religiöser Minderheiten übersteigen dürfte. Ein öffentliches Bewusstsein dafür scheint in Gesellschaft und Staat kaum vorhanden zu sein. In Interviews mit weiblichen Hausangestellten im Libanon stellte sich heraus, dass

ihre religiöse Freiheit dort grosso modo gegeben ist. Einige der Interviewpartnerinnen hatten zuvor allerdings in anderen Staaten der Region gearbeitet und dabei erheblich schwierigere Bedingungen erlebt.²²

Eine rechtlich gesicherte Freiheit der Religionsausübung ist für „*domestic migrant workers*“ vielerorts nicht gegeben. Die Betroffenen befinden sich gleich in mehrfacher Hinsicht in hochgradig vulnerabler Lage: aufgrund ihres Geschlechts, aufgrund ihres oft unklaren und prekären Aufenthaltsstatus, aufgrund ihrer schwachen ökonomischen und sozialen Position, aufgrund ihres religiösen Minderheitenstatus und schließlich aufgrund ihrer faktischen „Unsichtbarkeit“. Ihnen systematisch Aufmerksamkeit zu widmen, ist daher längst überfällig. Wie andere EU-Staaten weigert sich allerdings auch die Bundesrepublik Deutschland nach wie vor, der *International Convention on the Protection of All Migrant Workers and Members of their Families* von 1990 beizutreten, die in Artikel 12 die Religionsfreiheit für diese Gruppe von Menschen bekräftigt.

6. Fazit

Auch wenn alle Religionsgemeinschaften gleichermaßen Opfer von Einschränkungen der Religionsfreiheit werden können, so ist doch der Anteil der Christen unter den Migranten überproportional hoch, gemessen an ihrem Anteil an der Weltbevölkerung.²³ Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD teilen mit Menschenrechtsorganisationen die Überzeugung, dass die Menschenrechte unteilbar und universell sind. Sie gelten für Menschen aller ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit, einschließlich der Menschen ohne Religionszugehörigkeit.²⁴ Unbeschadet der massiven Einschränkungen der Religionsfreiheit für Christen in einer Reihe von Ländern ist deswegen eine differenzierte Betrachtungsweise des Spannungsfeldes Religionsfreiheit und Migration umso wichtiger.²⁵

²² Vgl. Bielefeldt, Heiner/Ghanea, Nazila/Wiener, Michael: *Freedom of Religion or Belief*. An International Law Commentary, Oxford University Press 2016, S. 466–477.

²³ <https://www.pewforum.org/2012/03/08/religionmigrationexec/> (Abruf 21.11.2022). Laut Pew Foundation lag der Anteil der Christen an den Migranten weltweit 2012 bei 49 Prozent, während ihr Anteil an der Weltbevölkerung bei 32 Prozent lag. Jüngere Zahlen lagen zum Zeitpunkt der Redaktion dieses Berichts nicht vor.

²⁴ Vgl. Zur allgemeinen Positionierung von Brot für die Welt in dieser Frage: <https://www.brot-fuerdiewelt.de/themen/fluchtursachen/fluchtursacheglaube/> (Abruf 21.11.2022).

²⁵ *Fluchtgrund Religion. Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen* (November 2018): https://www.unhcr.org/dach/wpcontent/uploads/sites/27/2018/11/CH_UNHCRReligion-ReportGERscreen.pdf (Abruf 21.11.2022).

Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen

Nach Angaben der Vereinten Nationen leben in 90 Ländern weltweit indigene Völker. Rund 476 Millionen Menschen gehören ihnen an, das sind fast sechs Prozent der Weltbevölkerung.²⁶ Angehörige indigener Völker sind überproportional von Armut, mangelnder politischer und gesellschaftlicher Teilhabe und Diskriminierung betroffen. Da sie sich als Teil der sie umgebenden Natur definieren und der Einklang mit der Natur die Grundlage ihrer Lebensweise darstellt, sind sie von der Zerstörung und Ausbeutung von ökologischen Naturräumen, aber mittlerweile auch vom fortschreitenden Klimawandel besonders betroffen.²⁷ In Bemühungen um den Schutz ihrer Identität geht es zentral um ihre Lebensweise, ihre traditionellen Territorien und um natürliche Ressourcen.²⁸

Auch wenn die Situation indigener Völker unmittelbar Fragen der Religionsfreiheit aufwirft, bleibt diese Dimension in aktuellen Debatten um die Rechte Indigener unterbelichtet. Gleich zu Beginn sei darauf hingewiesen, dass das vorliegende Kapitel der Sache nach mehr Fragen als Antworten enthält. Gerade deshalb ist es für diesen Bericht wichtig. Es zeigt paradigmatisch, dass – abgesehen von vielen ungelösten praktischen Problemen – auch die systematische Durchdringung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit keineswegs abgeschlossen ist; sie bleibt offen für die Aufnahme und Einarbeitung bislang zu wenig beachteter Verletzungserfahrungen. Bei keinem Thema ist dies deutlicher als im Umgang mit menschenrechtlichen Ansprüchen indigener Völker.

²⁶ Vgl. UN Report A/77/514: Interim report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief: –Indigenous peoples and the right to freedom of religion or belief. Advance Unedited Version, 10 October 2022, in: https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/issues/religion/20221018/A_77_514_%20AdvanceUneditedVersion.docx (Abfrage 21.11.2022).

²⁷ Ökumenischer Rat der Kirchen: Joint Report of the Ecumenical Indigenous Peoples Network Reference Group and the Working Group on Climate Change of the World Council of Churches, 2022, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/jointreportof-the-ecumenicalindigenouspeoplesnetworkreferencegroupand-theworkinggrouponclimate-changeoftheworldcouncilofchurches> (Abfrage 21.11.2022).

²⁸ Vgl. United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues, Factsheet, unter: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf (Abfrage 21.11.2022).

1. Grundsatzfragen von praktischer Dringlichkeit

Verletzungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit indigener Völker sind Realität in vielen Teilen der Welt. Wenn indigene Völker um ihr Land gebracht werden, wie es beispielsweise im Kontext mafiöser Praktiken von „Landgrabbing“ geschieht, droht ihnen nicht nur der Verlust ihrer ökonomischen Lebensgrundlagen; es geht immer zugleich um ihre Lebensweise im Ganzen: um kommunitäre Entwicklungschancen, traditionelle Selbstverständnisse sowie religiöse Weltansichten und Praktiken. Der massive Assimilierungsdruck, dem Indigene aufgrund von Modernisierungs- und Urbanisierungsprozessen fast überall ausgesetzt sind, impliziert stets auch Gefährdungen ihrer Religionsfreiheit. Selbst das infolge der sich verschärfenden Umweltkrisen neu erwachte Interesse an indigener Kultur und indigenem Wissen, so erfreulich es einerseits ist, birgt andererseits neuartige Risiken wie Kommerzialisierung indigener „Ökosophie“ auf dem wachsenden Esoterikmarkt oder exotisierendes „Othering“. Diese und andere Übergriffe stehen dem Selbstverständnis und den Interessen indigener Völker womöglich entgegen und werfen so auch Fragen der Religionsfreiheit auf.

Umso mehr fällt auf, dass zwar dem spirituellen Reichtum indigener Völker großes Interesse zukommt, ihre Religionsfreiheit jedoch erstaunlich selten thematisiert wird. Ein wesentlicher Grund dafür ist ein historisch-phänomenologischer: Nach mehr als 500 Jahren Verdeckung und Zerstörung indigener Andersheiten in Abia Yala²⁹-Lateinamerika beispielsweise, sollte es heute vielleicht erst einmal darum gehen, die Existenz indigener Religionen anzuerkennen.³⁰ „In einem Brief schreiben Vertreter des Weltrates indigener Völker zur noch ausstehenden Anerkennung ihrer Religionen an die in Santo Domingo versammelten Bischöfe: ‚Wenn sie sich auf unsere Völker beziehen, dann setzen Sie sich nicht nur für die Armen, sondern auf der Grundlage der Anerkennung unserer autochthonen, immer noch lebendigen und aufstrebenden Religionen für den kulturell Anderen ein; es geht um die Anerkennung der Art und Weise, wie wir den Glauben an unsere Kulturen, unsere Heimatregionen und unsere Autonomien leben. Es sind nämlich nicht nur sehr religiöse Kulturen, sondern echte Religionen.‘“³¹

²⁹ Abia Yala ist eine mehr als zehntausende Jahre alte Bezeichnung des im heutigen Panama und Kolumbien beheimateten Volkes der Kuna für den gesamten amerikanischen Kontinent und bedeutet im weiteren Sinne reifes Land, Land mit Blut und Leben, siehe Steffens, Elisabeth: Politische und religiöse Alterität als hermeneutische Herausforderung: Die indianischen Völker Abia Yalas, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 37 (Aachen 2014), S. 43.

³⁰ Siehe ebenda, S. 195.

³¹ Der Theologe des Volkes der Kuna, Aiban Wagua, zitiert aus der Carta del Consejo Mundial

Auch im akademischen Schrifttum erhält die Religionsfreiheit indigener Völker bislang nicht annähernd die Aufmerksamkeit, die sie verdient.³² In der Judikatur bzw. in der Monitoring-Praxis förmlich mandatierter Menschenrechtsgremien werden Verletzungen der Religionsfreiheit Indigener zwar gelegentlich angesprochen; sie bleiben aber in systematischer Hinsicht merkwürdig unterbelichtet. In diesem Zusammenhang von einer „Leerstelle“ zu sprechen, könnte sich als erhebliche „Untertreibung“ erweisen. Es geht nämlich nicht nur darum, konkret identifizierbare Lücken zu füllen, sondern die Kategorie der menschenrechtlich – traditionell auch stark individualrechtlich – gefassten Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Blick auf Menschenrechtsverletzungen indigener Völker noch einmal grundsätzlich auf den Prüfstand zu stellen und ggf. zu öffnen und zu erweitern.

Dass sich die Religionsfreiheit in Antwort auf öffentlich artikulierte Unrechtserfahrungen historisch entwickelt hat und sicherlich in Zukunft weiterentwickeln wird, ist allgemein anerkannt. Die Entwicklung der Religionsfreiheit hat stets auch zu Veränderungen und zur Öffnung zentraler Kategorien geführt – etwa dahingehend, neben „Religion“ im engeren Sinne auch andere identitätsstiftende Grundüberzeugungen und von dorthin definierte individuelle und kommunale Lebenspraxen in den Schutzbereich dieses Menschenrechts aufzunehmen. Die Beschäftigung mit menschenrechtlichen Anliegen indigener Völker birgt für das Verständnis und die Praxis der Religionsfreiheit erneut Herausforderungen grundsätzlicher Art, die sich in ihren Konsequenzen noch kaum abschätzen lassen. Wie etwa sollen religiöse Vorstellungen und Praktiken rechtlichen Schutz erfahren, die so tief in die alltägliche Lebenswelt der Menschen verwoben sind, dass sie sich in ihrer kategorialen Eigenstruktur – auch in ihren räumlichen und zeitlichen Dimensionen – nur schwer beschreiben lassen?

2. Zur Phänomenologie indigener Religionen

Die Beschäftigung mit Religionsfreiheit indigener Völker setzt eine Annäherung an das Verständnis von „Indigenität“ voraus. Im Gegenzug gilt indes auch, dass „Indigenität“ als soziale Existenzform aufs Engste mit der Bestim-

de Pueblos Indígenas a los Obispos Latinoamericanos en Sto. Domingo vom Oktober 1992, ebenda, S. 198.

³² Für die Perspektive einer indigenen Theologin auf das Thema Religionsfreiheit vgl. López Hernández, Eleazar: Eine indigene Perspektive auf die Religionsfreiheit, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.): Religionsfreiheit. Grundlagen – Reflexionen – Modelle (Theologie der Einen Welt Bd. 5) (Freiburg 2011), S. 185–195.

mung religiöser Orientierungen verwoben ist. Politische Brisanz gewinnt die Thematik daher nicht erst über die menschenrechtliche Befassung mit der Religion Indigener, also über die Thematisierung konkreter Verletzungen der Religionsfreiheit; sie resultiert bereits aus der zentralen Rolle von Religion als definierendem Faktor indigener Selbstverständnisse und Lebenspraxis.

Die Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Thematisierung beginnen damit, dass indigene Religionsformen bislang wenig erfasst worden sind und sich anscheinend nicht bruchlos unter die herkömmlichen religiösen Kategorien subsumieren lassen. Die westliche akademische Religionskonzeption ist bis heute latent von einer christlichen Matrix bestimmt, die selbst ihre säkularistischen Gegenentwürfe entscheidend prägt. Daraus resultieren kategoriale Festlegungen in Richtung auf Innerlichkeit, Konzentration auf Wort und Schrift, Glauben und Frömmigkeit. Vielfach münden sie in einen reduktionistischen Religionsbegriff, der den Blick auf die tatsächlich existierende Pluralität in der Landschaft von Religionsformen verbaut. Es fällt auf, dass auch internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz indigene Religionsformen oftmals eher unter dem Vorzeichen „kultureller“ Besonderheiten ansprechen und den Religionsbegriff insofern – bewusst oder unbewusst – vermeiden. Gelegentlich findet sich in den Dokumenten auch der Begriff kollektiver „spiritueller Traditionen“, der jedoch keine sinnvolle Alternative zum Religionsbegriff darstellt.³³

Im heutigen Sprachgebrauch dient er vor allem zur Beschreibung entinstitutionalisierter Frömmigkeitsformen, die sich von religiösen Traditionen mehr oder weniger abgelöst haben. Solche entinstitutionalisierten Formen persönlicher Spiritualität können indes gerade nicht als charakteristisch für die Lebenswirklichkeit indigener Völker erachtet werden. Diese ist oftmals durch ein hoch-gradig institutionell organisiertes Leben und eine hohe Wertschätzung für Tradition geprägt. Sicherlich im Sinne einer lediglich idealtypischen Annäherung lässt sich ein umfassendes religiöses Weltverhältnis feststellen, das alle Bereiche des Lebens durchzieht. Religion erfüllt vor diesem Hintergrund eben nicht eine eindeutig beschreibbare – und ergo auch abgrenzbare – Funktion in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen, sondern bestimmt gleichsam substrathaft die Lebensvollzüge im Ganzen. Statt einer Aufteilung in Natur, Kultur und Religion existiert ein Weltverhältnis, das die Wirklichkeit nicht segmentiert vorstellt. Deshalb liegt indigener Religiosität auch die (klassische) dualistische Verhältnisbestimmung von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit fern, und sakrale und profane Vollzüge bestehen nicht iso-

³³ Zum Reichtum und zur Komplexität des religiösen Selbstverständnisses indigener Völker gehört freilich auch, dass in manchen Traditionen gerade der breiter verstandene Spiritualitätsbegriff dem der Religion vorgezogen wird.

liert nebeneinander. Es gibt in der Regel keine zentralen Instanzen eines eigenständigen Religionssystems mit kulturellem Reglement und theoretisch-doktrinären Festlegungen. Die Subsumierung indigener Religiosität unter den modernen, meist segmentiert gedachten Kulturbegriff verkennt deshalb den Grundcharakter indigener Existenz.

Erschwerend hinzu kommt die schiere Pluralität der Gemeinschaften, die sich anhand der Sprachenunterschiede erweisen lässt und in religiösen Vorstellungswelten ein Pendant findet. Hier gilt es, vorschnelle Homogenisierung und Generalisierung zu vermeiden. Nicht nur hinsichtlich der sprachlichen Grammatiken besteht eine enorme Vielfalt; nicht weniger vielfältig sind auch die Kulturgrammatiken und korrespondierenden Religionsgrammatiken indigener Völker. Trotz aller Unterschiede zu bestehenden Religionskonzeptionen sollen indigene Religionen nicht als etwas völlig anderes, als ein für Nicht-Angehörige ganz und gar unzugängliches Feld abgetan werden. Die Anerkennung der Alternativität bedeutet insofern gerade nicht, die religiös verfassten Gemeinschaften durch die paternalistische Zuschreibung von Andersheit aus der globalen Kommunikation auszuklammern, sondern sie als Dialogparteien ernst zu nehmen. Die Phänomenologie indigener Religion knüpft insofern an bestehende Religionskonzeptionen an, um sie zugleich zu öffnen und zu erweitern; auf diese Weise regt sie dazu an, bestehende Kategorisierungen kritisch zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Dazu einige Beispiele: Die Bezeichnung „Kosmovision“ beschreibt ein religiöses Verständnis, das den Menschen auf Natur, Gemeinschaft und Göttliches gleichermaßen angewiesen erachtet. So unterscheiden sich kosmovisionäre Traditionen von einem ökospirituellen Denken dadurch, dass sie an die konkreten Territorien als Habitat einer indigenen Gemeinschaft gebunden sind. Entsprechend wird in vorwiegend narrativ-mythologischer Form die Bedeutung von sozialen Institutionen in ihrer ökologischen Einbettung und religiösen Fundierung tradiert. Es liegt nahe, dass die orale Kommunikation wiederum die Erfassbarkeit erschwert. Zudem sind Begriffe wie „Mythos“, „Kosmovision“, „Beseeltheit“, das „Totem“, „Geister“, „Schamanen“ oder „Magizität“ zumeist mit überholten „unaufgeklärten“ Vorstellungen assoziiert. Sie verweisen allerdings auf eine innewohnende Transzendenzdimension der Mit- und Umwelt, sodass man hier von einer „horizontalen Transzendenzauffassung“ sprechen könnte, die im Gegensatz zur herkömmlichen Betonung der vertikalen Dimension von Transzendenz in religiösen Kontexten steht.

3. Die lebendige Praxis indigener Religionen

Aus den knappen Hinweisen zur Phänomenologie indigener Religionen geht bereits hervor, wie groß die Gefahren von Missverständnissen, externen Zuschreibungen, falschen Festlegungen und diskreditierenden Platzanweisungen sind. Unangemessen kann selbst die Semantik des „Genuinen“ sein. Die essentialisierende Festlegung von indigenen Religionen auf „Ursprünglichkeit“ vermittelt das Bild von Unveränderlichkeit und Isoliertheit, sodass es von diesem Ansatz her von vorn- herein schwierig wird, kulturelle Entwicklungen und religiöse Dynamiken in die Wahrnehmung zu integrieren. Dagegen gilt es, sowohl eine Vergangenheitsfixierung als auch wohlmeinende Stereotypisierungen sorgsam zu vermeiden: Indigene sind weder per se Naturmystiker noch Hüterinnen verlorener Weisheitstraditionen. Diese Einsicht erweist sich vor allem dann als relevant, wenn bestimmte Transformationen indigener Religionen dem gelegentlich immer noch hochgehaltenen Idealbild der „Ursprünglichkeit“ widersprechen. Hier ist wiederum kritische Aufmerksamkeit geboten: Nicht jede Verbindung mit anderen Religions- und Glaubenssystemen kann als „entfremdend“ charakterisiert werden. Vielmehr haben sich vielfältige hybride Formen herausgebildet, die zum Teil auf langen Phasen der Kulturbeggnung beruhen und die Aufnahme und Transformation christlicher, islamischer, buddhistischer oder hinduistischer Ideen und Praktiken beinhalten.³⁴ Gewiss waren dabei oftmals hegemoniale und gewaltverhaftete Missionspraktiken am Werk, die nicht nur von dominanten Religionsgemeinschaften, sondern auch von der „Zivilisierungsmission“ staatlicher Stellen ausgehen konnten. In anderen Zusammenhängen dienten missionarische Aktivitäten hingegen gerade der Bewahrung der Menschen vor völligem sozial-religiösem Identitätsverlust. „Angesichts der leidvollen Ausrottung indigener Religionen in Abia Yala-Lateinamerika kann berichtet werden, dass das Aufkommen indigener Theologien in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zur Heilung eines solchen Identitätsverlustes geführt hat. Konkret führte die bis dahin praktizierte Nicht- Anerkennung indigener Religionen zum Aufkommen indigener Theologien.“³⁵

³⁴ Für die Perspektive einer indigenen Theologin auf das Thema Religionsfreiheit vgl. López Hernández, Eleazar: Eine indigene Perspektive auf die Religionsfreiheit, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.): Religionsfreiheit. Grundlagen – Reflexionen – Modelle (Theologie der Einen Welt Bd. 5) (Freiburg 2011), S. 185–195.

³⁵ Steffens, Elisabeth: Indigene und Religionsfreiheit in Abia Yala Lateinamerika. Überlegungen aus einer europäischen Sicht, in: Kauder, Volker/Pöttering, HansGert (Hg.): Glauben in Bedrängnis. Religionsfreiheit als Menschenrecht (Freiburg im Breisgau 2017), S. 38–47, hier: S. 40.

Insbesondere hinsichtlich der Begegnungen in jüngerer Zeit mit pfingstkirchlichen und evangelikalen Bewegungen gilt es, das verbreitete Stereotyp indigener „Passivität“ zu vermeiden. Es ist keineswegs so, dass Indigene entsprechenden Veränderungsprozessen lediglich als passive „Opfer“ ausgesetzt wären. Zudem gilt es, ein Augenmerk darauf zu richten, dass Angehörige indigener Gemeinschaften selbst aus unterschiedlichen Motiven religiöse Re-Interpretationen vornehmen. In manchen Fällen zielen sie auf die Revitalisierung traditioneller Formen oder schaffen neue Traditionen. Es kann auch sein, dass Indigene „hochreligiöse“ Elemente – wie monotheistische Vorstellungen – absichtlich herausstellen, um nach wie vor bestehende sozio-religiöse Diskriminierungen zu überwinden. Zudem entpuppen sich manche Tendenzen, die vorschnell unter „Assimilierung“ verbucht werden, bei genauerem Hinsehen als Strategien der Auseinandersetzungen um politische Partizipation und gesellschaftliche Anerkennung. Selbst ökosophische Projektionen, die von außen her vorgenommen werden, können im Rahmen dieser Auseinandersetzungen aktiv integriert werden. Die Liste der Möglichkeiten ist mit diesen Hinweisen keineswegs abgeschlossen. Wer solche religiösen Prozesse aktiver Auseinandersetzung unter das Verdikt des „Synkretismus“ stellt, bleibt damit einer statisch-reduktiven Religionsauffassung verhaftet, die weder den Veränderungen in ihrer Komplexität noch den handelnden Menschen und ihren vielfältigen Motiven gerecht werden kann. Insgesamt gilt es vor diesem Hintergrund festzuhalten, dass indigene religiöse Selbstbestimmung ein Rechtsgut darstellt, das unabhängig von funktionalistischen Erwägungen jedweder Art, die von außen an sie herangetragen werden, zu achten und zu schützen ist.

4. Rechte indigener Völker als Bestandteil des internationalen Menschenrechtsschutzes

Dass indigene Religiosität enorme Herausforderungen für die Praxis und das Verständnis der Religionsfreiheit bedeutet, ist offensichtlich. Wenn sich selbst die wissenschaftliche Forschung schwer damit tut, passende Kategorien für die Beschreibung indigener Weltansichten und Praxen zu finden, so dürften die Schwierigkeiten, einen angemessenen politisch-rechtlichen Umgang mit Forderungen der Religionsfreiheit indigener Völker zu finden, noch erheblich größer sein. Denn kategoriale Öffnungen sind im Menschenrechtsbereich stets mit Risiken behaftet; schließlich geht es um nicht weniger als eine Ermöglichung einer konsistenten und kohärenten Rechtspraxis angesichts eines meist skeptischen, oft sogar feindseligen politischen Umfelds.

Hinzu kommt das Problem, dass die Menschenrechte historisch in Verbindung mit jenem Paradigma zivilisatorischen Fortschritts zum Durchbruch gelangt sind, das von vornherein die Gefahr birgt, indigene Lebensformen als „rückständig“ zu stigmatisieren. Die oben beschriebenen unterschiedlichen Tendenzen, indigene Religionen in ihrer Eigenstruktur zu verkennen – sie an falschen Maßstäben zu messen, als Relikte abzutun oder allenfalls museal zu konservieren –, ist dem Menschenrechtsansatz keineswegs fremd. Es wäre daher naiv, die Idee der Menschenrechte von vornherein als Lösung der hier anstehenden Probleme zu betrachten; sie hat oft genug dazu beigetragen, die Probleme eher noch zu verschärfen. Die menschenrechtliche Matrix von Universalismus, Gleichheit und individueller Emanzipation ist eben keineswegs von Haus aus und ohne Weiteres geeignet, Forderungen nach Anerkennung indigener Religiosität angemessenen Raum zu geben. Auch abgesehen von den spezifischen Problemen der Religionsfreiheit zeigen sich im Verhältnis von Menschenrechten und indigenen Selbstbestimmungsforderungen erhebliche Spannungen, die nicht einmal in der Theorie – geschweige in der Praxis – umfassend geklärt sind.

Es ist deshalb sicherlich kein Zufall, dass die Rechte indigener Völker erst relativ spät auch als Menschenrechte Anerkennung gefunden haben. Einen wichtigen Durchbruch markiert die UN-Erklärung zu den Rechten indigener Völker, die die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 13. September 2007 angenommen hat.³⁶ In der Präambel wird deutlich, dass die Erklärung in der Kontinuität des internationalen Menschenrechtsschutzes steht, repräsentiert insbesondere durch die Charta der Vereinten Nationen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und die beiden umfassenden Menschenrechtspakte von 1966 über wirtschaftliche, soziale und kulturelle bzw. über bürgerliche und politische Rechte. Die Erklärung der Rechte indigener Völker versteht sich insofern dezidiert als ein universales Menschenrechtsdokument, das die Menschenrechte zugleich weiterentwickelt.

Dass die Rechte indigener Völker mittlerweile als Bestandteil der universalen Menschenrechte verstanden werden, ist – trotz mancher offener Fragen – zweifellos eine wichtige Errungenschaft. Gegenüber historisch älteren Vorstellungen von Rechten der Indigenen hat dieser menschenrechtliche Ansatz erhebliche Vorzüge, die hier nur kurz aufgelistet werden sollen:

- Die Rechte indigener Völker sind damit zu einem globalen Thema geworden. Dies hat dem Anliegen neue Schubkraft verliehen und erleichtert die Koordinierung politisch-rechtlicher Vorstöße über lokale Kontexte hinaus.

³⁶ Vgl. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declarationontherightsof-indigenouspeoples.html> (Abfrage 21.11.2022).

- Da der Menschenrechtsansatz systematisch auf das Empowerment von Menschen – als Individuen und in Gruppen – zielt, trägt er zur Ermöglichung selbstbestimmter gemeinschaftlicher Entwicklung bei. Er steht somit gegen „museale“ Konzepte und „folkloristische“ Praktiken von Identitätsbewahrung (die womöglich außerdem noch für touristische Zwecke ausgebeutet werden können).
- Aufgrund ihrer freiheitlichen Orientierungen richten sich die Menschenrechte gegen alle Formen „essentialisierender“ (etwa „exotisierender“) Zuschreibung von außen. Wenn der Menschenrechtsansatz die Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Würde und Rechte festschreibt, so schließt dies die Anerkennung frei artikulierter (individueller und gemeinschaftlicher) Besonderheiten ausdrücklich mit ein. Der Universalismus der Menschenrechte meint eben keineswegs Uniformität, sondern ist von vornherein auf „diversity“ angelegt. Außerdem geht er stets einher mit der gebotenen Berücksichtigung vulnerabler Situationen, zu denen auch die Gefahr unfreiwilliger Assimilation gehört.
- Die systematische Orientierung am internationalen Menschenrechtsschutz kann dazu beitragen, die falsche Dichotomie von Individualismus versus Kollektivismus zu überwinden. Dass Menschenrechte – entgegen verbreiteten Klischeevorstellungen – keineswegs einseitig auf das isolierte Individuum ausgerichtet sind, lässt sich paradigmatisch an der Religionsfreiheit illustrieren, die sich sowohl auf höchstpersönliche Gewissensüberzeugungen als auch gemeinschaftliche religiöse Praktiken erstreckt und darüber hinaus institutionelle und infrastrukturelle Aspekte religiösen Lebens umfasst. Im Gegenzug gilt, dass die Rechte der Indigenen keineswegs durchgängig auf Kollektive bezogen sind, sondern ausdrücklich auch die Freiheit individueller Angehöriger anerkennen.³⁷ Gegen den sterilen Antagonismus von Individualismus versus Kollektivismus lassen sich Menschenrechte angemessen vor allem als „relationale Rechte“ begreifen.
- Der menschenrechtliche Paradigmenwechsel im Verständnis der Rechte der Indigenen ist aber in seinen vielfältigen Konsequenzen noch nicht konzeptionell durchgestaltet, geschweige denn in der Praxis realisiert worden. Hinsichtlich der Religionsfreiheit ist dieses Defizit besonders augenscheinlich; dementsprechend erweist sich der Klärungs- und Handlungsbedarf als vordringlich.

³⁷ Dies zeigt sich im Wortlaut mehrerer Artikel der *UN-Erklärung zu den Rechten indigener Völker*. So lautet etwa Artikel 2: „Indigene Völker und Individuen sind frei und allen anderen Völkern und Individuen gleich, und sie haben das Recht, bei der Wahrnehmung ihrer Rechte von jedweder Art von Diskriminierung frei zu sein, insbesondere von Diskriminierung auf der Grundlage ihrer indigenen Abstammung oder Identität“ (eigene Übersetzung).

5. Religionsfreiheit indigener Völker

Im Kontext der Rechte indigener Völker hat die Religionsfreiheit international bislang wenig Aufmerksamkeit gefunden. Nicht nur ist die wissenschaftliche Literatur zu diesem Themenfeld recht überschaubar. Auch in Berichten der Vereinten Nationen fehlt es an systematischer Befassung.

So haben die Sonderberichtersteller und -berichterstellerinnen der Vereinten Nationen zu Religions- und Weltanschauungsfreiheit konkrete Probleme indigener Religionsfreiheit im Kontext konkreter Länderanalysen (etwa zu Indien, Paraguay, Sierra Leone, Bangladesch oder Vietnam) zwar des Öfteren beschrieben, bislang aber nicht grundlegend erörtert.³⁸ Spiegelbildlich gilt dasselbe für die Inhaberinnen und Inhaber des UN-Mandats für die Rechte indigener Völker,³⁹ die sich bisher nur sporadisch mit Verletzungen und Bedrohungen der Religionsfreiheit beschäftigt haben. Angesichts der offenkundigen Brisanz des Themas mag dies überraschen. Noch erstaunlicher ist jedoch der Befund, dass selbst die Primärquellen des internationalen Menschenrechtsschutzes hier eine Leerstelle aufweisen. Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPBPR) von 1966 – nach wie vor die wichtigste juristische Grundlage der Religionsfreiheit auf globaler Ebene – enthält keinen Hinweis auf indigene Völker. Auch im „General Comment Nr. 22“ zu Artikel 18 (von 1993) des für das Monitoring des IPBPR zuständigen UN-Fachausschusses finden Indigene keine Erwähnung.⁴⁰ Der IPBPR berücksichtigt in Artikel 27 zwar ausdrücklich die Angehörigen von Minderheiten – darunter auch von religiösen Minderheiten –, ohne in diesem Kontext aber Indigene zu nennen. In den wichtigsten internationalen Dokumenten zu den Rechten indigener Völker wiederum fehlt der Begriff der Religionsfreiheit weitestgehend. Die einschlägige ILO-Konvention 169 (von 1989) spricht in Artikel 5 von den „sozialen, kulturellen, religiösen und spirituellen Werten und Praktiken“ indigener Völker, die es anzuerkennen gelte.⁴¹ In Artikel 7 ist außerdem von „spirituellem Wohlergehen“ der Indige-

³⁸ Die thematischen und länderbezogenen Berichte der UN-Sonderberichterstellerinnen und -berichtersteller zu Religions- und Weltanschauungsfreiheit sind sämtlich auf der Website des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte verfügbar. Vgl. <https://www.ohchr.org/en/issues/freedomreligion/pages/freedomreligionindex.aspx> (Abfrage 21.11.2022).

³⁹ Die thematischen und länderbezogenen Berichte der UN-Sonderberichterstellerinnen und -berichtersteller zu den Rechten indigener Völker finden sich ebenfalls auf der Website des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte. Vgl. <https://www.ohchr.org/en/issues/ipeoples/srindigenouspeoples/pages/sripeoplesindex.aspx> (Abfrage 21.11.2022).

⁴⁰ Vgl. <http://hrlibrary.umn.edu/gencomm/hrcom22.htm> (Abfrage 21.11.2022).

⁴¹ Vgl. https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 (Abfrage 21.11.2022).

nen die Rede. Die Religionsfreiheit wird in diesen beiden Artikeln aber nicht genannt.⁴² Allerdings wird in einem 120-seitigen Bericht der UN Commission on Human Rights of Indigenous People (Jose Martinez Cobo) 1982 Religionsfreiheit indigener Völker in einem Abschnitt erwähnt mit der Überschrift: The right of indigenous populations not to be compelled to receive instruction in a religion or conviction contrary to their own religion or to the wishes of indigenous parents.⁴³

Die UN-Erklärung zu den Rechten der indigenen Völker bekräftigt in der Präambel, dass indigene Menschen ohne Diskriminierung Anspruch auf alle im Völkerrecht anerkannten Menschenrechte haben, und nennt unter anderem die spirituellen Traditionen, aus denen sich spezifische Rechte ergeben. In Artikel 12 beschäftigt sich die Erklärung relativ ausführlich mit spirituellen und religiösen Traditionen und Praktiken: „Indigene Völker haben das Recht, ihre spirituellen und religiösen Traditionen, Bräuche und Zeremonien zu manifestieren, zu praktizieren, zu entwickeln und zu lehren; sie haben das Recht, ihre religiösen und kulturellen Stätten aufrechtzuerhalten, zu schützen und in Privatheit Zugang dazu zu haben; sie haben das Recht, ihre zeremoniellen Gegenstände zu nutzen und zu kontrollieren; und sie haben das Recht auf Rückerstattung ihrer menschlichen Überreste.“⁴⁴ Der Sache nach handelt es sich bei den in Artikel 12 aufgeführten Verbürgungen zweifellos um Aspekte der Religionsfreiheit. Umso mehr fällt auf, dass der Begriff der Religionsfreiheit dabei wiederum nicht vorkommt. Auch sonst findet sich dieser Begriff in der Erklärung nicht. Der systematische Zusammenhang mit den Gewährleistungen der Religionsfreiheit im internationalen Menschenrechtsschutz bleibt letztlich unklar.

⁴² Im April 2021 hat die deutsche Bundesregierung die ILOKonvention 169 endlich ratifiziert. Von daher hat sie nun viele Möglichkeiten, z. B. in Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen Ressourcenschutz in indigenen Territorien mit der Anerkennung indigener Religionsfreiheit zu verknüpfen.

⁴³ Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Cobo, Mr. José Martínez: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/martinezcobostudy.html> (Abfrage 21.11.2022); <https://www.ohchr.org/en/documents/thematicreports/a77514interimreportsspecialrapporteurfreedomreligionorbelief> (Abfrage 21.11.2022); <https://www.ohchr.org/en/callsforinput/2022/callininputsindigenouspeoplesandrightfreedomreligionorbeliefgareport> (Abfrage 21.11.2022).

⁴⁴ Artikel 12, Absatz 1 der UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (eigene Übersetzung).

6. Verletzungen der Religionsfreiheit indigener Völker

Im Kontext der Rechte indigener Völker bildet die Religionsfreiheit keineswegs nur ein Randthema; sie ist von zentraler Bedeutung. Beispielsweise geht mit der Verletzung der Landrechte indigener Völker und mit Umweltzerstörungen vielfach die Vernichtung von Grabstätten oder der Verlust heiliger Orte einher. Dies führt zur Zerstörung identitätsstiftender Traditionen und zur Erosion der familiären, kommunitären und intergenerationellen Solidarität. Damit ist die Religionsfreiheit im Kern stets mit betroffen.

Die enge Verknüpfung von Umweltschutz und Menschenrechtsschutz indigener Völker spiegelt sich in den Diskussionen um „Rechte der Natur“ wider. Vertreter dieser Theorie streben die Schaffung einer Rechtsprechung an, die die Natur als grundlegendes, mit Rechten ausgestattetes Wesen betrachtet und behandelt.⁴⁵ Der seit 2018 amtierende UN-Sonderberichterstatter für Menschenrechte und Umweltfragen, David Boyd, hat sich dieser Thematik angenommen und macht in seinen Publikationen weitreichende Anleihen bei den Traditionen indigener Völker.⁴⁶ Ob er diesen damit wirklich gerecht wird, wäre noch genauer zu überprüfen.

Zu den Verletzern der Religionsfreiheit indigener Völker zählen mafiöse Organisationen, korrupte Regierungen, transnationale Wirtschaftsunternehmen (etwa der „extractive industries“), gelegentlich auch paramilitärische Einheiten. Aufgrund der strukturellen Diskriminierungen, unter denen indigene Völker und ihre Angehörigen leiden, lassen sich die Probleme keineswegs durchgängig identifizierbaren personalen „Tätern“ und ihren Organisationen zuschreiben. Fehlende Sensibilität für die Rechte der Indigenen manifestiert sich häufig auch in schulischen Curricula, in der Familienrechtssprechung staatlicher Gerichte, in den Gesundheitsbehörden, in der Medienpolitik und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Fragen der Religionsfreiheit sind davon fast immer mit betroffen.

Übergriffe auf die Religionsfreiheit der Indigenen können selbst vonseiten „wohlmeinender“ Akteurinnen und Akteure geschehen. Dass angesichts der sich verschärfenden Umweltzerstörungen derzeit ein neues Interesse an ökosensiblen Lebensformen indigener Völker entsteht, ist sicherlich zu begrüßen. Gleichwohl knüpfen sich daran zugleich neue Risiken, etwa die Vermarktung „ökosophischer“ Lehren und Praktiken. Indigene Menschen

⁴⁵ Vgl. Universal Declaration of Rights of Mother Earth World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth Cochabamba (Bolivia, 22. April 2010), unter: <https://www.garn.org/universaldeclaration/> (Abfrage 21.11.2022).

⁴⁶ Vgl. Boyd, David R.: *The Rights of Nature. A Legal Revolution that Could Save the World* (Toronto 2017).

und Völker können auf diese Weise wiederum Projektionsfläche exotisierender Zuschreibungen werden, die ihrem Selbstverständnis und ihren selbstbestimmten Entwicklungsinteressen womöglich entgegenstehen. Vor allem darf das Eintreten zum Schutz indigener Religionsfreiheit nicht von der Konformität mit diesen Projektionen abhängig gemacht werden.

7. Fazit

Die Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen wirft grundlegende Fragen auf, die dringend weiterer Klärung harren. Die etablierten Kategorien der Religionsfreiheit geraten durch manche Forderungen Indigener unter Druck, etwa wenn diese darauf abzielen, Großlandschaften als heilige Orte anzuerkennen und ihnen Schutz und Vorrang gegenüber ökonomischen Interessen einzuräumen. Wieweit die Rechtsprechung zur Religionsfreiheit in der Lage sein wird, solche Ansprüche aufzunehmen, wird sich zeigen müssen; sicher ist, dass dies nicht ohne weitere kategoriale Veränderungen und Öffnungen gelingen kann. Gleichzeitig bestehen Vorbehalte, dass eine einseitig individualrechtliche Lesart der Religionsfreiheit kulturelle Assimilationsprozesse – gegen den Willen der Indigenen – beschleunigen könnte. Die Vorbehalte beruhen auf historischen Unrechtserfahrungen, in denen kollektive Ansprüche indigener Ethnien mit einer einseitigen Berufung auf persönliche Rechte missachtet wurden. Deshalb muss besondere Aufmerksamkeit walten gegenüber jeglichen religiösen und kulturellen Prämissen, die latent den Menschenrechtsdiskurs und insbesondere das Engagement für Religionsfreiheit mitbestimmen. Gleichzeitig ist darauf zu achten, dass die gebotene Sensibilisierung für diese Zusammenhänge nicht einer ideologisierenden Sichtweise Vorschub leistet, die die persönlichen Grundrechte als angeblich bloß „westliches“ Produkt erklärt, um ihren Verpflichtungscharakter zu unterminieren. Vielmehr gilt es, das Konzept der menschenrechtlich verstandenen Religionsfreiheit mit Blick auf die Besonderheiten der religiösen Phänomene indigener Ethnien zu öffnen und zu weiten.

Mandäer brauchen eine Zukunft



Dr. Kamal Sido, geboren 1961 in Afrin (Syrien). Er wuchs im kurdischen Teil Syriens auf. Nach der Schulzeit ging er 1980 nach Moskau, wo er Geschichte und Orientalistik studierte. 1989 beendete er seine Studien mit der Promotion zum Historiker am Orientalischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Er lebt seit 1990 in Deutschland. Kamal Sido ist Autor mehrerer Veröffentlichungen in Kurdisch, Arabisch, Russisch, Deutsch und Türkisch. Seit 2006 ist er Nahostreferent der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) in Göttingen, deren Mitglied er seit 1992 ist. Die GfbV ist eine internationale Menschenrechtsorganisation, die seit 1968 für die Rechte verfolgter oder bedrohter ethnischer, sprachlicher und religiöser Minderheiten eintritt. Sie besitzt Beraterstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen und mitwirkenden Status beim Europarat.

Der Mandäismus ist eine monotheistische Religion und gilt als eine der ältesten noch existierenden gnostischen Religionen. Um Mandäer zu sein, muss man geboren werden. Daher ist der Mandäismus eine geschlossene Gemeinschaft, man kann nicht konvertieren. Die Mandäer errichten ihre Gebetshäuser an fließendem Wasser, das für sie symbolisch sowohl für Gott als auch für das Leben steht. Das wichtigste Ritual ihres Glaubens ist die Taufe. Mandäer werden mehrmals im Leben getauft, zum Beispiel auch bei der Hochzeit. Eine wichtige Person für die Mandäer ist Johannes der Täufer.¹

Bagdad und die Mandäer

Als ich am 7. April 2023 um Mitternacht in Bagdad in meinem Hotel im Stadtteil Karrada ankam, wollte ich einen kurzen Spaziergang durch das Viertel machen. Nachts ist es in Bagdad kühler. Denn auch im Frühling, im April, ist

¹ Reinke, Sarah: Die Mandäer. *Eine religiöse Minderheit im Nahen Osten*. GfbV. April 2006: <http://www.gfbv.it/3dossier/me/mandaeer.html>



(li.) Wie bei – Johannes der Täufer – Eine mandäische Taufe, Niederlanden, (Foto: © T. Giesecke).; (re) Der Autor K. Sido mit Ganzevra Sattar Jabbar Hilo Al-Zahrony in seinem Sitz in Bagdad, April 2023 (Foto: © GfbV-Archiv).

es tagsüber sehr heiß. Als ich an der Hotelrezeption erzählte, dass ich alleine durch das Viertel laufen wollte, riet mir das Hotelpersonal davon ab, das sei zu gefährlich. Vor allem für Ausländer. Schließlich bin ich als deutscher Staatsbürger „Ausländer“ im Irak, auch wenn ich den Irak gut kenne und die arabische Sprache sehr gut beherrsche.

Gerade in dieser Stadt, in der man sich nicht ohne weiteres frei bewegen kann, leben die Menschen, insbesondere die Angehörigen religiöser Minderheiten wie Mandäer, Christen oder Yeziden, seit Jahrzehnten in einer schwierigen Lage. Der Irak ist ihre angestammte Heimat, hier haben sie ihre Wurzeln geschlagen und hier wollen sie auch bleiben. Aber unter den Umständen, zum Beispiel der fehlenden Sicherheit, leiden die Mandäer ebenso wie Christen oder Yeziden. Das Zusammenleben der verschiedenen Ethnien und Religionsgemeinschaften war nicht immer einfach. Es gab immer wieder Konflikte bis hin zu gezielter Verfolgung. Aber irgendwie ging das Miteinander oder Nebeneinander weiter. Viele Schwierigkeiten begannen nach 1991, als der Irak-Kuwait-Krieg ausbrach und sich die wirtschaftliche Lage durch den Krieg und die westlichen Sanktionen massiv verschlechterte. Denn die westlichen Wirtschaftssanktionen trafen in erster Linie nicht die brutale Diktatur Saddam Husseins, der für den Völkermord an Kurden und Schiiten, für die Ermordung zehntausender Oppositioneller verantwortlich war, sondern die Zivilbevölkerung. Auch die Mandäer litten unter den westlichen Sanktio-

nen. Mit dem Einmarsch der Amerikaner 2003 und dem Sturz der Diktatur brach im Irak das Chaos aus. Dieses Chaos und der Zerfall des Staates führten dazu, dass zahlreiche Milizen, islamistische Milizen, gezielt Mandäer entführten, Lösegeld forderten und nicht selten ermordeten.

Ein Besuch bei den Mandäern am Tigris

Am nächsten Tag, dem 8. April, war ich mit dem Oberhaupt der mandäischen Glaubensgemeinschaft, Ganzevra Sattar Jabbar Hilo Al-Zahrony (67), der dieses Amt seit dem Jahr 2000 bekleidet, verabredet. Ich hatte ihn bereits von Deutschland aus über meinen Besuch im Irak informiert. Al-Zahrony war einmal hier in Deutschland, sein Besuch in Deutschland war mit der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) abgestimmt. Eigentlich wollte das Oberhaupt der Mandäer nach Göttingen kommen. Doch Al-Zahrony musste kurzfristig absagen. Ein Angehöriger seiner Religion hatte eine E-Mail herumgeschickt. „Darin hieß es, das Oberhaupt trete in Göttingen bei einem zionistischen Kongress auf.“² Richtig war vielmehr, dass Al-Zahrony bei der Jahreshauptversammlung der GfbV sprechen wollte. Auf dem Programm der Versammlung stand auch eine Podiumsdiskussion mit einem Vertreter der jüdischen Hilfsorganisation Bnai Brith. „Der Grund: Jeder Kontakt mit „Zionisten“ liefert den Islamisten im Nahen Osten Munition.

Dieses Mitglied der mandäischen Gemeinschaft schrieb diese E-Mail wahrscheinlich, weil er nicht in die Vorbereitung des Besuchs einbezogen worden war. Später nahm er seine Behauptung zurück und entschuldigte sich bei uns. Das Oberhaupt der Mandäer verzichtete dennoch auf seinen Besuch in Göttingen.

Leider hat sich der Irak in Bezug auf diese Verleumdungen nicht geändert. Die Politik im Irak hat sich in dieser Hinsicht sogar verschlechtert. 2022 wurde im Irak ein Gesetz verabschiedet, das Kontakte zu Israel unter Strafe stellt. Deshalb habe ich in den Tagen, in denen ich in Bagdad war, auch nicht über meinen Besuch im Irak berichtet, vor allem nicht in den sozialen Medien: „Man soll keine schlafenden Hunde wecken“. Denn ich habe auch Kontakte nach Israel und zu jüdischen Organisationen.

Wie bereits erwähnt, kannte ich Herrn Al-Zahrony noch aus der Zeit im Oktober 2010. Damals hatten wir Termine für ihn vereinbart. In Hannover mit dem damaligen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche, Nikolaus

² Michael Casper, Verfolgung im Irak – Johannes der Täufer hat noch Anhänger, Göttinger Tageblatt, 15.10.2010: <https://www.goettinger-tageblatt.de/lokales/goettingen-lk/goettingen/johannes-der-taeufer-hat-noch-anhaenger-RUE7UFJPD36I523HNKJAKLM3BM.html>

Schneider, in Hamburg mit dem ehemaligen Weihbischof der Katholischen Kirche, Hans-Jochen Jaschke, und ein Gespräch im Auswärtigen Amt mit dem damaligen Bundesbeauftragten für Menschenrechte, Markus Lönig (FDP). Ich begleitete das Oberhaupt der Mandäer zu diesen Terminen.

Nun fühlte ich mich der mandäischen Gemeinschaft verpflichtet, ihr Oberhaupt persönlich in Bagdad an seinem Amtssitz zu besuchen. Ich habe auch die mandäische Kultstätte am Tigris besucht, um mich aus erster Hand und vor Ort über die Lage der mandäischen Gemeinschaft zu informieren. Dies habe ich, wie gesagt, am 8. April 2023 getan.

Volle Gleichberechtigung gefordert

Wie bereits erwähnt, haben alle Menschen im Irak in den letzten Jahren gelitten, besonders aber die Angehörigen der religiösen Minderheiten, darunter die Mandäer. Die Mandäer waren verunsichert. Diese Verunsicherung hat dazu geführt, dass viele Mandäer den Irak verlassen haben. Glücklicherweise hat diese Auswanderung in den letzten Monaten nachgelassen. Es sind nur noch wenige Menschen, wenige Mandäer, die den Irak verlassen. Dieser Rückgang der Auswanderung hat vor allem mit der relativen Stabilität zu tun. So hoffen die Mandäer auf eine weitere Verbesserung der Sicherheitslage. Sie wünschen sich, dass die Sicherheitskräfte der Regierung weiterhin für Stabilität und Sicherheit sorgen. Diese Sicherheit wird den Menschen das Gefühl geben, dass sie hier sicher sind, und sie werden sich dann dafür entscheiden, im Land zu bleiben. Stabilität wird auch dafür sorgen, dass es Möglichkeiten gibt, Arbeit zu finden. Es werden Arbeitsplätze entstehen. Das ist auch ein Faktor, der dazu führt, dass die Mandäer in ihrem Land bleiben und nicht auswandern. Die Mandäer wünschen sich, dass die Regierung/Behörden ihnen helfen, die Situation zu verbessern.

Erster Besuch eines irakischen Premierministers bei den Mandäern

Im Gespräch mit mir zeigte sich Al-Zahrany sehr dankbar für den Besuch des irakischen Ministerpräsidenten Mohammed Shia‘ Al Sudani. Zu einem wichtigen Fest. Er war vor Ort im mandäischen Zentrum in Bagdad und hat persönlich zum Fest gratuliert. Das war ein wichtiges Zeichen, dass die Mandäer im Irak willkommen sind. Dass sie als Menschen/Bürger angesehen und geschützt werden.

Als der irakische Ministerpräsident am 16. März die heilige Stätte der Mandäer am Tigris besuchte, wurden mit ihm ganz konkrete Probleme besprochen. Konkrete Forderungen wurden formuliert. Zum Beispiel die Finanzierung von Projekten der mandäischen Religionsgemeinschaft durch die Regierung. Die Mandäer haben konkret gefordert, dass die Regierung mehr Mandäer einstellt, Mandäer, die fähig und geeignet sind, in verschiedenen Behörden arbeiten lässt. Dass sie auch hohe Ämter im eigenen Land bekleiden können. Die Mandäer wollen, dass sie neben anderen Bevölkerungsgruppen ihren Platz in den Behörden haben. Das kann zu einer Verbesserung ihrer Situation führen. Diese Verbesserungen führen dann zu einer vollständigen Gleichberechtigung.

Wo und wie viele Mandäer gibt es?

Weltweit gibt es etwa 100.000 Mandäer. Im Irak, dem Hauptsiedlungsgebiet, sollen nur noch etwa 20.000 Mandäer leben. Andere Quellen sprechen von nur noch 5.000. Im Iran leben etwa 3.000 bis 4.000 Mandäer. Der historische Südirak und der Südwesten des Iran, also Südmesopotamien, ist die historische Heimat der Mandäer. Die Mehrheit der Mandäer lebt heute aber in der Diaspora außerhalb des Irak und des Iran. In Deutschland leben etwa 2.200 Mandäer. In den USA leben 2.000, in Kanada 1.500, in Schweden 10.000, in Australien 8.500, in den Niederlanden 4.000. Weitere Tausende Mandäer sollen als Flüchtlinge in Jordanien, Jemen, Thailand, Ägypten oder Syrien leben. Nicht überall haben die Mandäer eigene Vereine oder Gotteshäuser (Mandi). In Schweden gibt es beispielsweise ein Mandi. In Deutschland gibt es einige Vereine, zum Beispiel in Nürnberg und München. Ein eigenes Gotteshaus haben die Mandäer in Deutschland jedoch nicht.

Hilfe für Mandäer in Deutschland

Im Gespräch mit mir dankte Al-Zahrony der GfbV für ihren bisherigen Einsatz für die Rechte der Mandäer. Vor allem als die Mandäer nach 2003 zunehmend zur Zielscheibe radikaler Islamisten im Irak wurden, hat die GfbV regelmäßig über ihre Lage informiert und mehrere Berichte veröffentlicht. Darunter „Mandäer im Irak. Seit Jahrhunderten verfolgt – heute akut in ihrer Existenz bedroht. Göttingen 2006“. Dieser Bericht wurde von der GfbV-Mitarbeiterin Sarah Reinke verfasst. „Früher hat sich die Gesellschaft für bedrohte Völker auf die Situation der Mandäer in ihrer Heimat hier im Irak konzentriert. Nachdem viele Mandäer ausgewandert sind, nach Europa, nach

Deutschland, in andere Länder, gibt es auch dort Probleme und Schwierigkeiten. Wir möchten, dass sich die GfbV mit diesen Schwierigkeiten beschäftigt. Zum Beispiel mit dem Wiederaufbau der Tempel der Mandäer, der Gotteshäuser der Mandäer“, appellierte Al-Zahrony im Gespräch am 8. April 2023. Seit einem Jahr beschäftigt sich die GfbV auch mit diesen Fragen. Ein Projekt, das von der GfbV-Mitarbeiterin Tabea Giesecke geleitet wird, hat zum Ziel, in Deutschland für die finanzielle Unterstützung eines mandäischen Hauses zu werben.

In diesen mandäischen Häusern können die Mandäer ihre Rituale durchführen, Feste feiern. Diese Kultstätten können zum Schutz der mandäischen Glaubensgemeinschaft in der Diaspora im Exil beitragen. Auch mandäische Geistliche müssen aus ihrer Heimat Irak nach Deutschland und in andere Länder entsandt werden. Sie sollen dann für die Gemeinden tätig sein und als Seelsorger das mandäische Leben aufrechterhalten. Die Mandäer brauchen auch Hilfe bei der Veröffentlichung mandäischer Bücher, über die Religion, über die Geschichte der Mandäer, aber auch über die mandäische Sprache. Hier wird die GfbV sowohl die deutsche Bundesregierung als auch die irakische Regierung auffordern, Projekte für die mandäische Sprache und Religion zu finanzieren. Die mandäische Sprache, Kultur und Religion muss als kulturelles Erbe der Menschheit geschützt werden.

Um die Situation der Mandäer, anderer Minderheiten und aller Iraker zu verbessern, sollten Deutschland und die EU die negative Einmischung von Nachbarstaaten wie dem Iran und der Türkei begrenzen. Dies wird zu Entspannung und Stabilität führen. Davon können auch die Mandäer profitieren. Auf den Iran haben Deutschland und die EU kaum Einfluss. Was die EU aber auf jeden Fall tun kann, ist auf ihren NATO-Partner Türkei einzuwirken, die völkerrechtswidrigen Angriffe auf den Irak einzustellen und die Unterstützung sunnitischer Extremisten zu beenden. Während der Iran schiitische Milizen unterstützt, hilft oder toleriert die Türkei sunnitische Milizen wie den IS.

2018 stellte der Deutschlandfunk in einem Beitrag die Frage, ob die Mandäer eine Zukunft haben. Die Antwort lautet: Ja. Allerdings muss diese uralte Gemeinschaft überall dort, wo sie zu Hause ist, gleichberechtigt leben können. Und wir müssen sie dabei unterstützen.

Die Auswirkungen von COVID-19 auf die Reglementierung der Religionsausübung in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua¹



Dr. Dennis P. Petri ist Internationaler Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit, 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.



Teresa Flores ist eine peruanische Juristin mit Erfahrung in der Erforschung und Untersuchung der Religionsfreiheit in der Region und derzeit Direktorin des Observatoriums für Religionsfreiheit in Lateinamerika.

In Lateinamerika und weltweit wurden drastische Hygienemaßnahmen zur Bekämpfung des Coronavirus ergriffen. In dieser Studie untersuchen wir die Folgen dieser Hygienemaßnahmen für die Religionsausübung. Wir vergleichen die Situation vor und nach den Hygienemaßnahmen in vier lateinamerikanischen Ländern (Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua). Wir kommen zu dem Schluss, dass die COVID-19-Maßnahmen hauptsächlich die kollektive Dimension der Religionsfreiheit einschränkten und die Religionskontrolle auf ein ähnliches Niveau wie in einigen autoritären Regimen brachten. Wir fanden auch Hinweise darauf, dass einige Regierungen die Situation ausnutzten, um ihre Unterdrückung religiöser Gruppen zu verstärken.

¹ Dieser Beitrag erschien erstmals in: „The impact of the COVID-19 pandemic on religious minorities“, International Journal for Religious Freedom, Vol. 16, Nr. 1 (2023), S. 31–56, unter: <https://ijrf.org/index.php/home/article/view/235/276>. Übersetzung aus dem Englischen (von Hans-Christian Beese) und Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

1 Einführung

Unabhängig davon, ob die extremen Hygienemaßnahmen, die zur Bekämpfung des Coronavirus ab 2020 ergriffen wurden, gerechtfertigt, übertrieben oder, im Gegenteil, unzureichend waren, ist es unbestreitbar, dass sie reale Folgen für unsere Gesellschaften gehabt haben. Während sich einige über die positiven Auswirkungen auf die Umwelt freuten, zeigten sich andere besorgt über die schwerwiegenden wirtschaftlichen Konsequenzen. Über die politischen Auswirkungen der Schutzmaßnahmen, die weitreichend waren und noch lange über die Pandemie hinaus andauern können, wurde jedoch nur wenig gesagt.

Zu den politischen Folgen der Gesundheitsmaßnahmen gehören praktische Einschränkungen bei der Ausübung vieler demokratischer Aktivitäten. So stellten die Gesundheitsmaßnahmen beispielsweise erhebliche logistische Herausforderungen für die reguläre Durchführung von Wahlen dar. Aufgrund der gesundheitlichen Beschränkungen war es auch praktisch unmöglich, traditionelle kollektive Aktionen wie Märsche, Streiks, Blockaden oder jegliche Interventionen, bei denen sich eine große Anzahl von Menschen versammelt, durchzuführen. Zwar verlagerten sich viele gesellschaftliche Proteste auf soziale Netzwerke oder griffen zu kreativen Interventionen wie „cacerolazos“ (in Argentinien, Brasilien und Kolumbien) von den Balkonen der Häuser aus, doch hatten sie nicht die gleiche politische Wirkung und konnten leichter ignoriert werden. Ebenso war es den Bürgern untersagt, die Büros ihrer Parlamentsabgeordneten oder Bürgermeister aufzusuchen. Und wie kann ein echter investigativer Journalismus gewährleistet sein, wenn Journalisten aufgrund von COVID-19-Beschränkungen nicht in der Lage (oder nicht willens) waren, bestimmte Orte aufzusuchen, an denen es zu Menschenrechtsverletzungen kommen könnte (Dabène 2021; Petri 2021a; Perdomo 2022)? Diese Beispiele verdeutlichen die invasiven Auswirkungen der Hygienemaßnahmen auf viele bürgerliche und politische Rechte.

In dieser Studie untersuchen wir die Auswirkungen der Pandemie auf die Reglementierung von Religion anhand einer eingehenden Untersuchung von vier lateinamerikanischen Ländern: Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua. Diese vier Länder wurden ausgewählt, weil sie besonders interessante Beispiele für dieses Phänomen liefern. Kuba und Mexiko sind die beiden lateinamerikanischen Länder, die vor der Pandemie den höchsten Grad an Regulierung von Religionsausübung aufwiesen. Kolumbien und, in geringerem Maße, auch Mexiko haben Mechanismen des interreligiösen Dialogs eingerichtet, die im Zusammenhang mit der Pandemie aktiviert wurden. Nicaragua und, in geringerem Maße, auch Mexiko ergriffen relativ wenige Maßnahmen zur Bekämpfung des Ausbruchs von COVID-19. Diese Fallstudien

können anderen Wissenschaftlern Aufschluss geben, die andere Länder in der Region oder andere Regionen der Welt auf vergleichbare Weise untersuchen wollen.

Religionskontrolle ist eine Dimension der Religionspolitik,² die vereinfacht definiert werden kann als „alle staatlichen Gesetze, Maßnahmen und Praktiken, welche die Mehrheitsreligion in einem Staat oder alle Religionen in einem Staat begrenzen, reglementieren oder kontrollieren“ (Fox 2013, S. 41). Der Religion and State (RAS)-Datensatz (Fox 2008, 2014, 2015, 2016, 2019; Fox, Finke und Mataic 2018) beschreibt die Reglementierung von Religion anhand von 29 Variablen. In dieser Studie bewerten wir diese Variablen für die Situation während der Pandemie (ungefähr ab April 2020) und vergleichen sie mit den aktuellsten verfügbaren Daten, die die Situation vor der Pandemie beschreiben (2014). Neuere Daten sind leider nicht verfügbar, aber da der RAS-Datensatz die Politik beschreibt, bleiben die meisten seiner Variablen im Allgemeinen kurz- und mittelfristig sehr stabil und können daher als Ersatz für das Niveau der Reglementierung von Religion vor der Pandemie verwendet werden. Die einzige Ausnahme ist Nicaragua, wo die Kontrolle von Religionsausübung in den letzten Jahren erheblich zugenommen hat, da das Regime seine Unterdrückung von religiösen Gruppen, die sich kritisch über die Regierung äußern, verstärkt hat.

Bei der Betrachtung der Reglementierung von Religion müssen wir bedenken, dass jeder Staat die Religion in unterschiedlicher Weise reglementiert, was mehr oder weniger restriktiv sein kann. Dies ist ein zentraler Punkt in den Arbeiten von Wissenschaftlern wie Fox (2016) und Philpott (2019, mit Blick auf die muslimische Welt). Große Unterschiede bestehen zwischen demokratischen und autoritären Staaten, aber auch innerhalb dieser Staaten.³ Die staatliche Regulierung von Religion kann von einfachen administrativen Anforderungen wie der Registrierung religiöser Organisationen, die in den meisten Demokratien Standard ist, bis hin zu strengen Beschränkungen wie staatlichen Eingriffen in religiöse Gruppen oder sogar dem vollständigen Verbot bestimmter religiöser Praktiken oder Gruppen reichen. Letzteres ist in autoritären Staaten häufiger anzutreffen, insbesondere in solchen, die eine strikte Anti-Religionspolitik betreiben (wie kommunistische Staaten) oder die eine Religion zum Nachteil anderer begünstigen (wie theokratische

² Das Religion and State Project unterscheidet vier Dimensionen der Religionspolitik: offizielle Religion, religiöse Diskriminierung von Minderheitsreligionen, Kontrolle und Beschränkung der Mehrheitsreligion oder aller Religionen und religiöse Unterstützung. In diesem Artikel behandeln wir nur die dritte Dimension, die Religionskontrolle.

³ Die Auswirkungen der Religionspolitik auf die Religionsfreiheit können auch als eine Funktion staatlicher Macht betrachtet werden, aber wir werden diesen Aspekt nur am Rande berühren.

Staaten). Unser Ausgangspunkt ist, dass die Hygienemaßnahmen, die zur Bekämpfung des Coronavirus ergriffen wurden, zumindest für die Dauer der Pandemie die Reglementierung der Religionsausübung erheblich verstärkt hat und daher eine Einschränkung der Religionsfreiheit darstellen, wie auch in anderen Zusammenhängen dargestellt wurde (Du Plessis 2021; Flood, MacDonnell, Thomas und Wilson 2020; Martínez-Torreón 2021; Burlacu et al. 2020). Um diese These zu untersuchen, beschreiben wir zunächst, wie Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua auf die COVID-19-Pandemie reagiert haben. Anschließend vergleichen wir die Regulierung von Religion in diesen vier Ländern vor und während der Pandemie anhand von Daten aus der Datenbank für gewalttätige Vorfälle der Beobachtungsstelle für Religionsfreiheit in Lateinamerika, die wir auf die RAS-Indikatoren anwenden. Wir schließen mit einer Erörterung der allgemeineren Auswirkungen der Hygienemaßnahmen auf die Religionsfreiheit.

2 Staatliche Maßnahmen gegen COVID-19 in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua

Die Regierungen haben zahlreiche Maßnahmen ergriffen, um die durch COVID-19 ausgelöste Krise zu bewältigen. Die Pandemie hatte nicht nur negative Auswirkungen auf den Gesundheitssektor, sondern auch auf den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich. In vielen Ländern, vor allem in Lateinamerika, verschärfte sie bereits seit langem bestehende Probleme und offenbarte andere, mit der Unfähigkeit der Regierungen zusammenhängende Mängel, die durch Korruptionsprobleme noch verstärkt wurden. In diesem Abschnitt konzentrieren wir uns auf die Maßnahmen, die sich direkt oder indirekt auf Religionsgemeinschaften und deren Ausübung der Religionsfreiheit auswirkten.

2.1 Kolumbien

In den letzten Jahren hat Kolumbien wesentliche Schritte unternommen, um die Religionsgemeinschaften auf seinem Staatsgebiet und ihre wichtige Rolle als gesellschaftliche Akteure in Friedens- und Gerechtigkeitsprozessen sowie bei der Verteidigung der Menschenrechte anzuerkennen. Im Jahr 2017 wurde vom Ministry of the Interior of Colombia [Innenministerium von Kolumbien] (MICO) die Comprehensive Public Policy on Religious Freedom and Worship [Umfassende Öffentliche Richtlinie für Religions- und Gottesdienstfreiheit] verabschiedet, mit dem Ziel, Garantien für die effektive Ausübung

des Rechts auf Religions- und Gottesdienstfreiheit in Kolumbien zu schaffen. In diesem Sinne berücksichtigte die kolumbianische Regierung ausdrücklich religiöse Gruppen, als sie ihre Verordnungen (MICO 2020a) zum Umgang mit der COVID-19-Pandemie erließ.

Im März 2020 rief Kolumbien den „wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Notstand“ aus, ordnete eine Quarantäne für alle Einwohner als Präventionsmaßnahme an und schränkte den freien Personen- und Fahrzeugverkehr auf dem Staatsgebiet ein, mit Ausnahme von Personen, die u. a. mit der Erbringung von öffentlichen Dienstleistungen oder Notdiensten, der Versorgung mit Gütern des täglichen Bedarfs, Finanzdienstleistungen, Produktionsketten und der Landwirtschaft befasst sind. Während dieses Lockdowns war die Bewegungsfreiheit von Personen, die Bestattungsdienste, Beerdigungen und Einäscherungen durchführen, sowie von Personen, die an religiösen Soforthilfeprogrammen sowie humanitären Programmen oder an geistlicher und psychologischer Hilfe beteiligt sind, gewährleistet (MICO 2020b). Religiöse Gruppen und ihre verschiedenen sozialen Organisationen wurden auch in die Koordinierungsmechanismen der Polizeidienststellen für den Familienschutz einbezogen, um Fälle von innerfamiliärer Gewalt während der gesundheitlichen Notlage (MICO 2020c) und ihre Prioritäten bei der Beschaffung von Medikamenten, Hygieneartikeln und Reinigungsmitteln (MICO 2020d) zu bearbeiten. Religiöse Gruppen, die im öffentlichen Register des Innenministeriums eingetragen sind, wurden konsultiert, um Informationen über gefährdete Personen und Familien einzuholen, damit sie von der Regierung Nahrungsmittelhilfe erhalten können (Parlamento Andino 2021). Religiöse Dienste waren jedoch zu Beginn der Pandemie verboten, da sie als „nicht lebensnotwendige Aktivität“ betrachtet wurden.

Gleichzeitig verabschiedeten die kolumbianischen Behörden in Abstimmung mit religiösen Leitern eine Reihe von Erlassen, um die Ausbreitung von COVID-19 zu verhindern (MICO 2020e). Zu den Maßnahmen gehörten u. a. soziale Distanzierung, belüftete Räume und die Verwendung von Masken in Kirchen. Im Juli 2020 wurde ein Sicherheitsprotokoll verabschiedet, um das Pandemierisiko im religiösen Bereich zu mindern, und die lokalen Regierungen wurden mit der Überwachung der Einhaltung beauftragt (Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia [MSPSCO] 2020a). Zu den ergriffenen Maßnahmen gehörten ein Abstand von zwei Metern zwischen den Personen, das Verbot des Zutritts von Kindern, während die Regierung die obligatorische präventive Isolierung dieser Gruppe aufrechterhielt, die Überprüfung der korrekten Verwendung von Masken durch das Personal, das Verbot der Verteilung von Gegenständen von Hand zu Hand und das Verbot von Versammlungen vor oder nach den Gottesdiensten. Was die Größe der

Versammlungen betrifft, wurde ein Pilotplan aufgestellt, der in den ersten 15 Tagen maximal 50 Personen, und später bis zu 35 Prozent der Kapazität religiöser Versammlungsorte zuließ (MSPSCO 2020b).

Eine landesweite Wiedereröffnung religiöser Einrichtungen war nicht möglich, aber lokale Wiedereröffnungen wurden je nach dem Ausmaß der Auswirkungen des Coronavirus gestattet. Kommunen, die nur wenig oder gar nicht vom Coronavirus betroffen waren, wurden ermächtigt, das Innenministerium um die Aufhebung der obligatorischen präventiven Isolierungsmaßnahmen in ihrem Gebiet zu ersuchen. In Kommunen mit mittlerer und starker Beeinträchtigung waren religiöse Dienste nicht erlaubt. Die Bürgermeister, nicht die religiösen Leiter, waren dafür zuständig, die entsprechenden Genehmigungen für die Wiederaufnahme von Gottesdiensten in ihrer Kommune zu beantragen.

Im August 2020 wurden religiöse Dienste von der Liste der verbotenen Aktivitäten gestrichen, und die Wiedereröffnung religiöser Einrichtungen und von Gottesdiensten in allen Kommunen des Landes wurde einen Monat später genehmigt, unabhängig vom Grad der COVID-19-Belastung des Ortes, unter der Bedingung, dass sie nicht mehr als 50 Personen umfassen sowie den oben beschriebenen Protokollen entsprechen. Nach dieser neuen Regelung war die Teilnahme von Minderjährigen und Personen über 70 Jahren erlaubt. Wenn der Bürgermeister einer von COVID-19 stark betroffenen Kommune der Meinung war, dass die religiösen Dienste weiterhin eingeschränkt werden sollten, musste er, bevor er eine entsprechende Maßnahme ergriff, eine Genehmigung des Innenministeriums einholen (Conferencia Episcopal de Colombia 2020).

Im Juni 2021 wurden mit neuen Vorschriften neue Kriterien für die Entwicklung wirtschaftlicher, sozialer und staatlicher Aktivitäten – einschließlich religiöser Aktivitäten – nach drei verschiedenen Phasen festgelegt (MSPSC-Resolution 777):

- 1.) *Phase 1:* Öffentliche oder private Veranstaltungen können durchgeführt werden, sofern die Belegung der Intensivbetten in der Abteilung, zu der die Kommune gehört, 85 Prozent oder weniger beträgt, ein Mindestabstand von einem Meter eingehalten wird und maximal 25 Prozent der Veranstaltungskapazität zugelassen sind. Liegt die Belegung der Intensivbetten über 85 Prozent, sind öffentliche oder private Veranstaltungen, die mehr als 50 Personen umfassen, nicht zulässig.
- 2.) *Phase 2:* Öffentliche oder private Veranstaltungen können durchgeführt werden, wenn ein Abstand von mindestens 1 Meter eingehalten wird und maximal 50 Prozent der Kapazität des Veranstaltungsortes zugelassen sind.

- 3.) *Phase 3*: Öffentliche oder private Veranstaltungen können abgehalten werden, wenn der räumliche Abstand von 1 Meter eingehalten wird und maximal 75 Prozent der Kapazität des Veranstaltungsortes zugelassen werden. Die Durchführung von religiösen Aktivitäten unterliegt ebenfalls diesen Bedingungen.

Die Beschreibung jeder einzelnen kolumbianischen Norm oder Verordnung im Zusammenhang mit COVID-19 würde den Rahmen dieser Studie sprengen, aber aus der obigen Beschreibung können wir schließen, dass religiöse Dienste in Kolumbien während der Pandemie stark von der Genehmigung der Regierung abhängen. Obwohl die religiösen Leiter die Befugnis hatten, die in den einzelnen Gemeinden oder Konfessionen zu befolgenden Verfahren zu bestimmen, mussten ihre Entscheidungen zwangsläufig an die von den örtlichen Behörden genehmigten Richtlinien angepasst werden. In einigen Fällen entschieden sich die religiösen Leiter freiwillig für die vorübergehende Schließung von Gebäuden oder die Absage bestimmter religiöser Feiern, um Menschenansammlungen zu vermeiden und so Ansteckungen zu verhindern.

Die Aktivitäten der Religionsgemeinschaften wurden als wesentlich angesehen, allerdings nur in ihrer humanitären Dimension, d. h. nur in Bezug auf die Aktivitäten, die der Sozialbetreuung oder der psychologischen Unterstützung dienen (MICO 2020e). Dagegen wurden Gottesdienste, die Feier der Sakramente und religiöse Veranstaltungen wie Prozessionen oder Gruppengebete vollständig ausgesetzt oder von den Auswirkungen von COVID-19 in den einzelnen Regionen abhängig gemacht und an die Genehmigung der lokalen Behörden gebunden (Rodríguez 2020). Während des Lockdowns kam es sogar vor, dass Kirchengebäude, in denen sich Menschen zum Gottesdienst versammelt hatten, von der Polizei geräumt wurden.

2.2 Kuba

Zu Beginn der Pandemie auf der Insel rief das Land den seuchenhygienischen Notstand aus (Ministerio de Justicia de Cuba, MJCU 2020a), in dessen Rahmen eine vorübergehende Isolierung für alle Reisenden aus dem Ausland, die ins Land kamen, sowie für Personen mit ansteckenden Symptomen angeordnet wurde. Zunächst legten die Behörden fest, dass die epidemiologische Quarantäne eine außerordentliche Maßnahme sein würde. Um die Ausbreitung des Virus zu verhindern, durfte nicht unbedingt notwendiges Personal Krankenhäuser und andere öffentliche Einrichtungen nicht betreten.

Im Juni 2020 billigte der Ministerrat eine Reihe von Maßnahmen für die Wiederherstellungsphase nach COVID-19. Diese wurden in 13 Bereichen zusammengefasst und in solche unterteilt, die in jeder von drei Phasen gleichermaßen gelten, und solche, die zwischen den einzelnen Phasen einer Anpassung bedürfen. Die religiösen Einrichtungen wurden zu den Aktivitäten des sozialen Sektors gezählt (Consejo de Ministros de la República de Cuba 2020). Sie wurden angewiesen, dass sie ihre Gottesdienste schrittweise wieder aufnehmen können, sofern sie einen angemessenen Abstand zwischen den Menschen einhalten und andere Richtlinien beachten.

Aufgrund des Anstiegs der Infektionen bestand die Strategie darin, die Provinzen des Landes in verschiedene Phasen einzuteilen: i) Begrenzte autochthone Übertragung, ii) Phase 1, iii) Phase 2, iv) Phase 3, v) Neuer Normalzustand, wobei für jede Phase in jeder Provinz spezifische Einschränkungen galten (Ministerio de Salud Pública de Cuba 2021). Die erste Phase, die begrenzte autochthone Übertragung, wurde als die Phase bezeichnet, in der die meisten Ansteckungen verzeichnet wurden und die daher mit größeren Einschränkungen verbunden war. Eine Provinz trat in diese Phase ein, wenn Fälle bestätigt wurden, die nicht auf Reisende aus betroffenen Gebieten zurückgeführt werden konnten, sondern wenn sich die Fälle auf kleine Gemeinden oder Einrichtungen beschränkten (Universidad Virtual de Salud 2020). In Phase 1 wurden strengere Kapazitätsobergrenzen und Regeln für die Betriebszeiten durchgesetzt. In Phase 2 konnten die Behörden die Beschränkungen für den interkommunalen Personenverkehr aufheben und die Beschränkungen für den Tourismussektor lockern. In Phase 3 durften alle wirtschaftlichen und produktiven Aktivitäten fortgesetzt werden, und der interprovinzielle Reiseverkehr konnte wieder aufgenommen werden.

Im August 2020 legte der Ministerrat Sanktionen mit dem Ziel fest, die Einhaltung der Maßnahmen im Bereich der öffentlichen Gesundheit zu erhöhen, um die Ausbreitung des Coronavirus in der Provinz Havanna zu verhindern (MJCU 2020b). Die wichtigste Sanktion waren Geldstrafen in Höhe von zweitausend bis dreitausend Pesos. Bei Nichtbezahlung innerhalb der festgesetzten Frist würde ein Strafverfahren eingeleitet werden. Mit der Durchsetzung dieser Sanktionen wurden Beamte der Nationalen Revolutionspolizei und Inspektoren der Integralen Aufsichts- und Kontrolldirektion der Provinz Havanna, des Gesundheitswesens, des Nationalen Amtes für staatliche Verkehrsinspektion und der Staatlichen Handelsdirektion betraut.

Mitte Dezember 2020 verhängten die kubanischen Behörden in den Provinzen mit höheren Übertragungsraten noch immer strengere Geschäfts- und Bewegungsbeschränkungen, während in den anderen Provinzen des Landes die „New Normal“-Phase der Normalisierung galt. Ab Januar 2021 umfassten die vorgesehenen Maßnahmen für die Phase der begrenzten autochthonen

Übertragung die vorübergehende Aussetzung religiöser Aktivitäten (Cuba-Debate 2021). Im Juni 2021 verfügten die kubanischen Behörden, dass das gesamte Staatsgebiet aufgrund der hohen Zahl der COVID-19-Fälle in die Phase der Gemeinschaftsübertragung übergehen würde (Crisis24 2021). Es handelte sich um eine Phase, die in dem Land noch nie zuvor ausgerufen worden war, und führte zur Anwendung neuer Maßnahmen, die darauf abzielten, die Übertragung zu stoppen und die Gesundheitsversorgung zu verbessern. Dies führte zur Verabschiedung eines neuen Notfallplans, der unter anderem darauf abzielte, große Menschenansammlungen zu vermeiden und deren Mobilität zu beschränken (Puig 2021). Die lokalen Behörden konnten in Abhängigkeit von der örtlichen Krankheitsaktivität ohne große Vorankündigung strengere Maßnahmen für Geschäfte, öffentliche Verkehrsmittel sowie Freizeit- und Gruppenaktivitäten durchsetzen. Dieser strengere Plan hatte unmittelbare Auswirkungen auf religiöse Veranstaltungen.

Kuba unternahm Anstrengungen zur Entwicklung eines eigenen Impfstoffs. Im Juli 2021 genehmigte das Center for State Control of Medicines, Medical Equipment and Devices [Zentrum für die staatliche Kontrolle von Arzneimitteln, medizinischer Ausrüstung und Geräte] (CECMED) die Notverwendung von Abdala, dem ersten in Lateinamerika und der Karibik entwickelten und produzierten Impfstoff gegen SARS-CoV-2 (CECMED 2021). Im Dezember 2021 bestätigte das Zentrum für Gentechnik und Biotechnologie (CIGB) die Schutzwirkung des Impfstoffs gegen die schwerste Form von COVID-19 mit 92 und 90,7 Prozent. (Conde 2021) Kuba hat zwar das Verfahren zur Zulassung des Impfstoffs durch die Weltgesundheitsorganisation eingeleitet, doch wartet die internationale Organisation im November 2022 immer noch auf die erforderlichen Unterlagen (WHO 2022).

Während der Zeit, in der die restriktivsten Maßnahmen in Kraft waren, um die Gefahr einer Ansteckung durch COVID-19 zu verringern, wurde der Zugang zu Gotteshäusern zu einem akuten Problem, insbesondere für nicht registrierte Gemeinden. Die den lokalen Behörden eingeräumten Befugnisse, die Einhaltung der Sicherheitsmaßnahmen zu überwachen, haben zu einer größeren Ermächtigung geführt, Kirchen zu schließen oder Geldstrafen zu verhängen, sodass die Gemeinden oft keinen Versammlungsort mehr hatten (ADN Cuba 2021a).

Die von der Regierung unter dem Deckmantel epidemiologischer Überwachung ergriffenen Maßnahmen zur Gewährleistung der Einhaltung von Präventionsmaßnahmen wurden von den Behörden willkürlich angewandt, um die Aktivitäten in den Gottesdiensträumen zu überwachen und den Inhalt der Predigten zu überprüfen, und zwar nicht nur in nicht registrierten, sondern auch in einigen registrierten Gemeinden (Cardoso 2021).

Angesichts der jüngsten Eskalation der staatlichen Repressionen erheben immer mehr religiöse Leiter, darunter auch einige normalerweise schweigsame katholische Priester, ihre Stimme, ungeachtet der Gefahr von Sanktionen (ADN Cuba 2021b). Religiöse Leiter und Mitglieder religiöser Gemeinschaften, die sich offen gegen das Regime aussprechen, wurden unter falschen oder willkürlichen Anschuldigungen verhaftet. Die Pandemie hat diese Vorfälle unter dem Vorwand von Straftaten wie der „Übertragung der Epidemie“ oder der angeblichen Nichteinhaltung der vorgeschriebenen Hygienemaßnahmen während der Gottesdienste noch weiter angeheizt (Cardoso 2020). Religiöse Leiter, die während der Pandemie versucht haben, Hilfsgüter an bedürftige Bevölkerungsgruppen zu verteilen, wurden wegen Missachtung angeklagt.

2.3 Mexiko

Im März 2020 erklärte Mexiko die „durch das SARS-CoV-2-Virus (COVID-19) ausgelöste Epidemie zu einem gesundheitlichen Notfall aufgrund höherer Gewalt“ (Secretaría de Gobernación, SGMEX 2020a), was zur sofortigen Aussetzung nicht „lebensnotwendiger Aktivitäten“ führte. Nur die Dienste, die zur Bewältigung des Gesundheitsnotstands erforderlich waren, wie die öffentliche Sicherheit, grundlegende Wirtschaftssektoren und staatliche Sozialprogramme, durften weiterarbeiten. Die Bevölkerung wurde zur Selbstquarantäne aufgefordert, was jedoch nicht zwingend vorgeschrieben war (SGMEX 2020b). Religiöse Veranstaltungen wurden nicht zu den lebenswichtigen Aktivitäten gezählt, was zu einer kuriosen Situation führte, in der Spirituosengeschäfte geöffnet bleiben durften, Kirchen aber keine Besucher empfangen konnten.

Im April 2020 rief das Regierungssekretariat die Kirchen, Verbände und religiösen Gruppen des Landes dazu auf, die Sicherheitsmaßnahmen zu beachten, und forderte sie auf, die Selbstquarantäne unter den Gemeindegliedern zu fördern und die Präsenzgottesdienste zugunsten von virtuellen Gottesdiensten auszusetzen (SGMEX 2020c). Die Generaldirektion für religiöse Angelegenheiten gab eine Erklärung mit konkreten Leitlinien heraus, um die Übertragung von öffentlichen Gottesdiensten durch nicht gedruckte Massenmedien während der Zeit des Gesundheitsnotstands gemäß Artikel 21 und 22 des Gesetzes für religiöse Vereinigungen und öffentliche Gottesdienste ausnahmsweise zu erlauben (SGMEX 2020d).

Ab Juni 2020 wurde ein regionales Ampelsystem zur schrittweisen Wiederaufnahme sozialer, bildungsbezogener und wirtschaftlicher Aktivitäten eingeführt, das auf einer wöchentlichen Bewertung des epidemiologischen

Risikos in Verbindung mit der Wiederaufnahme der Aktivitäten in jeder föderalen Verwaltungseinheit basiert. Aktivitäten, die in geschlossenen öffentlichen Räumen stattfanden, konnten schrittweise wieder aufgenommen werden. Die Aktivitäten religiöser Einrichtungen wurden ausgesetzt, wenn sie sich an Orten befand, die als „Maximum“ (rot) eingestuft wurden, die zulässige Kapazität betrug 25 Prozent an Orten, die als „Hoch“ (orange) eingestuft wurden, 50 Prozent an Orten, die als „Mittel“ (gelb) eingestuft wurden, und an Orten, die als „Niedrig“ (grün) eingestuft wurden, konnten reguläre Aktivitäten mit grundlegenden Präventionsmaßnahmen stattfinden. Wenn Lokalitäten wieder geöffnet wurden, wurden Sicherheitsempfehlungen ausgegeben (SGMEX 2020e).

Das Bundesministerium für Gesundheit war für die Festlegung des Termins zuständig, wann die Aktivitäten wieder aufgenommen werden konnten. Aufgrund des Charakters der Ampel waren die Wiedereröffnungstermine je nach Bundesland und Kommune unterschiedlich. Bis Juni 2020 gab es keine allgemeine Festlegung für die Wiedereröffnung von Gotteshäusern. Dies hing weitgehend von den auf Bundes-, Landes- oder kommunaler Ebene erlassenen Richtlinien für die Phasen der Wiedereröffnung ab. Bislang wird die Ampelstrategie für Seuchenrisiken beibehalten, um festzulegen, welche Aktivitäten, einschließlich religiöser Dienste, erlaubt sind.

Der Zugang zu gottesdienstlichen Räumen und zu anderen Aktivitäten innerhalb oder außerhalb von Gebäuden hängt nicht mehr von den kirchlichen Behörden ab, sondern von den Kriterien der einzelnen staatlichen Behörden, basierend auf dem Ausmaß von COVID-19. In einigen Staaten haben die Behörden einen Dialog mit den religiösen Leitern aufgenommen, um gemeinsam die in den Gottesdiensträumen zu ergreifenden Maßnahmen festzulegen, während in anderen Staaten die Behörden einseitig und oft willkürlich entschieden haben, welche Aktivitäten ausgesetzt bleiben sollten.

2.4 Nicaragua

Anders als in den anderen untersuchten Ländern gehörten in Nicaragua Lockdowns und Reisebeschränkungen nie zur Strategie der Regierung als Reaktion auf COVID-19. Es wurden nur sehr wenige Maßnahmen ergriffen, um die durch die Pandemie verursachte Krise zu entschärfen (Miranda 2020). Im Gegenteil, das Regime erkannte den Ernst der Lage nicht und lieferte, anstatt die internationalen Gesundheitsprotokolle zu befolgen, nur wenige oder gar keine Informationen über den Verlauf von COVID-19 im Land. Vielmehr förderte es massive Aktivitäten, um die Bevölkerung in falscher Sicherheit zu wiegen und den Eindruck zu verstärken, die Regierung habe die Situation

im Griff (Hurtado 2020). Das Gesundheitsministerium förderte Maßnahmen im Zusammenhang mit der Bekämpfung von COVID-19-Fällen nur bei Personen mit Symptomen oder mit positiven Testergebnissen (Ministerio del Poder Ciudadano para la Salud de Nicaragua, MPCSNIC 2020a). Zu den weiteren Strategien gehörten Hausbesuche von kommunalen Gesundheitsfachkräften, um Schutzmaßnahmen bekanntzumachen, die Einrichtung eines nationalen COVID-19-Informationszentrums zur Entgegennahme von Anrufen (MPCSNIC 2020b), die Desinfektion von öffentlichen Räumen und öffentlichen Verkehrsmitteln sowie die Sensibilisierung für die Notwendigkeit des Händewaschens (MPCSNIC 2020c). Die Regierung gab auch den Plan für den Einsatz von Kräften und Mitteln der nicaraguanischen Armee heraus, in dessen Rahmen Militäreinheiten zur Bekämpfung der Pandemie eingesetzt wurden. Zu den Maßnahmen, mit denen die Armee betraut wurde, gehörten die Anpassung der militärischen Produktionspläne für Schutzanzüge, Masken, Desinfektionsmittel und andere Artikel, die Verstärkung von Militäreinheiten in Grenzgebieten, die Desinfektion öffentlicher Räume (Ejército de Nicaragua 2020) und Kampagnen zur Aufklärung über grundlegende COVID-19-Präventionsmaßnahmen (Ejército TV 2020). Das nicaraguanische Gesundheitsministerium hat Leitlinien zur Verhinderung der Übertragung von COVID-19 sowie Richtlinien zur Biosicherheit für verschiedene Bereiche herausgegeben, von kommerziellen Lebensmittelbetrieben bis hin zu Apotheken, Zahnarztpraxen und Schönheitssalons (MPCSNIC 2020d).

Im März 2021 erarbeitete das Gesundheitsministerium einen Leitfaden für das Risikomanagement bei Massenveranstaltungen und -aktivitäten, einschließlich Veranstaltungen religiöser Art (MPCSNIC 2020e). Im Rahmen der Präventions- und Kontrollmaßnahmen wäre das lokale umfassende Gesundheitsfürsorgesystem (Sistema local de atención sanitaria integral oder SILAIS) befugt, von den Veranstaltern die Einrichtung von Systemen zur Identifizierung der Teilnehmer und zur Weitergabe von Kontaktinformationen an die Gesundheitsbehörden zu verlangen. In dem Leitfaden werden auch Mittel zur Aufrechterhaltung der Kommunikation und Zusammenarbeit mit den Gesundheitsbehörden für den Austausch der erforderlichen Informationen erläutert. Im Allgemeinen wurden jedoch keine Isolations- und Quarantänevorschriften offiziell angewandt. Die Maßnahmen beschränkten sich auf Präventionsempfehlungen und Kommunikationskampagnen (Secretaría Privada de Políticas Nacionales de la Presidencia de la República 2020). In mehreren Fällen haben die Behörden Massenveranstaltungen nicht nur erlaubt, sondern gefördert (Hurtado 2021).

Nationale Gewerkschaften und zivilgesellschaftliche Organisationen sowie regionale und internationale Organisationen forderten die Regierung wiederholt auf, strengere Maßnahmen zu ergreifen und die Informationen über

bestätigte Fälle oder Todesfälle aufgrund von COVID-19 transparenter zu gestalten (Belchi 2021). Obwohl die Panamerikanische Gesundheitsorganisation (PAHO) zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Artikels angibt, dass Nicaragua eine Durchimpfungsrate gegen COVID-19 von 80,9 Prozent der Gesamtbevölkerung aufweist (PAHO, 2022), hatten die Behörden bis März 2021 – zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels – weder einen nationalen Impfplan gemäß den Parametern der Weltgesundheitsorganisation vorgelegt, noch dezentralisierte COVID-19-Nachweistests durchgeführt, was es schwierig machte, die tatsächliche Zahl der infizierten Personen im Land zu ermitteln. Stattdessen schikanierten die Behörden diejenigen, die versuchten, Informationen über die Entwicklung der Pandemie im Land zu liefern (Swiss Info 2021), darunter auch religiöse Gruppen, mit der Begründung, dass solche Aktionen der Position der Regierung widersprechen und die Souveränität des Landes bedrohen.

Einige neuere Vorschriften, die während der durch die Pandemie ausgelösten Krise verabschiedet wurden, haben die Möglichkeiten ausländischer zivilgesellschaftlicher Organisationen, sich mit nicaraguanischen Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen, eingeschränkt. Die auffälligste Vorschrift in dieser Hinsicht ist das Gesetz zur Regulierung von ausländischen Akteuren, das vorschreibt, dass „ausländische Akteure“ Identifikationsdaten über die ausländische(n) Regierung(en), Parteien und verbundene Einrichtungen angeben müssen. Es schreibt auch vor, dass diese „ausländischen Akteure“ es unter Androhung rechtlicher Schritte unterlassen, sich in interne und externe politische Aktivitäten einzumischen und Organisationen, Parteien oder Koalitionen zu finanzieren oder deren Finanzierung zu fördern, die interne politische Aktivitäten im Lande durchführen.

Obwohl eine der Ausnahmen rechtlich anerkannte religiöse Organisationen sind, die ordnungsgemäß beim Innenministerium registriert sind, können jene, die in irgendeiner Weise Engagement betreiben, das nach Ansicht der Regierung deren Interessen zuwiderläuft, zusätzlich zu strafrechtlichen Anklagen, mit Geldstrafen, der Aufhebung ihres rechtlichen Status oder dem Einzug ihres Vermögens sanktioniert werden. In der Praxis bedeutet dies auch, dass jegliche Zugehörigkeit oder Beziehung zu religiösen Organisationen, die als Gegner der Regierung angesehen werden, den Rechtsstatus einer Organisation gefährden kann (OLIRE 2020).

Die Überwachung innerhalb der Gottesdiensträume erfolgt durch die Behörden und durch eingeschleuste Personen, welche die Predigten überwachen, insbesondere die Predigten von religiösen Leitern, die als Gegner der Regierung angesehen werden. Die Überprüfung der Präventivmaßnahmen, die zur Bekämpfung von COVID-19 ergriffen wurden, wird häufig als Rechtfertigung für die Überwachung von Gottesdiensten herangezogen, obwohl

diese Praxis bis zu einem gewissen Grad bereits normal ist und die religiösen Leiter wissen, dass sie mit ihren Botschaften an die Gemeindemitglieder vorsichtig sein sollten, um nicht des „Landesverrats“ bezichtigt zu werden (García 2020). Trotzdem bleiben viele religiöse Leiter, insbesondere Katholiken, ausgesprochene Kritiker der Regierung und setzen sich ständig der Gefahr möglicher Repressalien aus (Salinas 2021).

Nicaragua ist das einzige Land in unserer Studie, in dem die kirchlichen Behörden selbst, freiwillig und aufgrund der Untätigkeit der Regierung, zu Beginn der Pandemie Gottesdienste absagten und den Gemeindemitgliedern den Zugang zu den Versammlungsstätten verwehrten, um die Verbreitung des Virus zu verhindern. Andere religiöse Leiter setzten ihre Aktivitäten unter Anwendung von Sicherheitsprotokollen regelmäßig fort.

3 Vergleich der Religionskontrolle vor und während der Pandemie

Die vorgenannten Berichte über die Maßnahmen, die von den Behörden in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua zur Bekämpfung der COVID-19-Pandemie ergriffen wurden, zeigen, dass in den meisten der folgenden Bereiche zusätzliche Vorschriften und Einschränkungen für die Religionsausübung erlassen wurden:

- 1) Beschränkungen für Wirtschaftsverbände oder andere zivile Vereinigungen, die mit Religion in Verbindung stehen.
- 2) Beschränkungen oder Überwachung von Predigten von Geistlichen.
- 3) Beschränkungen des Zugangs zu Gottesdiensträumen.
- 4) Einflussnahme der Regierung auf die internen Abläufe religiöser Einrichtungen und Organisationen.
- 5) Beschränkungen von religiösen Aktivitäten außerhalb anerkannter religiöser Einrichtungen.
- 6) Verhaftungen von Personen, die an religiösen Aktivitäten beteiligt sind.
- 7) Beschränkungen für öffentliche religiöse Versammlungen, die nicht für andere Arten öffentlicher Versammlungen galten.
- 8) Verhaftung, Inhaftierung und/oder Schikanierung von religiösen Persönlichkeiten, Amtsträgern und Mitgliedern religiöser Parteien.

Diese Einschränkungen und Vorschriften entsprechen acht der 29 Variablen, mit denen die religiösen Vorschriften im RAS-Datensatz beschrieben werden. Wir regen an, eine neunten Variable hinzuzufügen, um der Vielfalt aller anderen religiösen Einschränkungen Rechnung zu tragen, die aus den COVID-19-Maßnahmen abgeleitet wurden – wie etwa die Auferlegung von Hygieneprotokollen – und die von den bestehenden Variablen nicht erfasst werden. Andere Bereiche der Religionskontrolle blieben unberücksichtigt.

Die meisten dieser Einschränkungen (z. B. Zutrittsbeschränkungen, Verbot von Aktivitäten außerhalb anerkannter religiöser Einrichtungen, Verhaftungen) entsprechen der kollektiven Dimension der Freiheit der Religionsausübung. Was die ersten beiden Variablen anbelangt, so gab es nur in Nicaragua keine Einschränkungen – im Gegenteil, die Behörden nutzten religiöse Feste, um eine größere gesellschaftliche Geltung zu erlangen –, während Mexiko erhebliche Flexibilität zuließ.

Nur in Kuba war die individuelle Dimension der Religionsfreiheit de facto von den Hygienemaßnahmen betroffen, da die Mehrheit der Bevölkerung keinen Zugang zum Internet hat und daher die Teilnahme an per Livestream übertragenen Gottesdiensten für sie nicht in Frage kam.

Verhaftungen wegen religiöser Aktivitäten in Kuba und die Auflösung von Gottesdiensten in Kolumbien erfolgten, wenn die Behörden glaubten, dass gegen die Hygienevorschriften verstoßen wurde, wenngleich diese Vollzugsmaßnahmen in Kuba auch zum Vorwand genommen worden sein könnten, um regimekritische religiöse Leiter einzuschüchtern, entsprechend der Praxis des Regimes, Anschuldigungen zu erfinden, die nichts mit Religion zu tun haben (Petri 2020).

Die Variante der Beschränkungen für öffentliche religiöse Versammlungen, die für andere Arten von öffentlichen Versammlungen nicht gelten, ist im COVID-19-Kontext schwer zu bewerten, da bei den Beschränkungen für öffentliche Versammlungen nicht zwischen religiösen und nicht-religiösen Versammlungen unterschieden wurde. Dennoch konnte ein gewisses Maß an Willkür bei der Kategorisierung von lebenswichtigen und nicht lebenswichtigen Aktivitäten festgestellt werden, da keine objektiven Kriterien für den Ausschluss religiöser Dienstleistungen von der Liste der nicht lebenswichtigen Aktivitäten angegeben wurden. Jedenfalls ist es schwer zu erklären, warum Gottesdiensträume geschlossen werden mussten, während Schnapsläden geöffnet bleiben durften. Nur in Kolumbien wurden humanitäre Initiativen von Glaubensgemeinschaften als wesentliche Tätigkeiten eingestuft, und diese Einstufung galt nicht für regelmäßige religiöse Feiern. Außerdem gehörten sowohl in Mexiko als auch in Kolumbien die religiösen Aktivitäten zu den letzten, die für eine Wiedereröffnung in Frage kamen, als die Pandemie abebbte.

Die individuelle Dimension der Religionsfreiheit war von den COVID-19-Maßnahmen kaum betroffen, und ein Großteil der kollektiven Gottesdienste fand weiterhin über virtuelle Kanäle statt. Aus anthropologischer Sicht ist es bemerkenswert, dass die meisten Religionsgemeinschaften einen Anpassungsprozess an die durch das Coronavirus auferlegten Umstände durchliefen und ihre religiösen Praktiken neu erfanden. Der Einsatz von Technologien für virtuelle Gottesdienste wurde weit verbreitet, oder die Gottesdienste wurden im Freien und auf Märkten abgehalten, wo die Gefahr einer Ansteckung geringer war. Die mexikanische katholische Kirche entwickelte Protokolle für den Umgang mit Fällen von COVID-19 und ernannte eine Art „Coronavirus-Koordinator“, der diesen Prozess überwachen sollte (Gazanini 2020). Orthodoxe jüdische Gruppen, die in der Regel am Sabbat keine elektronischen Geräte benutzen, genehmigten elektronische Feiern.

Ein weiterer Bereich, der von den COVID-19-Maßnahmen betroffen war, war die innere Autonomie religiöser Einrichtungen, die anhand der Variablen des staatlichen Einflusses auf die internen Abläufe religiöser Einrichtungen und Organisationen gemessen wird. In allen Fällen, in denen religiöse Veranstaltungen ausgesetzt wurden, unterlag die Wiedereröffnung der Gotteshäuser einer Verwaltungsentscheidung, bei der die religiösen Organisationen selbst wenig zu sagen hatten, außer in Kolumbien, wo die Regierung die religiösen Gruppen aktiv konsultierte.

Der auffälligste Aspekt ist, dass Entscheidungen über die interne Arbeit der Gemeinden, insbesondere in Bezug auf Gottesdienste oder Innenveranstaltungen – wie z. B. die Anzahl der zugelassenen Besucher, die Sitzverteilung der Gemeindemitglieder im Gottesdienstraum oder die Zeiten des erlaubten Zutritts - nicht mehr von den religiösen Autoritäten abhingen, sondern von der Zustimmung externer Akteure wie Bürgermeister, Gouverneuren oder Ministerien sowie von bürokratischen Verfahren. Das bedeutet, dass in jenen Regionen, in denen die Behörden keine Kultur der Achtung vor den Menschenrechten kultiviert haben oder sich der vielfältigen Dimensionen der Religionsfreiheit nicht bewusst sind, die Gefahr bestand, dass die religiösen Veranstaltungen auf unbestimmte Zeit und willkürlich eingeschränkt oder ausgesetzt wurden.

In Kuba und Nicaragua nutzte die Regierung die COVID-19-Situation aktiv aus, um ihren Druck auf religiöse Gruppen zu erhöhen. In beiden Ländern wurde die Einhaltung von Gesundheitsprotokollen als Vorwand genutzt, um die Überwachung von Predigten durch staatliche Akteure zu verschärfen und so die Meinungsfreiheit der Geistlichen zu politisch sensiblen Themen einzuschränken. In Nicaragua wurden durch das Gesetz zur Überwachung ausländischer Agenten, das während der Pandemie erlassen wurde, religiöse Gruppen, die Verbindungen zu ausländischen Organisationen unterhielten,

die als Gegner der Regierung angesehen wurden, direkt behindert. In Kuba wurden, wie bereits erwähnt, religiöse Leiter und Mitglieder religiöser Gemeinschaften, die sich gegen das Regime aussprachen, unter falschen oder willkürlichen Anschuldigungen verhaftet, wobei die Behörden kurzerhand behaupteten, ihre Aktivitäten trügen zur Ausbreitung der Pandemie bei. Dies ist besonders besorgniserregend, weil sowohl in Kuba als auch in Nicaragua die Gottesdienste zu den wenigen Orten gehören, an denen noch Botschaften zur Unterstützung von Gerechtigkeit, Demokratie, Schutz der Menschenrechte oder Achtung der Rechtsstaatlichkeit vermittelt werden können.

Zwei positive Aspekte bezüglich der Stellung religiöser Minderheiten während der Pandemie können erwähnt werden. In Kolumbien suchte die Regierung bei der Festlegung ihrer Hygienemaßnahmen aktiv nach Anregungen von religiösen Gruppen, unterstützte deren humanitäre Arbeit während der Pandemie und bezog sie in den Prozess ein, der zur schrittweisen Wiedereröffnung von Gottesdiensträumen führte. Einige Kommunalverwaltungen in Mexiko konsultierten auch Vertreter religiöser Gruppen, um ihre Maßnahmen zur Bekämpfung von COVID-19 festzulegen. Mexiko hob vorübergehend das Verbot der Übertragung von Gottesdiensten durch andere Medien als die Printmedien auf – ein außergewöhnlicher Schritt in Anbetracht der antiklerikalen Geschichte des Landes.

Anhand des RAS-Codebuchs haben wir die vier Länder unserer Untersuchung auf der Grundlage ihrer zusätzlichen religiösen Regulierungen und Einschränkungen im Zusammenhang mit den COVID-19-Maßnahmen neu bewertet. Die detaillierte Bewertung der einzelnen Variablen ist in Anhang 2 zu finden. Die 29 Variablen, welche die Religionskontrolle beschreiben, wurden auf einer Skala von 0 bis 3⁴ bewertet und können kombiniert werden, um einen Index der Religionskontrolle mit einer Skala von 0 bis 87 zu erstellen. Abbildung 1 vergleicht die neuesten Werte dieses Index (2014) mit der COVID-19-Situation. Die Werte für 2014 wurden direkt aus dem RAS-Datensatz übernommen. Die COVID-19-Werte beruhen auf unserer eigenen Einschätzung, die sich auf die Datenbank für gewalttätige Vorfälle stützt, dem Medienbeobachtungsinstrument der Beobachtungsstelle für Religionsfreiheit in Lateinamerika (OLIRE).

⁴ Jeder der Punkte in der Kategorie „Kontrolle und Einschränkungen der Mehrheitsreligion oder aller Religionen“ wurde auf der folgenden Skala kodiert: 3 = die Tätigkeit ist illegal, oder die Regierung übt diese Tätigkeit häufig und in großem Umfang aus; 2 = erhebliche Einschränkungen, einschließlich praktischer Einschränkungen, oder die Regierung übt diese Tätigkeit gelegentlich und in mäßigem Umfang aus; 1 = leichte Einschränkungen, einschließlich praktischer Einschränkungen, oder die Regierung übt diese Tätigkeit selten und in geringem Umfang aus; 0 = keine Einschränkungen.

Index zur Regulierung religiöser Einrichtungen (0-87)	2014	Covid19
Kolumbien	2	8
Kuba	27	36
Mexiko	20	25
Nicaragua	8	14
Latein Amerika (durchschnittlich)	6.2	
Westliche Democratien (durchschnittlich)	5	
Mittlerer Osten (durchschnittlich)	21.5	
Andere Regionen (durchschnittlich)	12.1	

Tabelle 1: Vergleich des Indexes zur Regulierung religiöser Einrichtungen in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua vor und während der COVID-19-Pandemie. Quelle: RAS-Datensatz (2014); COVID-19-Werte stammen von uns.

Obwohl der RAS-Datensatz ein quantitatives Instrument ist, ist diese Studie nicht in erster Linie eine quantitative Studie. Vielmehr werden qualitative Überlegungen zur Religionskontrolle in vier Ländern angestellt, wobei die RAS-Variablen als Vergleichsgrundlage dienen. Die Neukodierung der RAS-Variablen für die vier Länder dient lediglich der Veranschaulichung.

Infolge der zusätzlichen religionsbezogenen Vorschriften und Beschränkungen im Zusammenhang mit der COVID-19-Situation stieg der Index zur Regulierung religiöser Aktivitäten in allen vier Ländern unserer Untersuchung an und brachte sie näher an den Durchschnitt der Länder des Nahen Ostens heran (von denen die meisten keine Demokratien sind), bzw. lag im Fall von Kuba und Mexiko sogar darüber. Diese beiden Länder wiesen bereits vor der Pandemie ein relativ hohes Maß an Regulierung der Religionen auf. Im ersten Fall ist dies auf den antireligiösen Charakter des kommunistischen Regimes zurückzuführen, im zweiten auf den historischen Antiklerikalismus in diesem Land (Petri 2020).

4 Auswirkungen auf die Religionsfreiheit

Wie bereits erwähnt, erörtern wir in dieser Studie nicht die Zweckmäßigkeit der Hygienemaßnahmen, sondern beschreiben lediglich ihre objektiven Auswirkungen auf die Regulierung der Religionsausübung. Einige Maßnahmen, die von den Regierungen der vier Länder ergriffen wurden, mögen zwar aus

gesundheitlichen Gründen gerechtfertigt gewesen sein, andere hingegen waren unnötig, unverhältnismäßig oder gingen nicht ausreichend auf die besonderen Bedürfnisse religiöser Gemeinschaften ein. Die Leichtfertigkeit, mit der viele Beamte religiöse Veranstaltungen als „nicht lebensnotwendige Aktivitäten“ abtaten, ist besorgniserregend und zeugt von einem offensichtlichen Mangel an Sensibilität für die Bedürfnisse religiöser Gemeinschaften sowie von geringer religiöser Bildung (Petri 2021b). Die Regierungen haben es möglicherweise versäumt, ein Gleichgewicht zwischen den Interessen der Gesundheitsversorgung und dem Schutz des Rechts auf Religionsfreiheit herzustellen (Flores und Muga 2020).

Unbestreitbar schränkten die COVID-19-Maßnahmen Aspekte der kollektiven Dimension der Religionsfreiheit ein, wie auch die Interamerikanische Kommission für Menschenrechte – die nicht oft über Fragen im Zusammenhang mit der Verletzung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit berichtet – in einer Pressemitteilung warnte und auf einige COVID-19-Maßnahmen hinwies, die die Möglichkeit einschränkten, sich zu versammeln, an Prozessionen teilzunehmen oder Beerdigungen zu besuchen (IACHR 2020).

Die akutesten Folgen der Beschränkungen wurden zu einem gewissen Grad dadurch entschärft, dass die Regierungen religiöse Gruppen bei der Erarbeitung ihrer Strategien konsultierten, wie dies in Kolumbien und in Teilen Mexikos der Fall war, aber selbst in diesen Fällen wurde Religionen in der Regel diskriminierend behandelt. Als die Beschränkungen aufgehoben wurden, gehörten Religion und/oder religiöse Veranstaltungen fast immer zu den letzten, die von den Behörden für eine Wiedererlaubnis in Betracht gezogen wurden, wobei die interne Autonomie religiöser Einrichtungen zuweilen missachtet wurde.

Die COVID-19-Maßnahmen wirkten sich auch über die Religionskontrolle hinaus auf die Religionsfreiheit aus (siehe Anhang 1). Es konnte eine Zunahme der gesellschaftlichen Diskriminierung aus religiösen Gründen beobachtet werden.

Auf der ganzen Welt wurden religiöse Versammlungen beschuldigt, zur Ausbreitung des Virus beizutragen – nicht ganz zu Unrecht, denn es gibt Beweise dafür, dass Massenansammlungen von Menschen das Risiko einer Ansteckung aufgrund des Speichels, der beim gemeinsamen Singen in der Luft verteilt wird, erhöhen. Ebenso wurden religiöse Gruppen beschuldigt, die Krise auszunutzen, um mehr Spenden zu sammeln und mehr Anhänger zu gewinnen. Außerdem wurden einige Religionsgemeinschaften, deren alternative Ansichten über das Virus denen der Schulmedizin widersprachen, des Obskurantismus bezichtigt.

In Gebieten mit schwacher staatlicher Präsenz, wie z. B. in einigen indigenen Kommunen oder in Gebieten, die vom organisierten Verbrechen geprägt sind, sowie in autokratischen Staaten wie Kuba und Nicaragua, diente der pandemische Kontext als Vorwand, um kritische Stimmen aus religiösen Gruppen zum Schweigen zu bringen. In indigenen Gemeinden in einigen Gebieten Mexikos wurde berichtet, dass Konvertiten, die sich von der Mehrheitsreligion abgewandt hatten, der Zugang zu Gesundheitsdiensten verweigert wurde. In Kuba wurde von willkürlichen Verhaftungen von Geistlichen berichtet (Flores und Muga 2020). Überall auf dem Kontinent gibt es nur wenig Toleranz gegenüber Menschen, die sich aus Gewissensgründen nicht impfen lassen wollen.

Überdies konzentrierten sich die Behörden während der Pandemie stark darauf, die Ausbreitung der Infektion zu bekämpfen und Präventionsmaßnahmen durchzusetzen, was dazu führte, dass anderen Sicherheitsproblemen weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde, insbesondere in den entlegenen Gebieten. Infolgedessen kamen die Abriegelungen kriminellen Gruppen in Kolumbien und Mexiko zugute. In den ländlichen Gebieten waren es die Guerillas oder Kartelle, die Ausgangssperren und Quarantänen verhängten oder die Bewegungsfreiheit von Menschen und die Verteilung von Lebensmitteln oder Medikamenten genehmigten. In diesen Gemeinden stieg das Risiko der Erpressung für die Geistlichen, die sich entschlossen, ihre humanitäre Arbeit fortzusetzen, wenn die Straßen aufgrund der Ausgangssperren menschenleer waren. Alles in allem erhöhte COVID-19 die Wahrscheinlichkeit, dass religiöse Leiter oder Minderheiten verschiedenen Arten von Feindseligkeiten oder Bedrohungen durch kriminelle Gruppen ausgesetzt wurden.

In den vier untersuchten Ländern und generell in Lateinamerika kamen die meisten religiösen Gruppen den von der Regierung geforderten Hygienemaßnahmen bereitwillig nach, begleitet von einem beachtlichen Maß an Solidarität. Überall auf dem Kontinent wurden Gottesdienste ausgesetzt, strenge Hygienemaßnahmen ergriffen, und Religionsgemeinschaften boten den Opfern der Pandemie geistliche und humanitäre Betreuung an. Nur sehr wenige konfessionelle Akteure prangerten die weitreichenden religiösen Einschränkungen an, die sich aus den Hygienemaßnahmen ergaben.

Die vorbehaltlose Unterstützung dieser Schutzmaßnahmen ist angesichts der beispiellosen Einschränkungen der Religionsfreiheit etwas überraschend. Wir müssen bedenken, dass die Ausübung der Religionsfreiheit sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Dimension hat. Sie bildet die Schnittstelle zwischen mehreren Grundrechten (u. a. Religions-, Versammlungs-, Vereinigungs-, Meinungs- und Gewissensfreiheit) und genießt eine besondere rechtliche Anerkennung. Zu diesem letzten Punkt stellte der Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen in seiner Allgemeinen Bemerkung

22 von 1993 klar, dass die Religionsfreiheit ein Recht ist, das „einen weiten Geltungsbereich“ hat, und das „auch im Falle eines öffentlichen Notstandes nicht außer Kraft gesetzt werden darf“. Einschränkungen des Rechts auf Religionsfreiheit sind nur „zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer“ zulässig, dürfen aber nicht willkürlich verhängt werden: Sie müssen „gesetzlich vorgesehen“ und „erforderlich“ sein. In Anbetracht der Tatsache, dass die Gesundheitsmaßnahmen, die ergriffen wurden, um die Ausbreitung des Coronavirus einzudämmen, wirksame Einschränkungen mehrerer wesentlicher Dimensionen der Religionsfreiheit darstellten, stellt sich daher die Frage, ob der internationale normative Rahmen für die Religionsfreiheit vollständig eingehalten wurde (Petri 2021a)?

Fast drei Jahre nach Beginn der Pandemie ist es von größter Bedeutung, die vielfältigen Implikationen dieser Fragen zu erkennen, damit die Zivilgesellschaft, die Wissenschaft und der öffentliche Sektor Strategien entwickeln können, die zu einem besseren Verständnis der vielfältigen Dimensionen des Rechts auf Religionsfreiheit beitragen und es den Religionsgemeinschaften, insbesondere den religiösen Minderheiten, ermöglichen, angemessene Bewältigungsstrategien zu entwickeln. Im Hinblick auf das Post-COVID-19-Szenario stellt sich die Frage, ob die zurückliegenden Einschränkungen dauerhafte Auswirkungen auf die Religionsfreiheit haben werden?

Literatur und Links

ADN Cuba. 29. Mai 2021. Policías interrumpen culto religioso en Santiago de Cuba: ¡Todos para su casa! Verfügbar unter: <http://bit.ly/3ONtxeh>

ADN Cuba. 9. März 2021. Sacerdote Fernando Gálvez denuncia amenazas por hablar de política. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3UhptE8>

Belchi, Antoni. 4. August 2021. La OPS pide transparencia a Nicaragua sobre el manejo de la pandemia. *Voz de América*. Available at: <http://bit.ly/3UhF3zP>. Burlacu, Alexandru, Radu Crisan-Dabija, Adrian Covic, Catalin Raiu, Ionut Mavrichi, Iolanda Valentina Popa, Manuel Lillo-Crespo. 2020. Pandemic lock-down, healthcare policies and human rights: integrating opposed views on COVID-19 public health mitigation measures. *Reviews in Cardiovascular Medicine* 21(4): S. 509–516.

Cardoso, Tomás. 10. April 2020. Amenazan a pastor Toledano de que será acusado de propagación de epidemias. *Radio Television Marti*. Verfügbar unter: [http:// bit.ly/3Vj8BOH](http://bit.ly/3Vj8BOH)

- Cardoso, Tomás. 13. Mai 2021. Pastores cubanos afirman que el régimen usa la pandemia para restringir la libertad de culto. Radio Televisión Martí. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3ARqEDG>
- Center for State Control of Medicines, Medical Equipment and Devices. 2021. El CECMED el autorizo de uso de emergencia del candidato vacunal cubano Abdala. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3GW5Hv8>
- Conde, Liz. 1. November 2021. Vacuna Abdala demostró alta efectividad en La Habana frente a la variante Delta del SARS-CoV-2. Granma. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3E4nEFs>
- Conferencia Episcopal de Colombia. 2020. Comunicado de prensa SPEC 18426/20. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3u5Mvn3>
- Consejo de Ministros del Gobierno de Cuba. 2020. Etapa de recuperación post covid-19. Medidas a implementar en sus tres fases. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3EKdlG1>
- Crisis24. 5. Juli 2021. Cuba: Authorities maintain most COVID-19-related travel protocols and domestic restrictions as of July 5 / update 23. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3u7Cypd>
- CubaDebate. 13. Januar 2021. Medidas actualizadas de La Habana para la fase de transmisión autóctona limitada. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3ikuONN>. Dokument verfügbar unter: <http://bit.ly/3AU5EMe>
- Dabène, Olivier. 2021. El año Covid: ¿una coyuntura crítica para América latina? América latina. El año político 2020 / Les Etudes du CERI 252-253: S. 5–11.
- Du Plessis, Georgia Alida. COVID-19 and Limitations to the International Right to Freedom of Religion or Belief. *Journal of Church and State* 63(4): S. 619–647.
- Ejército de Nicaragua. 2020. Resumen ejecutivo sobre las medidas de prevención, protección, preparación y apoyo a la población en el combate al covid-19 por el ejército de nicaragua período del 31 de enero al 30 de septiembre de 2020. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3FcnVHm>
- Ejército TV. 2020. Ejército de Nicaragua te recuerda las medidas básicas para prevenir la COVID-19. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3EMpNoP>
- Flood, Colleen M., Vanessa MacDonnell, Bryan Thomas and Kumanan Wilson. Reconciling civil liberties and public health in the response to COVID-19. *FACETS* 5(1): S. 887–898.

- Flores, Teresa and Rossana Muga. 2020. Vulnerabilidad de las comunidades religiosas en América Latina en el contexto del COVID-19. *Religiones Latino-americanas – Nueva Época* 6: S. 137–172.
- Fox, Jonathan, Roger Finke and Dane R. Mataic. 2018. Societal Discrimination and Religious Minorities. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 14(4): S. 1–37.
- Fox, Jonathan. 2008. *A World Survey of Religion and the State*. New York: Cambridge University Press.
- Fox, Jonathan. 2013. *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*. London, UK: Routledge.
- Fox, Jonathan. 2014. Religion and state dataset. Verfügbar unter: <http://www.religionandstate.org>
- Fox, Jonathan. 2015. *Political Secularism, Religion, and the State*. New York: Cambridge University Press.
- Fox, Jonathan. 2016. *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Religious Discrimination against Religious Minorities*. New York: Cambridge University Press.
- Fox, Jonathan. 2019. A World Survey of Secular-Religious Competition: State Religion Policy from 1990 to 2014. *Religion, State & Society* 47(1): S. 10–29.
- García, Ernesto. 4. August 2020. Arrecian ataques contra templos católicos en Nicaragua. *Información Puntual*. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3ViWUurj>
- Gazanini, Guillermo. 15. Mai 2020. Así se preparan sacerdotes de Jalisco para atender a enfermos de coronavirus. *Blog Sursum Corda. Religión en Libertad*. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3gHj1c6>
- Hurtado, Jorge. 2. Februar 2020. Nicaragua y el Covid-19: entre la falta de información y un Gobierno que anima a aglomerarse. *France 24*. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3lwxJob>
- Hurtado, Jorge. 14. September 2021. La falta de restricciones contra el Covid-19 en Nicaragua alienta aglomeraciones en festejos patronales. *France 24*. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3AW9t3D>
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR). 1. Mai 2020. Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la Pandemia del COVID19. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3lzR6gh>
- Martínez-Torrón, Javier. 2021. COVID-19 and Religious Freedom: Some Comparative Perspectives. *Laws* 10(2): S. 39.

- Ministerio de Justicia de Cuba (MJCUC). 2020a. Gaceta Oficial de la República de Cuba. Resolución 82/2020. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3iovKk8>
- Ministerio de Justicia de Cuba (MJCUC). 2020b. Decreto 14-2020. De las infracciones contra la Higiene Comunal y las Medidas Sanitarias para la Etapa de Enfrentamiento a la COVID-19 en la provincia de la Habana. Gaceta Oficial de la República de Cuba. No. 44. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3EQazPA>
- Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia (MSPCO). 2020a. Protocolo de bioseguridad para mitigar, controlar y realizar la adecuada gestión del riesgo de la pandemia del Coronavirus COVID-19 para el sector religioso. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3VT8FVx>
- Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia (MSPCO). 2020b. Iglesias ya cuentan con protocolo de bioseguridad. Boletín de Prensa No 444 de 2020. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3VrGHjk>
- Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia (MSPCO). 2021. Resolución No. 777. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3AUaCJ4>
- Ministerio del Interior de Colombia (MICO). 2017. Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Culto. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3OLbfKE>
- Ministerio del Interior de Colombia (MICO). 2020a. Decreto No. 457. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3u82zV4>
- Ministerio del Interior de Colombia (MICO). 2020b. Oficina de Asuntos Religiosos. Decretos aplicables al sector interreligioso. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3UwrtJ7>
- Ministerio del Interior de Colombia (MICO). 2020c. Decreto No. 460. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3VhlmJL>
- Ministerio del Interior de Colombia (MICO). 2020d. Decreto No. 463. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3OOpTkA>
- Ministerio del Interior de Colombia (MICO). 2020e. El Ministerio del Interior, el Ministerio de Sanidad y los líderes religiosos adoptan medidas para prevenir la propagación del coronavirus durante los servicios religiosos y/o los actos litúrgicos. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3EQ7ak1>
- Ministerio del Poder Ciudadano para la Salud de Nicaragua (MPCSNIC). 2020a
- Medidas frente al Coronavirus. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3GSn93p>
- Ministerio del Poder Ciudadano para la Salud de Nicaragua (MPCSNIC). 2020b. Nota de Prensa. Verfügbar unter: <http://bit.ly/3VfsmXn>

- Ministerio del Poder Ciudadano para la Salud de Nicaragua (MPCSNIC). 2020c. Conozca el paso a paso del lavado de manos como medida preventiva ante el Coronavirus. Verfügar unter: <http://bit.ly/3AX9aFY>
- Ministerio del Poder Ciudadano para la Salud de Nicaragua (MPCSNIC). 2020d. Guías, Normas y Protocolos. Verfügar unter: <http://bit.ly/3XJU1Bq>
- Ministerio del Poder Ciudadano para la Salud de Nicaragua (MPCSNIC). 2020e. Guía de gestión de riesgo para eventos y actividades multitudinarias en el contexto de la covid-19. Verfügar unter: <http://bit.ly/3ARxCbO>
- Miranda, Wilfredo. 2020, 4 May. El Gobierno de Ortega minimiza los casos de la covid-19 mientras crecen las alarmas en los hospitales. El País. Verfügar unter: <http://bit.ly/3OLcFVu>
- Observatory of Religious Freedom in Latin America (OLIRE). 16. November 2020. Nicaragua: Law regulating foreign agents. Verfügar unter: <http://bit.ly/3uaEpt7>. Observatory of Religious Freedom in Latin America (OLIRE). Violent Incidents. Database. Verfügar unter: www.violentincidents.com
- Pan American Health Organization. 2022. Nicaragua alcanza el 80.9 % de cobertura de vacunación contra la COVID-19 y se coloca en el décimo país con mayor cobertura en la región de las Américas. Verfügar unter: <http://bit.ly/3K4wR4g>
- Parlamento Andino. 2021. Principales medidas adoptadas por el gobierno colombiano ante la emergencia provocada por el COVID-19. Verfügar unter: <http://bit.ly/3GVDPY0>
- Perdomo, Roman. 2021. Protestas: Una serie web sobre activismo político en América latina en tiempos de COVID. In Petri, Dennis P. (ed.), 2022 (in press). Negociación Internacional en América Latina. San José: Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Petri, Dennis P. 2020. The Specific Vulnerability of Religious Minorities (Doctoral dissertation). Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Petri, Dennis P. 2021a. Los efectos de la pandemia sobre la Libertad Religiosa. Querétaro: Observatorio Mexicano de Libertad Religiosa, Centro de Investigación Social Avanzada. Verfügar unter: <http://bit.ly/3ATfgqN>
- Petri, Dennis P. (2021b). The Necessary Religious Literacy in Public Administration. In La libertad religiosa es todo menos religiosa. Funza: 31–35. Verfügar unter: <http://bit.ly/3FaZwBW>
- Philpott, Daniel. 2019. Religious freedom in Islam: the fate of a universal human right in the Muslim world today. New York, NY: Oxford University Press.

- Puig, Yaima. 2021, 29 June. Cuba, en transmisión comunitaria, aprueba nuevo Plan de medidas (+Video). Granma – Órgano oficial del PCC. Verfügar unter: <http://bit.ly/3uavJdM>
- Rodríguez, Ferney. 14. Juli 2020. Iglesias en Bogotá permanecerán cerradas por julio y agosto: Claudia López. Las2orillas. Verfügar unter: <http://bit.ly/3VkUKaS>
- Salinas, Carlos. 5. November 2020. La cruzada de la Iglesia de Nicaragua frente al régimen de Daniel Ortega. El País. Verfügar unter: <http://bit.ly/3VleTxm>
- Secretaría de Gobernación de México (SEGMEX). 2020a. Acuerdo por el que se declara como emergencia sanitaria por causa de fuerza mayor, a la epidemia de enfermedad generada por el virus SARS-CoV2 (COVID-19). Diario Oficial de la Federación. Verfügar unter: <http://bit.ly/3UiWobE>
- Secretaría de Gobernación de México (SEGMEX). 2020b. Acuerdo por el que se establecen acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-CoV2. Diario Oficial de la Federación. Verfügar unter: <http://bit.ly/3GWLHbM>
- Secretaría de Gobernación de México (SEGMEX). 2020c. Comunicado No. 034/2020: A las iglesias, asociaciones y agrupaciones religiosas de México. Verfügar unter: <http://bit.ly/3EN8yUq>
- Secretaría de Gobernación de México (SEGMEX). 2020d. Comunicado de la Dirección General de Asuntos Religiosos. Verfügar unter: <http://bit.ly/3H19es9>
- Secretaría de Gobernación de México (SEGMEX). 2020e. Comunicado a las iglesias, agrupaciones y asociaciones religiosas. Verfügar unter: <http://bit.ly/3ijk2r8>
- Secretaría Privada para Políticas Nacionales de la Presidencia de la República. 2020. Al pueblo de Nicaragua y al mundo. Informe sobre el COVID19 y una estrategia singular. Verfügar unter: <http://bit.ly/3OLiH8y>
- Swiss Info. 22 Juli 2021. Nicaragua advierte de aplicar ley a médicos críticos con manejo de pandemia. Verfügar unter: <http://bit.ly/3ONyJin>
- United Nations Human Rights Committee. 1993. General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion.
- Universidad Virtual de Salud. 2020. Infecciones por coronavirus – COVID-19: Cuba entró en fase de transmisión autóctona limitada. Verfügar unter: <http://bit.ly/3uaN2E4>

Anhang 1

	Kolumbien	Kuba	Mexiko	Nicaragua
Tötungsdelikte	2	0	9	2
(Versuch der) Zerstörung, Vandalisierung oder Schändung von Kultstätten oder religiösen Gebäuden	17	7	44	21
Geschlossene Gottesdiensträume oder religiöse Gebäude	17	1	0	0
Festnahmen/Verhaftungen	1	33	12	0
Verurteilungen	3	3	0	0
Entführungen	2	0	10	1
Sexuelle Übergriffe/Belästigung	7	0	0	0
Zwangsverheiratungen	0	0	0	0
Andere Formen von Übergriffen (körperliche oder psychische Misshandlung)	99	7	43	3
Angriffe auf Häuser/Eigentum von Gläubigen	1	3	14	1
Angriffe auf Geschäfte, Unternehmen oder Einrichtungen von Gläubigen	0	1	1	0
Vertreibung aus dem eigenen Zuhause	233	0	72	0
Vertreibung aus dem Land	0	0	0	0

Anhang 1: Gewalttätige Vorfälle gegen religiöse Gruppen in Kolumbien, Kuba, Mexiko und Nicaragua während der COVID19-Pandemie von April 2020 bis Juli 2021. Quelle: Datenbank für gewalttätige Vorfälle, Beobachtungsstelle für Religionsfreiheit in Lateinamerika.

Anmerkungen:

In dieser Tabelle sind alle gemeldeten Vorfälle gegen religiöse Gruppen während der COVID-19-Pandemie von April 2020 bis Juli 2021 aufgeführt. Diese Vorfälle können mit den Gesundheitsmaßnahmen zur Bekämpfung von COVID-19 in Verbindung stehen, müssen es aber nicht.

OLIRE überprüft die gemeldeten Vorfälle so weit wie möglich. Wenn Nutzer oder Mitarbeiter nach der Eingabe eines Vorfalles feststellen, dass die Angaben nicht ganz korrekt oder unvollständig sind, können sie gelöscht und/oder geändert werden.

Diese Datenbank wird laufend aktualisiert. Die Gesamtzahl der Vorfälle kann sich ändern, wenn neue Fälle registriert oder festgestellt werden. Um die aktualisierten Daten einzusehen, geben Sie die entsprechenden Suchkriterien ein unter <http://violentincidents.plataformac.org/web/search/search>.

Anhang 2

Regulierung und Beschränkungen für die Mehrheitsreligion oder alle Religionen							
Kolumbien		Kuba		Mexiko		Nicaragua	
2014	COVID-19	2014	COVID-19	2014	COVID-19	2014	COVID-19
Beschränkungen für religiöse politische Parteien.							
0	-	3	-	3	-	0	-
Beschränkungen für Wirtschaftsverbände oder andere zivile Vereinigungen, die einer Religion angehören.*							
0	-	0	-	0	-	2	+1
Beschränkungen für Geistliche, die politische Ämter bekleiden.							
0	-	2	-	3	-	2	-
Beschränkung oder Überwachung von Predigten von Geistlichen.*							
0	-	1	+1	3	-	0	+1
Beschränkungen für Geistliche/religiöse Organisationen, die sich in der Öffentlichkeit politisch äußern (außer in Predigten) oder Propaganda betreiben, oder für politische Aktivitäten in oder durch religiöse Einrichtungen.							
0	-	3	-	3	-	0	-

Kolumbien		Kuba		Mexiko		Nicaragua	
2014	COVID-19	2014	COVID-19	2014	COVID-19	2014	COVID-19
Beschränkungen/Belästigungen für Mitglieder und Organisationen der Mehrheitsreligion, die außerhalb des staatlich geförderten oder anerkannten kirchlichen Rahmens tätig sind.							
0	-	0	-	1	-	0	-
Beschränkungen für offizielle religiöse Organisationen, die keine politischen Parteien sind.							
0	-	2	-	0	-	0	-
Zugangsbeschränkungen zu Gottesdiensträumen.*							
0	+1	0	+1	0	+1	0	-
Ausländische religiöse Organisationen müssen einen einheimischen Sponsor oder Partner haben.							
0	-	0	-	0	-	0	-
Leiter religiöser Organisationen (z. B. Bischöfe) müssen Staatsbürger sein.							
0	-	0	-	0	-	0	-
Alle praktizierenden Klerusmitglieder müssen die Staatsbürgerschaft besitzen.							
0	-	0	-	0	-	0	-
Die Regierung ernennt Geistliche oder muss deren Ernennung genehmigen oder ist in irgendeiner Weise am Ernennungsprozess beteiligt.							
0	-	0	-	0	-	0	-
Abgesehen von Ernennungen, erlässt die Regierung Gesetze oder nimmt auf andere Weise offiziell Einfluss auf die interne Abläufe oder die Organisation von religiösen Einrichtungen und Organisationen.*							
0	+1	0	+1	0	+1	0	+1
Gesetze, welche die Staatsreligion betreffen, werden von der Regierung erlassen oder bedürfen der Genehmigung durch die Regierung.							
0	-	0	-	0	-	0	-

Kolumbien		Kuba		Mexiko		Nicaragua	
2014	COVID-19	2014	COVID-19	2014	COVID-19	2014	COVID-19
Beschränkungen für die öffentliche Einhaltung religiöser Bräuche, einschließlich religiöser Feiertage und des Sabbats.							
0	-	0	-	0	-	2	-
Beschränkungen für religiöse Aktivitäten außerhalb anerkannter religiöser Einrichtungen.*							
0	+1	2	+1	1	+1	0	+1
Beschränkungen bei der Veröffentlichung oder Verbreitung von religiösem Schriftgut.							
0	-	2	-	0	-	0	-
Menschen werden wegen religiöser Aktivitäten verhaftet.*							
0	+1	0	+2	0	-	0	-
Beschränkungen für öffentliche religiöse Versammlungen, die für andere Arten von öffentlichen Versammlungen nicht gelten.*							
0	+1	2	+1	1	+1	0	+1
Beschränkungen für die öffentliche Zurschaustellung religiöser Symbole durch Privatpersonen oder Organisationen, einschließlich (aber nicht beschränkt auf) religiöse Kleidung, das Vorhandensein oder Fehlen von Gesichtshaar, Krippenszenen/-darstellungen.							
0	-	1	-	0	-	0	-
Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen dürfen keinen Ersatzdienst leisten und werden strafrechtlich verfolgt.							
0	-	1	-	0	-	0	-
Verhaftung/Inhaftierung/Belästigung von religiösen Persönlichkeiten, Amtsträgern und/oder Mitgliedern religiöser Parteien.*							
0	-	2	+1	0	-	2	-
Beschränkungen für öffentliche religiöse Reden.							
0	-	2	-	0	-	0	-

Beschränkungen für religiös motivierte Hassrede.							
2	-	0	-	0	-	0	-
Die Regierung überwacht bzw. beeinflusst die Lehrkräfte oder den Inhalt des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.							
0	-	0	-	0	-	0	-
Die Regierung überwacht bzw. beeinflusst die Lehrkräfte oder den Inhalt des Religionsunterrichts außerhalb öffentlicher Schulen.							
0	-	2	-	0	-	0	-
Die Regierung überwacht bzw. beeinflusst die Dozenten oder den Inhalt der religiösen Bildung auf Hochschulebene.							
0	-	0	-	0	-	0	-
Der Staat ist Eigentümer einiger religiöser Grundstücke oder Gebäude.							
0	-	0	-	2	-	0	-
Andere Religionsbeschränkungen. Spezifisch: Verschiedene andere Religionsbeschränkungen im Zusammenhang mit COVID-19-Maßnahmen							
0	+1	2	+1	3	+1	0	+1
Index für Reglementierung von Religion							
2	+6	27	+9	20	+5	8	+6

Anhang 2: Zusätzliche Auflagen und Einschränkungen für religiöse Einrichtungen im Zusammenhang mit den COVID-19-Maßnahmen. Quelle: RAS-Datensatz (2014); COVID-19-Werte stammen von uns.

* Betroffene Variablen.

Die „Sinisierung“ der Uiguren und Tibeter: Xi Jinpings radikaler Kampf gegen Religionsfreiheit



Hanno Schedler ist Referent für Genozidprävention und Schutzverantwortung bei der Gesellschaft für bedrohte Völker. Sein Schwerpunkt ist die Situation ethnischer und religiöser Minderheiten in der Volksrepublik China. (Foto: © GfbV).

Die Angst der atheistischen Kommunistischen Partei Chinas (KPC), dass sich Widerstand gegen ihre Herrschaft auch religiös begründen lassen könnte, prägt seit der Staatsgründung der Volksrepublik China 1949 ihre Einstellung gegenüber Muslimen, Christen, Buddhisten, Falun Gong, Volksreligionen und Daoisten.

1 Grundüberzeugungen der KPC unter Xi Jinping

Umerziehungskampagnen, Straflager, Verfolgung religiöser Würdenträger und Laien sowie die Zerstörung religiöser Stätten durch staatliche Behörden hat es immer wieder gegeben. Seit dem Amtsantritt Xi Jinpings als Partei- und Staatschef hat sich die KPC in Religions- und Nationalitätenfragen aber noch mal stärker radikalisiert. Die in der Verfassung von 1982 festgelegte Religionsfreiheit kümmert die KPC nicht.

Die seit 2016 laufende „Kampagne der ethnischen Einheit“ soll die Völker an Chinas Peripherie zu treuen Staatsbürgern formen. Damit wendet sich die Kommunistische Partei Chinas (KPC) von ihrer früheren Linie ab, es diesen Gemeinschaften wenigstens bis zu einem gewissen Grad zu ermöglichen, ihre Kulturen, Sprachen und eigenen Religionen an die nächsten Generationen weiterzugeben. Immer wieder betont Xi das Konzept der sogenannten „Sinisierung der Religionen“ in China. Der Begriff „Sinisierung“ existiert mindestens seit dem 17. Jahrhundert. Ursprünglich bedeutet „Sinisierung“ die Assimilierung von Minderheiten innerhalb des chinesischen Imperiums in

die chinesische Kultur und Sprache.¹ Xi benutzte sprach zuerst im Mai 2015 bei einer Konferenz der parteieigenen „Abteilung für Einheitsfrontarbeit“ von der „Sinisierung der Religionen“. Die in China anerkannten Religionen müssten an den Sozialismus angepasst werden.² In seiner Rede betonte er, dass die Religionen ihre Gebräuche und Lehren an chinesische Traditionen anpassen müssten. De facto bedeutet dies aber nicht die Einordnung in chinesische Traditionen, sondern Unterordnung an die Vorgaben der leninistischen KPC. Unter Xi Jinping ist die Bedeutung der „Abteilung für Einheitsfrontarbeit“ gestiegen. Sie hat den Auftrag, alle außerhalb der Partei stehenden Gemeinschaften, also zum Beispiel Religionsgemeinschaften oder ethnische Minderheiten eng an die Partei anzubinden,³ damit diese nicht anfällig für Einflüsse, vor allem aus dem Ausland werden können.

Was „Sinisierung der Religionen“ für Uiguren und Tibeter bedeutet, wird im Folgenden skizziert.⁴

2 Die religiöse Verfolgung der Uiguren

Während eines Besuches der Region Xinjiang / Ostturkestan betonte Xi Jinping Ende August 2023, dass die lokale Regierung noch intensiver die „Sinisierung“ des Islam vorantreiben und „illegalen religiösen Aktivitäten“ Einhalt gebieten sollte.⁵ Die religiöse Verfolgung der Uiguren durch die chinesischen

¹ Bitter Winter: Sinicization, <https://bitterwinter.org/Vocabulary/sinicization/>

² China Zentrum (2015): Chronik zu Religion und Kirche in China 1. April bis 30. Juni 2015, <https://www.china-zentrum.de/chronik-zu-religionen/2015/1-april-30-juni-2015>

³ Mareike Ohlberg, Clive Hamilton (2020): Die lautlose Eroberung – Wie China westliche Demokratien unterwandert und die Welt neu ordnet, S. 38.

⁴ Die Politik der Sinisierung betrifft inzwischen auch die muslimische, Mandarin sprechende Minderheit der Hui. In diesem Artikel wird aber der Fokus auf die Situation der Uiguren und Tibeter gelegt. Einen Einstieg in das Hui-Thema bietet Foreign Affairs (2023): The Last Minarets of Yunnan, <https://www.foreignaffairs.com/china/last-minarets-yunnan-muslims-nationalism>. Seit dem 1. Januar 2022 gelten auch in der Autonomen Region Innere Mongolei neue Verordnungen, denen zufolge Mandarin gegenüber der mongolischen Sprache eine „dominante Position“ einnehmen soll. Xi Jinpings Vision eines Staates, in dem die Sprachenvielfalt der Vergangenheit angehört und nur noch Mandarin gesprochen wird, könnte den Todesstoß für die mongolische Sprache bedeuten. Im April 2023 wurde bekannt, dass ab September 2023 der Schulunterricht vollständig auf Mandarin durchgeführt wird. Die „Sinisierung“ findet nicht nur im Bereich der Religion, sondern auch sehr stark in dem der Bildungspolitik statt.

⁵ The Guardian (2023): Xi urges more work to ‘control illegal religious activities’ in Xinjiang on surprise visit, <https://www.theguardian.com/world/2023/aug/28/xi-urges-more-work-to-control-religious-activities-in-xinjiang-on-surprise-visit>

Behörden ist einer der Bausteine des seit 2016/2017 begonnenen Völkermordes. Xi Jinping gesteht den Uiguren keine religiös-kulturelle Eigenständigkeit zu. So ist es für ihn folgerichtig, dass auch die Zeugnisse der uigurischen Kultur und Geschichte zu beseitigen sind.

Zerstörung von Moscheen und Schreinen

Im Jahr 2020 kam die Studie der Denkfabrik „Australien Strategic Policy Institute“ nach der Analyse von Satellitenaufnahmen zu dem Schluss, dass die chinesischen Behörden schätzungsweise 8.500 Moscheen in Xinjiang / Ostturkestan zerstört hatten. Das Schicksal der größten Moschee in der uigurischen Region, die Keriya Heytgah, zeigt auf traurig-anschauliche Weise die Radikalisierung der Religionspolitik unter Xi Jinping. Die Moschee, ungefähr im Jahr 1200 errichtet, wurde Ende der 1990er von den chinesischen Behörden selbst renoviert. Dieselben Behörden, die die Moschee als geschützte Kulturstätte eingestuft hatten, sorgten später für zwischen 2017 und 2018 für ihre teilweise Zerstörung.⁶ Viele der Moscheen, die nicht zerstört wurden, wurden so umgebaut, dass ihre islamische Architektur, Symbole oder arabische Schriftzeichen entfernt wurde. Seit Mitte der 2010er Jahre begann die KPC, die Kuppeln von Moscheen als „arabisch“ und deswegen als zerstörens-wert einzuordnen. Selbst die Kuppeln von Kaufhäusern waren davon betroffen. Einige Moscheen wurden in Läden, Wohnhäuser oder sogar Bars umgewandelt. Wie die Menschenrechtsorganisation „Uyghur Human Rights Project“ berichtet, wurde in der Stadt Atush eine Moschee zerstört und auf dem Gelände eine öffentliche Toilette errichtet.⁷ Auch viele Sufi-Schreine wurden von den Behörden vernichtet.

Friedhöfe

Selbst darüber, wo sie begraben werden sollen, dürfen Angehörige muslimischer Nationalitäten der Region nicht mehr selbst bestimmen. Anfang 2020 berichteten internationale Medien über die Zerstörung von mehr als 100 uigurischen Friedhöfen. Auf Satellitenbildern war zu sehen, wie auf

⁶ James Millward (2021): Eurasian Crossroads – A History of Xinjiang, S. 383–384.

⁷ Uyghur Human Rights Project (2023): Submission for consideration by the U.S. Department of State Cultural Property Advisory Committee, <https://uhrp.org/submissions/submission-for-consideration-by-the-u-s-department-of-state-cultural-property-advisory-committee/>

ihrem Gelände Park- oder Spielplätze errichtet worden waren. Die Körper der Toten wurden wahrscheinlich woandershin gebracht. Die chinesischen Behörden rechtfertigten die Zerstörung: Man müsse den „Ansprüchen der Stadtplanung nachkommen und die Bauindustrie fördern“. Die französische Nachrichtenagentur AFP berichtete, in der Stadt Shayar auf drei zerstörten Friedhöfen Knochen gefunden zu haben.⁸

Kampf gegen religiöse Gewänder

Bereits im Jahr 2011 riefen KP-Funktionäre das sogenannte „Projekt Schönheit“ ins Leben, das uigurische Frauen ermutigen sollte, den Gesichtsschleier und ihr langes Gewand namens „Jilbāb“ abzulegen. Die chinesischen Behörden organisierten Modeschauen und Schönheitswettbewerbe, die von Vorlesungen über Ethnienpolitik und soziale Etikette flankiert wurden. 2015 kamen dann die ersten Verbote: Die Behörden untersagten das Tragen von Kleidungsstücken wie Hijab oder Jilbāb, mit denen viele muslimische Frauen ihr Kopfhaar, manchmal auch ihr Gesicht oder andere Körperstellen bedecken. Gleichzeitig war es Männern von nun an verboten, „abnormal lange“ Bärte zu tragen. Der US-amerikanische Xinjiang-Forscher Timothy Grose beschrieb im Jahr 2019, wie er 2017 durch die Städte Urumqi und Turpan reiste und keine Frau mit Schleier oder dem Hijab sah. Im selben Jahr startete die KPC ihre „Drei Neuheiten“-Kampagne, deren Ziele es waren, „einen neuen Lebensstil [zu] propagieren, eine neue Atmosphäre [zu schaffen] und eine neue Ordnung [zu] konstruieren.“ Vertreter der staatlichen „All-China-Women’s Federation“ (dt. etwa: Bund aller chinesischer Frauen) gaben als eine Maßnahme dieser Kampagne zum Beispiel detaillierte Anweisungen, wie man sich schminkt. Religiöse Vorgaben dafür, wie man sich kleidet und/oder schminkt, gelten für die chinesische Regierung als etwas bekämpfwertes.

Neue Sprachenpolitik der chinesischen Regierung

Die chinesische Regierung hat in den vergangenen beiden Jahrzehnten ihre Nationalitätenpolitik grundlegend geändert: Statt der verfassungsmäßig vorgeschriebenen Förderung von Sprachen ethnischer Minderheiten soll nun allein Mandarin (Hochchinesisch) gelehrt, gelesen und gedacht werden.

⁸ Radio France International (2019): Even in Death, Uyghurs feel long reach of Chinese state, <https://www.rfi.fr/en/contenu/20191009-even-death-uyghurs-feel-long-reach-chinese-state>

Nirgendwo zeigt sich die Absicht, den nachkommenden Generationen nur noch eine Sprache, Mandarin, zuzugestehen, wie in Xinjiang / Ostturkestan. Vor 2004 unterrichteten die Schulen der Region vorwiegend in der uigurischen Sprache, Mandarin wurde wie eine Fremdsprache gelehrt. Ab 2004 wurde Mandarin als Hauptsprache gelehrt und die Vermittlung der uigurischen Sprache immer weiter zurückgedrängt. Die „Nationalsprache“, wie die chinesische Regierung Mandarin laut dem Ostturkestan-Experten James Millward ungefähr seit 2014 nennt, soll das Uigurische als Sprache ablösen, in der Uiguren sprechen, denken und träumen. In Buchläden in Ostturkestan finden sich immer weniger Bücher auf Uigurisch. Die chinesische Regierung nennt diese Politik der Ablösung des Uigurischen paradoxerweise „bilingual“. In den Umerziehungslagern, in denen seit 2017 mindestens 1,6 Millionen Uiguren, Kasachen und Kirgisen willkürlich festgehalten werden oder wurden, dürfen die Insassen nur Mandarin sprechen.

Staatliche Internate: Nur noch Mandarin

Uigurische Kinder, die zu hunderttausenden von der Regierung auf staatliche Internate geschickt werden, lernen dort ebenfalls nur noch Mandarin. Wie einst in Kanada, den Vereinigten Staaten und in Australien werden Kinder der indigenen uigurischen Bevölkerung Ostturkestans ihrer Geschichte, Kultur und Sprache entfremdet. Wer sich für die Weitergabe der uigurischen Sprache einsetzt, wird verfolgt: Der Linguist Abduweli Ayup, der mit seiner Familie eine Zeit lang in den USA gelebt hatte, wollte im Jahr 2013 in der Stadt Kashgar einen uigurisch-sprachigen Kindergarten aufbauen. „Für mich war es keine politische Kampagne. Ich wollte nur, dass meine Kinder die Sprache sprechen und mich für den Erhalt meiner Sprache und Kultur einsetzen,“ berichtete er der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) in einem Interview, das auch in der Dokumentation abgedruckt ist, die im Dezember 2021 veröffentlicht wurde.⁹ Die chinesischen Behörden reagierten mit Anschuldigungen des Terrorismus und Separatismus. Zwischen August 2013 und November 2014 war Ayup im Gefängnis. Danach flüchtete er in die Türkei. Heute lebt er in Norwegen und arbeitet an einem Lehrbuch für die uigurische Sprache. Wenn die chinesische Regierung ihren Zerstörungsfeldzug

⁹ Gesellschaft für bedrohte Völker (2021): Völkermord stoppen! Eine Dokumentation auf Grundlage von Zeugenaussagen und Gesprächen mit Angehörigen der Opfer aus Ostturkestan/Xinjiang, S. 34, https://www.gfbv.de/fileadmin/redaktion/Publicationen_Dokumente/2021/DokuUiguren122021.pdf

ungehindert fortführen kann, bleiben mittelfristig nur noch Uiguren übrig, die beim Besuch ausländischer Touristen und Kader der Kommunistischen Partei in traditioneller Tracht Tänze aufführen. Mit dem Verschwinden der Sprache wird die uigurische Kultur „museumifiziert“, wie es der australische Minderheiten-Experte James Leibold ausdrückt. Religiöse Traditionen können so nicht mehr weitergegeben werden.

3 Die religiöse Verfolgung der Tibeter

Auch der tibetische Buddhismus ist Opfer der „Sinisierung“ durch die KPC. Das, was von ihm übrigbleiben soll, soll den Vorgaben der Kommunistischen Partei folgen und ihre Propaganda in die tibetische Gesellschaft weitergeben. Seit ihrer Invasion Tibets 1949/1950 hat die Kommunistische Partei Tibet unzählige Verbrechen gegen die Tibeter begangen. Bei einem Besuch des 14. Dalai Lama in Peking 1954 flüsterte ihm Mao Zedong „Natürlich ist Religion Gift“ ins Ohr. In einem den Tibetern aufgezwungenen 17-Punkte-Plan von 1951 mussten diese die Unabhängigkeit Tibets aufgeben. Zwar verpflichtete



Die tibetische Nonne Phuntsog Nyidron berichtete im Juni 2023 auf einer Veranstaltung der Gesellschaft für bedrohte Völker beim Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen über ihre über 15 Jahre währende Haft in chinesischen Gefängnissen. „Im Gefängnis mussten wir unvorstellbare Torturen über uns ergehen lassen. Es war praktisch Routine, dass Gefangene, die ihre Meinung äußerten oder sich weigerten, an kommunistischen Erziehungsmaßnahmen teilzunehmen, mit Metallstangen geschlagen oder mit Elektroschockern gequält wurden.“ (Foto: Hanno Schedler/Gesellschaft für bedrohte Völker).

sich die chinesische Regierung zur Respektierung des tibetischen Buddhismus und der tibetischen Kultur.¹⁰ Aber bereits nach ein paar Jahren begann die Zerstörung: Bis heute wurden tausende Klöster zerstört, Nonnen und Mönche wurden immer wieder Opfer von politischer Indoktrination und Folter. Viele von ihnen wurden in Arbeitslager geschickt.

Zerstörung tibetischer Klöster und Buddha-Statuen

Seit 2016 hat die chinesische Regierung die teilweise Zerstörung zweier große buddhistische Lehrinstitute, Larung Gar und Yachen Gar vorangetrieben. Viele Häuser wurden mit Bulldozern zerstört. Larung Gar war eines der weltweit größten Institute für den tibetischen Buddhismus. Die Zahl der Bewohner an Mönchen, Nonnen und Studierende wurden von 10.000 auf 5.000 reduziert. Der Rest wurde ausgewiesen. Von den 10.000 Bewohnern von Yachen Gar wurden 2.000 rausgeschmissen. Ungefähr 2.000 Häuser wurden zerstört.¹¹ In den letzten Jahren zerstörten die chinesischen Behörden mehrere große Buddha-Statuen.

Diffamierung des Dalai Lama

Seit fast sieben Jahrzehnten diffamiert sie den 14. Dalai Lama. Tibeter, die sich für Jobs bewerben, müssen erklären, dass ihre Loyalität und Bindung zum Dalai Lama aufgeben müssen.¹² Die KPC bereitet sich systematisch auf den Tod des 14. Dalai Lama vor. Sie will einen Nachfolger installieren, der den Vorgaben aus Peking folgt und die Lügen der chinesischen Regierung über die verheerende Menschenrechtssituation in Tibet weiterverbreitet. Der 14. Dalai Lama selbst hat sich eindeutig positioniert. Die chinesische Regie-

¹⁰ Barbara Demick: Eat the Buddha – Life and Death in a Tibetan town, Seite 35/36. Diese Abmachung galt nicht für den Osten Tibets, wo die meisten Tibeter leben.

¹¹ Gesellschaft für bedrohte Völker: Human Rights Situation in the Tibet Autonomous Region and adjacent regions where Tibetans live. Schriftliche Stellungnahme für die 50. Sitzung des UN-Menschenrechtsrates, 22. Mai 2022, https://www.gfbv.de/fileadmin/redaktion/UN-statements/2022/Human_Rights_Situation_in_the_Tibet_Autonomous_Region_and_Adjacent_Tibetan_Areas.pdf

¹² Gesellschaft für bedrohte Völker: Submission to the UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights for Consideration on the Third Periodic Review of China, 10. Januar 2023, https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2FCESCR%2FCSS%2FCHN%2F51209&Lang=en

zung habe nicht das Recht, über seine Nachfolge zu bestimmen. Peking selbst hat wiederholt erklärt, wer auch in Religionsfragen das sagen habe: Reinkarnationen im tibetischen Buddhismus seien nur nach Anerkennung der staatlichen Behörden zulässig. Interne Dokumente, die die Organisationen International Tibet Network und Tibet Justice Center in einem im Oktober 2022 erschienenen Report ausgewertet haben, zeigen die Öffentlichkeitsstrategie der KPC. International soll vor allem in westlichen Staaten die noch bestehende Unterstützung für Tibet geschwächt werden. Teil dieses Plans ist, einen eigenen Kandidaten als 15. Dalai Lama zu installieren und damit den tibetischen Buddhismus noch stärker zur Kontrolle Tibets einzusetzen.

Die Rolle des Panchen Lama

Eine zentrale Rolle in den chinesischen Plänen spielt das zweithöchste spirituelle Oberhaupt im tibetischen Buddhismus, der Panchen Lama. Um diese Position kontrollieren zu können, scheute die chinesische Regierung nicht davor zurück, einen Sechsjährigen zu entführen. Nachdem der 14. Dalai Lama am 14. Mai 1995 den tibetischen Jungen Gedhun Choekyi Nyima als Wiedergeburt des 10. Panchen Lama und damit als 11. Panchen Lama anerkannt hatte, ließ die chinesische Regierung diesen drei später, am 17. Mai gemeinsam mit seiner Familie verschwinden. Von dem inzwischen 33-Jährigen fehlt seitdem jede Spur. Die chinesische Regierung setzte damals einen Jungen namens Gyaltzen Norbu als 11. Panchen Lama ein. Er ist der Sohn kommunistischer Funktionären und dient Peking als Marionette für scheinbare Glaubensfreiheit. Das Regime wird ihn auch für den Versuch instrumentalisieren, einen regierungstreuen Dalai Lama zu bestimmen. Teilweise stellte die Staatspropaganda den linientreuen Panchen Lama als höchste Figur des tibetischen Buddhismus und „Anführer des tibetischen Buddhismus“ dar. Die KPC hat ihn mit mehreren Rollen versehen. Unter anderem dient er als Vizepräsident der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung und als Mitglied der Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes. Seit 2019 ist er Präsident des lokalen Ablegers der Buddhistischen Vereinigung Chinas in der Tibetischen Autonomen Region. Dass er nicht nur in religiösen Fragen die buddhistischen Tibeter erreichen soll, zeigt ein in den chinesischen Staatsmedien kursierendes und von der International Campaign for Tibet aufgegriffenes Foto des Panchen Lama vor einem umstrittenen Wasserkraftwerk im tibetischen Lhokha. Es ist zu erwarten, dass Peking den neuen Dalai Lama dazu nutzen wird, alle Maßnahmen der chinesischen Regierung zu rechtfertigen – sei es die Zerstörung der tibetischen Kultur und Sprache, die Verletzung der Religi-

onsfreiheit, die Zwangsansiedlung von Millionen von tibetischen Nomaden, die Sammlung von DNA-Proben von Tibetern oder die Trennung tibetischer Kinder von ihren Familien.

Familientrennungen und staatliche Internate

Die am 6. Februar 2023 veröffentlichte Stellungnahme mehrerer UN-Sonderberichterstatern der Vereinten Nationen über die Trennung von rund einer Million tibetischer Kinder von ihren Eltern¹³ zeigt den Willen der chinesischen Kolonialmacht, die nächste Generation von Tibetern von ihren Wurzeln abzuschneiden und die tibetische Kultur, Religion und Sprache zu verdrängen. Die UN-Experten kommen zu dem Schluss, dass das staatliche Internatssystem für tibetische Kinder als Zwangsmaßnahme zur Assimilierung in die Han-Mehrheitsgesellschaft diene und damit internationale Menschenrechtsstandards verletze. Mandarin sei die dominante Sprache in den Internaten, Wissen über die tibetische Sprache, Religion, Geschichte und Kultur werde nicht vermittelt. Dies führe dazu, dass tibetische Kinder nicht mehr in tibetischer Sprache mit ihren Eltern und Großeltern sprechen könnten und so den Bezug zu ihrer eigenen Gemeinschaft verlören. Dörfliche Schulen in Tibet würden immer häufiger geschlossen und stattdessen Internate in größeren Ortschaften errichtet.¹⁴ Durch die häufig große Entfernung zwischen den Internaten und den Familien der Kinder werden diese systematisch auseinandergerissen und können sich teilweise nur in Ferienzeiten sehen. Dadurch entfremden sich tibetische Kinder von ihren Eltern und Großeltern. Der 2020 nach Kanada geflohene Tibeter Gyal Lo berichtete der New York Times, dass die Kinder zu „Fremden, Gästen in ihrem eigenen Zuhause [wer-

¹³ OHCHR: China - UN experts alarmed by separation of 1 million Tibetan children and forced assimilation at residential schools, 06. Februar 2023, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2023/02/china-un-experts-alarmed-separation-1-million-tibetan-children-families-and> [Zugriff am 15.02.2023]. Die Stellungnahme wurde vom Sonderberichterstatler für Minderheitenangelegenheiten, Fernand de Varennes, der Sonderberichterstatlerin für das Recht auf Bildung, Farida Shaheed und der Sonderberichterstatlerin im Feld der Kulturellen Rechte, Alexandra Xanthaki abgegeben.

¹⁴ OHCHR: China - UN experts alarmed by separation of 1 million Tibetan children and forced assimilation at residential schools, 06. Februar 2023, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2023/02/china-un-experts-alarmed-separation-1-million-tibetan-children-families-and>



Bei einer Demonstration im März 2021 hält eine junge Uigurin das Foto ihrer in Ostturkestan verschwundenen Oma hoch. Bis heute wissen viele Uiguren nicht, was mit ihren Angehörigen passiert ist. (Foto: © Daniel Matt, Gesellschaft für bedrohte Völker).

den]. Sie wenden sich ab, anstatt zu erzählen und ihre Eltern zu berühren.“¹⁵ Wie die International Campaign for Tibet berichtet, sind ungefähr 100.000 der tibetischen Kinder in den Internaten zwischen vier und sechs Jahre alt.¹⁶

¹⁵ The New York Times (2022): One nation under Xi – How China’s leader is remaking its identity, 11. Oktober 2022. “It felt like they became strangers I, guests, in their own home. They stay away instead of engaging in the conversation and physically touching their parents.” <https://www.nytimes.com/2022/10/11/world/asia/xi-jinping-china-nationhood.html>

¹⁶ International Campaign for Tibet und Loyola Law School: Civil Society Submission on the People’s Republic of China’s Third Report on the Implementation of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, runterladbar unter https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2FCESCR%2FCSS%2FCHN%2F51216&Lang=en

Die Einflussnahme des organisierten Verbrechens auf die Religion¹

Eine Untersuchung eines wenig erforschten Phänomens anhand einer Fallstudie im Nordosten Mexikos

Dr. Dennis P. Petri (Autorenvorstellung siehe S. 168)

Anhand von Daten aus Feldforschungen in den mexikanischen Bundesstaaten Nuevo León und Tamaulipas werde ich darlegen, dass charakteristische Elemente der Kontrolle der Religionsausübung durch autoritäre Regierungen auf subnationaler Ebene zu beobachten sind, die nicht vom Staat, sondern von Verbrechersyndikaten durchgesetzt werden. Die Drohungen der Drogenkartelle gegenüber religiösen Gruppen können als Formen der „Religionspolitik“ umgedeutet werden, wie z. B. Eingriffe in die Ernennung religiöser Geistlicher, die Beseitigung von Geistlichen, die dem Drogenhandel kritisch gegenüberstehen, die Zensur von Predigten, die Verhängung von Ausgangssperren, die Erhebung von „Steuern“ durch Schutzgelderpressungen und die Einschränkung der Wohltätigkeitsarbeit.

Diese Studie untersucht die bisher wenig erforschte Beziehung zwischen organisiertem Verbrechen und Religion.² Im Allgemeinen wird angenommen, dass die organisierte Kriminalität, da sie die gesamte Bevölkerung betrifft und keine besonders religiösen Motive hat, keine relevante Bedrohung für religiöse Gruppen darstellt. Jedenfalls wird ihr Einfluss auf die Religionsfreiheit nur selten berücksichtigt. Es gibt jedoch zunehmend empirische Belege für die Gefährdung religiöser Gruppen durch das organisierte Verbrechen.

¹ Dieser Beitrag erschien erstmals in: „The 21 martyrs“, International Journal for Religious Freedom, Vol. 14, Nr. 1/2 (2021), S. 123–141, unter: <https://www.ijrf.org/index.php/home/issue/view/vol14/36>. Übersetzung aus dem Englischen (von Hans-Christian Beese) und Nachdruck mit freundlicher Genehmigung.

² Diese Studie basiert auf den Kapiteln 3 und 5 meiner Dissertation „The Specific Vulnerability of Religious Minorities“ [Die besonders gefährdete Lage religiöser Minderheiten] (2020). Eine frühere Fassung dieser Studie wurde auf der Midwest-Konferenz der International Studies Association, St. Louis, Missouri, USA, vom 22. bis 23. November 2019 vorgestellt. Ich danke Jonathan Fox für seine Anmerkungen zu einem Entwurf dieser Studie.

In mehreren Berichten über Mexiko wurden die Auswirkungen des organisierten Verbrechens auf religiöse Gruppen thematisiert (Sotelo Aguilar 2017; Freston 2018; Gómez Chico Spamer, González Alvarez, Perera Calzada, und Porras Sánchez 2018). Der International Religious Freedom Report des US Außenministeriums bezüglich Mexiko (2015) erwähnt, dass „Priester und andere religiöse Führungskräfte in einigen Teilen des Landes weiterhin ins Visier genommen wurden und Erpressungsversuche, Todesdrohungen und Einschüchterungen erhielten, oft von organisierten kriminellen Gruppen.“³ In Anhörungen vor dem US-Kongress wurde die „Verfolgung durch die Drogenmafia“ in Mexiko angeprangert.⁴ Das Bewusstsein für die Gefährdung christlicher Mitarbeiter durch das organisierte Verbrechen wächst auch in der übrigen Gesellschaft. Ein Artikel in „El Universal“, einer der führenden Zeitungen Mexikos, trug die Überschrift „Das organisierte Verbrechen ist intolerant gegen Priester“.⁵

In dieser Studie führe ich aus, dass charakteristische Elemente der Kontrolle der Religionsausübung durch autoritäre Regierungen auf subnationaler Ebene von Verbrechersyndikaten übernommen werden. Zunächst gebe ich einen kurzen Überblick darüber, was die Kontrolle der Religion in Nicht-Demokratien bedeutet, und stütze mich dabei auf einen Überblick über die einschlägige Literatur. Anschließend übertrage ich diesen Rahmen auf nicht-staatliche Akteure und erörtere die Kontrolle der Religion durch das organisierte Verbrechen im Nordosten Mexikos. Meine Analyse stützt sich auf mehr als 40 Interviews mit Christen in der Region, die Opfer von Menschenrechtsverletzungen durch das organisierte Verbrechen geworden sind. Ich zeige, dass die Drohungen der Drogenkartelle gegenüber religiösen Gruppen in Formen von „Religionspolitik“ umgedeutet werden können, wie z. B. Eingriffe in die Berufung religiöser Geistlicher, die Beseitigung von Pastoren, die dem Drogenhandel kritisch gegenüberstehen, die Zensur des Inhalts von Predigten, die Verhängung von Ausgangssperren, die Erhebung von „Steuern“ durch Schutzgelderpressungen und die Einschränkung der Wohltätigkeitsarbeit.

³ Da die Berichte des US-Außenministeriums die wichtigste Informationsquelle für die Indizes des Pew Research Center und den Datensatz zu Religion und Staat sind, wird diese Art von Beobachtung bei der Messung sozialer Anfeindungen berücksichtigt, obwohl das organisierte Verbrechen nicht gesondert erfasst wird.

⁴ Kongressanhörung zum Thema „Weltweite Christenverfolgung“, Unterausschuss für Afrika, globale Gesundheit, globale Menschenrechte und internationale Organisationen, Hausausschuss für auswärtige Angelegenheiten, US-Kongress, 11. Februar 2014; Kongressanhörung zum Thema „Meinungsfreiheit in Amerika“, Unterausschuss für die westliche Hemisphäre, Hausausschuss für auswärtige Angelegenheiten, US-Kongress, 17. September 2015.

⁵ „El crimen organizado es intolerante con los sacerdotes“, *El Universal*, 4. Januar 2015; „Aseginados 44 sacerdotes en los últimos 27 años: Iglesia“, *La Prensa*, 19. Januar 2017.

1 Staatliche Regulierung der Religionsausübung in Nicht-Demokratien

Dieser Abschnitt befasst sich mit den bedeutendsten Merkmalen der staatlichen Religionskontrolle, einem wichtigen Thema für Wissenschaftler, die sich auf die Beziehung zwischen Religion und Politik spezialisiert haben. Im folgenden Abschnitt werde ich zeigen, dass nichtstaatliche Akteure wie das organisierte Verbrechen, wenn sie staatliche Funktionen übernehmen, ähnliche Strategien zur Religionskontrolle anwenden.

Die Kontrolle der Religion umfasst „alle staatlichen Gesetze, Maßnahmen und Handlungen, mit denen die Mehrheitsreligion in einem Staat oder alle Religionen in einem Staat eingeschränkt, reguliert oder kontrolliert werden“ (S. Fox 2013:41). Diesbezüglich sind zwei Vorbemerkungen angebracht:

Erstens hat jeder Staat, ob demokratisch oder autoritär, eine Form der Religionspolitik und reguliert die Religion in irgendeiner Weise. Tatsächlich können Staaten eine große Bandbreite von Aspekten der Religion regulieren und tun dies auch. Der von Jonathan Fox erstellte Datensatz Religion and State [Religion und Staat] (RAS) beschreibt die staatliche Einflussnahme auf Religion anhand von 132 Variablen, die durch 9 detaillierte Variablen zur Messung bestimmter religiöser Maßnahmen ergänzt werden können.

Zweitens: Die Art staatlicher Regulierung von Religion kann für religiöse Gruppen mehr oder weniger einschränkend sein. Dies ist ein zentraler Punkt, der u. a. von Fox (2016) und Philpott (2019) betont wird. Häufig wird in der Religionspolitik zwischen Religion im Allgemeinen, der Mehrheitsreligion und einigen oder allen Minderheitsreligionen unterschieden. Große Unterschiede sind zwischen demokratischen und autoritären Staaten, aber auch innerhalb der einzelnen Kategorien zu beobachten. Die staatliche Religionskontrolle kann von einfachen administrativen Anforderungen wie der Registrierung religiöser Organisationen, die in den meisten Demokratien Standard ist, bis hin zu umfassenden staatlichen Eingriffen in bestimmte religiöse Handlungen oder Gruppen, oder sogar deren vollständigem Verbot, reichen. Letzteres ist in autoritären Staaten häufiger anzutreffen, insbesondere in solchen, die eine strikte Anti-Religions-Politik betreiben (wie kommunistische Staaten) oder eine Religion zum Nachteil anderer bevorzugen (wie theokratische Staaten).

Die extremsten Formen der Religionskontrolle treten in autoritären Ländern auf, die entweder einen antireligiösen Schwerpunkt setzen oder eine religiöse Politideologie durchsetzen.

2 Übertragung des Regelwerks staatlicher Religionskontrolle auf nichtstaatliche Akteure

Die meisten Studien zur Regulierung der Religion behandeln den Staat als Analyseeinheit und berücksichtigen nur selten die Möglichkeit, dass nichtstaatliche Akteure die Religion in ähnlicher Weise kontrollieren können wie Regierungen. Wenn man sich auf die regionale Ebene konzentriert, kann man Bereiche der Religionsfreiheit, einschließlich der Religionskontrolle, aufdecken, die sonst unbemerkt blieben. Die Existenz regionaler Bereiche, die durch schwache Rechtsstaatlichkeit und schwache staatliche Kapazitäten gekennzeichnet sind, hat offensichtliche Auswirkungen auf die Durchsetzung demokratischer Rechte, einschließlich der Religionsfreiheit.

Nicht alle nichtstaatlichen Akteure, die eine Gefährdung für religiöse Gruppen darstellen, können als Regulierer der Religion bezeichnet werden. Wenn beispielsweise eine militante religiöse Gruppe ein Mitglied einer anderen religiösen Gruppe angreift, bedeutet dies nicht, dass der Akteur eine Form von Religionspolitik umsetzt und durchsetzt. Damit nichtstaatliche Akteure eine systematische Religionskontrolle ausüben können, müssen sie über ein gewisses Maß an Kontrolle über ein Gebiet verfügen und somit de facto als politische Autorität auftreten. Leider ist dies beim organisierten Verbrechen, insbesondere beim Drogenkartell Los Zetas im Nordosten Mexikos, der Fall gewesen.

Es gibt drei Gründe, warum sich das organisierte Verbrechen für die Religion interessiert. Der erste Grund ist wirtschaftlicher Natur. Die Kirchen werden von den Drogenkartellen oft als Einnahmequellen betrachtet, da sie große Summen an Spendengeldern erhalten. Sie sind ein leichtes Ziel für Erpressungen oder Entführungen, bei denen Lösegeld gefordert wird, weil sie im Allgemeinen nicht bereit sind, sich gegen Bedrohungen zu verteidigen (nur wenige Gemeinden stellen beispielsweise private Sicherheitsdienste ein), und weil sie leicht zu betreten sind, da die meisten Gemeinden ihren Besuchern gastfreundlich begegnen wollen.⁶

Die zweite Erklärung für das Interesse des organisierten Verbrechens an der Religion sind machtpolitische Überlegungen: Bestimmte Formen religiösen Verhaltens bedrohen ihren Einfluss. Die Angreifbarkeit aktiv praktizierender Christen ist am größten, wenn sie aktive Formen religiösen Verhaltens an den Tag legen, wie z. B. Evangelisation oder Sozialarbeit, die eine direkte Bedrohung für den Einfluss des organisierten Verbrechens darstellen.

⁶ Interview mit MX21 (2014).

Die moralische Autorität der Kirchen, die große Zahl von Menschen, die sie anziehen, und ihr Einfluss in der Gemeinschaft erklären, warum christliche Führungspersonen besonders betroffen sind.⁷

Zahlreiche Wissenschaftler haben darauf hingewiesen, dass Religion und Staat als konkurrierende Quellen der Legitimität betrachtet werden können (Weber 1919; Habermas 2006; Scolnicov 2011; Buijs, Sunier und Versteeg 2013; Fox 2013). Im Nordosten Mexikos konkurriert Religion zudem mit dem organisierten Verbrechen. Religiöse Führungskräfte sind gefährdet, weil Religion, insbesondere für junge Männer, eine Alternative zu einem Leben in den Drogenkartellen darstellt.

Neben der moralischen Autorität christlicher Führungspersönlichkeiten scheut das organisierte Verbrechen auch die einzigartige Mobilisierungsfähigkeit, die internationalen Verbindungen, die Ressourcen und die gesellschaftliche Präsenz religiöser Gruppen,⁸ ähnlich wie es der Staat in vielen Nicht-Demokratien tut (Goldenziel 2009; Koesel 2014; Fox 2015). Ebenso wie Staaten, versuchen kriminelle Organisationen manchmal, religiöse Gruppen zu kontrollieren oder zu vereinnahmen, um Legitimität für sich zu beanspruchen.⁹

Die organisierte Kriminalität hat es nicht auf alle Formen von Religion abgesehen, sondern in erster Linie auf aktives religiöses Verhalten. Die meisten Ausdrucksformen religiöser Identität, wie der Besitz einer Bibel, das Festhalten an einem bestimmten Glaubensbekenntnis, das private Gebet, das Zurschaustellen religiöser Symbole und das Hören religiöser Musik, machen Christen in diesem Zusammenhang nicht angreifbar. Aber aktivere Formen religiösen Verhaltens tun das. Ein Befragter drückte es so aus: „Aufgrund ihrer Lebensweise sind Christen natürlich stärker dem Leiden von Seiten des organisierten Verbrechens ausgesetzt.“¹⁰

⁷ Genau wie in verschiedenen Regionen Mexikos, erpressen Verbrecherorganisationen in El Salvador Geld von großen Gemeinden und verüben Überfälle auf diese, doch scheinen die Banden dort kleinere Gemeinden zu respektieren, die sich wirklich um soziale Belange wie die Linderung extremer Armut kümmern (Brenneman 2012, 2014; Cruz und Rosen 2020, 2022).

⁸ Diese Eigenschaften unterscheiden religiöse Leiter auch von anderen Akteuren wie Journalisten oder Menschenrechtsaktivisten, die ansonsten sehr ähnlichen Bedrohungen ausgesetzt sein können.

⁹ Es gibt zahlreiche Anekdoten über mexikanische Kartelle, die religiöse Organisationen unterstützen.

¹⁰ Interview mit MX14 (2014).

Und schließlich hat das organisierte Verbrechen manchmal ein religiöses Motiv. Im Fall des Drogenkartells Los Zetas dienen die extrem grausamen Gewalttaten nicht nur einem instrumentellen Zweck, sondern können im Zusammenhang mit dem Santa-Muerte-Kult (Kult des Heiligen Todes) gedeutet werden.

Diese Faktoren widerlegen den stillschweigenden Konsens, dass das organisierte Verbrechen nicht gezielt gegen Religion vorgeht, oder sie zeigen zumindest, dass die Beziehung komplexer ist. Das organisierte Verbrechen nimmt religiöse Gruppen direkt ins Visier, aber nur, wenn Ausdrucksformen der Religion ihre Interessen bedrohen oder wenn religiöse Organisationen als Einnahmequellen betrachtet werden.

3 Auswahl von Fallstudien und Methoden

Der Untersuchungszeitraum dieser Fallstudie umfasst die zweite Hälfte der Amtszeit von Präsident Felipe de Jesús Calderón Hinojosa (2009–2012) und die erste Hälfte der Amtszeit von Präsident Enrique Peña Nieto (2012–2015), also die Zeit des Höhepunkts des Aufstands der Los Zetas (die Z's). Die Los Zetas waren zu dieser Zeit das dominierende Drogenkartell im Nordosten Mexikos. Im Jahr 1999 begann das Golfkartell, Mitglieder der Spezialeinheiten der mexikanischen Armee zu rekrutieren, um sie als bewaffneten militärischen Flügel einzusetzen. Dies führte zur Gründung von Los Zetas, einer besonders blutrünstigen, aber extrem gut ausgebildeten Division, die sich anfangs aus desertierten Armeekommandos zusammensetzte und „eine Reihe noch nie dagewesener Taktiken einsetzte: den Einsatz paramilitärischer Killerkommandos, weit verbreitete Angriffe auf die Polizei sowie Massenentführungen“ (Grillo 2012, S. 94). Schließlich spaltete sich Los Zetas vom Golfkartell ab und wurde dessen größter Rivale (Grayson 2007, 2014). Los Zetas galten als das mächtigste und brutalste Kartell in Nord- und Mittelamerika, nachdem sie das Sinaloa-Kartell und das Golfkartell in Bezug auf militärische Raffinesse und territoriale Kontrolle überflügelt hatten (ICG 2013; Grayson 2014). Alle drei Kartelle streiten sich weiterhin um die Kontrolle über das Gebiet von Nuevo Laredo.

Als Präsident Felipe Calderón 2006 sein Amt antrat und einen landesweiten „Krieg den Drogen“ begann, stieg die Kriminalität mit hoher Intensität auf ein bis dahin nicht gekanntes Maß an. Sowohl die anhaltenden Revierkämpfe zwischen dem Golfkartell und Los Zetas als auch die Kriegserklärung der Regierung an die Drogenkartelle führten zu weit verbreiteter Gewalt (ICG 2013; IACHR 2015; Rosen und Zepeda 2016). Im Jahr 2012 wurde in Tamaulipas eine Mordrate von 46,9 pro 100.000 Einwohner verzeichnet, mehr als

das Doppelte der nationalen Rate von 22,2.¹¹ In Nuevo León lag die Mordrate bei 38,6. Rosen und Zepeda (2016) berichteten über insgesamt 132.135 Tötungsdelikte in Mexiko von 2006 bis 2012, von denen sich 5.943 in Nuevo León und 4.756 in Tamaulipas ereigneten. Von den insgesamt 49.415 „Narco-Exekutionen“ durch staatliche Sicherheitskräfte in ganz Mexiko während der Regierung Calderón (2006–2012) ereigneten sich 3.924 in Nuevo León und 2.178 in Tamaulipas mit 5,1 bzw. 3,4 Millionen Einwohnern (IAHCR 2015).

Für diese Studie habe ich zwischen 2014 und 2016 drei einwöchige Feldforschungsreisen in die Bundesstaaten Nuevo León und Tamaulipas unternommen, die beide an den US-Bundesstaat Texas grenzen. Während dieser Reisen interviewte ich über 40 Personen aus den unterschiedlichsten Bereichen: Kirchenführer, Polizisten, Sozialarbeiter, Jugendarbeiter, Journalisten, Ladenbesitzer und ehemalige Kartellmitglieder. Die Interviewpartner wurden aufgrund ihres Hintergrunds ausgewählt – die meisten waren Opfer von Feindseligkeiten infolge des organisierten Verbrechens oder waren Beobachter solcher Feindseligkeiten aus erster Hand – und aufgrund ihrer Eigenschaften als aktiv praktizierende Christen (zielgerichtete Zufallsauswahl kombiniert mit Schneeballverfahren). Alle Interviews hatten einen offenen Charakter und zielten darauf ab, die Bedrohungen zu ermitteln, denen sich die Befragten ausgesetzt sahen.¹²

4 Fallstudie: Nuevo León und Tamaulipas

Zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten haben mexikanische Drogenkartelle wie Los Zetas, das Golfkartell und das Sinaloa-Kartell eine Reihe von Machtbefugnissen wahrgenommen, die traditionelle Aufgaben des Staates darstellen. Dies war möglich, weil der Staat in diesen Bereichen aufgrund von Ineffizienz und Korruption von sich aus schwach ist. Die Drogenorganisationen haben diese Schwäche ausgenutzt und noch verschlimmert (siehe Shirk und Wallman 2015; Ríos 2015; Chabat 2010; Correa-Cabrera 2021; Watt und Zepeda 2012).

Der Aufstieg der Drogenkartelle in Mexiko ist ausführlich dokumentiert worden (Olson, Shirk und Selee 2010; Grayson 2010; Grillo 2012, 2016; Garay Salamanca und Salcedo-Albarán 2012; Schedler 2014, 2015; Rosen und Zepeda 2016; Heinle, Ferreira und Shirk 2017). Eine ausführliche Erörterung dieser Geschichte würde den Rahmen dieser Studie sprengen, doch

¹¹ „En 2010 hubo 24,374 homicidios: INEGI“, *Expansión*, 28. Juli 2011.

¹² Weitere Informationen über meine Datensammlung finden Sie auf dem Forschungsportal der Vrije Universiteit Amsterdam: <https://bit.ly/3rvCH4M>

um es kurz zu machen: Undemokratische regionale Regime können entstehen, wenn sich Drogenhändler strukturelle politische Lücken zunutze machen, um durch die Einbeziehung lokaler Behörden und die Unterwanderung politischer Institutionen de facto autoritäre Regime einzuführen (Garay Salamanca und Salcedo-Albarán 2012: 316; IACHR 2015; Rosen und Zepeda 2016).

Kriminelle Organisationen verursachen in den Gebieten, in denen sie tätig sind, großen Schaden für die Bevölkerung, einschließlich religiöser Gruppen. Die Sicherheitskräfte waren nicht in der Lage, Recht und Ordnung in der Region wiederherzustellen. „Wenn das Militär anwesend ist, normalisiert sich die Lage, aber wenn es abzieht, machen die [Los Zetas] da weiter, wo sie aufgehört haben“, sagte ein Pastor in einer ländlichen Gegend von Tamaulipas.¹³ Ein Polizeibeamter aus Monterrey erklärte: „Frühere militärische Erfolge in Monterrey haben die Los Zetas nur nach Reynosa und Ciudad Victoria vertrieben.“¹⁴ Im Folgenden diskutiere ich Belege aus meiner Feldforschung darüber, wie das Los-Zetas-Drogenkartell die Religion kontrolliert; dabei verwende und adaptiere ich die Kategorien der Religionskontrolle von Sarkissian (2015).

4.1 Das religiöse Leben unter Beobachtung

Je nach Ort und Zeit werden die Gottesdienste in der Praxis durch das allgemeine Klima der Unsicherheit und Straflosigkeit sowie durch die Anweisungen der Drogenkartelle eingeschränkt. Das Recht, das in beiden Fällen verletzt wird, ist die Versammlungsfreiheit, eine wichtige Dimension der Religionsfreiheit. Jede Art von Versammlung ist immer dem Risiko ausgesetzt, unterbrochen und zum Zweck der Erpressung oder der Entführung zur Erpressung von Lösegeld angegriffen zu werden, aber dies gilt insbesondere für kirchliche Versammlungen, die sichtbar sind, regelmäßig stattfinden und im Allgemeinen leicht zu betreten sind.

In vielen Gegenden haben die Gemeindeführer beschlossen, aus Sicherheitsgründen keine Abendgottesdienste abzuhalten, und in einigen Gegenden haben sie ganz auf Gottesdienste verzichtet. Ein Pastor aus Monterrey sagte: „Auf dem Höhepunkt der von Los Zetas verursachten Gewalt in Nuevo León in den Jahren 2010 und 2011 haben viele Gemeinden beschlossen, wegen

¹³ Interview mit MX02 (2014).

¹⁴ Interview mit MX03 (2014).

der damit verbundenen Risiken keine abendlichen Gottesdienste mehr abzuhalten. Wir konnten nur noch bei Tageslicht Gottesdienste durchführen.“¹⁵ Ein Pastor aus Ciudad Victoria in Tamaulipas berichtete aus der gleichen Zeit:

„In den Jahren 2010 und 2011 erlebten wir zwei Jahre mit beispielloser Gewalt. Wir waren Opfer vieler Entführungen, Erpressungen und anderer Misshandlungen. Die Polizei war korrupt und zu fast 100 % in Straftaten verwickelt. Wir hatten keinen Ort, an den wir gehen konnten. Wir organisierten keine nächtlichen Gemeindetreffen mehr, und die Zahl der Gottesdienstbesucher ging erheblich zurück. Im Jahr 2011 wollten wir einen großen Gebetsgottesdienst in einem Stadion organisieren, aber viele Pastoren wollten ihre Gemeinemitglieder nicht zu dieser Versammlung schicken, weil sie wussten, dass Los Zetas sie mit Granaten bewerfen würden.“¹⁶

In einigen Fällen wurden die Gottesdienste durch eine direkte Anordnung des Drogenkartells ausgesetzt. „In Ciudad Mante haben die Los Zetas eine Ausgangssperre verhängt und allen Gemeinden ausdrücklich befohlen, abends keine Gottesdienste abzuhalten. Uns bleibt nichts anderes übrig, als diese Anordnung zu befolgen, denn sie sind die eigentliche Autorität in dieser Stadt.“¹⁷

Auch die finanzielle Lebensfähigkeit einiger Gemeinden ist durch diese Angriffe bedroht. Je größer die Bedrohung, desto weniger Menschen besuchen die Gottesdienste, wodurch die Einnahmen der Gemeinde sinken. Ein Pastor aus Ciudad Victoria erinnerte sich: „Die meisten der großen Zehntenzahler [d. h. Menschen, die bis zu 10 Prozent ihres Einkommens an die Gemeinde zahlen] sind wegen der Erpressungen gegangen.“¹⁸ Ein anderer Pfarrer sagte: „Die Einnahmen vieler Gemeinden sind zurückgegangen, weil wir viel weniger Zehnten einnehmen. Viele Pastoren können ihre Familien nicht mehr ernähren. Ich musste ein kleines Geschäft eröffnen, aber sie begannen, *derecho de piso* [Schutzgelder (wörtlich: Bodenrechte)] zu fordern. Weil ich nicht zahlen wollte, war ich gezwungen, das Geschäft zu schließen.“¹⁹

Gottesdienste wurden in bestimmten Bezirken verboten, und einige Gemeinden wurden Berichten zufolge auf Anweisung der Drogenkartelle geschlossen, weil sie die *derecho de piso* nicht bezahlt hatten.²⁰ Auch missionarische Aktivitäten wurden in einigen Gebieten eingeschränkt. Darüber hinaus

¹⁵ Interview mit MX07 (2014).

¹⁶ Interview mit MX06 (2014). Ähnliche Ansichten wurden in anderen Interviews geäußert, etwa von MX09 (2014).

¹⁷ Interview mit MX01 (2014).

¹⁸ Interview mit MX06 (2014).

¹⁹ Interview mit MX01 (2014).

²⁰ Interview mit MX08 (2014).

wurde Berichten zufolge einigen Personen der Besuch von Gottesdiensten untersagt, oder es wurde ihnen gesagt, sie müssten sich bei den Drogenkartellen melden, wenn sie eine bestimmte Gemeinde besuchen.

Obwohl sich diese Regulierung der Religionsausübung nicht auf Fragen wie religiöse Kleidung, Speisevorschriften oder die Feier religiöser Feiertage erstreckt, schränkt die durch das organisierte Verbrechen verursachte Unsicherheit viele Formen des Gottesdienstbesuchs ein und wirkt sich direkt auf deren Zugang, die Gottesdienstzeiten und die Zahl der Gottesdienstbesucher aus.

4.2 Orte der Anbetung

Das organisierte Verbrechen schränkt auch die Freiheit der Verwaltung von Orten der Anbetung ein, was den Zugang zu diesen Einrichtungen sowie deren Bau, Anmietung oder Instandsetzung einschließt. Der Zugang zu den Anbetungsorten wird unmittelbar eingeschränkt, wenn die Gläubigen das Risiko von Erpressung, Entführung und anderen Übergriffen fürchten, oder aufgrund der oben erwähnten Ausgangssperren. Der geringere Besuch von Gottesdiensten führt zu einem Rückgang des Zehnten, erhöht die Kosten für Erpressung und Lösegeld und beeinträchtigt die Fähigkeit der religiösen Organisationen, ihre Anbetungsorte zu unterhalten.

Diebstähle von Kirchengut kommen immer wieder vor. Ein Pastor berichtete: „Angriffe auf Gemeinden kommen vor. Los Zetas kommen manchmal einfach herein, um zu stehlen; sie müssen keine Gewalt anwenden, weil es keine Sicherheitsleute gibt.“²¹ Ein Polizeibeamter in Guadalupe, Nuevo León, hob ebenfalls den Raub von Kirchengut als eines der Hauptverbrechen in seinem Zuständigkeitsbereich hervor.²² Viele Raubüberfälle auf Kirchen werden absichtlich nicht gemeldet. Katholische Kirchenführer geben an, dass sie es oft vorziehen, die Verbrechen nicht zu melden, um keine Panik unter ihren Mitgliedern zu schüren. Zudem werden keine offiziellen Aufzeichnungen über den Diebstahl von Kirchengut geführt.

Obwohl es keine offiziellen Aufzeichnungen gibt, ergab eine Recherche in den lokalen Medien der beiden Bundesstaaten, dass der Diebstahl von Kirchengut relativ häufig vorkommt. So gab die katholische Diözese von Tamaulipas im Jahr 2014 bekannt, dass sie nach häufigen Raubüberfällen auf Kirchen in Ciudad Madero und Tampico beschlossen hatte, Überwachungs-

²¹ Interview mit MX07 (2014).

²² Interview mit MX03 (2014).

systeme zu installieren.²³ Ein Sprecher der Diözese Matamoros, ebenfalls im Bundesstaat Tamaulipas, berichtete, dass Raubüberfälle auf Kirchen und Kirchengemeinden „zugenommen haben“.²⁴ Ein Priester aus Reynosa meldete den Diebstahl von Musikinstrumenten und einer Tonanlage aus seiner Gemeinde.²⁵ Protestantische Kirchen in Matamoros haben ähnliche Berichte vorgelegt.²⁶ Im Jahr 2012 forderte eine Gruppe von Journalisten die Aufnahme des Diebstahls von Kircheneigentum in die Polizeistatistik, da dieses Verbrechen so häufig vorkommt.²⁷

Es ist schwierig, die Motive für den Raub von Kircheneigentum zu ermitteln. In den meisten Berichten wird spekuliert, dass es sich bei den Tätern um Drogensüchtige handelt, die Wertgegenstände brauchen, um sie zu verkaufen oder gegen Drogen einzutauschen. Protestantische Kirchen werden oft zur Zielscheibe, weil sie in der Regel drei oder mehr Tage in der Woche geschlossen sind, was sie zu einem leichteren Ziel macht. Katholische Kirchen sind in der Regel für Besucher geöffnet, sodass Diebe leicht eindringen können (Sotelo Aguilar 2017).

4.3 Religiöse Gesetze

Wenngleich die meisten Drogenkartelle kein religiöses Motiv für die Kontrolle von Religion haben, ist der *Santa-Muerte*-Kult (Heiliger Tod) unter den Mitgliedern der Drogenkartelle weit verbreitet, insbesondere bei Los Zetas und dem Golfkartell, die beide ihr Hauptquartier in Tamaulipas haben. Santa Muerte ist ein Ausdruck der mexikanischen Volksreligion, die sich um das Niña Blanca (Weißes Mädchen) dreht, ein skelettartiges Bild des Todesengels, das „einen Volksgeist repräsentiert, der sich um die Armen und Unterdrückten kümmert“ und dem man die Macht zuschreibt, „Kugeln abzuwehren“ (Grillo 2012:191–196). Es gibt auch eine sehr große Industrie von Santa-Muerte-Souvenirs, die in großen Mengen an Einheimische und Touristen verkauft werden. Anthropologen zufolge spiegelt Santa Muerte „die uralte Faszination der Nation für die Verstorbenen wider, wie sie sich im Tag der Toten zeigt.

²³ „Iglesias instalan sistema de vigilancia“, *Milenio*, 13. Dezember 2014.

²⁴ „Al alza robos en iglesias, no hay denuncias para no generar pánico, dice la Diócesis“, *Mundo Tamaulipas*, 21. Oktober 2015.

²⁵ „Roban instrumentos y sonido de la iglesia“, *El Mañana*, 23. Januar 2015.

²⁶ „Afirmar que adictos roban iglesias de Matamoros“, *Horacero*, 9. Juni 2013.

²⁷ „Robo a iglesias, delito no contemplado en estadísticas de la autoridad“, *La Policiaca*, 12. Juni 2012.

Das Skelett könnte sogar eine Wiederauferstehung einer alten aztekischen Gottheit namens Mictecacihuatl oder der Herrin des Totenreichs sein“ (Grillo S. 2012:195).

Santa Muerte wird von Mitgliedern der Drogenkartelle verehrt, insbesondere von Los Zetas. Grillo und andere, darunter auch ehemalige Mitglieder der Los Zetas, die ich für diese Untersuchung befragte, berichteten, dass der Santa-Muerte-Kult sie zu extremer Grausamkeit inspirierte, wie z. B. Entauptungen mit Äxten, Kastrationen und andere brutale Handlungen.²⁸ Viele christliche Leiter bestätigten, dass die Gewalt der Los Zetas von Santa Muerte inspiriert ist.²⁹ Eine Pastorin in der Nähe von Tampico, Tamaulipas, erklärte: „Los Zetas töten als eine Form des satanischen Opfers“.³⁰

Die befragten Personen bestätigten, dass der Santa-Muerte-Kult ein zentrales Element der Identität der Los Zetas und eine Rechtfertigung für ihre Aktivitäten ist. Die Los Zetas haben verschiedene Gemeinden gezwungen, Santa Muerte zu huldigen, und sie haben gewaltsam Vergeltung geübt, wenn Gemeindeleiter sich geweigert haben, ihre Schreine, Statuen und Symbole zu beherbergen oder sich an der Verehrung dieser Gottheit zu beteiligen, beispielsweise durch Santa Muerte gewidmete Messen. Die erzwungene Durchführung von Santa-Muerte-Ritualen ist ein schwerwiegender Eingriff in die kirchliche Autonomie, von dem insbesondere katholische Gemeinden betroffen sind. Wenn Kirchenführer sich weigern, mitzumachen, müssen sie mit gewaltsamen Repressalien rechnen. „Es wird vermutet, dass einer der im Dezember [2013] ermordeten Priester beseitigt wurde, weil er sich weigerte, in seiner Kirche eine Santa Muerte gewidmete Messe zu feiern“,³¹ berichtete ein Nachrichtendienst.

4.4 Bekehrung

Im Allgemeinen führt der Wechsel der religiösen Ausrichtung nicht zu Repressalien seitens der Drogenkartelle, aber Kartellmitglieder, die zum Christentum konvertieren und daraufhin ihr Kartell verlassen, riskieren, getötet zu werden. Oft versuchen konvertierte Kartellmitglieder auch, andere Mitglieder zu bekehren, was sie anfällig für Drohungen macht.

²⁸ Interviews mit MX06, MX01, MX07 und MX08 (2014).

²⁹ „Recent Santa Muerte Spiritual Conflict Trends“ [Jüngste Trends bei geistlichen Konflikten in Santa Muerte], *Small Wars Journal*, 16. Januar 2014.

³⁰ Interview mit MX09 (2014).

³¹ „México: narco-persecución contra cristianos“, *Noticiero Milamex*, 11. März 2014.

Ein Pastor aus Nuevo León erzählte von einem Jugendlichen, der Los Zetas verlassen hatte, nachdem er Christ geworden war und sein Drogenreha-Zentrum besuchte: „Kurz nachdem er Los Zetas verlassen hatte, war das letzte, was wir hörten, dass er seine Familie in Reynosa [Tamaulipas] besuchen wollte. Er verschwand. Wir haben nie wieder etwas von ihm gehört.“³² Ein anderer Pastor erinnerte sich an einen ehemaligen Zeta, der im Gefängnis zum Christentum konvertierte: „Zwei Tage bevor er aus dem Gefängnis kam, wurde er umgebracht. Los Zetas wollten nicht, dass bekannt wird, dass er sich zum Christentum bekehrt hatte. Ich hielt seine Beerdigung ab.“³³ Der Pastor fügte hinzu: „Kriminelle, die zum Christentum konvertieren, werden ermordet. Die Kartelle haben Angst, dass sie ihre Anführer verlieren könnten, wenn diese mit dem Evangelium konfrontiert werden.“ In den Medien wurde auch über brutale Fälle berichtet, was mit ehemaligen Kartellmitgliedern geschieht, die sich zum Christentum bekehren. In einem Fall wurden einem ehemaligen Kartellmitglied die sterblichen Überreste seiner Tochter und seiner Frau auf einem Tablett serviert – als Strafe dafür, dass er sich bekehrt und sein Kartell verlassen hatte.³⁴

4.5 Missionarbeit

Die Drogenkartelle schränken die Missionsarbeit im Allgemeinen nicht ein, es sei denn, sie richtet sich an Kartellmitglieder. Christliche Mitarbeiter, die in dieser Weise tätig sind, müssen mit Todesdrohungen rechnen. Ein Pastor berichtete: „Eines Abends wollten wir in Linares [Nuevo León], wo viele Kartellmitglieder leben, eine Evangelisation veranstalten. Wir mussten diese Aktion wegen der Gefahr von Schießereien und Erpressungen absagen.“³⁵ Ein Missionar berichtete Folgendes:

„In Nuevo León wandte sich ein Freund aus dem Bibelinstitut, an dem ich studierte, an mich und erzählte mir, dass sein Onkel Morddrohungen erhalten hatte, weil er in Padilla, Tamaulipas, vor Jugendlichen predigte, die von den Kartellen rekrutiert worden waren. Als ich ihn um weitere Informationen bat, weigerte er sich, etwas zu sagen. Sein Onkel hat zu viel Angst, um mit mir zu sprechen. Man erzählte mir auch von einer Gruppe von fünf Personen, die zu einer evangelistischen Mission in die

³² Interview mit MX08 (2014).

³³ Interview mit MX07 (2014).

³⁴ „Conversión de ‚narcos‘: posible explicación a los ataques a centros de rehabilitación en México“, *Noticia Cristiana*, 25. Juni 2010.

³⁵ Interview mit MX07 (2014).

Berge von Matamoros [wo sich die Los Zetas verstecken] aufgebrochen waren. Keiner von ihnen kam zurück. Ich befürchte, sie wurden entführt und getötet, denn es gab keine Lösegeldforderung.“³⁶

4.6 Diskriminierende Meldevorschriften und Verbote

Die Verbrechersyndikate in den beiden Staaten regulieren die Religion durch Schutzgelderpressungen, die sowohl zur Finanzierung der Aktivitäten der Drogenkartelle als auch zur Unterdrückung oder gar Ausrottung religiöser Gruppen, deren Vorgehen ihre Interessen beeinträchtigt, eingesetzt werden. Diese Form der Erpressung hat eine ähnliche Wirkung wie diskriminierende Meldegesetze in Nicht-Demokratien.

Die Drogenkartelle haben in den von ihnen kontrollierten Gebieten ein ausgeklügeltes „Steuer“-System eingeführt, gemeinhin bekannt als „*derecho de piso*“ (Bodenrecht) oder „*venta de protección*“ (Schutzgelderpressung).³⁷ Sie erheben von Gemeinden oder Unternehmen eine Gebühr für das Recht, geöffnet zu bleiben oder öffentliche Versammlungen abzuhalten³⁸ (ähnlich einer öffentlichen Lizenz), oder sie ziehen einen Prozentsatz der Geschäftseinnahmen ein (ähnlich einer Einkommensteuer).³⁹

Das Phänomen illegaler Gebühren ist die häufigste Form der Erpressung im Nordosten Mexikos. Kriminelle Organisationen sprechen alle Arten von Drohungen aus, einschließlich der Entführung von Familienmitgliedern, wenn die erpresste Person die Zahlung verweigert. Die Opfer können die Drohungen oft nicht melden, weil es keine Rechtssicherheit gibt, da auch die Polizei korrupt ist (Schedler 2015).

Es ist schwierig, das Ausmaß dieser Gebühren zu beurteilen, da viele, wenn nicht sogar die meisten dieser Zahlungen nicht gemeldet werden; die Befragten gaben jedoch an, dass dies ein massives Phänomen ist, das alle Gemeinden betrifft.⁴⁰ Eine Pastorin in der Küstenstadt Tampico sagte: „Zahlreiche Pastoren zahlen *derecho de piso*. Einige Pastoren mussten die Stadt verlassen, weil sie um ihr Leben fürchteten. Ich kenne persönlich den Ehemann

³⁶ Interview mit MX23 (2014).

³⁷ Kolumbianische kriminelle Organisationen haben eine ähnliche Praxis wie das *Derecho de piso*, die so genannte *vacuna* (Impfung).

³⁸ „Impresentable: Pastores de Michoacán deben pagar a narcos para realizar eventos masivos en sus iglesias“, *Noticia Cristiana*, 12. April 2010.

³⁹ „Pago de ‚derecho de piso‘ se extiende en todo el país“, *El Universal*, 4. Oktober 2011.

⁴⁰ Interview mit MX11 (2014).

einer Pastorin, die fliehen musste.⁴¹ Ein ehemaliger Drogenabhängiger und Dealer, der jetzt ein Drogenreha-Programm in Monterrey leitet und den ich (aus Sicherheitsgründen) auf einem Parkplatz an einer belebten Straße interviewte, gab an, dass alle Pastoren in der Gegend *derecho de piso* zahlen, „sogar der Präsident des Pastorenrates von Monterrey, auch wenn er das bestreiten würde“.⁴² Ein anderer Pastor, ein konvertiertes ehemaliges Mitglied von Los Zetas, sagte mir: „Viele Pastoren, auch Pastoren von sehr großen Gemeinden, zahlen *derecho de piso*, obwohl niemand darüber sprechen will.“⁴³

Die Folgen, wenn das geforderte *derecho de piso* nicht gezahlt wird, sind drastisch. Einige Gemeinden und Geschäfte sind geschlossen worden.⁴⁴ In der südlich von Tampico gelegenen Stadt Veracruz wurde eine christliche Bildungseinrichtung niedergebrannt, nachdem sich ihre Leiter geweigert hatten, das *derecho de piso* zu zahlen.⁴⁵ In anderen Fällen werden die Verweigerer verprügelt, vergewaltigt, entführt oder getötet. Ich habe mit mehreren Mitgliedern einer Pastorenfamilie gesprochen, die beschlossen haben, ihre Heimatstadt Ciudad Victoria zu verlassen und in einen anderen Bundesstaat zu ziehen, weil sie mit dem Tod bedroht wurden, wenn sie nicht einen bestimmten Geldbetrag zahlen würden.⁴⁶

Die Tatsache, dass aktiv praktizierende Christen leicht erkennbar sind, erhöht ihre Anfälligkeit für diese Bedrohung. Die Sichtbarkeit von Gottesdiensten beispielsweise macht Gemeinden zu leichten Zielen für Einschüchterungen. „Es ist offensichtlich, dass das organisierte Verbrechen die Aktivitäten der Gemeinden und der Christen überwacht. Sie machen sich jede öffentliche Aktivität von Christen zunutze, um sie zu erpressen und sich Geld zu verschaffen“,⁴⁷ so ein Interviewpartner. Ein anderer Befragter beschrieb einen Überfall von Los Zetas auf eine Gemeinde in Monterrey während eines Gottesdienstes. Sie richteten eine Pistole auf den Kopf des Pastors und zwangen die Gemeinde, eine bestimmte Summe zu zahlen, damit sein Leben verschont bleibt.⁴⁸ Tatsächlich werden Gemeinden von der organisierten Kriminalität als attraktive Einnahmequellen betrachtet. Ein Polizeisprecher kommentierte: „Christliche Gemeinden sammeln eine Menge Geld. Die bösen Jungs wissen das. Sie brauchen Geld, um ihren Krieg zu finanzieren:

⁴¹ Interview mit MX09 (2014).

⁴² Interview mit MX08 (2014) and MX12 (2015).

⁴³ Interview mit MX07 (2014).

⁴⁴ Interview mit MX01 (2014).

⁴⁵ Interview mit MX09 (2014).

⁴⁶ Interview mit MX16 (2014).

⁴⁷ Interview mit MX15 (2016).

⁴⁸ Interview mit MX08 (2014).

Waffen, Minen, Benzin.⁴⁹ Auch wenn die Bedrohung für die größeren Gemeinden am größten ist, sind alle Gemeinden anfällig für Erpressungen und Entführungen mit Lösegeldforderung (Sotelo Aguilar 2017).

4.7 Die Besetzung kirchlicher Ämter

Die mexikanische Bischofskonferenz hat Mexiko als „das gefährlichste Land der Welt für die Ausübung des Priesteramts“ bezeichnet und auf mehr als 500 Drohungen und 31 Morde an Priestern in den letzten zehn Jahren verwiesen; diese Fälle stehen meist im Zusammenhang mit Kriminalität.⁵⁰ Eine protestantische Nachrichtenagentur berichtete 2013, dass mexikanische Gemeinden ständig kriminellen Angriffen ausgesetzt sind.⁵¹ Im Bundesstaat Nuevo León wurden 2012 zwei amerikanische protestantische Missionare von Drogenhändlern getötet,⁵² und in Tamaulipas wurden zwischen 1990 und 2016 drei katholische Priester ermordet.⁵³

Ich habe bereits erwähnt, dass die Entführung zur Erpressung von Lösegeld ein Mittel für die Drogenkartelle ist, um Geld zu verdienen; sie gibt den Kartellen auch die Möglichkeit, indirekt in die Besetzung kirchlicher Ämter einzugreifen. Die Androhung von Entführungen zur Erpressung von Lösegeld wird in der Tat eingesetzt, um Kirchenführer einzuschüchtern, die von den Drogenkartellen aufgrund der Inhalte ihrer Predigten oder ihres moralischen Einflusses als Bedrohung angesehen werden. Drogenkartelle können Entführungen auch als Einschüchterung oder Vergeltung für die Nichterfüllung einer früheren Forderung durchführen. Ein besonders grausamer Bericht wurde von einem evangelikalen Pastor in einer von Kriminalität geprägten Stadt in Tamaulipas erzählt:

„Ein befreundeter Pastor wurde von einer kriminellen Bande entführt, die zu einer satanischen Sekte gehörte. Seine Familie wurde aufgefordert, ein Lösegeld zu zahlen. Seiner Frau und seiner Familie gelang es, das Geld aufzutreiben, und die Verbrecher kamen, um es zu holen. Die Frau des Pastors fragte sie: „Aber wo ist mein Mann?“ „Er ist am Anfang

⁴⁹ Interview mit MX03 (2014).

⁵⁰ „Denuncia la CEM amenazas contra sacerdotes; pide afrontar inseguridad“, *Proceso*, 11. April 2013; „Crimen acecha a sacerdotes de la Iglesia Católica“, *Excelsior*, 11. Januar 2014“; 26 sacerdotes asesinados 2012–2018.“ *Centro Católico Multimedial*, 16. Dezember 2018.

⁵¹ „Iglesias de México denuncian que sufren constantes ataques criminales“, *Noticia Cristiana*, 15. Januar 2013.

⁵² „Asesinan en NL a 2 misioneros estadounidenses“, *El Universal*, 1. Februar 2012.

⁵³ „15 sacerdotes caídos“, *Centro Católico Multimedial*, 28. September 2016.

eurer Straße“, sagten sie ihr. Als sie dorthin ging, war ihr Mann da. Nur war er nicht mehr am Leben. Sie fand ihn in einem Plastikmüllsack, getötet und in Stücke gehackt.“⁵⁴

Ein Pastor aus dem Bundesstaat San Luis Potosí, der südlich von Nuevo León liegt, beschrieb die Drohungen, denen er ausgesetzt war: „Meine Frau und ich haben Anrufe erhalten, in denen uns mit Entführung gedroht wurde. Ich sagte meinen Kindern, dass sie niemals ein Lösegeld zahlen sollen, wenn ich entführt werde. Wir können nur auf Gott vertrauen.“⁵⁵ Ein anderer Gemeindeleiter im selben Bundesstaat berichtete von einem Pastor, der von einer Entführung bedroht war. Ein junges Gemeindemitglied flehte Los Zetas an, den Pastor nicht zu entführen, und so wurde er stattdessen entführt. Nach ein paar Tagen wurde er wieder freigelassen. Der Gemeindeleiter, der die Geschichte erzählte, konnte nicht bestätigen, ob ein Lösegeld für seine Freilassung gezahlt wurde.⁵⁶

Das Ausmaß der Entführungen lässt sich quantitativ nur schwer erfassen, da die meisten Fälle nicht gemeldet werden, aber es besteht kein Zweifel, dass die Gemeinden von dieser Bedrohung stark betroffen sind. Ein Pastor einer großen Gemeinde in Ciudad Victoria sagte mir: „Letzten Sonntag habe ich alle Leute gebeten, die Hand zu heben, wenn sie ein Familienmitglied oder einen Freund haben, der derzeit entführt war. 129 Menschen hoben die Hand.“⁵⁷ In meinen Interviews hörte ich viele ähnliche Aussagen,⁵⁸ und andere Berichte bestätigen die große Häufigkeit von Entführungen christlicher Führungskräfte zur Erpressung von Lösegeld.⁵⁹

4.8 Religiöse Einrichtungen

Christen, die religiöse Einrichtungen gründen, sind großen Bedrohungen ausgesetzt, insbesondere wenn ihre Initiativen in den Einflussbereich krimineller Organisationen eingreifen. Programme zur Drogenrehabilitation, Seelsorge in Gefängnissen und Jugendarbeit werden von kriminellen Organisationen

⁵⁴ Interview mit MX01 (2014).

⁵⁵ Interview mit MX21 (2014).

⁵⁶ Interview mit MX25 (2014).

⁵⁷ Interview mit MX13 (2014).

⁵⁸ Interviews mit MX22 (2011), MX18, MX09, MX14, MX19, MX01 and MX21 (2014).

⁵⁹ Interviews with MX22, MX24 (2012) und MX23 (2014); „A Priest of the Diocese of Ciudad Victoria Has Been Missing Since November, Violence Does Not Calm Down“, [Ein Priester der Diözese Ciudad Victoria wird seit November vermisst, die Gewalt kommt nicht zur Ruhe] *Agenzia Fides*, 7. Januar 2014.

ins Visier genommen, weil sie das Drogengeschäft direkt bedrohen, oder als Vergeltungsmaßnahme für die Bekehrung von ehemaligen Drogenhändlern zum Christentum.⁶⁰ Der Leiter eines solchen Programms in Monterrey berichtete, dass er Drohungen von Los Zetas erhielt, weil er ehemalige Zetas in sein Programm aufnahm.⁶¹ Bei einem blutigen Angriff im Juni 2010 auf eine Drogen-Rehabilitationsklinik in Villa Nueva, Tamaulipas, wurden fünfzehn Patienten und Sozialarbeiter sowie fünf Passanten getötet. Ähnliche Anschläge gab es 2009 in benachbarten Bundesstaaten.⁶²

Initiativen, die sinnvolle Alternativen für gefährdete Jugendliche bieten, die andernfalls potenzielle Ziele für die Rekrutierung als *Halcones* (Informanten oder Botenläufer für die Drogenkartelle) wären, sind ebenfalls anfällig für Bedrohungen. Ein Pfarrer in einem Dorf in Tamaulipas, der eine sehr beliebte Fußballmannschaft für Jungen unter zwölf Jahren gegründet hatte, führte aus:

„Man konnte Mitglied werden, wenn man in der Schule gute Noten hatte. Alle diese Jungen kamen aus zerrütteten Familien, was sie zur leichten Beute für kriminelle Banden machte, die sie rekrutieren wollten. Einige dieser Jungen waren bereits als *Halcones* rekrutiert worden, als Beobachter für kriminelle Banden, um sie vor Polizeipräsenz zu warnen. Auch diese Jungen wurden Teil der Mannschaft und wollten nicht mehr für die kriminellen Banden arbeiten. Dies führte dazu, dass einer von ihnen, ein 10-jähriger Junge, ermordet wurde. Die Drogenhändler bedrohen mich ständig, damit ich mit der Fußballmannschaft aufhöre. Ich muss häufig mit Drohungen gegen mein Leben rechnen. Sie haben bei mir zu Hause angerufen, auf meinem Handy, bei meiner Frau und bei den Ältesten der Gemeinde. Sie haben Drohbriefe an der Tür der Kirche hinterlassen.“⁶³

4.9 Politische Stellungnahmen

Es gibt zahlreiche Berichte über mexikanische Menschenrechtsaktivisten und Journalisten, die aufgrund ihrer Arbeit Opfer von Menschenrechtsverletzungen wurden.

⁶⁰ „Conversión de ‚narcos““.

⁶¹ Interview mit MX07 und MX08 (2014).

⁶² „Sangriento ataque a clínica cristiana de rehabilitación de adictos en México“, *Noticia Cristiana*, 21. Juni 2010.

⁶³ Interview mit dem Leiter des Fußballvereins und mit zwei Mitgliedern der Mannschaft (2014).

Dies gilt auch für christliche Leiter, deren moralische Autorität vom organisierten Verbrechen als Bedrohung empfunden wird. Auslegungen des christlichen Glaubens, die eine geistliche und sozialen Transformation anstreben, können allzu leicht mit den Interessen der Drogenkartelle in Konflikt geraten. Wer sich von der Kanzel oder in einem anderen Kontext öffentlich gegen Ungerechtigkeit – sei es Gewalt, Drogenkonsum, Drogenhandel, Korruption oder organisiertes Verbrechen – ausspricht, riskiert Einschüchterungen durch die Drogenkartelle in Form von Schlägen, Angriffen auf die Häuser von Gemeindeleitern oder sogar Tötungen. Auch christliche Nachrichtenreporter wurden bereits getötet, weil sie die Aktivitäten des organisierten Verbrechens aufgedeckt hatten.⁶⁴

Ein Pastor erklärte, sein Haus sei von einem Drogenkartell überfallen worden.⁶⁵ Die meisten Befragten gaben an, dass es in den Gemeinden eine intensive Überwachung gibt und dass der Inhalt der Predigten beobachtet wird. „Wir müssen sehr vorsichtig sein, wenn wir gegen das organisierte Verbrechen predigen. Es gibt immer Halcones in den Gottesdiensten“,⁶⁶ sagte ein Jugendpastor einer Gemeinde in Ciudad Madero, Tamaulipas. Ein Pfarrer in Ciudad Victoria schien zu den wenigen zu gehören, die Ungerechtigkeiten in den Gottesdiensten öffentlich anprangerten. Er erklärte:

„Ich bin der Überzeugung, dass die Gemeinde auf die Straße gehen und außerhalb der Kirchenmauern aktiv sein muss. Die Gemeinde muss über Dinge predigen, die im Leben der Menschen geschehen. Das hat mich in Schwierigkeiten gebracht. Los Zetas kamen eines Nachts zu meinem Haus, das acht Kilometer außerhalb von Ciudad Victoria liegt, und wollten mich mitnehmen. [Er kam aus der Situation heraus, weil die Angreifer plötzlich von ihrer Führung abberufen wurden]. Sie betrachten die Kirche als ihren schlimmsten Feind.“⁶⁷

Ein Entwicklungshelfer berichtete:

„Im Norden Mexikos verfolgt das organisierte Verbrechen die Gläubigen. Drogenhändler bedrohen Pastoren, damit sie bestimmte Gebiete verlassen, oder fordern die Zahlung des *derecho de piso*. Der Grund dafür ist, dass die biblischen Lehren den Konsum und die Verbreitung von Drogen

⁶⁴ Interview mit MX07 (2014).

⁶⁵ Interview mit MX06 (2014).

⁶⁶ Interview mit MX14 (2014).

⁶⁷ Interview mit MX06 (2014).

und/oder Korruption verbieten, und dass dies ihre Geschäfte beeinträchtigt. Auch große christliche Versammlungen wurden vom organisierten Verbrechen verboten.“⁶⁸

5 Schlussfolgerungen

In dieser Studie habe ich die These vorgetragen, dass das Rahmenkonzept staatlicher Religionskontrolle auf die Interaktion zwischen organisierter Kriminalität und Religion übertragen werden kann. Drogenkartelle regulieren effektiv Aspekte der Religion, entweder, weil sie die Religion als Einnahmequelle betrachten, oder um ihre Interessen zu verteidigen. Dies widerspricht der landläufigen Meinung, dass sich das organisierte Verbrechen nicht besonders um Religion kümmert.⁶⁹

Nicht alle Aspekte der Religion, die üblicherweise von nicht-demokratischen Staaten reglementiert werden, werden von der organisierten Kriminalität kontrolliert. Das organisierte Verbrechen reguliert keine Aspekte im Zusammenhang mit religiösen Äußerungen (im Gegensatz zu politischen Äußerungen), religiösem Unterricht, der Einhaltung religiöser Feiertage (es sei denn, es handelt sich um große Menschenansammlungen oder um die Kritik an kriminellen Elementen), religiösen Gesetzen bezüglich Lebensereignissen wie Heirat oder Beerdigung, dem Tragen religiöser Kleidung oder formellen Registrierungsanforderungen für religiöse Organisationen. Drogenkartelle sind in der Regel nicht an der Religion an sich interessiert, sondern an Verhaltensweisen, die von religiösen Überzeugungen inspiriert sind und ihre Interessen gefährden.

Während meiner Feldforschung habe ich keine Beweise dafür gefunden, dass das organisierte Verbrechen eine Religionspolitik in Bezug auf religiöse Äußerungen oder Veröffentlichungen, religiöse Bildung, religiöse politische Parteien oder den Zugang zu politischen Ämtern durchsetzt, auch wenn es Fälle geben mag, in denen das organisierte Verbrechen aufgrund seines Einflusses auf politische Prozesse und Wahlkampagnen einen indirekten Einfluss auf diese Bereiche hat. Obwohl nicht alle Formen der staatlichen Regu-

⁶⁸ Interview mit MX22 (2011).

⁶⁹ Es wird allgemein angenommen, dass die staatliche Regulierung von Religion sich nachteilig auf die Religionsfreiheit auswirkt. Im Nordosten Mexikos jedoch ermöglicht der Mangel an staatlichen Kräften den Kartellen, Macht über die Religion auszuüben. In solchen Fällen ist die Untätigkeit der Regierung nicht unbedingt von Vorteil. Der Religionsfreiheit geht es wohl nicht am besten, wenn es keine Beschränkungen gibt, sondern wenn die Staaten über ausreichende Regelungskapazitäten verfügen und den Grad und die Art der Regulierung klug wählen.

lierung von Religion auf das organisierte Verbrechen übertragbar sind, sind es doch viele, was meine Interpretation der Beschränkungen, die das organisierte Verbrechen religiösen Gruppen auferlegt, als Formen nicht-staatlicher Religionspolitik rechtfertigt.

Neben der Notwendigkeit, die Rolle nichtstaatlicher Akteure wie der organisierten Kriminalität zu untersuchen, unterstreicht diese Studie auch, wie hilfreich es ist, sich auf die aktive religiöse Praxis als Quelle der Gefährdung zu konzentrieren, und nicht nur auf die religiöse Identität (siehe Birdsall und Beaman 2020). Indem ich den Schwerpunkt auf die aktive religiöse Praxis legte – und nicht auf die Religion im Allgemeinen, was mir nicht erlaubt hätte, irgendwelche Unterscheidungen zu beobachten – war ich in der Lage, spezifische Formen der Religionskontrolle durch das organisierte Verbrechen zu unterscheiden.

Dies ist zunächst aus einer konzeptionellen Perspektive von Bedeutung. Es impliziert, dass nicht-religiöse Motive wie Habgier, die offensichtlich die Hauptantriebskraft des organisierten Verbrechens ist, kriminelle Elemente dazu bringen können, religiösen Gruppen, die ihnen im Wege stehen, zu schaden. Diese Schlussfolgerung ist nicht überraschend, da davon auszugehen ist, dass die organisierte Kriminalität von rationalen Überlegungen angetrieben wird; sie wurde jedoch bisher nicht explizit in Bezug auf religiöse Gruppen festgestellt, was zum Teil daran liegt, dass in der Regel nicht zwischen religiöser Identität und religiösem Verhalten unterschieden wird, und auch daran, dass Instrumente zur Überwachung der Religionsfreiheit im Allgemeinen nach religiösen Motiven für die „Verfolgung“ religiöser Gruppen suchen. Folglich werden nicht-religiöse Motive für die Bedrohung religiöser Minderheiten, definiert durch ihre Verhaltensmerkmale, übersehen (siehe Petri 2022).

Darüber hinaus liefert diese Studie im Rahmen der umfassenderen Debatte darüber, ob Gewalt in zivilen Konflikten undifferenziert ist (Kalyvas 2006; Weinstein 2007; Schedler 2015; Bartman 2018), ein zusätzliches Argument für die These, dass sie nicht unbedingt undifferenziert ist. Dennoch räume ich ein, dass es schwierig ist, die von kriminellen Gruppen entwickelten Kontrollstrategien von den bloßen Folgen zu unterscheiden, die das von ihnen geschaffene gewalttätige Umfeld für religiöse Handlungen wie Kirchenbesuch und Bekehrung mit sich bringt.

Die Beziehung zwischen organisierter Kriminalität und Religion muss noch genauer untersucht werden. Meine Ergebnisse in Mexiko könnten auf andere Fälle übertragen werden. Ähnliche Schlussfolgerungen könnten für andere kriminelle Regionen Mexikos, die Bandengewalt in zentralamerikanischen Ländern wie El Salvador, Guatemala oder Honduras, die Guerillakriege im ländlichen Kolumbien, die Gewalt in brasilianischen Favelas und

drogenbedingte Konflikte in der Karibik gelten. Über Lateinamerika hinaus, könnte man auch die organisierte Kriminalität in Subsahara Afrika, Afghanistan oder sogar in den Innenstädten der USA als potenziell vom gleichen Muster betroffen betrachten. Obwohl diese Fälle weit verbreiteter krimineller Aktivitäten bekannt sind, wurden sie bisher noch nicht unter dem Aspekt der Regulierung von Religion untersucht.

Literatur und Links

- Bartman, J. M. 2018. Murder in Mexico: Are Journalists Victims of General Violence or Targeted Political Violence? *Democratization*, 25(7): 1093–1113.
- Birdsall, J. and Beaman, L. 2020. Faith in Numbers: Can We Trust Quantitative Data on Religious Affiliation and Religious Freedom? *Review of Faith & International Affairs* 18(3): S. 60–68.
- Brenneman, R. 2012. *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America*. New York: Oxford University Press.
- Brenneman, R. 2014. Wrestling the Devil: Conversion and Exit from Central American Gangs. *Latin American Research Review* 49: S. 112–128.
- Buijs, G. J., Sunier, T. and Versteeg P. 2013. Introduction: What Is Happening to Democracy? *Democracy Newly Encountering Religion*. In G. J. Buijs, T. Sunier and P. Versteeg (eds.), *Risky Liaisons? Democracy and Religion Reflections and Case Studies*. Amsterdam: VU University Press: S. 3–14.
- Chabat, J. 2010. La respuesta del gobierno de Calderón al desafío del narcotráfico: entre lo malo y lo peor. *Documentos de Trabajo del CIDE* 196. Mexico City: Centro de Investigación y Docencia Económicas, División de Estudios Internacionales.
- Correa-Cabrera, G. 2021. *Los Zetas Inc. Criminal Corporations, Energy, and Civil War in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Cruz, J. M. and Rosen, J. D. 2020. Mara Forever? Factors Associated with Gang Disengagement in El Salvador. *Journal of Criminal Justice* 69: S. 101–105
- Cruz, J. M. and Rosen, J. D. 2022. Leaving the Pervasive Barrio: Gang Disengagement under Criminal Governance. *Social Problems*, spac001.
- Fox, J. 2013. *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*. London: Routledge.

- Fox, J. 2015. *Political Secularism, Religion, and the State*. New York: Cambridge University Press.
- Fox, J. 2016. *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Religious Discrimination against Religious Minorities*. New York: Cambridge University Press.
- Freston, P. 2018. Latin America: (Still) a Site of Persecution and an (evolving) Global Defender of the Persecuted. In D. Philpott and T. S. Shah (Hg.). *Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution*. New York: Cambridge University Press.
- Garay Salamanca, L. J. and Salcedo-Albarán, E. (Hg.) 2012. *Narcotráfico, corrupción y Estados: Cómo las redes ilícitas han reconfigurado las instituciones en Colombia, Guatemala y México*. México: Random House Mondadori.
- Goldenziel, J. 2009. Sanctioning Faith: Religion, State, and U.S.-Cuban Relations. *Journal of Law and Politics* 25: S. 179–210.
- Gómez Chico Spamer, A., González Alvarez, L. M., Perera Calzada, B., and Porras Sánchez, F.
- J. 2018. *Libertad religiosa en México: Relevancia, situación y desafíos*. Querétaro: CISAV.
- Grayson, G. W. 2010. *Mexico: Narco-violence and a Failed State?* New York: Routledge.
- Grayson, G. W. 2014. *The Evolution of Los Zetas in Mexico and Central America: Sadism as an Instrument of the Cartel Warfare*. Available at: <https://publications.armywar-college.edu/pubs/2267.pdf>
- Grillo, I. 2012. *El Narco: Inside Mexico's Criminal Insurgency*. New York: Bloomsbury Press.
- Grillo, I. 2016. *Caudillos del crimen: de la guerra fría a las narcoguerras*. Mexico City: Grijalbo.
- Habermas, J. 2006. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14(1): S. 1–25.
- Heinle, K., Rodríguez Ferreira, O. and Shirk, D. A. 2017. *Drug Violence in Mexico: Data and Analysis Through 2016*. San Diego: University of San Diego.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR) 2015. *The Human Rights Situation in Mexico*. Washington, DC: Organization of American States.

- International Crisis Group (ICG) 2013. Peña Nieto's Challenge: Criminal Cartels and Rule of Law in Mexico. Available at: <https://bit.ly/3sorB2t>
- Kalyvas, S. N. 2006. *The Logic of Violence in Civil War*. New York: Cambridge University Press.
- Koesel, K. J. 2014. *Religion and Authoritarianism: Cooperation, Conflict, and the Consequences*. New York: Cambridge University Press.
- Olson, E. L., Shirk, D. A. and Selee, A. (eds.) 2010. *Shared Responsibility: U.S.-Mexico Policy Options for Confronting Organized Crime*. San Diego: University of San Diego.
- Petri, D. P. 2020. *The Specific Vulnerability of Religious Minorities* (Doctoral dissertation). Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Petri, D. P. 2022. *The Tyranny of Religious Freedom Rankings*. *Review of Faith and International Affairs* 20(1) (forthcoming).
- Philpott, D. 2019. *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*. New York: Oxford University Press.
- Rios, V. 2015. How Government Coordination Controlled Organized Crime: The Case of Mexico's Cocaine Markets. *Journal of Conflict Resolution* 59(8):1433–1454.
- Rosen, J. D. and Zepeda, R. 2016. *Organized Crime, Drug Trafficking, and Violence in Mexico: The Transition from Felipe Calderón to Enrique Peña Nieto*. Lanham: Lexington Books.
- Sarkissian, A. 2015. *The Varieties of Religious Repression: Why Governments Restrict Religion*. New York: Oxford University Press.
- Schedler, A. 2014. The Criminal Subversion of Mexican Democracy. *Journal of Democracy* 25(1):5–18.
- Schedler, A. 2015. *En la niebla de la guerra: los ciudadanos ante la violencia criminal organizada*. Mexico City: CIDE.
- Scolnicov, A. 2011. *The Right to Religious Freedom in International Law. Between Group Rights and Individual Rights*. London: Routledge.
- Shirk, D. and Wallman, J. 2015. Understanding Mexico's Drug Violence. *Journal of Conflict Resolution* 59(1): 1348–1376.
- Sotelo Aguilar, O. (ed.) 2017. *Tragedia y crisol del sacerdocio en México*. Mexico City: Centro Católico Multimedial/Ayuda a la Iglesia Necesitada-ACN México.

- US Department of State 2015. 2015 Report on International Religious Freedom. Available at: <https://www.state.gov/international-religious-freedom-reports/>
- Watt, P. and Zepeda, R. 2012. Drug War Mexico: Politics, Neoliberalism and Violence in the New Narcoeconomy. London: Bloomsbury Publishing.
- Weber, M. 1919. Politics as a Vocation. Available at: http://en.wikisource.org/wiki/Politics_as_a_Vocation
- Weinstein, J. M. 2007. Inside Rebellion: The Politics of Insurgent Violence. New York: Cambridge University Press.
- Institute for Humanitarian Islam, Center for Shared Civilizational Values, and World Evangelical Alliance Theological Commission.
- CPI Books: Ulm, 2021. S. 228 ff. ISBN 978-3-86269-223-1. Free download: <https://bit.ly/3HKLOV9>. The regulation of religion by organized crime.

Religionsfreiheit im Iran: Die systematische Willkür gegen Bahai und Konvertiten



Valerio Krüger ist Referent für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit bei der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) in Frankfurt am Main. Der Politikwissenschaftler (M.A.) hat in Frankfurt am Main, Sevilla und Darmstadt studiert.

Ausschluss von Universitäten, Enteignung von Grundstücken, Verfolgung und jahrelange willkürliche Haftstrafen – die systematische Diskriminierung der friedlichen Religionsgemeinschaft der Bahai im Iran sucht ihresgleichen. Dieser Artikel beleuchtet die schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen gegen die Bahai und die systematische Willkür durch die Islamische Republik anhand von vier exemplarischen Fällen des Jahres 2022 – Afif Naemi, Yashar Rasti, Fariba Kamalabadi und Mahvash Sabet.

Bildung und Aktivismus trotz Repression – Afif Naemi

Afif Naemi, geboren am 6. September 1961 in Yazd, ist Bahai und Unternehmer. Sein Traum, Arzt zu werden, wurde durch das Mullah-Regime zunichtegemacht, da Bahai vom Hochschulzugang ausgeschlossen sind. Trotzdem übernahm er die Textil- und Teppichfabrik seines Schwiegervaters. Afif Naemi engagierte sich auch ehrenamtlich für die Bahai-Gemeinschaft und lehrte am „Bahá'í Institute for Higher Education“, einem privaten Institut, das im Jahr 1987 gegründet wurde, um Bahai-Mitgliedern den Zugang zu Hochschulbildung zu ermöglichen, da die Regierung ihnen diesen verweigerte.

Im Jahr 2008 wurde Afif Naemi als Mitglied des informellen Bahai-Führungsgremiums „Yaran“ verhaftet. Monate lang wurde ihm jede offizielle Anklage vorenthalten. Erst 2010 erging ein 20-jähriges Hafturteil, das später auf zehn Jahre reduziert wurde. Im Gefängnis erlitt er schwerwiegende gesundheitliche Probleme, die unzureichend behandelt wurden. Nach seiner Freilassung im Jahr 2018 wurde er bei einer Razzia Ende Juli 2022 erneut festgenommen und befindet sich seitdem in Isolationshaft im Evin-Gefängnis.

Willkürliche Verhaftung eines Herzkranken – Yashar Rasti

Der 1995 geborene Yashar Rasti wurde am 4. Januar 2023 von Agenten der Staatssicherheit an seinem Arbeitsplatz verhaftet. Auch seine Familie wurde bereits Opfer der Willkür. Seine Schwester Aida Rasti und ihr Ehemann Bardiya Basiri wurden im Jahr 2022 ohne klare Gründe verhaftet. Da Yashar Rasti auf lebenswichtige Medikamente angewiesen ist, sorgte sich seine Familie sehr um seine Gesundheit. Auch durch die starke weltweite Solidarität konnte der junge Iraner wenige Wochen später gemeinsam mit drei weiteren Bahai freigelassen werden.

Ein Leben im Kampf gegen Unterdrückung – Fariba Kamalabadi

Ein Leben gezeichnet von Verfolgung und Haft ist das der Entwicklungspsychologin Fariba Kamalabadi. Die 1962 geborene Iranerin wurde als Teil des informellen Bahai-Führungsgremiums „Yaran“ im Jahr 2008 verhaftet und zu einer 20-jährigen Haftstrafe wegen angeblicher „Spionage“ und „Propaganda gegen das Regime“ verurteilt. Neun Jahre später wurde sie freigelassen, nur um 2022 erneut verhaftet und zu zehn Jahren Haft verurteilt zu werden.

Eine Frau im Fokus der Repression – Mahvash Sabet

Die 1953 in Ardestan geborene Psychologin Mahvash Sabet zählt zu den am stärksten verfolgten Frauen Irans. Im Jahr 2022 wurde sie zum dritten Mal verhaftet und zu zehn Jahren Haft verurteilt. Doch die Willkür begann schon weit vorher. Nach der Islamischen Revolution wurde sie, wie Tausende andere iranische Bahai-Pädagogen, von ihrem Job entlassen und von der Arbeit im öffentlichen Bildungswesen ausgeschlossen. Um ihrer Berufung weiter nachzugehen, wurde sie Direktorin des Bahai-Instituts für Höhere Bildung (BIHE) und lehrte dort auch Psychologie und Management.

Sie wurde erstmals im Mai 2005 verhaftet und nach ein paar Monaten aus dem Evin-Gefängnis in Teheran entlassen. Dann, am 5. März 2008, wurde sie vom Geheimdienstministerium nach Mashhad vorgeladen und wurde gleich danach für neun Monate in Einzelhaft verbracht. Dort verbrachte sie ein Jahr ohne Zugang zu einem Rechtsbeistand. 2010 wurde sie wegen „Spionage“



Mahvash Sabet (69) und Fariba Kamalabadi (60) wurden am 31. Juli 2022 festgenommen und nach einer Gerichtsverhandlung am 21. November 2022 – unter Ausschluss der Öffentlichkeit und ohne adäquaten Rechtsbeistand – zu zehn Jahren Haft verurteilt. Der Bundestagsabgeordnete und ehemalige Beauftragte der Bundesregierung für weltweite Religionsfreiheit Markus Grübel (CDU) übernahm im Januar 2023 die politische Patenschaft für Fariba Kamalabadi und Mahvash Sabet. (Foto: © Valerio Krüger, IGFM).

und „Verbreitung von Propaganda gegen das Regime“ vor Gericht gestellt und gemeinsam mit Fariba Kamalabadi und Afif Naemi sowie den weiteren Mitgliedern des Yaran zu 20 Jahren Gefängnis verurteilt.

Diese vier tragischen Beispiele sind nur ein Ausschnitt der systematischen, willkürlichen Verfolgung, der die Bahai im Iran ausgesetzt sind. Regelmäßig erschreckt die Willkür des klerikal-faschistischen Mullah-Regimes. Während Journalisten, Dissidenten oder Frauen durch die Ausübung ihrer Bürgerrechte den Islamistischen Machthabern ein Dorn im Auge sind, so reicht für die Verfolgung der Bahai ausschließlich die Religionszugehörigkeit aus – eine Zugehörigkeit, die seit Januar 2020 nicht mehr angegeben kann.

So wurde mit der Einführung der neuen Chipkarten-Personalausweise im Januar 2020 das Bahaitum quasi zu einer illegalen bzw. nicht existenten Religionsgemeinschaft gemacht. Die Religion musste bisher für die Antragsstellung des Ausweises angegeben werden, doch konnte ab dann nur noch zwischen den vier anerkannten Religionen Islam, Christentum, Judentum und Zoroastrismus gewählt werden – die Option „Andere Religion“ bestand nicht mehr. Bahai sind seitdem gezwungen entweder eine andere Religion anzugeben oder ohne Personalausweis auf einen Großteil staatlicher Dienstleistungen und wirtschaftlicher Transaktionen, wie die Beantragung eines Reisepasses, Führerscheins, die Eröffnung eines Bankkontos, zu verzichten.

Haftstrafen für christliche Konvertiten

Auch christliche Konvertiten sind systematischer Verfolgung durch die Behörden ausgesetzt, wenngleich nicht in dieser extremen Form. Traditionelle und anerkannte christliche Gemeinschaften wie die Armenier, Chaldäer/Assyrer, Katholiken, Protestanten und Anglikaner können noch (bis auf missionarische Tätigkeiten) relativ frei ihren Glauben ausleben. Die traditionell nicht anerkannten freikirchlichen Gruppen, wie zum Beispiel die Pfingstkirchen, sind jedoch verstärkt staatlicher Verfolgung ausgesetzt. Dies besonders, wenn sie missionarisch tätig sind oder öffentlich ihren Glauben vertreten, wie im Fall der Konvertitinnen Fariba Dalir und Sakine (Mehri) Behjati.

Die beiden Frauen wurden wegen Beteiligung an kirchlichen Aktivitäten verhaftet und mussten ihre zweijährige Haftstrafe am 16. April 2022 antreten. Fariba Dalir wurde im Juli 2021 zusammen mit fünf anderen Christen verhaftet, darunter ihr damaliger Verlobter Soroush. Das Paar und drei weitere Konvertiten wurden im Dezember 2021 verurteilt, aber nur Fariba musste die Gefängnisstrafe antreten, weil sie „durch die Gründung und Leitung einer evangelikal christlichen Kirche gegen die nationale Sicherheit verstoßen hat“.

Revolutionsgerichte und Religionspolizei sind geschaffen um mit totalitären Mitteln das Islamische Regime zu erhalten. Während bei den Bahai allein die Glaubenszugehörigkeit kriminalisiert wird, ist es bei Konvertiten oder Atheisten der Glaubenswechsel, der kriminalisiert wird. Religionsfreiheit ist in der Islamischen Republik Iran somit de facto nicht vorhanden. Gleichmaßen ist der Grad der Nicht-Religiösität unter Iranerinnen und Iranern so hoch wie noch nie. Auch hier zeigt sich: aufgezwungener Glaube überzeugt nicht.

Bedroht, diskriminiert, verfolgt – Keine Zukunft für Regime-unabhängige Derwische in der Islamischen Republik

Eine Analyse von Helmut Gabel aus Sicht eines selbstbestimmten und authentischen Sufismus im Iran nach 1979



Helmut Gabel, 1965 in Siebenbürgen, Rumänien in einen protestantischen Haushalt geboren, arbeitet seit 25 Jahren als Coach und Moderator. Er ist Autor zahlreicher Analysen zur Religionsfreiheit im Iran und engagiert sich publizistisch und als Redner bei zahlreichen Veranstaltungen sowie auf der von ihm gegründeten Website mehriran.de für religiöse Minderheiten. (Foto: © mehriran.de).

44 Jahre nach der sogenannten Islamischen Revolution im Iran, sollte unser Bild von dem herrschenden Regime klar sein. Die ersten Jahre nach Ausrufung der Islamischen Republik am 1. April 1979 waren noch durch wechselnde Bündnisse gekennzeichnet. Schließlich setzte sich eine bis heute herrschende, religiös-ideologische Machtgruppe aus bestimmten Geistlichen und den Revolutionsgarden durch. Dem obersten Rechtsgelehrten eines politisch verstandenen schiitischen Islams steht die höchste politische und religiöse Autorität zu. Er wird von einem Wächterrat ergänzt, dessen Mitglieder er aussucht und die ihn theoretisch absetzen könnten. Herrschaftsmethoden wie Justizmissbrauch, Diffamierungen, Ausgrenzungen, Alimentierung eigener Klientel, gewaltsame Unterdrückung von Protesten sowie Morde im In- und Ausland kennzeichnen dieses System.

In Iran leben Sufis neben sunnitischen und schiitischen Muslimen, Baha'i, Christen und Menschen anderer Denominationen gefährlich. Die Verquickung von Religion und Staat zu einer sich exklusiv verstehenden Ideologie¹

¹ *Velajat-e faghi*, Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten. Von Ajatollah Ruhollah Chomeini entwickelte politische Ideologie auf Basis einiger schiitisch-islamischen Kernaspekte, die in seiner Nachfolge weiter verschärft wurde. Sie geht von Unmündigkeit der Massen aus, die von einem wohl sortierten Klerus geführt wird, der wiederum von einer militärisch treu

wirkt sich auf das Zusammenleben zwischen Anhängern der Staatsideologie und Menschen, die einer anderen Weltanschauung folgen, zum Nachteil der Letzteren aus.

Glaubensgemeinschaften, die sich nicht dem Obersten Rechtsgelehrten als religiösem und spirituellen Anführer unterwerfen wollen, werden kontinuierlich auf Betreiben der Revolutionsgarden attackiert und stehen unter massivem Druck, da sie allein durch ihr Dasein die dogmatisch-religiös gefärbte Staatsideologie gefährden. Westliche Staaten und internationale Organisationen reagieren darauf deutlich zu passiv, kritisieren Oppositionelle. Wer sich der staatlich verordneten Ideologie nicht unterwirft, den Obersten Führer nicht als seinen religiösen Führer anerkennt, wird zur Zielscheibe, zum Opfer von Unterwanderung, Ausgrenzung und Verleumdung. Das gilt besonders für Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften. Auch muslimische Sufis² besonders der Nematollah Gonabadi Orden, sind betroffen.

Sufis gelten bei religiösen Machteliten im Iran als Konkurrenten. Wenn Sufis Freiheit, Selbstbestimmung, Pluralität und Verantwortung als Werte einbringen, widerspricht dies dem alleinigen Führungsanspruch der Machteleite, die Religion für ihre Zwecke missbraucht.

Die Vielfalt der Sufi Persönlichkeiten, Lebensstile und Denkschulen ist einzigartig und führt häufig zu Verwirrung bei Außenstehenden, die den Begriff Sufi zu eng fassen. Als kleinsten gemeinsamen Nenner des Sufismus könnte man das Streben nach einer nahen Verbindung zu Gott benennen.

Der Zustand der Liebe, der dies ermöglicht, ist ein hohes Ideal. Allein, es führen so viele Wege dahin, wie es Menschen gibt, da jeder Mensch eine andere Ausgangssituation, Verständnissfähigkeit und Aufnahmekapazität hat.

Für manche bedeutet die Zugehörigkeit zu einem Sufi Orden schon die Nähe zu Gott, weil sie dem Anführer des Ordens unantastbare Heiligkeit und höchste Vollendung zuschreiben, die sich quasi automatisch auf sie überträgt. Im Gegensatz dazu beschreiben einige Sufi-Lehrer meist mündlich, aber auch in einigen Schriften, akribisch, wie ein Sufi Schulungsweg aussehen kann, welche Übungen in welcher Häufigkeit anzuwenden sind und welche Stufen ein Adept durchläuft, um graduell den Zustand der Liebe zu realisieren.

ergeben und ideologisch geschulten Militärkaste beschützt werden muss. Gleichzeitig verfolgt die Ideologie das Ziel, die Dekadenz der bürgerlichen Welt zu bekämpfen und pro-aktiv die Wiederkehr eines Messias durch Stiftung von Chaos und Blutvergießen zu beschleunigen.

² Weitere Bezeichnungen für Sufi: Derwisch, Mystiker. Mystik oder Gnosis, also Wissen das aus einer inneren Zugang zur göttlichen Quelle stammt, wird als *Erfan* bezeichnet.

Sufis haben über viele Jahrhunderte gleichermaßen Anerkennung, Verfolgung, Spott, Ehrfurcht, Ausgrenzung und Auszeichnung erfahren. Es waren sowohl Frauen, aber in der Mehrzahl Männer. In Zeiten gesellschaftlichen Wandels zeigen sich immer mehr Frauen, die mit den Sufi Lehren vertraut sind und den Schulungsweg der Sufi praktizieren.

Die Entstehung von Sufi Orden

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts bekämpften sich die benachbarten Sassaniden und Byzantiner. In zahllosen verlustreichen Schlachten schwächten sie sich substanziell. Viele Menschen flohen in die Berge, wo sie in Klöstern Ruhe fanden und innere Einkehr entlang gnostischer Lehren praktizierten.

Schließlich brachten arabische Heere unter der Flagge des Islams das Reich der Sassaniden zu Fall. Bewohner der Klöster wurden für ihre besondere Lebensweise ab dem 10. Jahrhundert als „Sufi“ bezeichnet. Aus ihrer Lebensform entstanden im 12. Jahrhundert diverse Sufi Orden, die Teile der islamisch geprägten Gesellschaften wurden. Vermutlich nannten sich die frühen Einsiedler selbst Sufi³. Weder waren sie Juden, noch Zoroastrier⁴, noch Christen. Sie hingen nicht an weltlicher Macht oder Reichtum, entsagten der Welt, der körperlichen Lust und praktizierten Meditation und Andacht.

Im Laufe der Jahrhunderte passten sie sich der muslimischen Gesellschaft an. Sie versenkten sich in die spirituellen Aspekte des Korans, doch ihre Verwandtschaft mit jüdischen, christlichen und buddhistischen Gnostikern ist unverkennbar.

Verquickung von Politik und Religion durch das Mullah-Regime

Als sich die sufistischen Safawiden⁵ im 16. Jahrhundert aus einem Sufi Orden heraus zu einem Machtfaktor im Mittleren Osten entwickelten, legitimierten sie ihre Herrschaft auch dadurch, dass sie unduldsam gegen andere Sufis auf-

³ Es ist unklar, wann der Begriff aufgekommen ist. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Mohammed, seine Nachfahren oder der Koran den Begriff *Sufi* verwendet.

⁴ Zoroastrier sind Anhänger der Lehren eines gewissen Zarathustra, der im 1. oder 2. Jahrtausend vor Christus gelehrt hat.

⁵ <https://netlibrary.aau.at/obvuklhs/download/pdf/7702210?originalFilename=true>

traten und eine neue Orthodoxie etablierten. Ein ähnliches Muster zeigt sich in der späteren sogenannten Islamischen Revolution in Iran. Der iranische Revolutionsführer Chomeini entstammte wohl einer Sufi Familie.

Das Herrschaftssystem, das er schuf, verquickte Elemente von Spiritualität, Religion und Machtausübung und wurde von Teilen des Machtapparates dazu benutzt, Gegner auszuschalten, die entweder politisch oppositionell waren oder spirituelle/religiöse Überzeugungen vertraten, die sich nicht dem staatlich-einheitlichen Prinzip des einen obersten Rechtsgelehrten unterwarfen und seine göttliche Legitimation anerkannten, während Chomeini von der Gesellschaft abgekapselt in seinen Vorstellungen lebte.

Diese Herrschaftsmethode ist aus anderen Zusammenhängen als stalinistische Säuberung bekannt. Es ist eine Praxis an Macht interessierter Gruppen, die im Iran unter den staunenden Augen der Weltöffentlichkeit immer wieder neue Wellen durchläuft. Viele Menschen in Iran unterstellen der globalen Politik, diesem Treiben tatenlos zuzuschauen. Seit der deutsche Menschenrechtsbeauftragte Günther Nooke⁶ im Juni 2009 deutliche Worte in Bezug auf das Regime in Iran verlauten ließ, ist die Weltgemeinschaft recht zurückhaltend in ihren Äußerungen in Bezug auf die Brutalität des Regimes gegen Regime-unabhängige Sufis gewesen.

Nematollah Gonabadi Orden im Fokus des Regimes

Seit radikale Kräfte 1981 das Versammlungshaus der Nematollah Gonabadi Sufis in Teheran in Brand steckten, hat dieser Orden zunehmend mehr Gewalt⁷ gegen seine Mitglieder erlebt, Zerstörungen seiner Einrichtungen erfahren und ist Opfer der Machtfantasien einiger Staatsideologen geworden. 2006 machten Bassidschi im Verbund mit offiziellen Sicherheitskräften nach einer Hetzkampagne einiger Staats-Ideologen das große Versammlungshaus der Sufis in Qom dem Erdboden gleich. Mehr als 2500 Frauen, Männer und Kinder, die das Haus schützen wollten, wurden verletzt und kamen in Haft. 2007 passierte das gleiche in Boroudscherd und in Chermahin. 2008 auf der Insel Kisch, in Ahwaz und Omidieh. 2009 zerstörten Bassidschi-Milizionäre eine Bibliothek und ein Versammlungshaus der Derwische in Isfahan. 2011 attackierten Bassidschi-Milizionäre Derwische in Kovar und in Fuladshahr und töteten einige von ihnen. 2013 gab es Angriffe in Shahr-e Kord, Bandar Abbas und Khorramshahr. Schliesslich kulminierten die verbalen und physi-

⁶ <https://www.reuters.com/article/deutschland-iran-nooke-20090622-idDEBEE-55L0EN20090622>

⁷ <https://dergipark.org.tr/download/article-file/1860008>

schen Attacken 2018 mit Angriffen auf das Oberhaupt des Ordens in Teheran, die federführend von diversen Geheimdiensten des Regimes und den Revolutionsgarden orchestriert wurden. Zahlreiche Tote, Hunderte von Verletzten, Dutzende Gefangene und ein strenger Hausarrest für den über 90-jährigen Dr. Nour-Ali Tabandeh waren das Resultat dieser massiven Angriffe auf den Nematollah Gonabadi Orden.

Gefangene werden misshandelt

Abbas Dehghan, Journalist und Mitglied des Ordens, wurde im Februar 2018 bei der letzten großen Attacke der Revolutionsgarden zusammen mit mehr als 300 Frauen und Männern verhaftet. Nach 70 Tagen Folter, um erfundene Geständnisse zu erpressen, erlitt er einen Schlaganfall. Seine Verurteilung zu 11 Jahren und sechs Monaten Gefängnis und 74 Peitschenhieben, wurde später auf sechs Jahre und drei Monate reduziert. Im Januar 2023 kam er frei.⁸

Behnam Mahdschubi, ein weiterer Derwisch, der 2018 bei der großen Attacke inhaftiert und gefoltert wurde, verstarb 2021 im Gefängnis unter nicht ganz geklärten Umständen. In einer aus dem Gefängnis geschmuggelten Audioaufnahme beschwert er sich über diverse Folter und Zwangsmaßnahmen. Man soll ihm zwangsweise ihm unbekannte Substanzen verabreicht haben.⁹

Sima Entesari,¹⁰ ein weibliches Mitglied des Ordens, wurde ebenso 2018 verhaftet und zu zwei Jahren Haft verurteilt. Sie wurde in Garchak entgegen den Gefängnisregeln zusammen mit Frauen, die wegen Drogenkonsum verurteilt wurden, eingesperrt. Eine dieser Frauen wurde von den Behörden angestachelt, Gewalt gegen Sufi Frauen anzuwenden, um der Neuverhandlung ihres eigenen Falls eine günstigere Position zu verschaffen. Bei der nächstbesten Gelegenheit schlug sie dann heftig auf Sima Entesari ein. Mittlerweile ist Frau Entesari auf freiem Fuss.

Saeed Soltanpour und Frau Faezeh Abdipour,¹¹ Mitglieder des Ordens, wurden im November 2022 in Karadsch und in Gorgan verhaftet. Sie hatten an den landesweiten Protesten gegen die Ermordung einer jungen Frau durch

⁸ <https://iranwire.com/en/news/113051-iranian-gonabadi-dervish-freed-after-five-years-in-prison/>

⁹ <https://amwaj.media/media-monitor/ir-mm-death-of-jailed-dervish-sparks-fury-at-iran-prison-system>

¹⁰ <https://iran-hrm.com/2019/04/23/sufi-woman-sima-entesari-beaten-at-qarchak-prison/>

¹¹ <https://www.en-hrana.org/two-gonabadi-dervishes-arrested-in-karaj-and-gorgan/>

die Sicherheitskräfte in Teheran teilgenommen. Soltanpour¹² gehörte auch zu den Gefangenen von 2018. Er wurde jedoch 2020 als Reaktion auf Covid-19 aus dem Gefängnis entlassen. Nach einer neuerlichen Verhaftung, wird er weiterhin festgehalten.

Langjährige Haftstrafen gegen Sufi-Ehepaar



Der Arzt Dr. Hamid Gharehassanlou und seine Ehefrau, die Laborwissenschaftlerin Farzaneh Gharehassanlou (Foto: © mehriran.de).

Ein eklatantes Beispiel dafür, wie das iranische Regime versucht prominente Sufi-Persönlichkeiten von der Teilnahme an Protesten gegen das Regime abzuschrecken ist der Fall des Ehepaares Gharehassanlou. Der Arzt Dr. Hamid Gharehassanlou und seine Ehefrau, die Laborwissenschaftlerin Farzaneh Gharehassanlou sind für sein soziales Engagement bekannt. Das Ehepaar hat im Geiste sufischer Praxis den Bau mehrerer Schulen in ärmeren Gegenden finanziert und spendet regelmäßig für öffentliche Krankenhäuser.

Am 3. November 2022 nahmen die Eheleute an einer Gedenkveranstaltung für die bei einer Demonstration getötete 22-jährige Hadith Nadschafi, eine junge Iranerin, die bei einer Demonstration in Karadsch von Basidschi-Milizionären erschossen wurde, teil. Auf dem Nachhauseweg beobachteten sie, wie uniformierte Kräfte des Regimes protestierende Menschen angriffen. Dabei wurden zwei Demonstranten getötet und weitere verletzt. In der durch den Angriff der Milizionäre auf die Protestteilnehmer ausgelöste Massenpanik wurde auch ein Mullah verletzt. Laut Augenzeugen kümmerte sich Dr. Gharehassanlou um dessen medizinische Erstversorgung und zeitnahe

¹² <https://www.uscirf.gov/religious-prisoners-conscience/forb-victims-database/saeed-soltanpour>

Einlieferung ins Krankenhaus. In der gleichen Szenerie wurde eine weitere Person, der Bassidsch-Milizionär Rouhollah Adschmian, durch Messerstiche tödlich verletzt. Gharehassanlou soll dabei weitere Angreifer vom Verletzten ferngehalten haben, um seine medizinische Versorgung zu ermöglichen.

Seine humanitäre und medizinische Hilfe wurde dem Arzt zum Verhängnis. Dr. Hamid Gharehassanlou wurde einige Tage später in äußerst brutaler Weise in seinem Haus verhaftet. Er wurde massiv geschlagen, so dass er mehrfache Rippenbrüche und einen Pneumothorax („Kollaps“) des linken Lungenflügels erlitt. Einige Aufnahmen zeigen großflächige Hämatome (Blutergüsse) der Gliedmaßen sowie am Rumpf. Er musste aufgrund dieser Verletzungen mehrfach behandelt und notoperiert werden.

Wie so häufig, strickte sich das Regime eine fantasievolle Geschichte zusammen, in der Gharehassanlou zum Täter stilisiert wurde, der einen Bassidsch-Milizionär ermordet hätte.

Der 53-jährige Dr. Hamid Gharehassanlou, Mitglied des Gonabadi Ordens, wurde im August 2023 von einem Berufungsgericht zu einer 15-jährigen Haftstrafe im Exil verurteilt, seine Frau Farzaneh zu 5 Jahren Haft im Exil. Basierend auf einem erzwungenen Geständnis, verurteilte das Revolutionsgericht in Karadsch Hamid zunächst zum Tode und seine Frau Farzaneh zu 25 Jahren Haft ohne Besuchsrecht. Beides geschah in einem Schnellprozess ohne Zulassung eines Rechtsbeistandes. Die grausame Willkür des Regimes sorgte für starke internationale Aufmerksamkeit und Druck von außen. Eine Gruppe iranischer Anwälte reichte ein umfangreiches Berufungsdokument ein, wodurch die Todesstrafe aufgehoben wurde.

Der Verdacht steht im Raum, dass das Regime das Ehepaar aus zwei Gründen bestrafen will: die Teilnahme an der Trauerfeier sanktionieren und als eine wirksame Abschreckung für alle Ärzte, die in Zeiten ausgedehnter Straßenproteste gegen das Regime, bereit sind, verletzte Protestierende gemäß ihrem hippokratischen Eid zu behandeln.

Verwirrung um die Nachfolge im Nematollah Gonabadi Orden

Als Dr. Tabandeh, spirituelles Oberhaupt des Gonabadi Ordens¹³ Ende 2019 verstarb, konnte das Regime¹⁴ den Regime-unabhängigen Sufi-Orden dem Zerfall preisgeben.

¹³ Nematollah Sultan Ali Shahi Gonabadi Orden = vollständige Bezeichnung für den größten Orden mit schiitischer Affiliation.

¹⁴ Ali Chamenei ist Oberster Führer und der schwach legitimierte Nachfolger des Revolutions-

Ein Teil der Mitglieder wandte sich vom Sufi-Sein gänzlich ab, einige folgten dem vom Regime als Nachfolger inthronisierten Ali Reza Dschazbi oder dem mit dem Regime kooperierenden Reza Tabandeh¹⁵ und ein anderer Teil schloss sich dem im französischen Exil lebenden Dr. Mostafa Azmayesh¹⁶ an, der sich wiederkehrend von den Machenschaften des Regimes distanziert.

Ali Reza Dschazbi hatte die letzten Jahre im näheren Umkreis von Dr. Nour-Ali Tabandeh verbracht, als dieser unter Hausarrest gestellt worden war. Botschaften des Oberhauptes an die Mitglieder des Ordens, leitete Dschazbi schriftlich weiter, wobei ihm andere führende Köpfe des Ordens schon früh unterstellten, die Botschaften abzuändern und geradezu in ihr Gegenteil zu verändern. Wie war Dschazbi so nah an Dr. Tabandeh geraten?

Die Väter der beiden hatten im frühen 20. Jahrhundert zusammen an einem Buch über die Nachfolgelinien der Nematollah Sufis gearbeitet. Vater Dschazbi wurde dafür aus Dankbarkeit mit dem Titel eines Scheichs belohnt, während die Kinder miteinander groß wurden.

Die Wege der Söhne nahmen jedoch unterschiedliche Richtungen. Dr. Nour-Ali Tabandeh hielt sich in seiner Jugendzeit fern vom Orden und folgte den Idealen und der Lebensweise des grossen indischen Asketen, Rechtsgelehrten und Friedensaktivisten Gandhi. Der Geist vieler Ordens-Mitglieder schien ihm von tiefem Aberglauben geprägt zu sein. Diese hielten das Oberhaupt des Ordens für ein übermenschliches Wesen, das jegliches Unheil abwenden könne und jegliches Unheil geschehe nur, weil das Oberhaupt es aus nicht einsehbaren Gründen zuließe. Gleichzeitig betrachteten sich diese Mitglieder auf Grund ihrer Mitgliedschaft als vollkommen. Tabandeh wiederum hielt den Sufi Weg für eine innere Verpflichtung, ein Leben lang an sich zu arbeiten, um die feinsten Seiten der Menschlichkeit in sich zu entwickeln und angesichts von Tyrannei nicht still zu halten.

Mit 25 Jahren¹⁷ trat er schliesslich dem Nematollah Gonabadi Orden, der damals von seinem Vater geführt wurde, bei. Später arbeitete er als Richter und setzte sich für die Rechte aller Iraner und Iranerinnen ein. Sein politisches Engagement bewegte sich entlang der Themen Unabhängigkeit, Freiheit, Bildung und Verantwortung. 1997 übertrug ihm sein Vorgänger die Leitung des Ordens.

führers Ruhollah Chomeini.

¹⁵ Reza Tabandeh ist Neffe des verstorbenen Oberhauptes Dr. Nour-Ali Tabandeh und hat in Kanada studiert.

¹⁶ <https://seyedazmayesh.com/>

¹⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Noor-Ali_Tabandeh

Die Wege Ali Reza Dschazbis sind nicht eindeutig, ihm wird eine Nähe zum „Ministerium für Information“ unterstellt. Dschazbi diente als Brücke zum Ministerium für Information als die Attacken gegen Dr. Tabandeh ihren Höhepunkt erreichten. Dschazbi vertritt die alte Linie, gemäß der ein Derwisch gehorsam sein muss und alles, was geschieht, ausschließlich Gottes Wille ist. Das passt zur politischen Instrumentalisierung des Islam durch die Kräfte des Regimes in Iran, das für seine politische Ziele gerne alle unterwerfen will.

Tabandeh hatte in seinen letzten Jahren immer wieder betont, dass der echte Nachfolger als Oberhaupt, in gefährlichen Zeiten verborgen bleiben müsse, bis die Gefahr abgewendet sei, damit der Orden danach von dem echten Nachfolger wieder aufgebaut werden könne. So hat er es in der Zwangslage seiner letzten Lebensmonate zugelassen, dass Ali Reza Dschazbi den Titel des Oberhauptes übernimmt, hat ihm aber keine schriftlich niedergelegte Autorisierung erteilt, was zwingend üblich ist.

Kontinuierliche Selbst-Schulung als Sufi Auftrag

Azmayesh diente Tabandeh lange Jahre als Sprecher des Ordens im Ausland. Tabandeh autorisierte ihn, Menschen gemäß den Notwendigkeiten der Gegenwart und des Lebensumfelds spirituell zu begleiten. Jetzt vereint er Menschen in Iran und weltweit, die sich nicht qua Geburt mit der Zugehörigkeit zum Orden begnügen, sondern den Geist des Sufitums leben wollen und eine spirituelle Praxis mit kundiger Begleitung bevorzugen.

Dr. Tabandeh hielt dem konstanten Druck des Regimes, den Orden in den Dienst des Obersten Führers Chamenei zu stellen, über viele Jahre stand. Stets nahm er eine deeskalierende¹⁸ Position ein, um dem Regime keinen Vorwand zu liefern, ihn der Feindschaft gegen Gott zu bezichtigen.¹⁹ Ein Vorwurf, der in Iran leicht mit der Todesstrafe vergolten wird. Die abhängige und politisch instrumentalisierte Justiz missbraucht solche Vorwürfe gerne zur Beseitigung ungeliebter Gegner.

Das Wesen des Sufitums baut auf freien Entscheidungen. Das Wesen der staatlich-religiösen Ideologie des Iran unter Führung von Ali Chamenei baut auf Kollektivismus und absoluten Zwang. Chamenei intendierte durch die Übernahme des Ordens unter seinen Schirm einen Zuwachs an persönlicher Legitimation.

¹⁸ Schergen des Regimes haben zahlreiche Versammlungshäuser der Sufi zerstört oder Frauen, Kinder und Männer des Ordens brutal malträtiert. In dieser aufgeheizten Atmosphäre, strahlte er Ruhe aus und beruhigte immer wieder die Situation ohne einzuknicken.

¹⁹ <https://mehriran.de/daemonisierung-der-derwische-durch-das-regime-in-iran/>

Der von seinem Regime als Nachfolger eingesetzte Ali Reza Dschazbi hat die ehemals voraussetzungslose Aufnahme in den Orden in ein Diktum verändert, vor der Aufnahme in den Orden, mit einem schiitischen Kleriker Islam zu studieren. Gemeint ist die politisierte Version eines Islam, der mehr auf Überlieferungen, denn auf einem tiefen Verständnis des Korans aufbaut. Dies ist ein erster Hinweis darauf, wie der Orden den Strukturen des Regimes einverleibt wird.

Die Würde des Menschen ist unantastbar

Folgender Auszug aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erinnert an die Haltung der Sufis. Sie sagen es in anderen Worten, doch der Sinn stimmt gänzlich überein.

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.²⁰

Die Würde des Menschen ist für Sufis Ausgang und Ziel ihrer Gotteserfahrung. Gott schuf die Welt als unvollendeten Ort. Menschen kommen mit einer Fülle an zu entwickelnden Potentialen ausgestattet auf die Welt. Mit ihrer Geburt bringen sie unveräußerliche individuelle Rechte mit. Ihre eingeborene Freiheit liegt darin, ihre schöpferischen Potentiale in Entwicklung zu bringen und die Gestaltung des Zusammenlebens mit anderen Menschen positiv weiterzubringen.

Hafis bezeichnet die Lebenshaltung der Sufis so:

„Ein harmonisches Leben in beiden Welten (vor und nach dem Tod) baut auf diesen beiden Prinzipien: a) Großzügigkeit und Güte gegenüber Freunden; b) Toleranz gegenüber Gegnern.“

Das Fundament des Sufitums machen Liebe und Frieden²¹ aus. Kein Krieg gegen andere, kein Konflikt mit anderen. In Frieden leben mit Gläubigen und Nicht-Gläubigen, mit Muslimen (Sunniten, Schiiten, u.a.), Baha'is, Christen, Juden, Buddhisten, allen anderen. Die bedeutendste Auseinandersetzung²² für Sufi ist, Herrschaft über ihr Ego zu erlangen. Nour-Ali Tabandeh hat die-

²⁰ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

²¹ *Solh-e kol*: absoluter Frieden.

²² *dschihad akbar* = übergeordneter Kampf.

sem allgemeinen Prinzip etwas hinzugefügt: beweglich und klar wie Wasser sein, wenn es um Freunde geht; aufrecht und widerständig sein wie Felsen, angesichts von Angriffen.

„Wer in Frieden mit uns ist und Freundschaft pflegt, dem bringen wir die Haltung einer erfrischenden Quelle entgegen; wer uns hingegen spalten und unsere Einheit zerstören will, dem widersetzen wir uns mit entschlossener Haltung.“

Welche Aussichten gibt es für selbstbestimmte Sufis in Iran?

Tyrannie und Unterdrückung gilt für Sufis als Akt der Zerstörung alles Menschlichen. Deshalb stellen sie sich solchen barbarischen Handlungen entgegen. Eine Auswirkung sufistischer spiritueller Reife zeigt sich durch ihr Verhalten angesichts Tyrannie. Es bedarf großer Entschlossenheit,²³ Mut und Selbstlosigkeit.

In London hat ein iranisch-stämmiger Mann²⁴ ein Beispiel dafür gegeben. Seit Ende Februar 2023 fordert er die Listung der Revolutionsgarden als Terrororganisation.²⁵ Dafür nimmt er körperliche Konsequenzen eines 72 Tage dauernden Hungerstreiks in Kauf. Er versucht, die in sich zerstrittene Diaspora zu einen. Seine Botschaft lautet unentwegt, nichts für sich selbst zu wollen, sondern für Zusammenhalt²⁶ zu werben. Er kämpft nicht für eine Ideologie, sondern für ein gemeinsames Ziel vieler Menschen mit unterschiedlichen Positionen. In zahlreichen Interviews fokussiert er stets die Sache und nicht seinen Hintergrund. Einige Demonstrationen mit zehntausenden Unterstützern in London und weltweit waren Früchte seiner Mühe.

Dieser Geist weht auch in den zahlreichen Protesten von Frauen und Männern in Iran gegen das Regime. Für die gegenwärtige Zeit scheint der entschlossene Widerstand gegen Tyrannie und Unterdrückung, die Aussicht auf eine Zeit der Großzügigkeit und Toleranz zu nähren.

„Denn wir sind nicht hierher gekommen, um einander gefangen zu nehmen oder unsere wunderbaren Seelen einzuschließen, sondern, um immer tiefer zu erleben, was in uns göttlich ist: Mut, Freiheit, Licht!“ – Hafis

²³ <https://mehriran.de/iran-es-braucht-entschlossenheit-im-umgang-mit-dem-regime/>

²⁴ Vahid Beheshti, https://twitter.com/Vahid_Beheshti

²⁵ zur Unterstützung der Protestierenden in Iran.

²⁶ eschgh va hambastegi = Liebe und Zusammenhalt lautete sein Motto.

