

herausgegeben von
Thomas Schirmacher und Max Klingberg

Jahrbuch Religionsfreiheit 2014



Die Evangelische Allianz in Deutschland

Jahrbuch zur Verfolgung und Diskriminierung von Christen heute – 2013



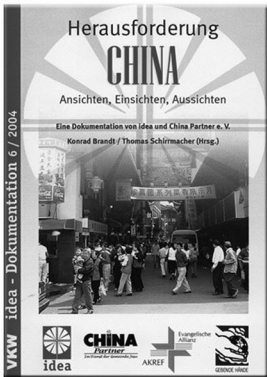
aus der Märtyrer-Reihe 2004–2012



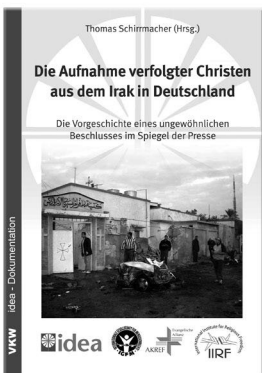


Weitere Dokumentationen

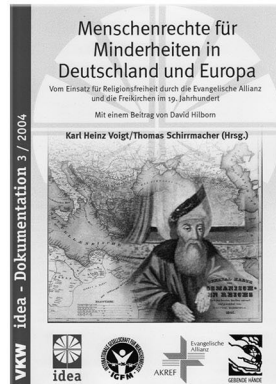
Christenverfolgung geht uns alle an
70 biblisch-theologische Thesen von Prof. Dr. Thomas Schirmmacher



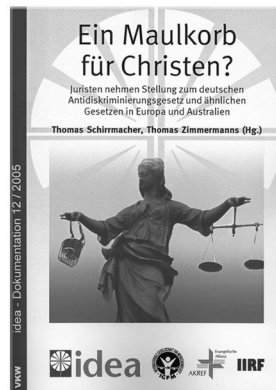
Herausforderung China
Ansichten, Einsichten, Aussichten
(Hrsg. Konrad Brandt, Thomas Schirmmacher)



Die Aufnahme verfolgter Christen aus dem Irak in Deutschland
(Hrsg. Thomas Schirmmacher)



Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa
(Hrsg. Karl Heinz Voigt/Thomas Schirmmacher)



Ein Maulkorb für Christen?
(Hrsg. Thomas Schirmmacher, Thomas Zimmermanns)

Jahrbuch für Religionsfreiheit

Studien zur Religionsfreiheit

Studies in Religious Freedom

Band 24

Thomas Schirmmacher und Max Klingberg (Hg.)
Jahrbuch für Religionsfreiheit

Band 1: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2001 – idea-Dokumentation 14/2001

Band 2: Thomas Schirmmacher. The Persecution of Christians Concerns Us All – idea-Dokumentation 15/99 E

Band 3: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2002 – idea-Dokumentation 7/2002

Band 4: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2003 – idea-Dokumentation 11/2003

Band 5: Karl Heinz Voigt, Thomas Schirmmacher (Hg.). Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa, idea-Dokumentation 3/2004

Band 6: Konrad Brandt, Thomas Schirmmacher (Hg.). Herausforderung China – idea-Dokumentation 6/2004

Band 7: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2004 – idea-Dokumentation 8/2004

Band 8: Thomas Schirmmacher. Bildungspflicht statt Schulzwang idea-Dokumentation 4/2005

Band 9: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2005 – idea-Dokumentation 11/2005

Band 10: Thomas Schirmmacher, Thomas Zimmermanns (Hg.). Ein Maulkorb für Christen? – idea-Dokumentation 12/2005

Band 11: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2006 – idea-Dokumentation 9/2006

Band 12: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2007 – idea-Dokumentation 10/2007

Band 13: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2008 – idea-Dokumentation 9/2008

Band 14: Friedemann Burkhardt, Thomas Schirmmacher (Hg.). Glaube nur im Kämmerlein? Zum Schutz religiöser Freiheitsrechte konvertierter Asylbewerber zugleich idea-Dokumentation 1/2009

Band 15: Thomas Schirmmacher (Hg.). Die Aufnahme verfolgter Christen aus dem Irak in Deutschland: Die Vorgeschichte eines ungewöhnlichen Beschlusses im Spiegel der Presse zugleich idea-Dokumentation 2/2009

Band 16: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2009 – idea-Dokumentation 09070890

Band 17: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2010 – idea-Dokumentation 10040890

Band 18: John Warwick Montgomery (Hg.). China zur Zeit des Massakers auf dem Tiananmenplatz: Erkenntnisse eines Augenzeugen vor 20 Jahren.

Band 19: Thomas Schirmmacher (Hg.). Christenverfolgung geht uns alle an.

Band 20: Thomas Schirmmacher, Max Klingberg, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2011 – idea-Dokumentation 2011/10

Band 21: Thomas Schirmmacher, Max Klingberg, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2012 – idea-Dokumentation 2012/5

Band 22: Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch, Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch zur Verfolgung und Diskriminierung von Christen heute 2013

Band 23: Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch, Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch zur Verfolgung und Diskriminierung von Christen heute 2014

Jahrbuch für Religionsfreiheit

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 Schirrmacher
und Max Klingberg

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>.

© 2014 bei den Verfassern der Beiträge und VKW

ISBN 978-3-86269-093-0

ISSN 1618-7865

Die Herausgeber sind zu erreichen über:

Thomas Schirmmacher: DrThSchirmmacher@me.com
Max Klingberg, IGFM, Borsigallee 9, 60388 Frankfurt/M.
info@igfm.de

Printed in Germany

Umschlaggestaltung und Gesamtherstellung:

BoD Verlagsservice Beese, Friedensallee 76, 22765 Hamburg
www.rvbeese.de / info@rvbeese.de

Verlag für Kultur und Wissenschaft (Culture and Science Publ.)
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn, Fax 02 28/9 65 03 89
www.vkwonline.de / info@vkwonline.de

Verlagsauslieferung: IC-Medienhaus
D-71087 Holzgerlingen, Tel. 0 70 31/74 14-177, Fax -119
www.icmedienhaus.de

Inhalt

Thomas Schirrmacher

Von der Bedeutung nach außen zur Vollendung im Inneren – 12 Thesen zu ‚Pacem in Terris‘	9
Zur externen Bedeutung von PiT	10
Die interne Vollendung von PiT in der Katholischen Kirche	15
Ökumenische Chancen auf Grundlage der Menschenrechte	18
Literatur	19

Christine Schirrmacher

Abdullah Saeeds Verteidigung der Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht: Ein zeitgenössischer islamischer Theologe über den Abfall vom Islam	24
Einleitung	24
Abdullah Saeed: Leben und Werk	25
Abdullah Saeed zur Religionsfreiheit	27
Abdullah Saeeds Ablehnung der Hinrichtung von Apostaten	28
Religionsfreiheit als „fundamentales Prinzip“ des Islam	30
Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht	30
Die Praxis der Religionsfreiheit	32
Anklagen wegen Apostasie sind willkürlich	35
Muss Apostasie mit dem Tod bestraft werden?	36
Apostasie heute	38
Die Sprengkraft des Themas Apostasie	39
Reaktionen auf Abdullah Saeeds Einsatz für Religionsfreiheit	42
Schluss	45

Heiner Bielefeldt

Moses Mendelssohns Schrift „Jerusalem“	49
Vielfältige Wege zur Religionsfreiheit	49

Vater der jüdischen Aufklärung	53
Die repressive Kehrseite der „natürlichen Religion“	54
Erfahrungen einer unterdrückten Minderheit.....	57
Religionsfreiheit im säkularen Staat	59
Nachwort.....	61

Klaus Vellguth

Religionsfreiheit: Ein Recht lebt mit seinen Konflikten und durch seine Konflikte	62
Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte.....	65
Prinzipien des Universalismus, der Freiheit, Gleichheit und Unteilbarkeit	67
Der Streit um das Kreuz	69
Der Streit um das Kopftuch.....	72
Der Streit um die Beschneidung.....	74
Religionsfreiheit lebt vom gesellschaftlichen Diskurs	75

Theodor Rathgeber

Indigene Völker und das Recht auf Religionsfreiheit	77
Einleitung.....	77
Gefährdungsmuster.....	78
Normatives Gerüst	88
Ambivalenzen und Wechselwirkungen	92

Heiner Bielefeldt

Das Friedenspotenzial der Religionsfreiheit	98
Vielfältige Ursachen religionsbezogener Gewalt	99
Religionsfreiheit als Friedensprojekt – praktische Aufgaben	109

Klaus Krämer

Dignitatis humanae und die aktuelle Diskussion zur Religionsfreiheit	117
Die aktuelle Situation.....	118

Religionsfreiheit als subjektives Recht der Person	122
Konkretisierungen des Rechts auf Religionsfreiheit	126
Die Religionsfreiheit im Selbstverständnis der Religionen	130
 <i>Karl Wilhelm Rennstich</i>	
Das „Allah“-Verbot für Christen in Malaysia	134
Die Kontroverse begann unter Dr. Mahathir Mohamad	134
Die politische und wirtschaftliche Dimension des „Allah“-Verbots	135
Malaysia: Modelstaat für islamische Länder	137
Malayen sind Muslime und als solche die „Herrenrasse“	139
 Aus der Arbeit des IIRF	141

Von der Bedeutung nach außen zur Vollendung im Inneren – 12 Thesen zu ‚Pacem in Terris‘

Thomas Schirrmacher



Prof. Dr. phil. Dr. theol. DD Thomas Schirrmacher (geb. 1960) ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Zürich, Innsbruck, Prag, Ankara), wo er auch Ethik lehrt, Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Oradea, Rumänien, Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz und Botschafter für Menschenrechte dieses weltweiten Zusammenschlusses.



Beitrag zum Internationalen Expertengespräch „Maßstab Menschenrechte. Anspruch und Umsetzung in der katholischen Kirche 50 Jahre nach Enzyklika ‚Pacem in terris‘“, 23.–24.10.2013, an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Rahmen des Exzellenzclusters „Religion und Politik“, Leitung: Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Institut für christliche Sozialwissenschaften, Münster, und Prof. Dr. Daniel Bogner, Institut de Pédagogie Religieuse, Universität Luxemburg.

Abstract: Die päpstliche Enzyklika PiT ist eine wesentlich Ergänzung zum 2. Vatikanischen Konzil und stellt die Erklärung zur Religionsfreiheit, Dh, in einen menschenrechtlichen Zusammenhang, den sie selbst so nicht herstellt. PiT hat die Menschenrechte unumkehrbar zum Teil des christlichen Glaubens gemacht, und zwar schon vorausschauend auch solche der 2. und 3. Generation. Gegenüber dem Einsatz für die Menschenrechte nach außen fehlt aber noch eine überzeugende Umsetzung nach innen. Denn wenigstens der ‚Heilige Stuhl‘ als Staat könnte sich den großen Menschenrechtspakten genauso verpflichten, wie er es von allen Staaten wünscht. Zudem müssten Vorbehalte bei der Anwendung auf die Kirche als religiöser Gemeinschaft sorgfältig formuliert und begründet werden.

Vorbemerkung: Die Weltweite Evangelische Allianz unterhält als einer der drei großen globalen christlichen Körperschaften¹ gute ökumenische Beziehungen zum Vatikan. Als Vorsitzender der Theologischen Kommission der WEA hatte ich Gelegenheit, Fragen der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, kurz mit Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus zu diskutieren und intensiv über Jahre zu sprechen mit den Präsidenten dreier Päpstlichen Räte, Peter Kardinal Turkson vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Pontificium Consilium de Iustitia et Pace), Jean-Louis Cardinal Tauran vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, PCID) und Kurt Kardinal Koch vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen (Pontifical Council for Promoting Christian Unity, PCCU) und deren Mitarbeitern, außerdem in Bezug auf innervatikanische Belange mit Raymond Leo Kardinal Burke, dem Präfekten der Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur (Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae). Herausragend ist die Tätigkeit von Erzbischof Silvano Maria Tomasi als „Beobachter“ des Heiligen Stuhls bei der UN, sowohl im Einsatz für die Menschenrechte, als auch in der Abwehr von falschen Vorwürfen gegen den Heiligen Stuhl oder Christen allgemein. Zudem nehme ich jährlich an der Hauptversammlung des Dignitatis Humanae Institute im Vatikan teil. Dementsprechend verstehen sich die Thesen als freundschaftlicher ökumenischer Beitrag zu einem fortdauernden Dialog. Da die WEA eher konservative Christen weltweit vertritt, wenn auch in einem losen, nichthierarchischen Zusammenschluss, gibt es in Menschenrechtsfragen und anderen ethischen Fragen viele Gemeinsamkeiten mit dem Vatikan, aber auch ähnlich gelagerte Probleme, etwa die Frage, wie ein vehementer Einsatz für Menschenrechte nach außen und innen geführt werden kann. Allerdings hat sich die WEA seit ihrer Gründung 1846 bereits für Religionsfreiheit eingesetzt.²

Zur externen Bedeutung von PiT

1. These: Eine zentrale Bedeutung der Enzyklika ‚Pacem in Terris‘ (PiT) von Papst Johannes XXIII. von 1963 liegt in der uneingeschränkten Anerkennung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 (vor allem PiT 143–

¹Die Katholische Kirche hat rund 1,2 Milliarden Mitglieder, die Kirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen rund 600 Mio., die Kirchen der Weltweiten Evangelischen Allianz ebenfalls rund 600 Mio.

²Lindemann 2011; Hertzke 2004; Vogt, Schirmacher 2003; vgl. zur grundsätzlichen Begründung Schirmacher 2010b.

144; s. Chullikatt 2013: 20), die der Papst als „Akt von höchster Bedeutung“ (PiT 143) sieht, da hier „die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt“ (PiT 144) wird.³

Da diese Menschenrechtserklärung bis heute nicht unmittelbar juristisch verbindlich und wirksam ist,⁴ sondern vor allem durch ihren enormen moralischen und universalen Stellenwert wirkt (Fassbender 2009; Schirmacher 2012: 41–42), war es wesentlich, dass die größte Religionsgemeinschaft der Welt ihr zu einer Zeit moralische Rückendeckung gab, als die Allgemeine Erklärung noch nicht so unumstritten wie heute als Weltgewissen (s. Bock 2010; Jörg 2009) galt.

PiT wurde veröffentlicht, bevor die Prinzipien der Allgemeinen Erklärung für Menschenrechte in Form der drei großen Menschenrechtspakte der UN⁵ des Jahres 1966 in konkretes, bindendes Recht gegossen wurden. Es besteht Forschungsbedarf, in wieweit PiT und die damit verbundene Kursbestimmung der katholischen Kirche auf die Bereitschaft der Mitgliedsstaaten der UN, rechtliche verbindliche Menschenrechtspakte zu formulieren, Einfluss genommen hat.

2. These: Dabei werden in PiT die Menschenrechte in einen sehr breiten Kontext gestellt und nicht nur individualistisch, sondern auch kooperativ und sozial verstanden, etwa wenn die Abrüstung (PiT 109–114) und die Lage der ‚Entwicklungsländer‘ (PiT 121–125) ebenso zur Sprache kommen wie die „Trinkwasserversorgung“ (PiT 64), die Teilnahme „an den Gütern der Kultur und Bildung“ (PiT 64), das Schicksal politischer Flüchtlinge (PiT 103, 105; vgl. das Recht auf Auswanderung PiT 25), der Schutz ethnischer Minderheiten (PiT 94–97), Völkermord („Ausrottung des Stammes“, PiT 95), die Verwerfung von Rassismus (PiT 44) und Unterdrückung von Völkern durch andere (PiT 42).

³Das Thema meiner Thesen umfasst bewusst nicht die Vorgeschichte von PiT oder die Geschichte der päpstlichen Stellungnahmen zu Menschenrechten, Religionsfreiheit oder Demokratie. Einen kurzen Überblick bietet Schalück 2005.

⁴Es ist in der Forschung unbestritten, dass die Erklärung gerade deswegen ihrer Zeit so weit voraus war und so substantiell ist, weil sie – insbesondere auf Wunsch von USA und Sowjetunion – eine Erklärung sein sollte, die die Staaten rechtlich nicht bindet. Deswegen arbeiteten an ihr vor allem Philosophen, Religionsführer und Aktivisten mit, während sich die eigentlichen Politiker eher der Struktur der kommenden UN zuwandten (Igantieff 2002).

⁵Der „Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte“ (in Kraft getreten 1973), der „Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ (1976) und das „Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung“ (1969).

Auch wenn PiT insgesamt in Fragen der Menschenrechte teilweise noch recht zurückhaltend und sich langsam vortastend formuliert,⁶ ist sie bezüglich sozialer Menschenrechte ihrer Zeit teilweise voraus und begründet, was wir heute die Menschenrechte der zweiten und dritten Generation nennen.⁷

3. These: Den Hauptdemokratisierungswellen von Staaten mit einer bestimmten konfessionellen Mehrheit ist in der Regel eine Befürwortung der Demokratie in der religiösen Ethik vorangegangen (Schmidt 2008; Schirrmacher 2009).

Samuel P. Huntington hat 1993 die berühmte, weithin rezipierte These von vier Wellen der Demokratisierung aufgestellt (Huntington 1992, Huntington 1993, Huntington, 1997). Neben soziologischen und wirtschaftlichen Faktoren stellt er dabei eine auffallende Häufung der religiösen Mehrheitsreligion bzw. -konfession fest, nach der – hier von mir vereinfachend wiedergegeben – in der ersten Welle 1828–1926 vor allem protestantische, in der zweiten 1943–1962 vor allem protestantische, katholische und fernöstliche, in der dritten Welle 1974–1988 vor allem katholische und orthodoxe Länder demokratisch wurden und in der vierten Welle nach 1989/1990 alle genannten Religionen wieder zum Zuge kamen.

Ist es wirklich Zufall, dass die Wende der Katholischen Kirche hin zu Religionsfreiheit, Menschenrechten, Demokratie usw. im 2. Vatikanischen Konzil der dritten weltweiten Demokratisierungswelle von 1974–1990 vorausging, die auch fast alle katholischen Länder in Europa und Lateinamerika erfasste? Ich will hier keine rein monokausale Abhängigkeit vertreten, aber doch weitere Diskussion und Forschung anregen.

4. These: Ohne PiT hätte dem Umbruch, den das 2. Vatikanische Konzil bedeutete, ein wesentlicher Baustein gefehlt.

Der Einsatz für Religionsfreiheit (Dh) wäre ein auf das Religiöse beschränktes Thema geblieben⁸ – erst auf dem Hintergrund von PiT und der Anerkennung der Allgemeinen Erklärung für Menschenrechte wird die Religionsfreiheit als eines der zentralen Menschenrechte in den gesamten Men-

⁶Das deutlichste Beispiel ist PiT 15, wo das Menschenrecht, den „Lebensstand zu wählen“, daraus besteht, „eine Familie zu gründen“ oder „das Priestertum oder den Ordensstand zu ergreifen“. Es fehlt sowohl das nichtreligiös bestimmte Ledigsein ebenso wie schon der Blick auf die nichtkatholische Christenheit. In PiT 41 wird das zunehmende Teilnehmen der Frauen am öffentlichen Leben als Fakt beschrieben, aber selbst die „Menschenwürde“ der Frauen als etwas, was diesen „heutzutage immer mehr bewußt wird“, wie das Lehramt dazu steht, wird vage formuliert.

⁷Eine vollständige Auflistung der in PiT angesprochenen Menschenrechte, auch der zweiten und dritten Generation, bei Defeis 2013: 39–41.

⁸Zur Geschichte der Religionsfreiheit auf dem 2. Vatikanischen Konzil vgl. Gabriel, Spieß, Winkler 2013; Siebenrock 2009.

schenrechtsdiskurs eingeordnet (vgl. Winter 2009). Denn in der Erklärung zur Religionsfreiheit (Dh) ist die Menschenrechtsargumentation nicht das tragende Element⁹ (s. Böckenförde 2013) und auch sonst spielt der Menschenrechtsgedanke in den Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils eine marginale Rolle¹⁰, auch wenn man später fast immer DH im Lichte von PiT gelesen hat.

5. These: Wie im Falle der Religionsfreiheit¹¹ (Dh) ist auch im Falle der Menschenrechte (PiT) der entscheidende Punkt, dass die Kirche die Menschenrechte nicht nur einfach notgedrungen und pragmatisch anerkennt, eben als rein positives Recht, oder nur als rein politische Ordnung sieht, sondern sie die Menschenrechte aus dem christlichen Glauben und Menschenbild selbst heraus als unabdingbar und universal gelehrt hat (Hoye 1999; Link).

Auch wenn die Menschenrechte „alle Menschen guten Willens“ (dreimal in PiT: Untertitel, 163, 172) – so bekanntlich erstmals in einer Anrede einer Enzyklika, die bis dato immer nur an (katholische) Christen gerichtet waren (Dubois, Klee 2013: 2, 15; Johannes XXIII. 1963: 85, Fn. 1) – verbinden und damit über die Kirche und die Christenheit hinaus weisen und auch von Nichtchristen erkannt und befolgt werden können, so sind doch zugleich die Menschenrechte auch etwas, was sich integral aus dem christlichen Glauben ergibt. Die Menschenrechte machen überhaupt nur Sinn, wenn sie sich auch aus der jeweiligen Weltanschauung der Menschen begründen lassen (s. Schirrmacher 2012: 49–76, 31–41).

Die Menschenrechte werden in PiT mit allen klassischen ethischen Begründungen der katholischen Theologie verbunden, dem „Naturrecht“, „Naturgesetz“, „natürlichen Gesetz“ bzw. der „sittlichen Ordnung“ (PiT 9, 13, 18, 28, 30, 47, 80–81, 85, 124, 133, 157, ähnlich 16, 48, 55, 86; vgl. Lohmann 2002; Freistetter, Klose, Weiler 2005), dem ewigen Gesetz (PiT 1, 38, 51), Gott

⁹Die Menschenrechte werden lediglich in DH 6 als Aufgabe des Staates erwähnt, der deswegen auch die Religionsfreiheit zu schützen hat. Es ist erstaunlich, dass PiT offensichtlich keinen unmittelbaren Einfluss auf die Entwicklungsgeschichte der Religionsfreiheitsthematik auf dem 2. Vatikanischen Konzil genommen hat, vgl. Siebenrock 2006: 417, Siebenrock 2005: 153–165. Man sah das Thema offensichtlich nur am Rande als Anwedung eines konkreten Menschenrechtes. Und das, obwohl PiT 14 ausdrücklich sagt, dass die Religionsfreiheit „zu den Menschenrechten gehört“ (vgl. Winter 2009).

¹⁰So nach Durchsicht aller älteren und neueren Konzilsgeschichten (z. B. Alberigo 1997–2008) und Kommentaren zu den Konzilstexten. Überhaupt wäre es eine interessante Forschungsfrage, warum das Konzil nicht an eine Menschenrechtserklärung dachte, sondern der Papst dies durch PiT abdeckte.

¹¹So bes. Siebenrock 2006: 416.

selbst¹² (PiT 1, 14, 38, 45, 46), der (PiT 5, 14, 48–51, der Heiligen Schrift (PiT 39, 46, 51, 83, 170), der Tradition (z. B. PiT 38), dem kirchlichen Lehramt (z. B. PiT 160, 167), dem Gewissen (PiT 5, 14, 48, 49) und der Vernunft (PiT 9, 35, 38, 47, 51, 112–114, 117).

6. *These: Man darf zwischen den beiden Begründungszugängen – weltanschauungs- und religionsübergreifend und spezifisch christlich – keinen Widerspruch sehen.* Gemeinsam ergeben sie Sinn, gegeneinander gestellt gefährden sie je für sich die Anerkennung der Menschenrechte (vgl. Hoyer 1999; Maier 2006). In PiT werden deutlich beide Zugänge vertreten, auch wenn der Papst davon ausgeht, dass die Würde der menschlichen Person von der Offenbarungswahrheit her noch höher einzuschätzen sei (PiT 10), als es Vernunft, Gewissen und natürliches Sittengesetz begründen können.

Für Klaus Tanner ist der Menschenrechtsgedanke etwa einfach „das entscheidende Schnittfeld zwischen inner- und außerkirchlichen Bemühungen um die Gestaltung eines humanen Ethos als Grundlage politischen Handelns“ (Tanner 1993: 35).

Exkurs: Die Menschenrechte müssen natürlich von ihrem Selbstverständnis her nicht nur allen Staaten, sondern auch allen Religionen und Weltanschauungen vorgeordnet sein, sonst funktionieren sie nicht. Auch die christlichen Kirchen dürfen sie nicht für sich allein vereinnahmen.

So sehr ich als christlicher Theologe und Religionssoziologe wiederholt eine christliche Begründung der Menschenrechte vorgelegt habe (zuletzt: Schirmacher 2012: 69–76) und so sehr ich davon überzeugt bin, dass geschichtlich gesehen zentrale Elemente der Menschenrechtsidee aus der jüdisch-christlichen Tradition stammen, wenn auch oft in säkularisierter Form (s. Schirmacher 2011: 9–172), und ich das Begründungsdefizit der Menschenrechtsidee immer wieder anmahne (Schirmacher 2012: 49–50), so sehr gilt doch auch: 1. Niemand kann daran interessiert sein, dass der andere die Menschenrechtsidee ablehnt, weil er die allein als Begründung herangezogene eigene Religion oder Weltanschauung ablehnt. 2. Pragmatismus im Sinne der Berufung auf die Menschenrechte aus einem allgemein menschlichen Gefühl und der immer stärker werdenden positiven Erfahrung mit der Menschenrechtspraxis ist nicht das Schlechteste, wenn es ein menschenwürdiges Leben ermöglicht. 3. Und schließlich: Es ist sicher besser, dass jemand die Menschenrechte begrüßt, ja einhält, und nicht genau weiß, wie eine konkrete intellektuelle Begründung lautet, als dass ihn seine Ablehnung einer bestimmten Begründung dazu bringt, dass er sich zu Menschenrechtsverletzungen berechtigt glaubt.

¹²Vgl. auch „gottgesetzt“ im Zitat von Papst Pius XII.: „Aus der gottgesetzten Rechtsordnung ergibt sich das unveräußerliche Recht des Menschen auf Rechtssicherheit“ (PiT 27).

Bedeutende Menschenrechtsphilosophen halten und hielten – wie schon die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 – die Menschenrechte für „self-evident“¹³, also offensichtlich, selbstverständlich, sich selbst erklärend. Ihre Durchsetzung verdankten sie nicht philosophischer oder religiöser Überlegungen, sondern Mitleid und Schrecken angesichts fürchterlicher Unrechtserfahrungen und dazu seien alle Menschen in der Lage. Der rationale Diskurs helfe bei der Ausgestaltung, doch die Motivation sei emotional. Angesichts von Konzentrationslagern, Hungerepidemien („Biafra“) oder Völkermord („Ruanda“) – um drei Ereignisse zu nennen, die der Anerkennung der Menschenrechte einen großen Schub gegeben haben – reagiere fast jeder Mensch eben gleich. Die Antisklavereibewegung sei zwar von sehr religiösen Menschen ausgegangen, habe es aber geschafft, das emotionale Entsetzen vieler ohne Rücksicht auf deren Weltanschauung zu wecken – der kleine Mann empfinde mit und setzte dies gegen Staat und Wirtschaft durch.

Der Philosoph Charles Taylor meint sogar, dass sich die Idee der Menschenrechte gerade so global verbreiten konnte, weil man auf eine allen gemeinsame Begründung verzichtet habe (Taylor 2006).

Die interne Vollendung von PiT in der Katholischen Kirche

7. These: Die Frage nach dem Verhältnis großer religiöser Organisationsstrukturen zu staatlichen Strukturen, insbesondere zur Demokratie, bleibt auf der Tagesordnung, auch für die Kirchen.

Der französische Staatstheoretiker Montesquieu (1689–1755) vertrat 1748 in seinem Hauptwerk, dass die Monarchie eher zur katholischen Religion passe, die Republik eher zur protestantischen.¹⁴ Für lange Zeit schien er recht zu behalten, die zunehmende Demokratisierung katholischer Länder seit dem 2. Vatikanischen Konzil (Gabriel, Spieß, Winkler 2013: 8; Schirrmacher 2009: 22–23) machte nach und nach eine Differenzierung notwendig. Heute sind bis auf Kuba¹⁵ alle Länder mit einer katholischen Bevölkerungsmehrheit Demokratien.

¹³Zu den Worten “We hold these truths to be self-evident” vgl. aus katholischer Sicht Scaperlanda, Collett 2007.

¹⁴Schmidt 2008: 77, zu Montesquieu insgesamt 66–79.

¹⁵Dass Kuba keine Demokratie ist, ist natürlich weder der dortigen katholischen Kirche noch der katholischen Bevölkerungsmehrheit zuzuschreiben.

Dies darf und wird nicht dauerhaft ohne Konsequenzen auch für den Vatikan und seine staatliche Struktur („Heilige Stuhl“), aber auch seine kirchliche Struktur bleiben. Dabei geht es nicht um eine antireligiöse Forderung von außerhalb, auch nicht vorrangig um eine Forderung „moderner“ Laienbewegungen in der katholischen Kirche, sondern um die konsequente Fortsetzung eines Weges, den die Kirche mit PiT und DH lehrmäßig eingeschlagen hat, der sich also aus der Mitte des katholischen bzw. christlichen Glaubens ergibt.

8. These: Wenn man bestimmte Menschenrechte, einschließlich der Religionsfreiheit, innerhalb einer christlichen Glaubengemeinschaft und kirchenrechtlichen Struktur bestimmten Einschränkungen unterwerfen will, wäre zumindest eine ausführliche theologische Begründung zu erwarten. Diese fehlt in der Katholischen Kirche – soweit ich es übersehen kann – in öffentlichen Verlautbarungen.

Gerade die Katholische Kirche, die stärker als jede andere Religionsgemeinschaft und Kirche umfangreiche kirchenrechtliche Bestimmungen formuliert hat – und dies in einer über 1500jährigen Rechtsgeschichte –, und die in ihrem innerreligiösen Rechtssystem unter allen religiösen Gemeinschaften einem staatlichen Rechtssystem am nächsten kommt, müsste in der Lage sein, hier genaue Grenzziehungen samt Begründung vornehmen zu können.

Würde man dies tun, würde sich schnell herausstellen, dass die große Masse der Menschenrechte von solchen Einschränkungen nicht betroffen wäre und man könnte in eine Diskussion über den verbleibenden Rest eintreten. Denn sicher will niemand beispielsweise das Menschenrecht auf Trinkwasser oder das Folterverbot für innerkirchliche Belange einschränken.

Ohne eine solche Benennung und Begründung für bestimmte Einschränkungen bleibt es dagegen eher der Einzelsituation (oder gar aktuellen Machtstrukturen) überlassen, wann man sich auf die Menschenrechte beruft und wann darauf, dass das Lehramt, die Glaubenslehren oder auch nur die Leitungsentscheidung Vorrang haben.

9. These: In PiT (und ebenso in Dh) fehlt noch der Gedanke, dass die Kirche selbst die Menschenrechte verletzen kann, ein Gedanke, der durch die offiziellen Entschuldigungen von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI., etwa für den Umgang mit Indianern in Südamerika, die Kreuzzüge oder den sexuellen Missbrauch von Kindern, längst selbstverständlich geworden ist (s. Daase 2013).

Spätestens im letzteren Fall handelt es sich ja schon nicht mehr um außerkirchliche Opfer, sondern um Opfer innerhalb der Katholischen Kirche. Dies hat Papst Benedikt XVI. erstmals ganz unmissverständlich in seinem Hirtenbrief an die Irische Bischofskonferenz zum Ausdruck gebracht (Benedikt XVI. 2010, bes. § 9). Dieser Gedanke müsste konsequent im Umgang mit allen Mit-

gliedern der Kirche ausgebaut werden. Noch aber fehlt – von Einzelthemen abgesehen – eine stringente Begründung und Forderung, geschweige denn Umsetzung, wie die Kirche auch die Einhaltung der Menschenrechte in ihrer Mitte fördern, schützen und die Übertretung ahnden kann.

10. These: Es wäre wünschenswert, wenn der Vatikan die grundlegenden Menschenrechtspakte der UN nicht nur moralisch stützen und innerhalb der UN als ‚Permanenter Beobachter‘ hochhalten würde, sondern auch als und im Vatikanstaat juristisch anerkennen würde. Das gilt, auch wenn er UN-Verträge nicht ohne Weiteres wie Vollmitglieder ratifizieren kann. Er könnte dies ja mit gewissen, schriftlich festgehaltenen Vorbehalten in Detailfragen, wie dies ja auch andere Staaten bei der Ratifizierung getan haben, tun.¹⁶

Es war mir unangenehm, in meinem Buch „Menschenrechte“ schreiben zu müssen: „Außer Saudi-Arabien, Myanmar, Fidschi, Tonga, Brunei und dem Vatikanstaat bezeichnen sich alle anderen Länder der Erde als Demokratien mit Menschenrechtsstandards“, warum ich gleich hinzufügte: „der Vatikan ist zudem einer der Vorkämpfer der Menschenrechte.“ (Schirmmacher 2012: 9).

Insofern der Vatikan ein Staat ist, das heißt als ‚Heiliger Stuhl‘, dürfte eigentlich einer Übernahme von UN-Menschenrechtspakten nichts im Wege stehen. Wo dann zum Ausgleich mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit Einschränkungen für den kirchlichen Bereich unumgänglich erscheinen, müsste man diese hinterlegen und genau begründen.

Mir ist dabei allerdings bewußt, dass es oft nicht der Wortlaut der Menschenrechtspakte oder anderer UN-Verträge ist, der dem Vatikan (und anderen Christen) Probleme bereitet, sondern die Auslegung durch Lobbyorganisationen (die etwa das Recht auf Abtreibung in der Formulierung „reproductive health“ sehen) oder UN-Gremien (wenn etwa der sexuelle Missbrauch von Kindern nur für den Heiligen Stuhl zur Folterkonvention gezählt wird oder die Tat jedes Priesters zum hoheitlich-staatlichen Handeln des Heiligen Stuhls erklärt wird).

11. These: Es wäre erfreulich, wenn die Katholische Kirche die Spaltung in den Umgang mit Menschenrechten und Religionsfreiheit außerhalb und den Umgang innerhalb der Kirche überwinden könnte, ebenso wie sie die einstige Spaltung, lehrmäßig und weitgehend auch in der Realität überwunden hat, dass sie sich dort für Menschenrechte und Religionsfreiheit eingesetzt hat, wo sie

¹⁶Nach meinem Gespräch mit Papst Franziskus hege ich gewisse Hoffnungen, dass sich das bald ändern könnte.

Minderheit war, gleiche Rechte aber nicht für andere Minderheiten gelten ließ, wo die Bevölkerungsmehrheit katholisch war und/oder die Regierung sich dem Katholizismus verpflichtet fühlte (bes. Cook 2012: 28–31 u. ö.)¹⁷.

In meinem Buch ‚Fundamentalismus‘ (Schirmmacher 2010; erweitert Schirmmacher 2014) stelle ich die These auf, dass die Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit jedwede Art von Fundamentalismus ausschließt (so auch Wippermann 2013: 10 u. ö.), da ich Fundamentalismus nicht einfach als Wahrheitsanspruch definiere, sondern als eine aus einem Wahrheitsanspruch abgeleitete Berechtigung oder gar Forderung, andere Menschen zu zwingen, genauso zu denken und zu leben, durch Gewalt, durch Missbrauch des Staates usw.

Wenn dem so wäre, wäre der konsequente Verzicht auf Zwang nicht nur gegenüber Andersdenkenden, sondern auch innerhalb einer Religionsgemeinschaft unabdingbar, um Fundamentalismus zu vermeiden (Schirmmacher 2008).

Ökumenische Chancen auf Grundlage der Menschenrechte

12. These: Das von der organisierten Weltchristenheit 2011 gemeinsam unterzeichnete Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ („Christian Witness in a Multireligious World“)¹⁸ ist ein Meilenstein ökumenischen Menschenrechtsverständnisses.

2011 hat der Vatikan, vertreten durch den Pontifical Council for Interreligious Dialogue, zusammen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Weltweiten Evangelischen Allianz, also mit den zwei anderen globalen christlichen Körperschaften, deren Kirchen mit je etwas über 600 Mio. Mitgliedern zusammen so viele Mitglieder haben, wie die Katholische Kirche für sich, „Mission“ – und damit eine wirklich ureigenste christliche Tätigkeit – vollumfänglich in den Kontext des Menschenrechtsgedankens gestellt, der einerseits das Recht auf Religionsfreiheit und damit auch auf Mission stützt, andererseits aber auch die Methoden der Mission beschränkt. Mission darf nie die Menschenwürde anderer beeinträchtigen!

¹⁷Belege dafür, dass das zuvor bewusst so gelehrt wurde, finden sich bei Böckenförde 2013: 171–172 und Cook 2012: 28–31.

¹⁸Dt. Text: Troll, Schirmmacher 2011: 295–299; engl. Text: PCID 2011: 264–268. Eine Einschätzung aus Sicht des Vatikans bei Kodithuwakku 2011.

Aufbauend auf der Erfahrung dieses Dokumentes¹⁹ wäre eine verstärkte ökumenische Gemeinsamkeit auf Grundlage der Menschenrechte wünschenswert, beweist das Dokument doch, dass auf der Grundlage der Menschenrechte Gemeinsames auch dort formuliert werden kann, wo dies theologisch zunächst unmöglich erscheint. Mission wird zwar einerseits nicht nur als von Gott autorisiert, sondern politisch auch als von der Religionsfreiheit geschützt angesehen, sondern gleichzeitig in ihrer Ausübung von dem Respekt vor der Menschenwürde des anderen bestimmt und beschränkt (Prinzipien 5, 7), kann sich doch eine Verletzung der Menschenwürde anderer nie auf die Autorität Gottes berufen.

In diesem Dokument hat sich die mit PiT beginnende Einbeziehung des Menschenrechtsgedankens in die Theologie selbst als ein stabiles katholisches Element erwiesen, dass als Ausgangspunkt für überraschend ökumenische Gemeinsamkeiten taugt.

Literatur

PiT = ‚Pacem in Terris‘:

Johannes XXIII. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in Terris*. Freiburg, Wien, Basel: Herder, 1963 (Deutsch)

URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html (Deutsch)

URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_lt.html (Latein)

DH = ‚Dignitatis humanae‘:

„Dignitatis humanae“. Gabriel, Spieß, Winkler 2013: 15–35 (Lateinisch-Deutsch)

Giuseppe Alberigo (Hg.). Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 5 Bde. Ostfildern : Grünewald u. a., 1997–2008.

Abdullahi A. An-Na'im, Jerald D. Gort, Henry Jansen, Hendrik M. Vroom. *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans, 1995.

¹⁹Als einer, der an dem fünfjährigen Prozess beteiligt war, kann ich bestätigen, wie wichtig der Menschenrechtsgedanke für alle Beteiligten als Konsensgrundlage war und wie stark er inzwischen international beim Thema ‚Mission‘ mitgedacht wird.

- Benedikt XVI. Hirtenbrief des Heiligen Vaters Benedikt XVI. an die Katholiken Irlands. 2010. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde. „Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘“. S. 170–184 in: Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler (Hg.). Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Paderborn: Schöningh, 2013.
- Veronika Bock (Hg.). Die Würde des Menschen unantastbar? 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Berlin/Münster: Lit, 2010.
- Daniel Bogner, Stefan Herbst (Hg.). Man hört nichts mehr von Unrecht in deinem Land: Zur Menschenrechtsarbeit der katholischen Kirche. Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 100. Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2004.
- Manfred Bocker, Tine Stein (Hg.). Christentum und Demokratie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006.
- Nelu Burcea, Thomas Schirrmacher (Hg.). Journalul Libertatii de Constiinta. Bukarest: Editura Universitara, 2013. ISBN 978-606-591-728-6.
- Francis A. Chullickatt. „The Encyclical’s Historical Background and Contemporary Relevance“. 17–26 in: Francis Dubois, Josef Klee (Hg.). Pacem in Terris: Its Continuing Relevance for the Twenty-First Century. Washington: Pacem in Terris Press, 2013.
- Edwin Cook. Roman Catholic Hegemony and Religious Freedom. Leipzig: Amazon, 2012 (Dissertation).
- Christopher Daase. „Entschuldigung und Versöhnung in der internationalen Politik“. Aus Politik und Zeitgeschichte 63 (2013): 25/26 (17.6.): 43–49.
- Elizabeth F. Defeis. „The Encyclical’s Teaching that Peace is Possible Only with the Fulness of Human Rights“. S. 35–52 in: Francis Dubois, Josef Klee (Hg.). Pacem in Terris: Its Continuing Relevance for the Twenty-First Century. Washington: Pacem in Terris Press, 2013.
- Francis Dubois, Josef Klee (Hg.). Pacem in Terris: Its Continuing Relevance for the Twenty-First Century. Washington: Pacem in Terris Press, 2013.
- Deutsche Kommission Justitia und Pax. Religion und Demokratie: Muslimische und christliche Perspektiven. Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 106. Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2004.

- Bardo Fassbender. Menschenrechteerklärung: The Universal Declaration of Human Rights – Allgemeine Erklärungen der Menschenrechte. München: Sellier, 2009.
- Giorgio Filibeck. Die Menschenrechte. Soziallehre von Johannes Paul II. 7. Vatikanstadt: Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax“, 1982.
- Werner Freistetter, Alfred Klose, Rudolf Weiler (Hg.). Naturrecht als Herausforderung – Menschenrechte und Menschenwürde. Wien: NWV, 2005.
- Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler (Hg.). Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Paderborn: Schöningh, 2013.
- Marianne Heimbach-Steins, Rotraud Wielandt, Reinhard Zintl (Hg.). Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit: Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften. Würzburg: Ergon, 2006.
- Allen D. Hertzke. Freeing God's children. The Unlikely Alliance for Global Human Rights. Oxford: Rowman & Littlefield, 2004.
- Ulrich Van der Heyden, Jürgen Becher. Mission und Gewalt: Der Umgang christlicher Mission mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Missionsgeschichtliches Archiv 6. Stuttgart: Franz Steiner, 2000.
- Samuel P. Huntington. The third wave. Norman: Univ. of Oklahoma, 1993.
- Samuel P. Huntington, Religion und die dritte Welle, in: Europäische Rundschau 20 (Winter 1992) 1: 47–65.
- Samuel P. Huntington. “After twenty years”. Journal of Democracy 8 (1997) 4: 3–12.
- Michael Ignatieff. Die Politik der Menschenrechte. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002.
- Hans Jörg (Hg.). Menschenrechte in die Zukunft denken: 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Baden-Baden : Nomos, 2009.
- Hubert Kirchner. Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- Fr. Indunil J. Kodithuwakku K. “Christian Witness in a Multi-religious World ...: First Anniversary: Rethinking back and Looking ahead”. Pontificum Consilium pro Dialogo inter Religiones 137 (2011/2012): June-December 2011. 269–272.

- Gerhard Lindemann. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879). Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 24. Münster: Lit Verlag, 2011.
- Christian Link. Gottesbild und Menschenrechte. S. 147–169. in: Hans-Peter Mathys. Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt: Studien zu Würde und Auftrag des Menschen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998.
- Friedrich Lohmann. Zwischen Naturrecht und Partikularismus: Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte. Theologische Bibliothek Töpelmann 116. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Hans Maier. Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?. St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006.
- PCID. “Christian Witness in a Multi-religious World”. Pontificum Consilium pro Dialogo inter Religiones 137 (2011/2012): June-December 2011. 261–268.
- Michael A Scaperlanda; Teresa S Collett. Recovering self-evident truths: Catholic perspectives on American law Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- Hermann Schalück: „Die katholische Menschenrechtsdebatte“. S. 65–76 in: Menschenrechte. Jahrbuch Mission 2005. Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2005.
- Thomas Schirrmacher. “‘But with gentleness and respect’: Why missions should be ruled by ethics – An Evangelical Perspectives for a Code of Ethics of Christian Witness”. Current Dialogue (World Council of Churches) 50 (Febr 2008): 55–66.
- Thomas Schirrmacher. „Demokratie und christliche Ethik“. Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu Das Parlament) 14/2009 (30.3.2009): 21–26, http://www1.bpb.de/publikationen/N6VK9L,0,Demokratie_und_christliche_Ethik.html.
- Thomas Schirrmacher. Fundamentalismus. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2010.
- Thomas Schirrmacher. „Mission und Religionsfreiheit – eine evangelikale Perspektive“. S. 113–133 in: Marianne Heimbach-Steins, Heiner Bielefeldt (Hg.). Religionen und Religionsfreiheit. Würzburg: Ergon Verlag, 2010b.
- Thomas Schirrmacher. Ethik. Bd. 6. Nürnberg: VTR, 2011-5. S. 9–172.

- Thomas Schirrmacher. Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2012.
- Thomas Schirrmacher. Menschenhandel. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013⁴.
- Thomas Schirrmacher. Fundamentalism. VKW: Bonn, 2014.
- Manfred G. Schmidt, Demokratietheorien. Wiesbaden: Verlag für Sozialwiss., 2008⁴.
- Roman A. Siebenrock. „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*“. S. 215–218 in: Peter Hünemann, Bernd Jochen Hilberath (Hg.). Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 5. Freiburg, Basel, wien: Herder, 2005.
- Roman A. Siebenrock. „... die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht‘ darstellen (NA 4) – die Kirche vor den Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen“. S. 415–423 in: Peter Hünemann, Bernd Jochen Hilberath (Hg.). Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4. Freiburg, Basel, wien: Herder, 2006.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Die Kirche und die Menschenrechte: Historische und theologische Reflexionen. Arbeitshilfen 90. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1991.
- Klaus Tanner. Der lange Schatten des Naturrechts. Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Charles Taylor. „A world consensus on human rights“. S. 411–417 in: Chin L. Ten (Hg.). Theories of rights. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Christian Troll, Thomas Schirrmacher. „Der innerchristliche Ethikkodex für Mission“. Materialdienst der EZW 74 (2011) 8: 293–299 (Text S. 295–299).
- Karl Heinz Voigt, Thomas Schirrmacher (Hg.). Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa: Vom Einsatz für die Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert. VKW: Bonn, 2003.
- Jörg Winter. „Religionsfreiheit als Menschenrecht“. Kirche & Recht 15 (2009): 65–71.
- Wolfgang Wippermann. Fundamentalismus: Radikale Strömungen in den Weltreligionen. Freiburg: Herder, 2013.

Abdullah Saeeds Verteidigung der Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht: Ein zeitgenössischer islamischer Theologe über den Abfall vom Islam

Christine Schirmmacher



Christine Schirmmacher ist habilitierte Islamwissenschaftlerin und lehrt als Professorin für „Islamic Studies“ seit 2005 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät (ETF) in Leuven, Belgien, sowie seit 2012 als Professorin für Islamwissenschaft an der Universität Bonn. Seit 2001 unterrichtet sie jährlich an der „Akademie Auswärtiger Dienst“ (ehemals Diplomatenschule) des Auswärtigen Amtes, Berlin, sowie seit 2007 fortlaufend als Gastdozentin bei Landes- und Bundesbehörden der Sicherheitspolitik. Als Leiterin des „International Institute of Islamic Studies“ (IIIS) der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) ist sie auf nationaler wie internationaler Ebene an Dialoginitiativen und Diskursen mit muslimischen Theologen beteiligt, wie etwa dem „Berlin Forum for Progressive Muslims“ (2011 u. 2013), einer Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin.



Der folgende Artikel ist Ergebnis einer umfangreichen Studie, die 2014 unter dem Titel erscheinen wird: „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten“. Würzburg: Ergon-Verlag, 2014.

Einleitung

Der in Saudi-Arabien ausgebildete muslimische Theologe und Professor für Arabische und Islamische Studien des „Sultan of Oman“ Lehrstuhls in Melbourne, Abdullah Saeed (geb. 1960) gehört zu den weltweit engagiertesten akademischen muslimischen Verfechtern von Religionsfreiheit und universalen Menschenrechten.

Abdullah Saeed ist durch zahlreiche Veröffentlichungen Beiträge zu Dialogveranstaltungen und internationalen Menschenrechtsforen, durch seine Tätigkeit als Professor an zwei Fakultäten der Universität Melbourne und als Berater der australischen Regierung zu Integrationsfragen bekannt geworden. Abdullah Saeed wirkt bei verschiedenen Dialoginitiativen mit,¹ unterhält Kontakte im interreligiösen Bereich wie etwa zum „Jewish Council of South Australia“ bzw. wird häufig zu Vorträgen im Rahmen interreligiöser Aktivitäten eingeladen.

Man könnte Abdullah Saeed aufgrund seiner ausgedehnten Reise- und Vortragstätigkeit auf allen Kontinenten, aufgrund seines Engagements im interreligiösen Dialog und seiner weitgespannten Beratertätigkeit, sowie aufgrund der Vielzahl der Kanäle, auf denen er bestrebt ist, Vorurteile und Ängste auf beiden Seiten abzubauen,² als Brückenbauer bezeichnen, der nicht nur Gelehrter sein, sondern auch der westlichen Gesellschaft deutlich machen möchte, dass Muslime demokratie- und freiheitsgewillt und damit respektable Mitglieder der nationalen wie internationalen Gemeinschaft sind. Gleichzeitig möchte er Muslime zu einer Akzeptanz ihres Status quo als Minderheit und zur Aufgabe ihrer passiven Separierung hin zu einer aktiven Partizipation in Politik und Gesellschaft bewegen und sie dabei gleichzeitig zu einer Neubewertung der islamischen Tradition und Quellen veranlassen.

Abdullah Saeed: Leben und Werk

Abdullah Saeed wurde am 28. Januar 1960 auf der Insel Feydhoo auf den südlichen Malediven als ältester von fünf Söhnen in eine traditionell-muslimische Familie hineingeboren. Im Jahr 1976 siedelte er nach Pakistan über und erhielt dort eine Ausbildung an einer religiösen Schule, einer *madrasa*, in Faisalabad. Nach rund anderthalb Jahren konnte er seine Ausbildung mit einem Stipendium in Saudi-Arabien fortsetzen. Von 1977–1979 studierte er in Medina zunächst im Fachbereich Arabische Sprache am „Institute of Arabic Language“ der dortigen Islamic University. 1982 erwarb er die Hoch-

¹So hielt er beispielsweise bei der „7th International Dialogue Australia Network Conference: Teaching the Abrahamic Religions: Christianity in Dialogue with Judaism and Islam“ vom 15.–17.04.2009 in Canberra einen Vortrag mit dem Titel „The Role of the Quran in Contemporary Islam“ <http://www.australiansuficentre.org/talks-uni-school.htm> (10.06.2014).

²Die Bedenken der australischen Gesellschaft hinsichtlich der ihnen vorgeblich feindlich gesonnenen Muslime abzubauen bezeichnet Abdullah Saeed als „one of the most important challenges for Muslim leaders“ in Australien: Abdullah Saeed. *Islam in Australia*. Allen & Unwin: Crows Nest, 2003, S. 211.

schulzugangsberechtigung am „Secondary Institute“ in Medina, sowie 1986 einen B.A. in „Arabic and Islamic Studies“ und siedelte anschließend nach Australien über.

Dort erwarb er an der Universität Melbourne 1992 den Grad eines „Doctor of Philosophy in Islamic Studies“. Im Jahr 2000 wurde „Associate Professor of Arabic and Islamic Studies“ und seit 2003 hat Abdullah Saeed an der Universität von Melbourne eine Stiftungsprofessur inne; er lehrt dort als „Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies“. Ebenfalls seit 2007 ist Abdullah Saeed Adjunct Professor an der „Faculty of Law“ und Co-Director des „Centre for Islamic Law and Society“ der Universität Melbourne.

Abdullah Saeed veröffentlichte und gab knapp 20 selbständige Werke heraus – darunter auch eine zweibändige arabische Sprachlehre des modernen Standardarabisch – verfasste über 50 Artikel und Einzelbeiträge, hielt mindestens 80 Konferenzansprachen und Vorträge, gab zahlreiche Presseinterviews und begann zudem vor einigen Jahren mit der Veröffentlichung von Videodateien im Internet. Einige Ansprachen auf Konferenzen so wie mehrere seiner Videodateien beschäftigen sich mit Fragen der Religionsfreiheit und der Menschenrechte, aber auch mit innerislamisch heftig umstrittenen Themen wie Homosexualität und Apostasie, Frauenrechten oder Jihad. Einige seiner Beiträge und Bücher wurden ins Italienische, Portugiesische und Indonesische übersetzt.

Die Themen seiner Bücher und Aufsätze konzentrieren sich auf das Verhältnis von Muslimen zu westlichen Gesellschaften bzw. zu Juden und Christen und ihren Offenbarungen, auf die Themenbereiche Koran, Koranexegese und Überlieferung, selbständige Rechtsfindung (arab. *ijtihad*), die heutige Rolle der Gelehrten (arab. *‘ulama*) und das islamische Bildungssystem, Konzepte politischer Herrschaft, Menschenrechte, Religionsfreiheit und Apostasie, Islam in Australien und Indonesien, *Jihad*, Märtyrertum und die Frage nach der Friedensfähigkeit des Islam. Sie stellen verschiedene muslimische Reformer vor und diskutieren das islamische Banken- und Zinswesen, zu dem Abdullah Saeed allein mehrere Veröffentlichungen vorgelegt hat.³ Zudem benennt Abdullah Saeed auf seiner Website etwa 25 Interviews mit Radio-, TV- und Printmedien.⁴ Einige weitere Werke hat Abdullah Saeed herausgegeben,

³Neben den zahlreichen Aufsätzen und Lexikonartikeln, die Abdullah Saeed zu dieser Thematik u. a. für die *Encyclopaedia of Islam*, die *Encyclopaedia of the Qur'an* und die *Encyclopaedia of Women in Islamic Cultures* veröffentlicht hat, ist seine bedeutendste Abhandlung dazu die umfangreiche Studie: Abdullah Saeed. *Islamic Banking and Interest. A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*. E.J. Brill: Leiden, 1996.

⁴S. <http://www.abdullahsaeed.org/about-me> (10.06.2014) und <http://www.linkroad.net/wp-content/uploads/2008/07/cv-saeed.pdf> (10.06.2014).

wie z.B. eine umfangreiche vierbändige, kritisch-progressive Aufsatzsammlung zu den Themen Staat, Politik und Islam in Geschichte und Gegenwart unter dem Titel "Islamic Political Thought and Governance".⁵ Zudem gehört Abdullah Saeed zum Herausgeberkreis mehrerer Zeitschriften mit "peer reviewing",⁶ die auf drei Kontinenten erscheinen.

Abdullah Saeed zur Religionsfreiheit

Abdullah Saeed versteht sich heute ungeachtet seiner sehr traditionellen religiösen Ausbildung in Pakistan und Saudi-Arabien als Befürworter umfassender Religionsfreiheit und Verfechter von Menschen- und Gleichheitsrechten unabhängig von Religion, Geschlecht oder Nationalität, als muslimischer Wissenschaftler, der die traditionelle schariarechtliche Position in Bezug auf die Beurteilung des Abfalls vom Islam (die die Todesstrafe vorsieht) entschieden ablehnt, sich aber nicht als liberal oder säkularisiert charakterisieren würde.

In Abdullah Saeeds Veröffentlichungen kommt sein eigenes Bekenntnis zum Islam sowie sein uneingeschränktes Festhalten am Koran als Gottesoffenbarung vielfach zum Ausdruck.⁷ Seine Kritik richtet sich vor allem gegen eine seit frühislamischer Zeit festzementierte Auslegung von Koran und Überlieferung durch die etablierte Theologie bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. und die daraus abgeleiteten zeitlos gültigen gesellschaftlich-politischen Handlungsanweisungen, sowie gegen die Unhinterfragbarkeit und einlinigen Auslegungen der – aus seiner Sicht – strittigen oder sogar unzuverlässigen Überlieferungstexte. Aber nicht nur die Überlieferung, sondern auch der Koran muss aus Abdullah Saeeds Sicht zumindest zu Teilen einer zeitgemäßen Auslegung zugänglich gemacht werden.

Er liebäugelt grundsätzlich weder mit einem atheistischen Ansatz noch mit einer radikalen Anwendung der historisch-kritischen Methode zur tabulosen Aufklärung des Islam und rein wissenschaftlich-säkular ausgerichteten Analyse seiner Quellen, noch nimmt er den Standpunkt des Agnostikers oder des überzeugten Säkularisten ein. Er sucht vielmehr den Kompromiss aus Neu-

⁵Abdullah Saeed (Hg.). *Islamic Political Thought and Governance. Critical Concepts in Political Science*. 4 Bde., Abingdon: Routledge, 2011.

⁶So etwa das *Journal of Qur'anic Studies*, UK, das *Journal of Islamic Studies*, Pakistan, das *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies*, Australia und das *Jurnal Studi Qur'an*, Indonesien. <http://www.linkroad.net/wp-content/uploads/2008/07/cv-saeed.pdf> (10.06.2014).

⁷So auch seine Positionierung in seinem Werk: Abdullah Saeed. *Islamic Thought. An Introduction*. Routledge: Abingdon, 2006, S. 17.

betrachtung, Aktualisierung sowie Traditions- und Textwahrung, der weder zu Erstarrung und Nachahmung einer Gesellschaft des 7. Jahrhunderts, noch zu einer Aufgabe grundsätzlicher islamisch-theologischer Positionen führt.

Apostasie, Menschen- und Freiheitsrechte sind für Abdullah Saeed zentrale Themen, die er über die Jahre in verschiedenen Kontexten immer wieder aufgegriffen hat. Auch in den Jahren vor 2004, als er gemeinsam mit seinem Bruder Hassan Saeed sein Hauptwerk zum Thema Religionsfreiheit mit dem Titel „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ veröffentlichte,⁸ hatte er sich bereits mit dieser Thematik auseinandergesetzt.

Abdullah Saeeds Ablehnung der Hinrichtung von Apostaten

Abdullah Saeed ist einer der wenigen Intellektuellen aus dem islamisch geprägten Kulturkreis, der die Thematik der Apostasie nicht nur in einzelnen Artikeln behandelt, sondern sie in den Mittelpunkt eines selbständigen Werkes gestellt hat. Mit seinem Bruder, dem damaligen Generalstaatsanwalt der Malediven, Hassan Saeed, veröffentlichte er im Jahr 2004 im renommierten „Ashgate Publishing House“ unter dem Titel „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“⁹ eine ausführliche Widerlegung der Auffassung von der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe für Apostasie heute, verbunden mit einer Begründung der unbedingten Notwendigkeit einer kritischen Neubetrachtung der Quellen zum Abfall vom Islam.

Die Veröffentlichung des Buches in englischer Sprache in einem renommierten Verlag kann als Absage an das Deutungsmonopol der klassischen Gelehrtenwelt interpretiert werden, als Aufforderung an die Fachwelt zur Eröffnung der Diskussion sowie als Bemühen um gesellschaftliche Einflussnahme zur Begünstigung vermehrter Religionsfreiheit in islamisch geprägten Ländern. Als theologischer Fehdehandschuh für der klassischen Schariagelehrsamkeit verpflichtete Gelehrte (*‘ulama’*) ist die Veröffentlichung aufgrund der gewählten Sprache und des Verlages zwar weniger geeignet; als gesellschaftlich-politische Provokation wurde sie dagegen zumindest auf den Malediven durchaus aufgefasst.¹⁰

⁸Abdullah Saeed; Hassan Saeed. Freedom of Religion, Apostasy and Islam. Ashgate: Aldershot, 2004.

⁹Ebd.

¹⁰Vgl. die Berichte über die sich der Veröffentlichung auf den Malediven anschließende gesellschaftspolitische Diskussion sowie die Intrigen verschiedener politischer Gruppierungen gegen den Mitautor des Werkes, Hassan Saeed, der zu diesem Zeitpunkt auf den Malediven eine Person des öffentlichen Lebens war, z.B. bei: S. Chandrasekharan. Maledives: On Dr.

Diese Schrift mit dem Titel „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ stellt die traditionelle Argumentation klassisch-muslimischer Gelehrter sowie Auffassungen progressiver Intellektueller dar. So wie auch in den übrigen Veröffentlichungen Abdullah Saeeds erkennbar, geht es ihm vor allem um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Textbefund aus Koran und Überlieferung (*sunna*), die ihn jedoch zu grundlegend anderen Schlussfolgerungen kommen lässt als traditionelle Gelehrte der islamisch geprägten Länder.

Das Buch „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ ist in vier Teile untergliedert. Der erste Teil aus der Feder Abdullah Saeeds macht annähernd die Hälfte des Werkes aus und beschäftigt sich in acht Kapiteln grundlegend mit der Position von Koran und Überlieferung zur Apostasie und den daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen. Der zweite Teil des Buches von Hassan Saeed beinhaltet eine kritische Evaluation der Religionsfreiheit in Malaysia vor dem Hintergrund der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit und der dortigen Forderungen nach Einführung einer Apostasiegesetzgebung.¹¹ In einem kurzen dritten Teil ruft Abdullah Saeed zu einem Überdenken der bestehenden „Apostasy Laws“ auf; der abschließende vierte Teil enthält einen Gesetzestext des Bundesstaates Perlis in Malaysia zur Religionsfreiheit aus dem Jahr 2000 sowie den Gesetzestext zu den „Blasphemy Laws“ Pakistans.¹²

Ich beschränke mich in meiner Analyse auf das gemeinsame, von Abdullah und Hassan Saeed verantwortete Vorwort sowie auf den ersten, umfangreicheren Teil des Buches aus der Feder Abdullah Saeeds, der grundsätzliche Überlegungen zur Thematik der Apostasie enthält sowie auf den kurzen, dritten Teil des Buches; einen Appell, die traditionelle schariarechtliche Beurteilung des Abfalls vom Islam einer kritischen Reevaluierung zu unterziehen.

Bereits im Vorwort des Buches wird deutlich, in welche Richtung sich die Argumentation im darauffolgenden ersten Teil entwickeln wird: Es geht um die Hinterfragung einer „pre-modern conception of apostasy and its punishment“,¹³ einer aus Abdullah Saeeds Sicht überfälligen Wiederauf-

Hassan Saeed's Book on Freedom of Religion and Apostasy. South Asia Analysis Group. Paper no. 2747, 25.06.2008. <http://archive.today/Qrap> (10.06.2014).

¹¹Wie die Autoren im Vorwort erläutern, wurde Malaysia als Beispiel für eine faktisch multi-religiöse Gesellschaft mit einer säkularen Verfassung gewählt, die allen Bürgern Religionsfreiheit garantiert, bisher in wenigen Bundesstaaten Apostasie unter Strafe stellt und sich auf Bundesebene gesellschaftlich und politisch mit einer Fraktion von Befürwortern einer Apostasiegesetzgebung wie auch mit Gegnern einer solchen Regelung auseinandersetzen muss: Abdullah Saeed; Hassan Saeed. Freedom of Religion, Apostasy and Islam. Ashgate: Aldershot, 2004, S. 3.

¹²„Islamic Aqidah Protection (Perlis) Bill 2000“ und „Pakistan's Blasphemy Laws“. In: Ebd., S. 177–183; 184f.

¹³Ebd., S. 2.

nahme einer Debatte, die für ihn keineswegs mit der Formulierung der bekannten schiarierechtlichen Regelungen für den Umgang mit Apostaten bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. beendet ist.

Religionsfreiheit als „fundamentales Prinzip“ des Islam

Ziel des Buches ist es, die Religionsfreiheit als „fundamental principle of Islam“ vorzustellen und die Berechtigung der Todesstrafe für Apostaten zu negieren, da sie weder mit Koran und Überlieferung (*sunna*) noch „with the current ethos of human rights“ in Übereinstimmung zu bringen sei. Es geht hier sowohl um eine immanente Argumentation, die die theologische Rechtfertigung der Todesstrafe für Apostasie in Zweifel zieht als auch um eine Infragestellung ihrer Berechtigung angesichts international anerkannter Standards von Menschenrechten. Passt die Forderung nach der Todesstrafe durch „pre-Modern Muslim scholars“ noch in die Gegenwart oder ist sie „outdated“ und sollte abgeschafft werden, wie viele Muslime heutzutage meinen?

Und schließlich enthält die Fragestellung nach der Berechtigung der Todesstrafe für Abdullah Saeed auch ein apologetisches Moment, denn die Verteidiger der Todesstrafe für Apostasie

„dominate the debate [...] they are armed with what they consider to be supporting texts from the Qur'an and *hadith* [...] as well as *fatwas* from conservative religious leaders today. This leaves opponents of the law of apostasy largely defenceless against what appears to be unassailable and authoritative 'textual' evidence.“¹⁴

Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht

Saeed zeichnet im Folgenden die Entstehungsgeschichte der verschiedenen Menschenrechtserklärungen bis zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 nach. Ausdrücklich verweist er auf das dort formulierte Recht eines jeden Menschen, sich nicht nur einer Religion zuzurechnen, sondern auch, keine Religion zu haben oder aber sie allein oder gemeinsam mit anderen offen zu praktizieren, zu wechseln und dabei gerade nicht nur im Innern verborgene Überzeugungen zu hegen, die niemals nach außen

¹⁴Ebd.

dringen dürfen.¹⁵ Saeed macht deutlich, dass er nur die volle negative wie positive Religionsfreiheit als Religionsfreiheit betrachtet, denn im Verborgenen gehaltene Überzeugungen besäßen kaum Bedeutung, wenn sie sich nicht in Handlungen ausdrücken könnten.

Damit hat sich Saeed eindeutig gegen das in den Verfassungen zahlreicher islamisch geprägter Staaten implizierte Verständnis von Religionsfreiheit positioniert, das individuelle Überzeugungen lediglich als im Innern verborgene Weltanschauungen erlaubt, sofern sie von der Interpretation des Islam abweichen, die seitens der Gelehrten, der *‘ulamā’*, oder staatlicher Institutionen vorgegeben werden.

Saeed erläutert, dass im Allgemeinen die Praxis hinsichtlich der Religionsfreiheit weit hinter der Theorie zurückbleibt und das nicht nur in islamisch geprägten Gesellschaften. Während, wie er darlegt, Kulturrelativisten den Gedanken universeller Menschenrechte als westlichen neokolonialistischen Imperialismus ablehnen, finden manche Muslime die Werte der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ im Koran und der *sunna* Muhammads wieder. Aus deren Sicht – und es wird aus der auf den folgenden 100 Seiten entfalteten Argumentation offenkundig, dass sich der Autor hier selbst mit einschließt – ist die Ablehnung des freien Religionswechsels durch „a misreading of the relevant sections of the Qur’an and a reliance on pre-modern Islamic law“ bedingt.¹⁶ Dieses „pre-modern Islamic law“ – und diese Auffassung gehört zu den grundlegenden Überzeugungen Abdullah Saeeds, die er auch in zahlreichen weiteren Veröffentlichungen mehrfach wiederholt hat – ist weder „sacred“ noch „immutable“, sondern „a human product constructed in a certain socio-historical context and therefore susceptible to change.“¹⁷

Saeed unterscheidet damit zwischen dem Koran als Gottesoffenbarung – die er weder hier noch an irgendeiner anderen Stelle seiner Veröffentlichungen einer grundsätzlichen Hinterfragung unterzieht – und dem zu einer bestimmten Zeit von Menschen daraus abgeleiteten Gesetz, das für ihn in einer Epoche mit veränderten Parametern keinerlei Verbindlichkeit mehr besitzt. Damit entbehrt selbstverständlich auch die damit in Zusammenhang stehende Auffassung von der Wertigkeit der Religionen und ihrer Anhänger als Gläubige (Muslime), minderberechtigte Schriftbesitzer (Juden, Christen, Zoroastrier) und ihnen wiederum rechtlich nachgeordnete Ungläubige (alle Andersgläubigen) jeder Grundlage.

¹⁵Ebd., S. 11.

¹⁶Ebd., S. 13.

¹⁷Ebd.

Die Praxis der Religionsfreiheit

Im Folgenden verweist Saeed darauf, dass zahlreiche islamisch geprägte Staaten zwar das Bekenntnis zur Religionsfreiheit in ihren Verfassungen verankert haben und nach außen vertreten, dass der Koran bereits vor 1400 Jahren das Prinzip der Religionsfreiheit in Sure 2,256 formuliert habe. Dennoch besäßen aber zahlreiche Staaten mit der Ratifizierung der entsprechenden UN-Dokumente zur Freiheit des Religionswechsels in alle Richtungen Schwierigkeiten, da das von der traditionellen Theologie geprägte Verständnis von der Überlegenheit des Islam als vollkommenste aller Religionen nicht aufgegeben werde.¹⁸

Saeed zitiert zur Illustration dieser Sichtweise der Minderwertigkeit anderer Religionen, die eine Konversion zum verfälschten Juden- oder Christentum als unerwünscht erscheinen lässt, den iranisch-schiitischen Theologen Sultanhussein Tabandeh sowie als sunnitisch-ägyptischen Vertreter Hassan Ahmad Abidin. Weil viele Theologen, so schlussfolgert Saeed, von dieser Auffassung von der Hierarchie der Religionen geprägt sind, können sie sich nicht mit dem Gedanken anfreunden, dass auch Muslime das Recht haben sollten, sich vom Islam als der „besseren“ Religion abwenden zu dürfen, und das um so mehr, als aus ihrer Sicht weder Koran noch Überlieferung die Möglichkeit der Apostasie einräumten.

Damit hat Saeed die eigentliche Verantwortung für das Verbot der Abwendung vom Islam in islamisch geprägten Gesellschaften weder Politik noch Gesellschaft zugewiesen, weder fehlender Bildung oder Unterentwicklung noch der politischen Dominanz durch westliche Staaten. Er lokalisiert es vielmehr im innerislamischen Diskurs, bei den traditionell ausgebildeten Theologen als Meinungsführern, die nicht bereit sind, diese Sichtweise eines „pre-modern Islamic legal view of religious freedom“ zugunsten der universell gültigen Menschenrechte zu revidieren.

Saeed fasst seine Kritik am spezifischen Verständnis von Religionsfreiheit der klassischen islamischen Theologie folgendermaßen zusammen: In islamisch geprägten Gesellschaften bestehe einerseits dahingehend Konsens, dass ein Übertritt eines Nicht-Muslims zu einer anderen Religion als dem Islam keinesfalls statthaft sei und die unbedingte Notwendigkeit, einen Abgefallenen zum Islam zurückzuführen, werde weithin bejaht; das Recht auf Religionsfreiheit werde zwar theoretisch befürwortet, ebenso aber auch,

¹⁸ „The argument of the superiority of Islam is ancient, found in classical sources of Islamic law.“ Ebd., S. 15–16.

dass es nicht für Muslime gelte.¹⁹ Damit hat Abdullah Saeed der Argumentation der formativen Periode des Islam die universale Gültigkeit abgesprochen und die Unhinterfragbarkeit der in Apostasiefragen insgesamt nahe beieinanderliegenden schariaorientierten Auslegungen durch die Gründer und Schüler der vier sunnitischen wie der wichtigsten schiitischen Rechtsschule grundlegend bezweifelt.

Im Folgenden erörtert Abdullah Saeed die historischen Ursachen für die klassische Auffassung im Umgang mit der Apostasie. Er beschreibt die religiösen Verhältnisse auf der Arabischen Halbinsel zur Entstehungszeit des Islam und untersucht insbesondere das zur damaligen Zeit vorherrschende Toleranzverständnis. Er skizziert die grundsätzliche Anerkennung des Juden- und Christentums durch Muhammad als „Buchreligionen“, verweist aber auch auf die Kritik des Korans insbesondere an der jüdischen Gemeinschaft sowie an bestimmten dogmatischen Aussagen des Christentums wie z. B. an der Trinität.

Dem vorislamischen Heidentum (Saeed benutzt hier den abfälligen Begriff „idolatry“) wurde zwar nicht dasselbe Maß an Respekt entgegengebracht wie den Buchreligionen, das bedeutet für ihn jedoch nicht, dass aus Sicht des Korans nicht alle Menschen auch unabhängig von ihrer Religion mit Respekt behandelt werden sollten.²⁰ In einer Zeit, die Saeed bis zum Jahr 630 n. Chr. definiert, sollten alle, die nicht zum Islam übertreten wollten, zwar keinesfalls dazu gezwungen werden, die politische Gefahr, die von diesen Gruppen ausging, sollte jedoch gebannt werden. Daher die teilweise feindlichen Formulierungen aus frühislamischer Zeit nach dem Jahr 630 n. Chr. gegen diejenigen, die nicht der islamischen Gemeinschaft angehörten, da die „Feindseligkeiten“ („hostilities“) dieser Gruppen zum Stillstand gebracht werden sollten.

Nach außen hin von Toleranz geprägt, hatte die islamische Gemeinschaft nach innen mit zahlreichen Konflikten zu kämpfen, die auch die Frage der politischen Herrschaft der Gemeinschaft sowie die Debatte darüber mit einschlossen, wer als wirklicher Gläubiger zu betrachten sei. Es entwickelte sich ein „mainstream‘ outlook of the majority of Muslims [...] it came to be conceived of as ‚orthodoxy.“²¹ Die Orthodoxie aber betrachtete die verschiedenen Abspaltungen theologischer Gruppierungen und Geistesströmungen des Frühislam wie die Kharidjiten, Schiiten, Qadariten, die Djabriya, die Murdji’a

¹⁹Ebd.

²⁰Ebd., S. 21.

²¹Ebd., S. 27.

und Muctazila, ergänzt durch den Sufismus, deren unterschiedliche Apostasieauffassungen Saeed in aller Kürze skizziert, als abweichend oder sogar häretisch.

Saeed macht in dieser Zeit der zunehmenden Verhandlungen über die wahre Interpretation des Islam eine wachsende Intoleranz unter Muslimen sowie gegenseitige Beschuldigungen des Extremismus und der Häresie aus, die sich bis zur Moderne fortsetzen. Begünstigt wurde diese Entwicklung, so Saeed, mit Beginn der Umayyadenherrschaft durch die Einmischung der staatlichen Gewalt in theologische Fragen. Als Beispiel dient Saeed die theologische Diskussion und politische Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts über die Frage der Erschaffenheit des Korans, in deren Zusammenhang, je nach Auffassung des jeweils herrschenden Kalifen, Intellektuelle, Philosophen und Theologen einmal dieser, einmal jener Lesart gefangen gesetzt, der Apostasie bezichtigt und gefoltert wurden.

Saeed benennt mehrere Gründe für diese Entwicklung, wie z. B. die fehlende oberste Lehrautorität innerhalb des (sunnitischen) Islam, die zur Folge hatte, dass mehrere „einzig wahre“ Auslegungen nebeneinander existieren konnten. Darüber hinaus benennt er als wesentliche Ursache den Machtmissbrauch derjenigen, die aufgrund ihrer exponierten Stellung über die Möglichkeit einer Definition der wahrhaften islamischen Lehre verfügten und damit allen, die sich ihnen entgegenstellten, den Boden ihrer Existenz entziehen konnten.

Heute, so Saeed, sind es weniger die vier Rechtsschulen, die in islamischen Gesellschaften von Intoleranz geprägte Anklagen der Apostasie gegen Andersdenkende vorbringen; dennoch ziehen einige Gruppen die Opposition der Mehrheit auf sich: Islamisten, die danach streben, einen islamischen Staat zu errichten, Puritaner, die einen möglichst „reinen“ Islam erschaffen und jede Neuerung vermeiden möchten, Traditionalisten, die dem klassischen schiariageprägten Islam möglichst treu folgen wollen, „Ijtihadis“, die Reform und Erneuerung dieses klassischen Islam anmahnen und Säkularisten, die den Islam auf den Bereich des persönlichen Glaubens reduzieren wollen. Der Geist der Verurteilung Andersdenkender ist innerhalb der islamischen Gemeinschaft also nach wie vor virulent.²² So veranschaulicht Abdullah Saeed, wie willkürlich und zeitbedingt das jeweilige Verständnis des „wahren“ Glaubens in der islamischen Geschichte war und wie eng mit der Problematik des Machtmissbrauchs verbunden. Dieser Machtmissbrauch ließ das Instrument der Verketzerung in den Händen der Machthaber zu einer scharfen Waffe der Bekämpfung des theologischen wie politischen Gegners werden.

²²Ebd., S. 33–34.

Anklagen wegen Apostasie sind willkürlich

Saeed erörtert nun den Begriff der Apostasie (arab. *ridda*): Er verweist darauf, dass der Koran den Terminus *ridda* nicht kenne und nachkoranische Definitionen der *ridda* zwar häufig Umschreibungen wie die Leugnung der Existenz Gottes oder der Sendung Muhammads beinhalteten, aber jeder Versuch, Apostasie in eindeutige Kategorien hinsichtlich Wort, Tat oder Überzeugung einzuteilen, in letzter Konsequenz immer unscharf blieb.

Saeed verweist anhand einiger historischer Beispiele mehrerer Opfer von Blasphemievorwürfen auf die Willkür der Anklage, die nach seiner Auffassung besonders seitens der Juristen in der Zeit nach Muhammad als Machtmissbrauch eingesetzt wurde. Saeeds Kritik richtet sich darüber hinaus darauf, dass eine Beleidigung Muhammads mit schärferen Strafen bedroht wurde als eine Beleidigung Gottes.²³

Auch der im Laufe der islamischen Geschichte zur Anklage Andersdenkender benutzte Begriff der Häresie oder Ketzerei (arab. *zandaqa*) sei kein koranischer Terminus und wurde daher inhaltlich im Laufe der Geschichte sehr unterschiedlich gefüllt. Häufig wurde darunter entweder die Begehung eines der Kapital- (arab. *hudud*-)Vergehen verstanden, in politischer Hinsicht die Kollaboration mit dem Feind oder im theologischen Bereich die Leugnung des Prophetentum Muhammads und der Offenbarung des gesamten Korantextes. Dennoch war auch bei dieser Anklage der Spielraum für Machtmissbrauch, so Saeed, entsprechend groß, da sie vom Beklagten nur schwer widerlegt werden konnte.²⁴

Saeed bemerkt zu den Apostasielisten zudem kritisch, dass sie dazu geeignet sind, totale Kontrolle über das Denken und Handeln eines Menschen auszuüben. Damit haben diejenigen Gelehrten, die mit ihren Kriterien für Rechtgläubigkeit nicht zwischen leichten und schweren Sünden unterscheiden, sondern alle Paragraphen ihres selbst erstellten Katalogs zu den todeswürdigen Verbrechen zählen, die Grenzen, die Koran und *sunna* setzen, selbständig enger gezogen. Dadurch sind sie in der Lage, erhebliche Macht zum Schaden anderer auszuüben.²⁵

²³Ebd., S. 39.

²⁴Ebd., S. 40.

²⁵Auch an anderer Stelle hat sich Abdullah Saeed kritisch mit der Rolle der Gelehrten sowie der konflikträchtigen Verbindung von Staat und 'ulamā' auseinandergesetzt: Abdullah Saeed. *Islam and Politics. The Official Ulema and Religious Legitimacy of the Modern Nation State*. In: Shahrām Akbarzadeh; Abdullah Saeed (Hg.). *Islam and Political Legitimacy*. Routledge: Abingdon, 2003, S. 14–28.

Die in diesem Werk so zahlreichen Warnungen vor politischem Missbrauch des Apostasievorwurfs wurden im Leben beider Autoren, insbesondere jedoch für Hassan Saeed, Wirklichkeit, da Abdullah und Hassan Saeed nach der Veröffentlichung dieses Buches durch Mitglieder der „Islamic Democratic Party“ (IDP) auf den Malediven selbst mit dem Apostasievorwurf konfrontiert wurden und Hassan Saeeds politische Karriere aufgrund dessen zunächst zum Stillstand kam.

Muss Apostasie mit dem Tod bestraft werden?

Nun kommt Abdullah Saeed auf die eigentliche Thematik der Apostasie und die Begründung für ihre Bestrafung zu sprechen. Schon zu Beginn dieses Abschnitts bringt der Autor erneut zum Ausdruck, dass er die Berechtigung, eine Sünde (und mag es sich auch um eine schwere Sünde handeln), die die Apostasie aus seiner Sicht darstellt, mit dem Tod zu ahnden, nicht akzeptieren kann, zumal der Koran selbst keine Strafe im Diesseits benennt. Daher sei es problematisch, so Saeed, dass eine sich auf die Überlieferung stützende Mehrheit frühislamischer Theologen sich fast einhellig für die Befürwortung der Todesstrafe ausspricht.

Daraus wird offensichtlich, dass es für Abdullah Saeed keinerlei Rechtfertigung für eine Hinrichtung von Andersdenkenden in einem islamisch geprägten Staat geben kann und kein Text aus Koran oder Überlieferung und auch kein Beispiel aus der islamischen Geschichte hinreichen, um eine solche rigide Bestrafung heute rechtfertigen zu können. Es ist Saeeds Auffassung nach unter keinen Umständen möglich, aus unzureichend belegten Überlieferungstexten und politischen Ereignissen zu Zeiten Muhammads und seiner Gefährten eine heutige Anweisung zur Hinrichtung für Apostaten abzuleiten.²⁶

Im folgenden Kapitel führt Abdullah Saeed diese Argumentation weiter aus: Es ist seiner Auffassung nach nicht nur so, dass es keinen Grund zur Ableitung eines verpflichtenden Gebots aus Koran, Überlieferung und frühislamischer Geschichte zur Hinrichtung von Apostaten gibt – es gibt weit aus mehr Gründe dagegen, ja, es existiert ein regelrechtes Verbot, Renegaten hinzurichten.

²⁶Abdullah Saeed; Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Ashgate: Aldershot, 2004, S. 68.

Saeed richtet seine Argumentation zunächst an der Grundannahme aus, dass sich der Koran ausdrücklich gegen jegliche mit Zwang verbundene Einladung zum Islam wendet, denn sowohl in Mekka als auch in Medina sollte die Botschaft Gottes den Menschen „not by force but by discussion and persuasion“ vermittelt werden.²⁷ Saeed zitiert im Folgenden insgesamt 25 Koranverse sowohl aus der mekkanischen wie aus der medinensischen Zeit, denen die Betonung der persönlichen Entscheidungsfreiheit in Glaubensfragen gemein ist.

Zum Schluss wendet sich Saeed der Frage der Bestrafung der Apostasie im Jenseits zu: Er diskutiert mehrere Koranverse, die denjenigen, die zunächst gläubig waren, sich dann aber wieder vom Glauben abwandten, die Strafe Gottes androhen (Sure 3,86), unterstreicht dabei jedoch nochmals, dass in diesen Versen ausschließlich von der Höllenstrafe die Rede sei, sowie von der ausbleibenden Vergebung Gottes, aber niemals von einer Strafe im Diesseits.²⁸ Und auch das Vorbild Muhammads, so fährt Saeed fort, bezeuge seine nachsichtige Haltung gegen Abtrünnige, denen er lediglich seine Botschaft verkündigen, aber ihre positive Reaktion darauf nicht erzwingen durfte.

In seinem Schlusswort zu diesem Kapitel hebt Abdullah Saeed erneut hervor, dass die Todesstrafe für Apostasie wahrhaft schwerlich aus Koran und *sunna* abzuleiten sei, auch wenn dies die Auffassung zahlreicher Gelehrter gewesen sei: „The law of apostasy“, so schließt Saeed seine Ausführungen in diesem Abschnitt „was developed in Islam on the basis of a few isolated *hadith*, at a time and in circumstances that differ radically from today.“²⁹

Es ist offensichtlich, dass Abdullah Saeed in diesem Kapitel keine Einwände gegen seine Apostasiesicht gelten lässt und aus dem Koran, der Überlieferung und den Verlautbarungen einzelner Theologen, die er zitiert, wo er Unterstützung für seine Sicht der Dinge findet, Bausteine zu einem Ganzen zusammensetzt, das keine andere Möglichkeit offen lässt, als die Religionsfreiheit als ein dem Islam von Anbeginn an inhärentes Prinzip zu erkennen. Mehrfach wiederholt er im Laufe der einzelnen Kapitel seine Grundüberzeugungen, wie etwa die ausschließliche Berechtigung der Vergeltung der Apostasie im Jenseits. Eine intensive Auseinandersetzung findet weniger mit den Überlieferungstexten selbst statt als mit der Argumentation der diese Sicht befürwortenden Theologen, auf deren Werke Abdullah Saeed häufigen Bezug nimmt.³⁰

²⁷Ebd., S. 69.

²⁸Ebd., S. 80–81.

²⁹Ebd., S. 85.

³⁰So setzt er sich z.B. ausführlich mit Abu l-A'la Maududis Position zur Apostasie auseinander: Ebd., S. 90–92.

Apostasie heute

Im Folgenden wendet sich Abdullah Saeed nun der Gegenwart zu, in der im Gegensatz zur Frühzeit des Islam eine größere Variationsbreite an Auffassungen zur Frage der Bestrafung von Apostasie existiert. Abdullah Saeed benennt und erläutert die drei üblicherweise auszumachenden zeitgenössische Positionen: a) Die unverändert aus der Frühzeit des Islam übernommene klassische Position, b) Die modifizierte klassische Position und c) Die Position der Befürwortung umfassender Religionsfreiheit.

Noch immer, so betont Abdullah Saeed, folgt die Mehrheit der muslimischen Gelehrten, die sich zur Thematik der Apostasie äußern, der klassischen, am Schiarierecht ausgerichteten Position aus der Frühzeit des Islam. Die Mehrheit der Gelehrten hielt auch heute weiterhin an der Todesstrafe für Apostasie fest und begründete dies mit der Notwendigkeit, den Islam vor seiner Zerstörung schützen zu müssen.³¹

In theologischer Hinsicht liegt für ihn die Problematik in einer fehlenden Neubewertung der stark transformierten Gesellschaften der Gegenwart, sowie im Fehlen einer obersten Lehrautorität im sunnitischen Islam, die die missbräuchliche Beschuldigung von Andersdenkenden wegen Apostasie einfach und für das Opfer solcher Anzeigen fast unabwendbar macht. Zudem, so Saeed, handelt es sich bei den Gelehrten, den *culamā*, in den meisten Fällen um Staatsbedienstete, die als religiöse Oberhäupter auch großen gesellschaftlichen Einfluss ausüben. Sie definieren damit – und hier wird der Leser an den Fall Abu Zaid erinnert – als verlängerter Arm des Staates, was rechter Glaube, was Orthodoxie und was Verirrung ist; für Abdullah Saeed eine gefährliche Machtakкумуляtion.³²

Weitere Faktoren, die für Abdullah Saeed einen missbräuchlichen Umgang mit Apostasie begünstigen und daher eine unbedingte Neuorientierung bei der Beurteilung dieser Frage notwendig machen, sind die modernen Medien, die weltweite Migration und die daraus folgende starke Diversifikation und Pluralisierung der Meinungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft, die dazu einlädt, dass die eine der anderen Gruppierung Verirrung vorwirft.

Aufgrund dieser unterschiedlichen Faktoren, die das freie Agieren von Personen ermöglichen, die andere aus eigennützigen Motiven belasten, beschuldigen oder sogar durch deren Bezeichnung als Ungläubige (arab. *takfir*) in Gefahr bringen können, fühlten sich extremistische Gruppierungen, so fährt Saeed fort, ermutigt oder begriffen es sogar als „ihre Pflicht“ („their duty“),

³¹Ebd., S. 88–89.

³²Ebd., S. 99–100.

diejenigen der Apostasie zu beschuldigen, die sie für Ungläubige halten, auch wenn die betreffenden Gerichte kein Urteil gesprochen hätten.³³ Die Folge davon ist, dass die Gesellschaft bei Apostasie oder Blasphemie u. U. selbständig zu handeln beginnt, zum Schaden des Beschuldigten: „The community in which the act took place sometimes takes the law into its own hands.“³⁴

Für Saeed liegt die Problematik des Apostasiegesetzes also weder in der Funktion des Islam als Religion und Rechtsordnung an sich, weder in der islamischen Geschichte allein noch in den Verirrungen Einzelner begründet und auch nicht ausschließlich im Machtmissbrauch, sondern vor allem in der Erstarrung der Rechtsfindung nach der Entstehung der Rechtsschulen bis zum 10. Jahrhundert n. Chr., durch die die aus seiner Sicht notwendige Adaption der Rechtsquellen unmöglich wurde. Wird angesichts dieser methodischen Grundorientierung dann von einzelnen Personen (z.B. Theologen) auf die gewaltsame Niederschlagung der frühislamischen Abfallbewegung als Rechtfertigung für den Schutz der islamischen Gemeinschaft rekuriert, wird dieser Mechanismus in der Hand von Extremisten zum Instrument der Verurteilung, Verfolgung und Unterdrückung Andersdenkender.

Die Sprengkraft des Themas Apostasie

Nach dieser umfangreichen Erörterung der politischen Ursachen und Folgen der Apostasieklage wendet sich Saeed noch einmal der religiösen Komponente der Thematik zu und benennt Faktoren, die erklären können, warum die Apostasie ein solch heikles Thema in islamisch geprägten Gesellschaften ist; hier scheint der Autor hin und wieder Verständnis und Solidarität zwischen den Zeilen andeuten zu wollen.

Verunsichert durch die von westlichen Ländern ausgehende Säkularisierung und Missionstätigkeit sowie die leidvollen Erfahrungen der Kreuzzüge, der Kolonialzeit und der Abschaffung des Kalifats forderten manche Muslime heute erneut die Einführung des Apostasiegesetzes. Eine Konversion zum Christentum als einer in den Augen der meisten Theologen verfälschten und überholten Religion scheint ihnen eine zielgerichtete, böswillige Kritik an der Überlegenheit des Islam zu sein. Ein Übertritt wird daher meist als erzwungener oder erkaufter Proselytismus verarmter Bevölkerungsschichten beurteilt.³⁵

³³Ebd., S. 101.

³⁴Ebd., S. 100–101.

³⁵Ebd., S. 109–110.

Hinzu kommen, so Saeed, interreligiöse Heiraten als Anlass zur Konversion und, nach Auffassung mancher Muslime, eine fehlende oder den Islam mit zu vielen Verboten versehende Unterweisung der Jugend, die sich dadurch vom Islam zunehmend entferne. Weitere Gründe der Distanzierung vom Islam seien dessen Missbrauch durch politische Autoritäten, die Existenz des Atheismus, Materialismus und Hedonismus, sowie Philosophien und Ideologien wie Marxismus, Sozialismus und Nationalismus.

Auch die zahlreichen, den heutigen Debatten über Menschen- und Frauenrechte zugrundeliegenden Anklagen – dass sich nämlich der Islam grundsätzlich mit diesen Rechten in konfliktreicher Spannung befände – verunsichere oder entfremde Muslime ihrem Glauben, so Saeed.³⁶ Nirgends jedoch zieht er daraus den Schluss, dass ein Verbot der Konversion oder allgemeiner, eine Einschränkung der Religionsfreiheit, zu rechtfertigen wäre.

Im letzten Teil des Buches fasst Abdullah Saeed seine Ausführungen nochmals zusammen. Er betont, dass die Debatte über Menschenrechte und Religionsfreiheit auch in islamisch geprägten Ländern geführt wird und Muslime dabei sehr unterschiedliche Standpunkte einnehmen. Saeed kommt hier nochmals auf die seiner Auffassung nach in der gesamten Geschichte des Islam zu Tage getretene Gefahr des Machtmissbrauchs zu sprechen.

Abschließend ruft er dazu auf, die aus der klassischen Schariagesetzgebung abgeleitete Positionierung zur Todesstrafe für Apostasie zu überdenken, denn Gesetze, die sich aus einer besonderen historischen Situation heraus entwickelten, sind seiner Auffassung nach nicht unantastbar: „If these laws are no longer practicable or relevant for Muslims, there is a strong justification to reconsider them,³⁷ was bedeutet, dass Abdullah Saeed das klassisch-traditionelle Schariaverständnis nicht teilt. Das wird auch daran deutlich, dass er die Textbasis für eine Ableitung der verpflichtenden Todesstrafe „on the basis of certain isolated *hadith*“³⁸ für denkbar schmal hält.

Und schließlich, so fährt Saeed pragmatisch fort, gebe es heutzutage keine geschlossenen islamischen Gesellschaften mehr, sondern vielmehr multi-religiöse und multikulturelle Gesellschaften, in denen angesichts globaler Medienkommunikation, Migration und Pluralismus ein Insistieren auf der frühislamischen Gesetzgebung wenig hilfreich sei und darüber hinaus insbesondere in der Minderheitensituation auch gänzlich bedeutungslos: Konversionen in die eine oder andere Richtung fänden faktisch nun einmal statt.

³⁶Ebd., S. 112–114.

³⁷Ebd., S. 168.

³⁸Ebd.

Daher, so schließt Saeed, sei es unerlässlich, in Übereinstimmung mit den Realitäten der heutigen Zeit, aus der Religion des Islam und der kulturell vor Ort sehr unterschiedlichen Situation Begründungen für das Recht auf umfassende Religionsfreiheit zu finden und sich von Konzepten wie dem Kalifat, homogenen islamischen Gesellschaften sowie dem Modell eines „Haus des Islam“ (arab. *dar al-islam*) zu verabschieden.³⁹ Hinzu kommt für ihn die Tatsache der zu Teilen nur noch nominell dem Islam angehörenden Muslime, deren Zahl er mit wenigstens 300 Mio. Menschen – also rund einem Fünftel der muslimischen Religionsgemeinschaft – veranschlagt;⁴⁰ Menschen, die nach klassischem Schariaverständnis der Apostasie sehr nahe kommen, wenn sie nicht überhaupt als Abgefallene aufzufassen sind. Mit diesen Überlegungen hat Abdullah Saeed den Gedanken einer Praktikabilität des Apostasiegesetzes weiter untergraben.

Pragmatisch gefärbt ist auch Saeeds Argumentation im Hinblick auf die missionarische Komponente der Religionen: Auch wenn Muslime heute am Apostasieverbot aus Sorge vor der zahlenmäßigen Verringerung der muslimischen Gemeinschaft gerne festhalten wollen, sind es doch sie selbst, die gleichzeitig andere zum Übertritt zum Islam auffordern. Diesen doppelten Standard kritisiert Saeed als nicht gerechtfertigt und gibt mit seinem Hinweis auf die notwendige Gleichbehandlung der Angehörigen aller Religionen die klassische Sichtweise der Überlegenheit und Bevorzugung des Islam vor allen anderen Religionen auf.⁴¹

Kritisch könnte zu diesen Ausführungen Saeeds angemerkt werden, dass die Schwächen dieses Ansatzes zur Reformierung des Apostasiegesetzes vor allem in seiner Methodik zu liegen scheinen: Es bleibt bei Saeeds Verteidigung der Religionsfreiheit letztlich unbestimmt, nach welchen objektiv nachvollziehbaren Kriterien er Texte der Überlieferung als heutige Handlungsanweisungen gelten lässt bzw. als Beschreibungen politischer Ereignisse der Vergangenheit für obsolet hält. Das gilt letztlich auch für den Umgang Mu-

³⁹Ebd., S. 170.

⁴⁰Ebd., S. 171.

⁴¹An anderer Stelle entfaltet er seine Sichtweise von der Vorteilhaftigkeit einer religiös pluralen Gesellschaft noch expliziter: „Pluralism [...] invites all people to engage with each other, despite their differences, and to work together towards a civil, fair and just society where being a human being is the key emphasis. It facilitates the creation of a harmonious society by acknowledging differences, rather than hiding it.“ Abdullah Saeed. Foundations of Peace in the Qur'an. The Tasmanian Peace Trust 2010 Lecture, held at the Friends Meeting House, North Hobart, Sunday, 11.10.2010, S. 1–12 (unveröffentlichtes Manuskript aus Privatbesitz des Autors).

hammad mit Apostaten und seine Aussprüche, die, abgesehen von der mindestens zu Teilen unbeantworteten Echtheitsfrage, sich durchaus heterogen in ihren Aussagen und damit vielseitig interpretierbar erweisen.

Reaktionen auf Abdullah Saeeds Einsatz für Religionsfreiheit

Während Hassan und Abdullah Saeeds Buch „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ in Australien und den übrigen westlichen Ländern unmittelbar nach seinem Erscheinen wenig rezipiert wurde, löste seine Veröffentlichung, die als „indeed [...] very bold“ beurteilt wurde,⁴² rund vier Jahre nach seinem Erscheinen auf den Malediven politische Irritationen aus. Im Vorfeld hatte sich bereits ein Streit über die Berechtigung von Apostasiestrafen erhoben: Der Führer des Rates der Religionsgelehrten der Adhaalath Partei der Malediven, Sheikh Abdul Majeed Abdul Bari, hatte sich mit der Äußerung zu Wort gemeldet, dass er die Todesstrafe für Apostasie ebenso befürworte wie für Ehebruch von Verheirateten und Mord sowie die Amputation der Hand bei bestimmten Formen des Diebstahls, worauf sich ein „media furore“ erhob, in dessen Zug das Buch „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ der Brüder Saeed ins Blickfeld der Aufmerksamkeit und der Proteste rückte.⁴³

Der Protest gegen das Buch entzündete sich im Jahr 2008 unmittelbar vor den ersten freien Wahlen in der Präsidentialrepublik der Malediven, die ein Ende der Regierungszeit des mit sehr weitreichenden Machtbefugnissen ausgestatteten, seit 1978 regierenden Präsidenten Maumoon Abdul Gayoom herbeiführen sollten. Da sich der Bruder Abdullah Saeeds, Dr. Hassan Saeed (geb. 1970), 2008 unter Ägide der Dhivehi Qaumeeyi Party mit einer eigenen Kandidatur um das Präsidentenamt bewarb, darf die Motivation derjenigen, die nun plötzlich mehrere Jahre nach Erscheinen der Publikation gegen das Buch zu Felde zogen, wohl eher im politischen als im theologischen Bereich vermutet werden.⁴⁴

⁴²S. Chandrasekharan. Maldives: On Dr. Hassan Saeed's Book on Freedom of Religion and Apostasy. South Asia Analysis Group. Paper no. 2747, 25.06.2008. <http://archive.today/Qrap> (10.06.2014).

⁴³So der Bericht von Judith Evans. Apostasy Punishable by Death: Top Adhaalath Scholar, 13.05.2008. Minivan News. http://www.minivannews.org/news_detail.php?id=4462 (05.05.2011).

⁴⁴Diesen Eindruck bestätigte Abdullah Saeed nachdrücklich während meines am 19.06.2011 geführten Interviews.

Hassan Saeed hatte im Vorfeld der Wahlen angekündigt, seine Präsidentschaftskandidatur als unabhängiger Kandidat forcieren zu wollen,⁴⁵ da er ebenso wie der ehemalige Justizminister der Regierungspartei, Mohamed Jameel Ahmed, im August des Jahres 2007 aufgrund von Differenzen mit dem regierenden Präsidenten und al-Azhar-Absolventen Gayoom diesem den Rücken gekehrt und mit Mohamed Jameel Ahmed sowie dem ehemaligen Außenminister, Dr. Ahmed Shaheed, die Open Society gegründet hatte. Aus der Organisation Open Society wurde die Bewegung New Maldives Movement, die später der oppositionellen National Unity Alliance beitrug, die unter ihrem Dach die Maldivian Democratic Party (MDP), die Islamic Democratic Party (IDP), die Adaalath Party sowie die Social Liberal Party vereinte.⁴⁶

Protest gegen das Buch erhob zum einen die dem Wahhabismus bzw. Salafismus nahestehende Nichtregierungsorganisation Jamiyyatul Salaf, deren Mitglieder die Autoren des Versuchs beschuldigten, den Islam zerstören und dem Säkularismus unter Muslimen Vorschub leisten zu wollen.⁴⁷ Protest erhob auch der Präsident der Islamic Democratic Party (IDP), Umar Naseer, der Gegenkandidat Hassan Saeeds, der argumentierte, Hassan Saeed „[...] is inviting other religions to the country.“ Er war es auch, der das Buch und seinen Autor in einer Sendung des staatlichen Fernsehsenders der Malediven öffentlich verurteilte.⁴⁸ Darüber hinaus hielt er eine Pressekonferenz ab, bei der er das Buch als Machwerk brandmarkte. Sodann wandte er sich an den Supreme Council of Islamic Affairs mit der Aufforderung, das Buch landesweit auf den Index setzen zu lassen. Zwar wandte sich Hassan Saeed ebenfalls mit einer Ansprache an die Öffentlichkeit,⁴⁹ und auch Abdullah Saeed gab ein Radiointerview zur Unterstützung seines Bruders, aber die Kampagne seiner politischen Widersacher zeigte dennoch an mehreren Fronten alsbald Erfolg:

⁴⁵Vgl. dazu etwa seine Werbebotschaft „Dr. Hassan Saeed for President“ für seine Kandidatur unter <http://www.youtube.com/watch?v=eSQ1Kv6dRUo> (Teil 1) und <http://www.youtube.com/watch?v=MZ1P9WlFtaQ&feature=related> (Teil 2) (10.06.2014).

⁴⁶S. Chandrasekharan. Maldives: On Dr. Hassan Saeed's Book on Freedom of Religion and Apostasy. South Asia Analysis Group. Paper no. 2747, 25.06.2008. <http://archive.today/Qrap> (10.06.2014).

⁴⁷So der Bericht: Dr. Hassan Saeed's Book on Apostasy Creates Controversy. Islamic Council Bans the Book, 12.08.2008. <http://secularmaldives.blogspot.com/2008/08/drhassan-saeeds-book-on-apostasy.html> (06.05.2011) mit Verweis auf die in der maledivischen Landessprache Dhivehi abgefasste Website der Jamiyyatul Salaf.

⁴⁸Judith Evans. IDP calls for Ban on Hassan Saeed's Book, 15.05.2008. Minivan News. http://www.minivannews.org/news_detail.php?id=4477 (05.05.2011).

⁴⁹Vgl. Hassan Saeeds Ansprache bei der „News conference on Dr. Hassan Saeed and Abdullah Saeed's Book“ vom 24.05.2008 unter <http://www.youtube.com/watch?v=mmMIGZ6a8iA> (10.06.2014).

Am 18.06.2008 verbot die vom Präsidenten ernannte und in Diensten der Regierung stehende höchste religiöse Autorität des Landes, der Supreme Council of Islamic Affairs das Buch mit der (allerdings nicht mit Zitaten aus der Veröffentlichung belegten) Begründung: „it contains phrases that may mislead the public“; „it violates Islamic principles.“⁵⁰

Daraufhin wurde das Buch auf den Malediven vom Buchmarkt genommen und die Bevölkerung aufgefordert, eventuell in ihrem Besitz befindliche Exemplare abzuliefern. Der Besitz, der Import auf die Malediven und die Verbreitung des Buches wurden verboten, ja, selbst über die Möglichkeiten debattiert, die im Internet zugänglichen Teile des Buches durch eine Sperrung der betreffenden Websites dem Zugriff etwaiger Besucher zu entziehen. Das Verbot des Buches ging auf die wiederholte Forderung der Islamic Democratic Party (IDP) zurück, die Hassan Saeed als „apostate“ und „heretic“ bezeichnet und ihm den Verzicht auf die Präsidentschaftskandidatur nahe gelegt hatte.⁵¹ Während Abdullah Saeed zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Buches bereits Professor für Arab and Islamic Studies an der Universität von Melbourne war, war Hassan Saeed zunächst oberster Richter und seit 2003 Generalstaatsanwalt der Malediven gewesen, bevor er sich, bekannt für seine Reformagenda, im Jahr 2008 für die Präsidentschaftskandidatur beworben hatte.

Hassan Saeed verurteilte das Verbot des Buches als „cowardly act“ und als politisches Machtspiel.⁵² Seine Kontrahenten, so ging er zum Gegenangriff über, seien der englischen Sprache gar nicht ausreichend mächtig, um den Inhalt des Buches kompetent beurteilen zu können.⁵³ Bei der anschließenden Wahl unterlag Hassan Saeed, kündigte aber eine erneute Kandidatur für die Zukunft an.⁵⁴

⁵⁰So der Pressebericht: Evans. Council. Evans berichtet, dass der „Supreme Council“ im Jahr 2005 kurzzeitig den Besitz des Textes der „Universalen Erklärung der Menschenrechte“ der UN verboten hatte, da diese mit den Artikeln 18 und 19 zur unbeschränkten Religionsfreiheit gegen die maledivische Verfassung verstieße und kein Malediver den Wunsch hätte, einen anderen Glauben als den Islam zu praktizieren. Vgl. den Text der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ unter <http://www.un.org/Overview/rights.html> (10.06.2014).

⁵¹Vgl. den Bericht von Judith Evans. Supreme Council Bans Hassan Saeed's Book, 18.06.2008. Minivan News. Independent News for the Maldives. <http://www.minivannews.com/news/news.php?id=4605> (24.06.2010).

⁵²Ebd.

⁵³So der Bericht: Dr. Hassan Saeed's Book on Apostasy Creates Controversy. Er behauptet, Hassan Saeed habe sich gegen Religionsfreiheit an sich ausgesprochen. Er habe geäußert, dass es unter seiner Regierung keine Freiheiten für andere Religionen außer dem Islam geben werde. Der Bericht zitiert Hassan Saeed mit den Worten: „I have said before that I will not give any chance for a religion other than Islam in my government.“

⁵⁴Maldives in Brief: Hassan Saeed Enters 2013 Presidential Race, 20.04.2010. In: Asian Tribu-

Schluss

Abdullah Saeed hat sich über seine wichtigste Schrift „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ hinaus vielfach und über Jahre hinweg zur Thematik des Abfalls vom Islam geäußert. An keiner Stelle findet sich der Versuch, auch nur Teile der frühislamischen Bestimmungen der Ahndung von Apostasie in die Moderne hinüber zu retten. Alle Überlegungen Abdullaha Saeeds hinsichtlich einer Anwendung des klassischen Apostasierichts in der Gegenwart stehen unter ablehnenden Vorzeichen.

Aus der Veröffentlichung von Abdullaha Saeeds Werken zur Religionsfreiheit kann einerseits abgelesen werden, dass sich die Stimmen muslimischer Gelehrter zur Befürwortung voller Religionsfreiheit mehren und die innerislamische Diskussion darüber auf akademischem Niveau geführt wird. Andererseits ist der Lebensmittelpunkt Abdullaha Saeeds in Australien so weit an der Peripherie der islamischen Kernländer gelegen und die englische Sprache bisher bei den meisten Vertretern der klassisch-islamischen Theologie in so geringem Umfang Studien- und tägliches Kommunikationsmedium, dass – in Verbindung mit der bekannten Tatsache der beschränkten Freiheit zur Erörterung alternativer Sichtweisen in den Zentren islamischer Gelehrsamkeit – Abdullaha Saeed bisher vor allem auf Konferenzen und in den Vorlesungssälen westlicher Länder für seine Sicht der Dinge geworben hat.

Abdullaha Saeeds Ansatz auf dem Weg zu islamisch begründeten Menschen- und Freiheitsrechten ist einerseits gekennzeichnet von einer Abwehr der ganzheitlichen und unhinterfragbaren historischen Schariainterpretation bis zum 10. Jahrhundert, die er immer wieder als „pre-modern“ charakterisiert. Ferner ist sein Ansatz gekennzeichnet von dem Versuch, die klassischen Texte des Korans und der Überlieferung durch eine Wiederbelebung der selbständigen Rechtsfindung (arab. *ijtihad*) neu auszulegen, ja, die Forderung nach einer einzigen Auslegung zurückzuweisen und besonders den historischen Anweisungen der Überlieferung heute nicht unbescholten Gültigkeit einzuräumen. Hinzu kommt Abdullaha Saeeds Suche nach pragmatisch-machbaren Lösungen im Dienste des Friedens, der Humanität und der Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Menschen, um die koranischen Vorgaben mit gegenwärtigen Verhältnissen harmonisieren zu können.

Eine Hauptaussage in Saeeds Buch „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ lautet, dass das, was manchen Gelehrten so eindeutig als Apostasie anklagbar scheint, diesem Vorwurf auf den zweiten Blick gar nicht gerecht

ne. <http://asiantribune.com/news/2010/04/20/maldives-brief-hassan-saeed-enters-2013-presidential-race> (10.06.2014).

wird. Saeed schwächt die Berechtigung zur Beurteilung der Apostasie als todeswürdiges Verbrechen durch die islamische Theologie ab, indem er die Genese der Befürwortung der Todesstrafe als eigentlich nicht-islamisch – sondern politisch bedingt – in ihrem Ursprung erläutert. Damit relativiert er vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Füllung des Begriffs der Apostasie im Laufe der Zeit die Brandmarkung von Andersdenkenden als Apostaten in der Geschichte.

Gleichzeitig hinterfragt er die Absolutheit der Autorität der Gelehrten, indem er zahlreiche Beispiele von missbräuchlicher Anklage wegen Apostasie zum eigenen Machterhalt benennt. Er bezweifelt damit die scheinbar eindeutige Auslegung und Bedeutung der Überlieferungstexte zur Apostasie, indem er sie hinsichtlich ihrer vermeintlich historischen Eindeutigkeit als inhaltlich mehrdeutig und fragwürdig darstellt.

Hand in Hand damit geht seine Kritik der absoluten Positionierung einzelner Gelehrter, die sich mit ihrer Brandmarkung muslimischer Gläubiger als Apostaten selbst zum Maßstab aller Dinge erheben. Durch die „Entthronung“ der frühislamischen Autoritäten relativiert er die Bedeutung der frühislamischen Epoche als für alle späteren Zeitabschnitte ausschlaggebend, wenn er etwa vertritt, dass jede Generation mit ihrem eigenen, von den Umständen ihrer Zeit geprägten Verständnis den Koran und die *sunna* betrachte. Für ihn ist also die Frühzeit des Islam nicht per se eine Verkörperung des „wahren Islam“, sondern lediglich eine für die damalige Zeit akzeptable Variante, die sich vor dem Heute rechtfertigen muss.

Und nicht zuletzt hinterfragt Abdullah Saeed auch den praktischen Nutzen einer Berufung auf Schariarecht in der Apostasiefrage bzw. die Umsetzbarkeit der historischen Strafbestimmungen angesichts der heutigen Realität multikultureller und multireligiöser Gesellschaften.

So sehr er in seinen zahlreichen Veröffentlichungen nach beiden Seiten abwägt und dem Anspruch eines ganzheitlich-politischen sowie extremistischen Islam eine klare Absage erteilt, so wenig nimmt er eine „neutrale“ Position ein hinsichtlich der Wahrheit der Offenbarung des Islam und der Gültigkeit der aus dem Koran und der Praxis Muhammads ableitbaren Gebote.

Abdullah Saeed ist kein liberaler, korankritischer Theologe in dem Sinne, dass er Teile des Korans außer Kraft setzen würde; im Gegenteil, er hält an dessen Wahrheit und Offenbarungscharakter grundsätzlich fest,⁵⁵ auch

⁵⁵ Dies betont Abdullah Saeed etwa in Bezug auf die Begründung und Reklamierung umfangreicherer Menschenrechte durch Muslime: „[...] Muslims will be able to conceptualise standards of human rights practice and promote a culture of human rights. In so doing they are not required to compromise their religion or abandon their scripture, rather it requires engaging with the Qur'an and the broader Muslim tradition.“ Abdullah Saeed. *Creating a Culture of Hu-*

wenn er für manche Koranverse eine „allegorische“ Bedeutung annimmt: Die Bedeutung dieser Koranverse sei unklar bzw. nur Gott selbst bekannt.⁵⁶ Vor allem aber distanziert er sich in seinem Werk „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ wie auch in zahlreichen seiner übrigen Publikationen von einer ahistorischen, literalistischen Übernahme der Auffassungen des klassischen Schiariarechts der formativen Periode des Islam und fordert eine Einbeziehung des historischen Kontextes, in welchem die Offenbarung an Muhammad erging, da dieser nicht ohne Weiteres auf die Moderne übertragen werden könne.

Daraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit einer Neubetrachtung der Quellen, die sich an den gesellschaftlichen Gegebenheiten, vor allem aber an den heutigen multireligiösen Gesellschaften orientieren muss. Er unterscheidet damit zwischen dem Koran als Gottesoffenbarung und dem für ihn im Widerspruch dazu stehenden Erbe der traditionellen Schiariagelehrten, zu dem für ihn etwa eine abwertende Sicht anderer Offenbarungen sowie die politische Interpretation theologischer Sachverhalte gehören. Der Koran ist für ihn Grundlage des Glaubens, aus dem er Freiheitsrechte ableitet, wie sie die Verfassungen der Nationalstaaten formulieren, weshalb es für ihn keinen Gegensatz zwischen Islam und dem Leben in einer westlichen Gesellschaft geben kann.

Es ist offensichtlich, dass Abdullah Saeed die Verkrustung der klassisch-islamischen Rechtswissenschaft und Theologie mit ihrer grundsätzlichen Ausrichtung an den frühislamischen Autoritäten sowie ihre autoritativ reklamierte Monopolstellung bei der Deutung des Islam als grundlegendes Hemmnis auf dem Weg zu einer Interpretation des Islam betrachtet, die auf die Gegebenheiten der Moderne angemessene, praktikable Antworten geben kann und in der Gesellschaft friedens- und gemeinschaftsfördernd wahrgenommen würde. Damit ist die Analyse Abdullah Saeeds weitreichend und grundsätzlich. Er belässt es nicht bei der Anklage des Machtmissbrauchs und verortet die Problematik der fehlenden Religionsfreiheit nicht bei politischen

man Rights from a Muslim Perspective. In: Swee-Hin Toh; Virginia F. Cawagas (Hg.). *Proceedings of the International Symposium Cultivating Wisdom, Harvesting Peace. Education for a Culture of Peace through Values, Virtues, and Spirituality of Diverse Cultures, Faiths, and Civilizations*. Multi-Faith Centre, Griffith University: Brisbane, 2006, S. 123–127, hier S. 127.

⁵⁶Abdullah Saeed. *Authority in Qur'ānic Interpretation and Interpretive Communities*. In: David Marshall (Hg.). *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*. Georgetown University Press: Washington 2011, S. 115–123, hier S. 116.

Fehlentwicklungen, der Bildungsproblematik, der strukturellen Unterentwicklung oder bei der Westlichen Welt in einem Nachwirken der Kolonialzeit bzw. deren politischen Dominanz in der Gegenwart.

Abdullah Saeed verortet die Problematik bei der traditionellen Theologie, die nach Muhammads Tod die aus seiner Sicht zumindest teilweise anzweifelhafte Überlieferung in den Stand unhinterfragbarer und zeitlos gültiger Regelungen erhob und die damaligen politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten als statische Komponenten zum Maßstab für die Moderne erklärte. All das eröffnet zusätzlich dem Machtmissbrauch Tür und Tor, der aber für ihn nicht die eigentliche Ursache für die gegenwärtige Lage in Sachen Apostasie ist. Von daher ruft Abdullah Saeed auch nicht nach pragmatischen Regelungen allein, sondern nach einem theologischen Umdenken, nach erneuter selbständiger Rechtsfindung mit dem Ziel einer Neubewertung der Quellen, die Muslimen eine tragfähige Begründung für das friedliche, gleichberechtigte Zusammenleben mit Nicht-Muslimen in westlichen Gesellschaften und für ihr dortiges politisches Engagement liefert.

Zahlreiche Veröffentlichungen wie Redebeiträge Abdullah Saeeds schließen optimistisch mit der Hoffnung auf eine Entwicklung der islamischen Theologie und Gesellschaft hin zu einer Bejahung vermehrter Freiheitsrechte sowie einer Ablösung von einem erstarrten Scharia- und Geschichtsverständnis; insbesondere drückt Abdullah Saeed seine Hoffnung aus, dass diese Entwicklung unter dem Aspekt der Gleichberechtigung für Männer und Frauen und der Menschenrechte in islamisch geprägten Ländern Wirklichkeit werden könnte.

Moses Mendelssohns Schrift „Jerusalem“

Eine vergessene Quelle der Religionsfreiheit

Heiner Bielefeldt



Prof. Dr. 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. Seit August 2010 fungiert er außerdem ehrenamtlich als UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Heiner Bielefeldt hat Bücher und Aufsätze zu Fragen der Rechtsphilosophie, Ideengeschichte, politischen Ethik und insbesondere zu Theorie und Praxis der Menschenrechte verfasst.



Dieser Aufsatz erschien zuerst in: Brummer, Klaus/ Pehle, Heinrich (Hg.). Analysen nationaler und supranationaler Politik: Festschrift für Roland Sturm. Opladen, Berlin, Toronto: Budrich, 2013, 435 S., S. 109–120. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Vielfältige Wege zur Religionsfreiheit

In den Darstellungen der Geschichte der Religionsfreiheit dominieren in unseren Breiten zwei Narrative. Die eine Lesart versteht die Religionsfreiheit als Resultat bestimmter Impulse des Christentums, die andere legt den Akzent demgegenüber auf die Aufklärung, einschließlich ihrer kirchen- bzw.

religionskritischen Strömungen. Zwischen beiden Narrativen besteht eine gewisse Spannung, was aber nicht heißt, dass sie sich wechselseitig völlig ausschließen.

Wer die Religionsfreiheit aus dem Christentum versteht, mag dabei unterschiedliche Faktoren vor Augen haben: Manche verweisen auf das Jesus-Wort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ als ein langfristig wirksames Hintergrund-Motiv für jene neuzeitliche Ausdifferenzierung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, die die Religion schließlich dem instrumentalisierenden Zugriff der staatlichen Macht entzieht.¹ Andere denken eher an den Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts, in dessen Folge eine systematische Unterscheidung zwischen „spiritualia“ und „temporalia“ erarbeitet wird, die sich später für die Verwirklichung einer Religionsfreiheit achtenden säkularen Rechtsstaats als förderlich erweist.² In dieser Perspektive findet zugleich eine Konzentration der Fragestellung auf die Geschichte des lateinischen („abendländischen“) Christentums statt. Georg Jellineks gleichermaßen berühmter wie von Anfang an umstrittener Aufsatz zur Geschichte der Menschenrechte verlegt die Ursprünge der Religionsfreiheit demgegenüber in die Reformation, die die Frage nach dem Glaubensgewissen des einzelnen Menschen mit neuer Schärfe – und langfristig auch mit politisch-rechtlichen Konsequenzen – ins Zentrum des Nachdenkens gestellt habe.³ Ernst Troeltsch hat in seinen religionshistorischen Studien dagegen betont, dass wohl doch erst die „Stiefkinder der Reformation“, nämlich einige der innerprotestantischen Dissidenten und freikirchlichen Bewegungen, Forderungen nach Religionsfreiheit vorgetragen hätten. In dieser Sichtweise rückt das „abendländische“ Christentum als Ursprung der Religionsfreiheit noch weiter nach Westen, nämlich nach Nordamerika.⁴

Nicht weniger vielfältig nehmen sich die Vorstellungen vom aufklärerischen Ursprung der Religionsfreiheit – und ihrer Vorform: der religiös-politischen Toleranz – aus. Während gemäßigte Strömungen der Aufklärung

¹Vgl. die Äußerungen des Vatikanischen Ökumene-Beauftragten Kardinal Walter Kasper in einem Interview im SPIEGEL 38/ 2006 (18.09.06), S. 75: „Für das heutige Christentum ist die Unterscheidung von religiöser und weltlicher Ordnung grundlegend. Diese Unterscheidung stellt sowohl gegenüber dem Judentum wie gegenüber dem Islam eine Neuerung und einen Vorzug dar, welche die Gestalt Europas geprägt hat. Sie ist in dem Wort grundgelegt, man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“

²Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde. „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“. In: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1991. S. 92–114.

³Georg Jellinek. „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, neu abgedruckt. In: Roman Schnur (Hg.). Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt 1964. S. 1–77.

⁴Vgl. Ernst Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.

sich mit inner-christlichen, zumal inner-protestantischen Reformtendenzen verbinden, nimmt anderswo die Aufklärung schärfer antikirchliche und vereinzelt antireligiöse Züge an. Weitgehend vergessen ist heute der Frühaufklärer Pierre Bayle, der als kritischer Schriftsteller und politischer Flüchtling religiös-politische Gewalt am eigenen Leib aufs Schwerste erlitten hat. Mehr als alles andere hat ihn die Erfahrung zerbrochen, dass an seiner Statt sein Bruder verhaftet worden und im Gefängnis gestorben ist. Bayles Aufrufe zur religiösen Toleranz verbinden sich deshalb mit einer Zuspitzung der alten Theodizee-Frage, womit er gleichsam zum Hiob der Aufklärung wird.⁵ In völlig anderem, nämlich eher optimistischem Tonfall ist der Toleranzbrief Lockes verfasst, in dem die Absage an verengende Dogmatismen ein liberal-christliches Fundament findet. Nach Locke beruht das Christentum nämlich letztlich auf vernunftgemäßen Prämissen, die in Freiheit eingesehen und eben nicht mit Zwang eingetrichtert werden sollen, was nur in einer Haltung relativer religiöser Toleranz gelingen kann.⁶ Wiederum ganz anders schreibt Voltaire, der wie sein langjähriger Briefpartner Friedrich II. aus seiner tiefen Verachtung gegenüber der etablierten Religion jedweder Observanz keinen Hehl macht. Eine ironische Pointe besonderer Art gelingt ihm dadurch, dass er sein vordergründig lediglich gegen den Islam gerichtetes, letztlich aber generell religionskritisches Drama „Mahomet“ ausgerechnet dem Papst widmet.⁷ Ebenfalls ironisch, wenn auch weit weniger aggressiv gegenüber jedweder verfasster Religion äußert sich David Hume, der in seiner „Naturgeschichte der Religion“ erstmals eine empirisch-psychologierende Religionskritik formuliert.⁸ Zu seinen persönlichen Lebensumständen soll er gegen Ende seines Lebens lapidar festgestellt haben: „ich habe keine Feinde – ausgenommen alle Whigs, alle Tories und alle Christen.“⁹ Im deutschsprachigen Raum gelten vor allem Lessing und Kant als Wegbereiter religiöser Freiheit. Lessings berühmte Ringparabel steht dabei für einen Paradigmenwechsel weg von doktrinären Wahrheitsansprüchen hin zum friedlichen Wettstreit der Überzeugungen, der vor allem im Medium praktizierter Humanität ausgetragen werden soll.¹⁰

⁵Vgl. Ernst Cassirer. Die Philosophie der Aufklärung. Hamburg 1998. S. 178ff.

⁶Vgl. John Locke. Ein Brief über Toleranz. Hamburg 1996.

⁷Vgl. Voltaire. Le fanatisme ou Mahomet le Prophète. Brüssel 1742.

⁸David Hume. The Natural History of Religion. Stanford 1956. S. 75.

⁹Zitiert nach Gerhard Streminger. In: David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter, München 2011. S. 562.

¹⁰Gotthold Ephraim Lessing. Nathan der Weise. Stuttgart 2000.

Wenn ich im Folgenden an Moses Mendelssohn (1729–1786) erinnere,¹¹ dann geschieht dies nicht in dem Interesse, einen weiteren Ursprungsmythos innerhalb der Geschichte der Religionsfreiheit zu etablieren. Mir geht es auch nicht darum, die mögliche Relevanz der zuvor knapp und nur exemplarisch skizzierten möglichen geistigen Wegbereiter der Religionsfreiheit in Abrede zu stellen. (Wieweit sie neben anderen Faktoren tatsächlich eine Rolle für die allmähliche Durchsetzung religiöser Toleranz und später eines Menschenrechtsanspruchs auf allgemeine religiöse Freiheit gespielt haben, überlasse ich fachhistorischen Untersuchungen.) Vielmehr möchte ich am Beispiel Moses Mendelssohns einmal mehr aufzeigen, dass die Wege zur Religionsfreiheit unabsehbar vielfältig sind. Vorstellungen, wonach dieses Menschenrecht nur in einem von Christentum und Aufklärung geprägten geistigen Horizont habe entstehen können – und womöglich in ihren Geltungsbedingungen sogar an diesen Horizont gebunden bleiben – erweisen sich historisch gesehen als zu viel eng. Außerdem führen sie leicht zu kulturgenetischen Vereinnahmungen der Religionsfreiheit, die mit dem Universalismus der Menschenrechte systematisch unvereinbar sind.¹²

In die beiden hierzulande dominanten Narrative zur Entstehung der Religionsfreiheit passt Mendelssohn nicht recht hinein. Genau das macht ihn interessant. Es versteht sich von selbst, dass er nicht als christlicher Denker firmieren kann. Die in den letzten Jahrzehnten gängig gewordene harmonisierende – letztlich vereinnahmende – Redensart von der „jüdisch-christlichen Tradition“ darf kein Grund sein, Mendelssohn irgendwie doch noch in das Umfeld oder Vorfeld christlichen Denkens einzuordnen. Dies wäre völlig anachronistisch und würde ihm und seinem Selbstverständnis Gewalt antun. Ihn als Aufklärer zu bezeichnen, ist demgegenüber durchaus möglich und ja auch ganz üblich. Man sollte dabei aber nicht verkennen, dass Mendelssohn sich gleichzeitig in einem spezifischen Sinne als ein *Kritiker der Aufklärung* zu Wort meldet. Inmitten der Hochaufklärung bricht sich in seinem Denken – und in seiner Erfahrung – bereits die Einsicht Bahn, dass die Aufklärung ihre eigene Dialektik entwickelt und in neue Formen der Bevormundung umschlagen kann. Für den Mainstream der Aufklärung des späten 18. Jahrhunderts ist vor allem anstößig, dass er sich selbst als praktizierender Jude versteht und in seine Religionspraxis ausdrücklich auch die Wahrung der Halacha, des traditionellen jüdischen Religionsgesetzes mit einschließt.

¹¹ Zu Leben und Werk vgl. Julius H. Schoeps. Moses Mendelssohn. Königstein/Ts. 1979.

¹² Vgl. Heiner Bielefeldt. Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld 2007. Kap. 5.

Vater der jüdischen Aufklärung

Mendelssohns Lebensprojekt ist die Versöhnung von Judentum und Aufklärung. Naturgemäß richtet sich dieses Projekt an beide Seiten. Einerseits wirkt er innerhalb der jüdischen Gemeinde und bemüht sich, deren notorischen Bildungsnotstand und ihre gesellschaftliche Isolierung zu überwinden.¹³ Dem dient vor allem die deutsche Übersetzung der fünf Bücher Moses sowie der Psalmen, gedruckt in hebräischen Lettern. Wie Vera Forester schreibt: „Mit seiner selbstlosen Übertragungsarbeit ohne philosophische Selbstverwirklichung legte er überhaupt erst das Fundament zur Teilhabe der deutschen Juden an der deutschen Kultur.“¹⁴ Auf diese Weise wird Mendelssohn zum „Vater der jüdischen Aufklärung“. Er steht am Beginn einer enormen Bildungsanstrengung, die binnen weniger Jahrzehnte dazu führt, dass Juden von einer der deutschen Sprache kaum mächtigen, politisch und kulturell gettoisierten Minderheit ins Bildungsbürgertum aufsteigen und dort zum Teil prägenden Einfluss entwickeln können.

Andererseits wendet sich Mendelssohn an das aufgeklärte Lesepublikum in Deutschland. Obwohl ihm als einem Juden – im Land des sich seiner Toleranz rühmenden Preußenkönigs Friedrich II. – jedwede akademische Ausbildung, geschweige denn eine universitäre Laufbahn von vornherein verwehrt ist und er auch sonst allerlei antijüdischen Schikanen der Administration ausgesetzt bleibt, gelingen ihm erstaunliche literarische Erfolge. Er ist ein viel gelesener Autor und wird wegen seines geschliffenen Stils allgemein geschätzt. Den Durchbruch zum Erfolg stellt die Preisverleihung durch die Berliner Akademie der Wissenschaften im Jahre 1763 dar, bei der Mendelssohn Kant den Rang abläuft. Der einige Jahre später erschienene *Phaedon* wird zum europäischen Bestseller und bringt dem Autor den Ehrentitel des „deutschen Sokrates“ ein. Er sei „weise wie Sokrates“ gewesen, heißt es auch auf der Inschrift der Mendelssohn-Büste bei der Freien Jüdischen Schule in Berlin.¹⁵

Dass Mendelssohn Jude ist und sich zur Religion seiner Väter bekennt, gilt als Sensation und wirkt zugleich irritierend. Diese Irritation setzt er bewusst ein und konfrontiert das Lesepublikum mit dem sozial und kulturell allgemein verachteten Judentum. Er deckt antijüdische Vorurteile auf, in denen alte Motive des Judenhasses fortbestehen, die im Zeitalter der Aufklärung teils eine neue Wendung erfahren: „Merkwürdig ist es zu sehen, wie das

¹³Vgl. Christoph Schulte. *Die jüdische Aufklärung*. Philosophie, Religion, Geschichte, München 2002. S. 60.

¹⁴Vera Forester. *Lessing und Moses Mendelssohn*. Geschichte einer Freundschaft. Darmstadt 2010. S. 171.

¹⁵Vgl. Schoeps, a. a. O., S. 162.

Vorurteil die Gestalten aller Jahrhunderte annimmt, uns zu unterdrücken.“¹⁶ Konkret: Während der Vorwurf, die Juden seien die Christismörder, in der Aufklärung allmählich verschwindet, treten neue Vorwürfe an seine Stelle: Die Juden gelten aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit als bildungsfern und aufklärungsresistent. „Vormals gab man sich um uns alle ersinnliche Mühe und machte mancherlei Vorkehrungen, um uns nicht zu nützlichen Bürgern, sondern zu Christen zu machen, und da wir hartnäckig und verstockt waren, uns nicht bekehren zu lassen; so war dieses Grundes genug, uns als eine unnütze Last der Erde zu betrachten (...). Jetzt hat der Bekehrungseifer nachgelassen. Nun werden wir vollends vernachlässiget. Man fährt fort, uns von allen Künsten, Wissenschaften und anderen nützlichen Gewerben und Beschäftigungen der Menschen zu entfernen; versperret uns alle Wege zur nützlichen Verbesserung, und macht uns den Mangel an Kultur zum Grunde unserer ferneren Unterdrückung.“¹⁷

Die repressive Kehrseite der „natürlichen Religion“

Die Religionskritik in den anderthalb Jahrhunderten der Aufklärung von Spinoza über die Enzyklopädisten bis zu Kant richtet sich gegen Aberglaube, Fanatismus, Dogmatismus und Intoleranz.¹⁸ Noch liegen die Verwüstungen der europäischen Religionskriege nicht lange zurück, und nach wie vor müssen religionskritische Schriftsteller mit Zensur- und Verfolgungsmaßnahmen rechnen. Dies erklärt die Leidenschaft vieler Aufklärer im Kampf gegen religiösen Autoritarismus in all seinen Erscheinungsformen.

Hinsichtlich ihrer positiven Zielvorstellungen beschreiten die Philosophen der Aufklärung indes unterschiedliche Wege. Einige wenige Radikale – wie Holbach und Helvetius – bekennen sich klar zum Atheismus. Dem stehen diejenigen „Gemäßigten“ gegenüber, die in der Linie von Toland, Locke oder Leibniz die christliche Religion auf ihre immanente Vernünftigkeit hin auslegen und reformieren wollen. Zwischen beiden Polen bewegt sich eine breite Strömung aufgeklärter Religionsphilosophie, die auf die Klärung und Durchsetzung der „natürlichen Religion“ setzt. Es geht dabei um eine Gotte-

¹⁶Vgl. Moses Mendelssohn. Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“. In: Moses Mendelssohn. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Gemeinsam mit der Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“ neu ediert von David Martyn. Bielefeld 2001. S. 7–30, hier S. 11.

¹⁷Ebd.

¹⁸Vgl. Cassirer. Die Philosophie der Aufklärung. A. a. O., S. 178ff.

serkenntnis mit Mitteln der natürlichen Vernunft, ohne Hierarchie und Klerus, frei von äußerlichen Zeremonien und unabhängig von der Beglaubigung durch Wunder und Offenbarung.

In den Grundzügen vernünftiger Gottesverehrung, dies ist eine immer wieder geäußerte Idealvorstellung, sollen alle Menschen letztlich zusammenfinden. „Wir haben, denke ich, dieselbe Religion wie die ganze Welt“¹⁹ – erfährt der Titelheld in Voltaires Roman *Candide* bei seinem Besuch im Lande Eldorado. In Rousseaus *Emile* bekennt der Erzieher ganz ähnlich: „Der Gottesdienst, den Gott will, ist der des Herzens, und wenn dieser aufrichtig ist, ist er auch immer einheitlich.“²⁰ Auch Kant besteht in seiner (einige Jahre nach Mendelssohns Tod verfassten) *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* darauf, dass die natürliche Religion eine einzige sein muss: „Der Begriff eines nach bloßen rein-moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns wie nur *einen* Gott also auch nur *eine* Religion denken, die rein moralisch ist.“²¹

Der von vielen Aufklärern behauptete Vorrang der einen natürlichen Religion birgt die Gefahr, dass Aufklärung in ein religiös-kulturelles Homogenisierungsprogramm umschlägt, in dem für die geschichtlichen Religionen – und damit für echten religiösen Pluralismus – wenig Raum bleibt. Eine scharfe Abwertung der geschichtlichen Religionen charakterisiert vor allem das Werk Voltaires, dessen Invektiven gegen die Orthodoxien von Judentum, Christentum oder Islam nicht selten ihrerseits in Fanatismus umschlagen. Auch David Hume weist die historisch gewachsenen Religionen verächtlich als „sick men's dreams“ zurück.²² Andere Vertreter der Aufklärung gehen davon aus, dass die natürliche Religion die geschichtlichen Religionen in einem evolutionären Prozess von innen her überwinden wird. Diese Erwartung klingt etwa bei Mendelssohns Freund Lessing an.²³ In seinem Traktat *Die Erziehung des Menschengeschlechts* entwickelt er die Vision eines Zeitalters der Vernunft, in dem die herkömmlichen Religionen mit ihren Differenzen keine Rolle mehr spielen werden.²⁴ Judentum und Christentum bilden

¹⁹Vgl. Voltaire. „Candide oder Der Optimismus“. In: Sämtliche Romane und Erzählungen. Frankfurt 1976. S. 283–390, hier S. 334.

²⁰Jean-Jacques Rousseau. *Emile oder Über die Erziehung*. Stuttgart 1963. S. 604.

²¹Immanuel Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart 1974. S. 134.

²²Hume. *The Natural History of Religion*. A. a. O., S. 75.

²³Vgl. dazu die vorzügliche Monographie von Willi Jasper. *Lessing. Aufklärer und Judenfreund*. Biographie. Darmstadt 2001.

²⁴Vgl. Gotthold Ephraim Lessing. „Die Erziehung des Menschengeschlechts“. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart 1965, S. 7–31.

demnach lediglich Durchgangsstadien im Prozess des Erwachsenwerdens der Menschheit. Eine ähnliche Vorstellung formuliert später auch Kant, wenn er schreibt: „Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich ...“.²⁵ Mit dem allmählichen Verschwinden der geschichtlichen Religionen soll die Menschheit ihre geistige Einheit in einem posttraditionellen aufgeklärten Gottesglauben finden.

Auch Mendelssohn kennt die Figur einer natürlichen Religion, die sich in der Vielfalt der Religionen als gemeinsamer Kern finden lässt. Er legt aber Wert darauf, die natürliche Religion der Aufklärung nicht gegen die historischen Religionen auszuspielen. Darin unterscheidet er sich nicht nur von Voltaire und den meisten anderen französischen Religionskritikern, sondern auch von Lessing und Kant. In der Abhandlung *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) – seiner persönlichen Antwort auf Lessings *Nathan*²⁶ – kritisiert er die Homogenisierungstendenz der Aufklärung und wirbt für die Anerkennung eines echten Pluralismus: „Brüder! Ist es euch um wahre Gottseligkeit zu tun, so lasset uns keine Übereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so, wie sein Nebenmensch; warum sollen wir denn einander durch trügliche Worte hintergehen? (...) Warum uns einander in den wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens durch Mummerei unkenntlich machen, da Gott einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingepägt hat?“²⁷

Wenn manche Aufklärungsphilosophen, darunter selbst Mendelssohns Freund Lessing, glauben, „alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungeteilt aus dem Lichte der Vernunft strömen zu lassen“,²⁸ so steckt darin der Keim neuer Unfreiheit und neuer Unduldsamkeit. Dagegen steht Mendelssohns Warnung: „Im Grunde kann eine Glaubensvereinigung, wenn sie je zu Stande kommen sollte, keine anderen als die unseligsten

²⁵Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. A. a. O., S. 160.

²⁶Vgl. Forester. A. a. O., S. 195.

²⁷Moses Mendelssohn. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Gemeinsam mit der Vorrede zu *Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“* neu ediert von David Martyn. Bielefeld 2001. S. 31–136, hier S. 133.

²⁸Moses Mendelssohn. *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes*. Stuttgart 1979. S. 144. Die Bemerkung richtet sich unmittelbar gegen Hermann Samuel Reimarus, dessen Fragmente posthum von Lessing herausgegeben worden sind; deshalb bezieht sich Mendelssohns Kritik ausdrücklich auch auf diesen: „Mit der Verteidigung des Fragmentisten scheint Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben.“ (ebd.)

Folgen für Vernunft und Gewissensfreiheit haben.“²⁹ An die Regenten der Völker appelliert er deshalb: „Um eurer und unser aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz; ist der wahren Duldung gerade entgegen!“³⁰ Für die Gefahr eines neuen, den Pluralismus bedrohenden Fanatismus sieht Mendelssohn deutliche Anzeichen. „Ich fürchte“, schreibt er an Kant, „die Philosophie hat ihre Schwärmer, die ebenso ungestüm verfolgen und fast noch mehr auf das Proselytenmachen gesteuert sind als die Schwärmer der positiven Religion.“³¹

Erfahrungen einer unterdrückten Minderheit

Mendelssohns Kritik am Programm einer aufgeklärten Einheitsreligion ist geprägt durch seine Zugehörigkeit zur jüdischen Minderheit. Dies erklärt seine Sensibilität für neue Varianten von Fanatismus und Intoleranz. Denn die im Namen der natürlichen Religion vollzogene Abwertung der geschichtlichen Religionen trifft insbesondere das Judentum mit voller Härte.³² Anders als das Christentum, dem die meisten zeitgenössischen Philosophen zuletzt doch noch eine gewisse Potenz zur Selbstaufklärung (und ggf. zur Selbstüberwindung) zutrauen, wird das Judentum als Gegentypus schlechthin zur natürlichen Religion stilisiert.³³ Es steht für obskuren Ritualismus und veräußerlichte Vorschriften wie Beschneidung und Speiseregeln. Durch seinen Mangel an Geistigkeit und innerer Kultur, so heißt es, habe es sich vom Prozess der Aufklärung hoffnungslos abgekoppelt.

Der Vorwurf der „Verstocktheit der Juden“, ein altes christliches Motiv des Antijudaismus, findet auf diese Weise seine Fortsetzung in der Polemik der Aufklärungsphilosophie. Die Engherzigkeit der Juden – „the narrow spirit of the Jews“ – sei allgemein bekannt, betont David Hume.³⁴ Auf Kopfschütteln stößt weithin vor allem die Idee des auserwählten Volkes. Sie habe den Juden „den Hass aller zugezogen“, schreibt der exkommunizierte Jude Spinoza, der

²⁹Mendelssohn. Jerusalem. S. 132.

³⁰Ebd., S. 133.

³¹Brief Mendelssohns an Kant vom 16. Oktober 1785.

³²Vgl. Markus Kneer. Die dunkle Spur im Denken. Rationalität und Antijudaismus. Paderborn 2003.

³³Ein ähnliches Ausgrenzungsmuster findet sich heute insbesondere hinsichtlich des Islams. Vgl. Heiner Bielefeldt. „Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot“. In: Hendrik Meyer/Klaus Schubert (Hg.). Politik und Islam. Wiesbaden 2011. S. 135–144.

³⁴Hume. The Natural History of Religion. A. a. O., S. 50.

seinen ehemaligen Glaubensgenossen somit vorhält, ihre gesellschaftliche Gettoisierung selbst verschuldet zu haben.³⁵ Auch damit schlägt er ein altes anti-jüdisches Motiv an, das nun aber im Modus aufgeklärter Religionskritik daherkommt.

Zu heftigen antijüdischen Ausfällen neigt vor allem Voltaire, der – selbst übrigens ein überaus geschickter Finanzspekulant – gern mit dem Klischee vom jüdischen Wucherer und Betrüger spielt.³⁶ Obwohl Kant mit antijüdischen Vorwürfen weitaus zurückhaltender ist, verkörpert auch in seiner Religionsphilosophie das Judentum den Gegentypus zur vergeistigten, aufgeklärten Religiosität: Es steht für Partikularismus, Obskurantismus und veräußerlichte Riten. Da es außerdem ursprünglich keinen Glauben an ein Leben nach dem Tode kenne, kommt Kant zu dem Verdikt, dass „das Judentum als solches in seiner Reinheit genommen, gar keinen Religionsglauben“ enthält.³⁷

Mendelssohn ist nicht der erste Aufklärungsphilosoph, der antijüdische Stereotype kritisiert. Vorangegangen sind ihm darin Rousseau³⁸ und vor allem Lessing, der schon als Zwanzigjähriger in seiner Gaunerkomödie *Die Juden* die Suggestivwirkung gesellschaftlicher Vorurteile beschreibt.³⁹ Neu ist allerdings Mendelssohns Entdeckung, dass antijüdische Klischees nicht nur in der Form traditioneller christlicher Vorurteile fortbestehen, sondern auch im Namen des zivilisatorischen Fortschritts vorgebracht werden und im Medium aufgeklärter Religionskritik neue Suggestivwirkung erlangen: Machte man den Juden früher Vorwürfe wie Hostienschändung, die Opferung von Christenkindern und Brunnenvergiftung, so sind es, wie er schreibt, jetzt „gerade Aberglaube und Dummheit, die uns vorgerückt werden; Mangel an moralischem Gefühle, Geschmack und feinen Sitten; Unfähigkeit zu Künsten, Wissenschaften und nützlichem Gewerbe (...)“.⁴⁰

Die konkreten Defizite in der kulturellen Entwicklung der Juden in Deutschland, die Mendelssohn selbst beklagt und für deren Überwindung er sich einsetzt, begreift er als Folge der gesellschaftlichen Ausgrenzung, der

³⁵Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat. Hamburg 1976. S. 63.

³⁶Vgl. Voltaire. *Candide*. A. a. O., S. 381: „Man ließ einen Juden kommen, dem Candide einen Diamanten für fünfzigtausend Zechinen verkaufte, der eigentlich hunderttausend wert war; aber der Jude schwor bei Abraham, dass er nicht mehr geben könne.“ Zum Antijudaismus bei Voltaire vgl. auch Kneer. A. a. O., S. 109ff.

³⁷Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. A. a. O., S. 166.

³⁸Vgl. Rousseau, Emile. A. a. O., S. 620: „Ich werde niemals glauben, die Rechtfertigungen der Juden richtig verstanden zu haben, ehe sie nicht einen freien Staat haben mit Schulen und Universitäten, wo sie ohne Risiko sprechen und disputieren können.“

³⁹Vgl. Gotthold Ephraim Lessing. *Die Juden*. Ein Lustspiel in einem Aufzuge. Stuttgart 1981.

⁴⁰Mendelssohn. *Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“*. A. a. O., S. 11.

vielfältigen Bildungs- und Berufsverbote, unter denen die Juden seit Jahrhunderten leiden, ohne dass dies in der Kritik der Aufklärer angemessen thematisiert werde. Im Gegenteil: „Man bindet uns die Hände und macht uns zum Vorwurfe, dass wir sie nicht gebrauchen.“⁴¹

Die sozialen Verhältnisse verdecken im Übrigen die Affinität, die für Mendelssohn zwischen Judentum und Aufklärung eigentlich besteht. Denn wie die Aufklärung sei das Judentum primär auf lebensdienliche Praxis aus; und im Unterschied zum Christentum kenne es weder einen exklusiven Wahrheitsanspruch noch eine daraus folgende aggressive Missionstätigkeit: „Das Judentum rühmet sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind ...“.⁴²

Religionsfreiheit im säkularen Staat

Die einzige Chance zur dauerhaften Verbesserung der Situation der Juden sieht Mendelssohn in den Menschenrechten. Er fordert staatsbürgerliche Gleichberechtigung, Berufs- und Gewerbefreiheit und vor allem Religionsfreiheit. Letztere ist für ihn mehr als bloße Toleranz, nämlich ein allgemeines Menschenrecht. Gegen kontraktualistische Lesarten der Menschenrechte, wonach diese ein Produkt vertraglicher Übereinkunft zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft seien, stellt er klar, dass die Religionsfreiheit jedem denkbaren staatsgründenden Gesellschaftsvertrag als unverfügbare Vorgabe voraus liege und deshalb strikt als unveräußerlich beachtet werden müsse: „Weder Kirche noch Staat haben also ein Recht, die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgendeinem Zwang zu unterwerfen. Weder Kirche noch Staat sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden (...). Selbst der gesellschaftliche Vertrag hat weder dem Staate noch der Kirche ein solches Recht einräumen können. Denn ein Vertrag über Dinge, die ihrer Natur nach unveräußerlich sind, ist an und für sich ungültig, hebt sich von selbst auf.“⁴³

Die Forderung nach Religionsfreiheit ist im späten 18. Jahrhundert nicht mehr ungewöhnlich. Dass sie zu den unveräußerlichen Menschenrechten zählt, ist wenige Jahre zuvor in der Virginia Bill of Rights und anderen Rechtserklärungen amerikanischer Bundesstaaten mit politischer Wirkung festgeschrieben worden. Bemerkenswert ist gleichwohl die Klarheit, mit der

⁴¹Ebd., S. 11.

⁴²Mendelssohn. Jerusalem. A. a. O., S. 93.

⁴³Ebd., S. 68.

Mendelssohn aus der Idee der Religionsfreiheit institutionelle Konsequenzen zugunsten der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften zieht. Er wird damit im deutschsprachigen Raum, so könnte man sagen, zum Vertreter einer „wall of separation“-Doktrin, die niemand zuvor in vergleichbarer Klarheit formuliert hat. Vor allem darin besteht die Originalität seiner Schrift Jerusalem. Während der Staat das angemessene Verhalten der Menschen untereinander notfalls auch mit Zwang regeln kann, haben religiöse Handlungen, so betont er, ihren Sinn „bloß als Zeichen der Gesinnung“, ⁴⁴ die ihrerseits keinen Zwang verträgt. Staatlicher Rechtszwang findet seine Grenze an Glaube und Gesinnung, die zwangsfrei organisierten Religionsgemeinschaften überlassen bleiben sollen. Deshalb gilt die Mahnung: „Lasset niemanden in euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein (...).“ ⁴⁵

Im Gegenzug verlangt Mendelssohn, dass die Religionsgemeinschaften sich in den Staat integrieren und das staatliche Gesetz anerkennen. Wenn religiöse Eiferer göttliches Recht abstrakt gegen menschliches Recht ausspielen, machen sie sich einer „armseligen Sophisterei“ ⁴⁶ schuldig, indem sie unterstellen, Gottes Rechte könnten von menschlicher Gesetzgebung überhaupt betroffen sein. Doch „Gott ist kein Wesen, das unseres Wohlwollens bedarf, unseren Beistand fordert, auf irgendeines von unseren Rechten zu seinem Gebrauch Anspruch macht, oder dessen Rechte mit den unsrigen je in Streit und Verwirrung geraten können.“ ⁴⁷

Aus der Funktionsdifferenz von Staat und Religionsgemeinschaften schließt Mendelssohn, dass Religionszugehörigkeit als Kriterium der Staatsbürgerschaft keine Rolle spielen darf. Der Staat ist darüber hinaus auch nicht befugt, „mit gewissen bestimmten Lehrmeinungen Besoldung, Ehrenamt und Vorzug zu verbinden.“ ⁴⁸ Damit formuliert Mendelssohn als einer der ersten Philosophen im deutschsprachigen Raum das Programm des modernen säkularen Rechtsstaats. Dass er mit dieser Forderung weit in die Zukunft weist, ist ihm bewusst: „Noch gehören vielleicht Jahrhunderte von Kultur und Vorbereitung dazu, bevor die Menschen begreifen werden, dass Vorrechte um der Religion willen weder rechtlich noch im Grunde nützlich seien, und dass es also eine wahre Wohltat sein würde, allen bürgerlichen Unterschied um der Religion willen schlechterdings aufzuheben.“ ⁴⁹

⁴⁴Ebd., S. 71.

⁴⁵Ebd., S. 134.

⁴⁶Ebd., S. 57.

⁴⁷Ebd., S. 56.

⁴⁸Ebd., S. 69.

⁴⁹Ebd., S. 76.

Nachwort

In breiten Regionen der Welt klingt das Programm von Mendelssohns „Jerusalem“ heute noch utopisch. Nach wie vor bestehen vielerorts (insbesondere, aber keineswegs ausschließlich in der islamischen Welt) Staatsreligionen, in denen sich der Staat mit einem bestimmten Bekenntnis auf Kosten des Prinzips religiöser und weltanschaulicher Gleichberechtigung offiziell identifiziert und sich als Vollstrecker religiöser Normen betätigt. Erlaubte religiöse Praxis wird in vielen Staaten auf einen vorgegebenen Kanon legitimer Optionen reduziert, was mit einem menschenrechtlich-universalistischen Verständnis religiöser Freiheit unvereinbar ist. Vor allem Konversionen stoßen außerdem oft auf administrative Hindernisse oder werden mancherorts sogar strafrechtlich sanktioniert. Religiöse Minderheiten erleben Stigmatisierungen und Schikanen aller Art, die leicht zu Hass- und Gewaltaktionen eskalieren können.⁵⁰

In Deutschland ist es um die Religionsfreiheit vergleichsweise gut bestellt. Ein Grund für Selbstzufriedenheit kann dies indes nicht sein. Vor allem mit religiöser Praxis außerhalb des vom Spannungsfeld zwischen Christentum und Aufklärung markierten kulturellen Mainstreams tut man sich hierzulande nämlich immer noch oft genug schwer, wie die Kontroversen um religiöse Bekleidungsvorschriften, Speiseregeln und neuerdings die Beschneidung von Knaben zeigen. Der Zufall will es, dass zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Aufsatzes in Deutschland eine heftige Debatte darüber entbrannt ist, ob die Durchführung der religiös motivierten Knabenbeschneidung mit den Prinzipien der aufgeklärten Gesellschaft vereinbar ist. Anlass der Debatte ist ein Urteil des Landgerichts Köln, dem Andreas Zielcke in der Süddeutschen Zeitung mit guten Gründen attestiert, für eine brachiale Variante von Aufklärung zu stehen, die für Gesichtspunkte der Religionsfreiheit keinen Raum gibt.⁵¹ Die Rückbesinnung auf den jüdischen Aufklärer und Aufklärungskritiker Moses Mendelssohn ist vielleicht doch nicht nur von ideenhistorischem Interesse, sondern vermittelt normative Einsichten, die aktuell relevant bleiben.

⁵⁰Vgl. Heiner Bielefeldt. „Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure“. In: Oxford Journal of Law and Religion. Vol. 1 (2012), S. 1–21.

⁵¹Vgl. Andreas Zielcke. Ich tu Dir weh. Brachiale Aufklärung: Das Urteil zur Strafbarkeit der männlichen Beschneidung hat von der Religionsfreiheit im säkularen Staat wenig verstanden. In: Süddeutsche Zeitung vom 6. Juli 2012. S. 13.

Religionsfreiheit: Ein Recht lebt mit seinen Konflikten und durch seine Konflikte

Klaus Vellguth



Klaus Vellguth, Dr. theol. habil. Dr. phil. Dr. rer. pol. und Dipl. Religionspädagoge (FH). Professor für Missionswissenschaft an der PTHV, Leiter der Abteilung „Theologische Grundlagen“ sowie Leiter der Stabsstelle „Marketing“ von missio und Schriftleiter des „Anzeiger für die Seelsorge“.



Der Beitrag erschien ursprünglich in: Klaus Krämer, Klaus Vellguth (Hrsg.), Religionsfreiheit: Grundlagen – Reflexionen – Modelle, Herder Verlag 432 S., S. 19–39. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Alarmierende Zahlen präsentiert der Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013: Während in (West-)Europa weitläufig der Eindruck besteht, dass der Einsatz für Religionsfreiheit in der Vergangenheit längst erfolgreich geführt worden ist, werden gegenwärtig Menschen in 160 Ländern daran gehindert, ihren Glauben frei auszuüben oder sich zu einer Religionsgemeinschaft ihrer Wahl zu bekennen.¹ Das Recht auf Religionsfreiheit sei „heute wohl das am meisten beeinträchtigte und gefährdete Men-

¹ Siehe Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.). Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen. (Autor: Theodor Rathgeber). Bonn, Hannover: 2013. S. 9.

schenrecht auf unserer Erde“² beklagt der Münchner Kirchenrechtler Stephan Haering. Christen³ gehören dabei weltweit zu den am stärksten verfolgten Angehörigen einer Religion: Sie gelten in 111 Staaten als bedrängt oder verfolgt.⁴ Doch bevor die Frage der Religionsfreiheit aus deutscher Perspektive vorschnell „als eine Frage bzw. ein Problem der Anderen“ beiseitegeschoben wird, soll in diesem Beitrag der Frage der Religionsfreiheit in Deutschland nachgegangen und anhand von gesellschaftlichen Konflikten, Diskussionen und Diskursen ermutigende Indikatoren für gelingende Prozesse herausgearbeitet werden, die der Gewährung und Sicherung der Religionsfreiheit (in Deutschland und in anderen Staaten) dienen.

Am Beispiel eines in der Bundesrepublik Deutschland lebendig geführten gesellschaftlichen Diskurses soll in diesem Beitrag aufgezeigt werden, wie eine Gesellschaft sich für das Recht auf Religionsfreiheit einsetzt und darum ringt, es im konkreten Alltag umzusetzen. So zeigen sich auch in Deutschland in regelmäßigen Abständen Konflikte, in deren Zentrum die Frage steht, wie weit Religionsfreiheit reicht und wo ihr Grenzen gesetzt werden. Prominente Konfliktfälle, die hier erwähnt werden, sind das „Kruzifix-Urteil“ von 1995, die Diskussion um das „Kopftuch im Schulunterricht“ (1999) sowie das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Frage der „Beschneidung“ (2012). Der Blick auf die gesellschaftliche Diskussion um die Religionsfreiheit in Deutschland ist deshalb so wichtig, weil Religionsfreiheit nicht davon lebt, dass sie monolithisch in einem konfliktfreien Raum gedacht wird. Religionsfreiheit ist deutlich fragiler, als es auf den ersten Blick erscheinen mag, und gerade die Tatsache, dass eine Gesellschaft sensibel für Konfliktlinien der Religionsfreiheit ist, existierende Konflikte transparent macht und einen

²Stephan Haering. „Konzil und Konzilsrecht“. In: Klerusblatt 83 (2013) 7, 150–154. S. 153.

³Um nicht den Eindruck einer „Klientelargumentation“ zu erwecken, sei darauf verwiesen, dass Christen und Muslime schon allein wegen der großen Zahl ihrer Anhänger weltweit am stärksten beeinträchtigt sind. Bedrängt bzw. verfolgt sind u.a. aber auch Bahai und Sufis im Iran, Buddhisten in Tibet, Ahmadiyyah in Indonesien und Pakistan, Uiguren oder Anhänger der Falun-Gong-Bewegung in China, nichtorthodoxe Juden im Iran, Ägypten, Frankreich, Ungarn oder Zeugen Jehovas oder Aleviten in vielen Staaten Südasiens.

⁴Ausdrücklich soll das Christentum damit nicht in die Rolle einer „natürlichen Opferreligion“ gedrängt werden, der „natürliche Täterreligionen“ entgegenstehen. Solch eine simplifizierende Gegenüberstellung wäre nicht sachgemäß. Zum einen trifft zu, dass Religionsangehörige, die in einem Staat bedrängt bzw. verfolgt werden, in einem anderen Staat selbst Angehörige fremder Religionen bedrängen bzw. verfolgen. Und zum anderen darf nicht übersehen werden, dass Verletzungen der Religionsfreiheit oft mit politischen, ökonomischen, historischen oder ethnischen Faktoren korrelieren bzw. von diesen Faktoren gefördert werden. Vgl. Helmut Reifeld. Religionsfreiheit als Menschenrecht. Analysen und Argumente. Perspektiven deutscher Außenpolitik. Berlin 2013. S. 6.

gesellschaftlichen Diskurs zu diesen Fragen führt, dürfte ein wesentlicher Indikator dafür sein, dass eine Gesellschaft sich engagiert, das Recht auf Religionsfreiheit tatsächlich jedem Menschen zu gewähren.

Als Grund- bzw. Menschenrecht wird Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland garantiert. Verfassungsrechtlich verankert ist das Recht jedes Menschen, seine Glaubensüberzeugung bzw. sein weltanschauliches Bekenntnis auszuüben, für seinen Glauben bzw. seine Weltanschauung zu werben, Glaubensgemeinschaften anzugehören und nach eigenem Willen zwischen den Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften zu konvertieren. So formuliert das deutsche Grundgesetz in Artikel 4: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“⁵ Und der Folgesatz lautet: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“⁶ Damit haben die Väter und Mütter des Grundgesetzes im Jahr 1949 für Deutschland ein Grundrecht übernommen, das bereits im Jahr zuvor in Artikel 18 der Deklaration der Menschenrechte (AEMR) von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in Paris verkündet worden ist.⁷ Zumindest verfassungsrechtlich scheint damit die Frage der Religionsfreiheit in Deutschland geklärt zu sein: Glaubens-, Bekenntnis-, Gewissens- und Kultusfreiheit als die vier Säulen der Religionsfreiheit⁸ werden in Deutschland gewährt. Dies gilt sowohl für die individuelle als auch kollektive Ausübung des Rechtsanspruches und bezieht sich sowohl auf Kirchen und christliche Gemeinschaften als auch auf weltanschauliche Bekenntnisse, deren Anhänger diese selbst evtl. gar nicht als Religion betrachten würden.⁹

Auch eine Umfrage in der deutschen Bevölkerung würde vermutlich zu dem Fazit gelangen, dass Religionsfreiheit in Deutschland uneingeschränkt garantiert wird. Doch wäre es undifferenziert, mit Blick auf die deutsche Gesellschaft die Frage der Religionsfreiheit als „geklärt“ zu betrachten und damit ad acta zu legen. Denn zum einen dürfte in weiten Kreisen der bun-

⁵GG Artikel 4, Absatz 1.

⁶GG Artikel 4, 2.

⁷In Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird festgehalten: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“

⁸Vgl. Konrad Hilpert. Stichwort „Religionsfreiheit“. In: Lexikon Theologie und Kirche. Band 8. Freiburg i. Br. 1999. S. 1048 ff.

⁹Vgl. Antonius Liedhegener. „Religionsfreiheit als individuelles, kollektives und korporatives Grundrecht im liberalen Verfassungsstaat – für alle! Eine Erwiderung“. In: Salzkörner 18 (2012) 1, 10–12. S. 10.

desrepublikanischen Bevölkerung die Religionsfreiheit in Deutschland eher so verstanden werden, dass in ihrem Verständnis eines säkularen Staates die Gesellschaft zunächst einmal als ein religionsfreier Raum zu gestalten sei und dass religiöse Fragen in Deutschland im Bereich des Privaten und nicht der Gesellschaft angesiedelt seien. Doch während das Eintreten für den säkularen Staat sowie die Beschränkung der Religion auf den privaten Bereich bei flüchtiger Betrachtung als Ausdruck einer liberalen Gesinnung erscheint, die darauf abzielt, dem Individuum Religionsfreiheit zu gewähren, verbirgt sich hinter dieser Haltung mitunter auch die Einstellung derer, die in jeder Form von Religion grundsätzlich eine Bedrohung für den säkularen Staat wittern und Religion deshalb aus dem gesellschaftlichen Raum verbannen wollen. Solch ein negatives (mit Blick auf den gesellschaftlichen Raum exkludierendes) Verständnis von Religionsfreiheit ist weder durch den völkerrechtlichen Rahmen noch durch die nationalstaatliche Verfassung gedeckt. Vielmehr geht es bei der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion darum, ein positives (mit Blick auf den gesellschaftlichen Raum inkludierendes) Verständnis von Religionsfreiheit zu entwickeln und zum Maßstab eines gesellschaftlichen Ringens um Religionsfreiheit zu machen. Für den Staat bedeutet dies, dass er sich auf unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Positionen einlassen muss, ohne seine religiösweltanschauliche Neutralität aufzugeben, was impliziert, dass die Beziehung zwischen Staat und religiösen Gemeinschaften als ein Verhältnis der „respektvollen Nichtidentifikation“¹⁰ zu gestalten ist.

Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte

Um die Frage zu untersuchen, was genau unter Religionsfreiheit verstanden wird, soll – um eine binnenkulturelle Sicht zu vermeiden – an der Formulierung des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte angeknüpft werden. Am 23. Mai 1976 ist der bereits zehn Jahre zuvor erarbeitete Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte in Kraft getreten, der in Artikel 18 völkerrechtlich verbindlich definierte: „(1) Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung alleine oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht

¹⁰Heiner Bielefeldt. Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld 2003. S. 15 ff.

zu bekunden. (2) Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde. (3) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und Freiheiten anderer erforderlich sind. (4) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und ggfs. des Vormundes oder Pflegers zu achten, die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen.“¹¹

Als diese Formulierung der Religionsfreiheit im Jahr 1966 verabschiedet wurde, waren parallel unterschiedliche gesellschaftliche Kreise am Diskurs um die Religionsfreiheit beteiligt. Bereits ein Jahr zuvor hatte sich die katholische Kirche in ihrer Erklärung *Dignitatis humanae* deutlich für das Prinzip der Religionsfreiheit ausgesprochen und feierlich formuliert: „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“¹² Das Bekenntnis der Kirche zur Religionsfreiheit sowie die Einordnung der Religionsfreiheit als ein Menschenrecht sind umso bedeutsamer, als die Kirche damit ihrer eigenen Tradition, insbesondere ihrem eigenen

¹¹IPbPR vom 16. Dezember 1966.

¹²Das Zweite Vatikanische Konzil. „Die Erklärung über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis humanae‘“. In: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.). *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i.Br. 352008. S. 662 f., Nr. 2. Mit dieser Erklärung sowie der emphatischen Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht setzt sich in der katholischen Kirche eine Würdigung der Religionsfreiheit fort, die bei Johannes XXIII. bereits in seiner Enzyklika „*Pacem in Terris*“ (1963) anklang, nachdem die Kirche bis in das 19. Jahrhundert hinein eher Vorbehalte gegen die Gewährung von Religionsfreiheit formuliert hatte (Vgl. Enzyklika „*Mirari vos*“ (1832) von Gregor XVI.).

Ursprung, gerecht wird.¹³ Aus zahlreichen Stellen des Neuen Testaments ist abzulesen, dass das Grunddokument des christlichen Glaubens in einer Situation entstand, in der sowohl ihre Verfasser als auch Adressaten aufgrund ihres Glaubens und Bekenntnisses selbst einer Verfolgungssituation ausgesetzt waren (Mt 5,1–12; Mt 10,17–22; Mt 10,26–33; Joh 15,18–21.26–16.4; Joh 17,6a.11b–19; Apg 4,1–5. 18b–21; Apg 4,23–31; Apg 5, 27b–32. 40b–42; Apg 12,5; Hebr 12,2–13; Phil 1,27–30; 1 Petr 1,3–9; 1 Petr 4,14; Offb 7,9–10.13,14b–17).

Prinzipien des Universalismus, der Freiheit, Gleichheit und Unteilbarkeit

Im Zentrum der völkerrechtlichen Definition von Religionsfreiheit, wie sie im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte formuliert wird, steht nicht eine Religion (eine religiöse Identität oder religiöse Gefühle), sondern ausdrücklich der Mensch, dessen Würde und Freiheitsrechte beachtet werden sollen.¹⁴ Damit wird im Völkerrecht ebenso wie im Konzilstext *Dignitatis humanae* mit Blick auf die Religionsfreiheit eine anthropologische Zentrierung vorgenommen.¹⁵ Das Recht der Religionsfreiheit bezieht sich also nicht primär auf religiöse Organisationen, Institutionen, Glaubensvorstellungen oder Praktiken, sondern auf das Individuum, dessen Würde und Freiheit geschützt werden soll.¹⁶ Darüber hinaus gilt die Religionsfreiheit allen Menschen und nicht nur den Angehörigen etablierter Religionen (oder Weltanschauungen), wie dies in zahlreichen Regionen abweichend vertre-

¹³Vgl. Marianne Heimbach-Steins. Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck. Paderborn 2012.

¹⁴Vgl. Heiner Bielefeldt. Philosophie der Menschenrechte. Darmstadt 1998.

¹⁵Auch wenn einzelne Resolutionen in der Vergangenheit insinuierten, dass Religionen als solche geschützt werden sollen, steht der Mensch im Zentrum des Rechts auf Religionsfreiheit. Deutlich wird dies in der Resolution 16/18 des UN-Menschenrechtsrates mit dem Titel „Combating intolerance, negative stereotyping and stigmatization of, and discrimination, incitement to violence against persons based on belief“ (Human Rights Council Resolution 16/18 vom 24. März 2011), in der unmissverständlich formuliert wird, dass Personen die zu schützenden Subjekte sind. Vgl. Heiner Bielefeldt. „Streit um Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte“. In: Erlangerer Universitätsreden 77/2012, 3. Folge. S. 19.

¹⁶Vgl. Jeroen Tempermann. „Blasphemy, Defamation of religion and Human Rights Law“. In: Netherlands Quarterly of Human Rights 26 (2008) 4. S. 485–516.

ten wird.¹⁷ Diesen universalistischen Anspruch von Religionsfreiheit hat der „General Command Nr. 22“ des UN-Ausschusses für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte im Jahr 1993 unmissverständlich betont.¹⁸ Darüber hinaus hat die Definition von Religionsfreiheit auch eine Gleichheitsdimension. Religionsfreiheit kommt allen Menschen aufgrund ihrer unveräußerlichen Würde zu und darf sich nicht auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen, Angehörige spezifischer Religionen, Angehörige eines bestimmten Staates etc. reduzieren lassen. Und schließlich muss Religionsfreiheit der Formulierung des Völkerrechts entsprechend als ein Freiheitsrecht verstanden werden. Demzufolge ist Religionsfreiheit ein Recht von Einzelnen, das neben der Gewissens-, Glaubens-, Bekenntnis- und Kultusfreiheit auch die Erziehungsfreiheit, die Versammlungsfreiheit etc. für sich in Anspruch nimmt.

Wesentlich für das Verständnis des Rechtes auf Religionsfreiheit ist, dass es zu den Menschenrechten zählt, die unteilbar sind. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist dabei als ein Rechtsanspruch gegenüber dem Staat formuliert worden und begrenzt damit zunächst staatliche Gewalt, indem es ungerechtfertigte staatliche Eingriffe ablehnt und dem Staat die Pflicht auferlegt, Maßnahmen zum Schutz einer möglichen Beeinträchtigung der Religionsfreiheit durch Dritte zu ergreifen. Gerade mit Blick auf die Tatsache, dass Religionsfreiheit ein Freiheitsrecht ist, zeigt sich aber auch die Problematik, denn kein Freiheitsrecht kann grenzenlos gewährt werden, sondern muss in einer Form realisiert werden, dass die dem einen Individuum gewährte Freiheit nicht die Freiheit eines anderen Individuums übermäßig beeinträchtigt. Konflikte sind dabei unumgänglich. Und auch der Verweis auf die Unteilbarkeit der Menschenrechte (zu denen das Recht auf Religionsfreiheit zählt) kann manches Dilemma, das mit Freiheitsrechten vorprogrammiert ist, weder ausschließen noch lösen. Denn natürlich können auch zu den Menschenrechten zählende Freiheitsrechte miteinander in Konflikt

¹⁷Während beispielsweise in der Volkrepublik China offiziell fünf Religionen (Buddhismus, Islam, Katholizismus, Protestantismus und Taoismus) anerkannt sind (und andere Bewegungen wie Falun Gong verfolgt werden), erkennt Eritrea die Zugehörigkeit zur katholischen, lutheranischen, koptisch-orthodoxen Kirche bzw. zum Islam an, Indonesien definiert als anerkannte Religionen den Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus, und Russland berücksichtigt in seinem Religionsgesetz die russische Orthodoxie, den Islam, das Judentum sowie den Buddhismus als die vier traditionellen Religionen des Landes.

¹⁸UN-Menschenrechtsausschuss, General Command Nr. 22, Abschnitt 2. Zitiert nach: Deutsches Institut für Menschenrechte (Hg.), Die „General Commands“ zu den UN-Menschenrechtsverträgen. Deutsche Übersetzung und Kurzeinführungen, Baden-Baden 2005, S. 92.

geraten, so dass man vor der Herausforderung steht, die unterschiedlichen Rechtsansprüche abzuwägen und einen möglichst angemessenen Ausgleich herzustellen.

Das faktische Ringen einer Gesellschaft um ein angemessenes Verständnis von Religionsfreiheit ist primär nicht Ausdruck der Tatsache, dass es in einem Staat schlecht um die Religionsfreiheit gestellt ist. Im Gegenteil – gerade die Tatsache, dass um Fragen der Religionsfreiheit gerungen wird, verdeutlicht, dass sich eine Gesellschaft für die Einhaltung dieses Menschenrechtes einsetzt. Das Engagement für Religionsfreiheit – und gerade auch für die freie Religionsausübung von gesellschaftlichen Minderheiten – ist aber kein ausschließlich gesinnungsethisch motiviertes Engagement, sondern hat praktische politische Konsequenzen. Die faktische Gewährleistung von Religionsfreiheit zahlt sich für die Stabilität einer Gesellschaft und die Lebensqualität in ihr aus: So ist nachgewiesen worden, dass eine Einschränkung von Religionsfreiheit zur Ursache von sozialen Konflikten wird und dass im Gegensatz dazu der Einsatz für Religionsfreiheit positive Auswirkungen für das friedliche Zusammenleben in einer Gesellschaft besitzt.¹⁹ Bevor Beispiele dieses Ringens in Deutschland angeführt werden, soll im Folgenden zunächst einmal die Frage reflektiert werden, was Religionsfreiheit tatsächlich bedeutet.

Wie dieses Bestreben, einen angemessenen Ausgleich herzustellen, in Deutschland realisiert wird und wie auf diese Weise ein Beitrag dazu geleistet wird, dass um Religionsfreiheit zunächst gerungen und diese dann auch gewährt wird, soll im Folgenden an drei Konflikten aufgezeigt werden, die Auslöser intensiv geführter gesellschaftlicher Diskurse waren.

Der Streit um das Kreuz

Am 10. August 1995 veröffentlichte das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe sein Urteil, dass die Vorschrift der Bayerischen Volksschulordnung, derzufolge in jedem Klassenraum ein Kruzifix anzubringen sei, gegen die Verfassung verstoße.²⁰ Diese Bestimmung sei unvereinbar mit Artikel 4, Absatz 1 des Grundgesetzes. Damit gaben die Richter der Verfassungsklage eines Elternpaares aus der Oberpfalz statt, das sein Recht auf Religionsfreiheit durch das Kruzifix im Klassenraum beeinträchtigt sah. Die obersten Richter hatten

¹⁹Vgl. Brian J. Grim/Roger Finke. *The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge 2010.

²⁰Siehe Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEUG) in der Fassung der Bekanntmachung vom 31. Mai 2000, § 7 Abs. 4 Satz 1.

(übrigens mit einem abweichenden Votum von drei Verfassungsrichtern) differenziert argumentiert und mit Blick auf das Kruzifix im Klassenraum auf den „Grad der Unausweichlichkeit“, die „Unvermeidbarkeit der Begegnung mit dem Kreuz in Schulräumen“ sowie die Dauer und Intensität der Konfrontation mit dem Kreuz verwiesen. So schreiben die Richter in ihrer Urteilsbegründung: „Das Kreuz ist Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung und nicht etwa nur Ausdruck der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur [...]. Ein staatliches Bekenntnis zu diesen Glaubensinhalten, dem auch Dritte bei Kontakten mit dem Staat ausgesetzt werden, berührt die Religionsfreiheit [...]. Das Kreuz gehört nach wie vor zu den spezifischen Glaubenssymbolen des Christentums. Es ist geradezu ein Glaubenssymbol schlechthin [...]. Für den Nichtchristen oder den Atheisten wird das Kreuz gerade wegen der Bedeutung, die ihm das Christentum beigemessen und die es in der Geschichte gehabt hat, zum sinnbildlichen Ausdruck bestimmter Glaubensüberzeugungen und zum Symbol ihrer missionarischen Ausbreitung. Es wäre eine dem Selbstverständnis des Christentums und der christlichen Kirche zuwiderlaufende Profanisierung des Kreuzes, wenn man es, wie in den angegriffenen Entscheidungen, als bloßen Ausdruck abendländischer Tradition oder als kultisches Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug ansehen wollte.“²¹

Als in seiner Religion verwurzelter Katholik mag man eine solche Entscheidung bedauern, da damit ein für einen selbst wichtiges Symbol aus dem öffentlichen Raum verschwindet. Gerade mit Blick auf die Frage, wie in Deutschland mit Religionsfreiheit umgegangen wird, kann das Urteil des Verfassungsgerichts aber auch durchaus positiver gewertet werden. Tagelang beherrschte der Karlsruher Spruch zum Schulkreuz die Schlagzeilen und Kommentarspalten der regionalen und überregionalen Zeitungen, und es war auffallend, wie vor allem auf den Leserbriefseiten der Zeitungen eine engagierte Diskussion entbrannte. So mancher, der sich schon immer am Kreuz „gestoßen“ hat, begrüßte das Urteil des Verfassungsgerichts wie beispielsweise Rudolf Augstein, der festhielt: „In Schulräumen des Staates, in Pflichtschulen jedenfalls, sollen Kreuze und Gekreuzigte hinfort nicht mehr hängen.“²² Axel Freiherr von Campenhausen entgegnete: „Hier weist die Kruzifix-Entscheidung in die falsche Richtung. In einem religiös neutralen Staat mit einer pluralistischen Gesellschaft haben nicht die Dissidenten allein An-

²¹http://www.sadaba.de/Rsp/RST_BfG_95_01_30.html.

²²Rudolf Augstein. „Gott ohne Kreuz“. In: Der Spiegel vom 14.8.1995 (<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d9206302.html>).

spruch, ihren Standpunkt durchzusetzen.“²³ Und vermittelnd merkte Konrad Adam an: „Wie immer man das Karlsruher Urteil bewerten will, etwas wird man ihm zugute halten müssen. Es hat die Unversöhnlichkeit der Ziele klargemacht, die von den Anwälten der Modernisierung in aller Unschuld gleichzeitig proklamiert werden, ohne den Widerspruch auch nur zu ahnen. Man kann aber nicht beides haben, die Glaubensstrenge und den Pluralismus. Das multikulturelle Nirvana und das christliche Abendland, nicht einmal im bodenständigen Bayern.“²⁴

Die Argumente, die im Diskurs aufeinandertrafen, waren vielfältig. Wie engagiert die öffentliche Diskussion geführt wurde, zeigt nicht zuletzt, dass „Der Spiegel“ vom 28. August 1995 in seiner Leserbrief-Rubrik ausschließlich Zuschriften zum Kruzifix-Urteil in scheinbar „religionsmüder Zeit“ abdruckte. Die „Passauer Neue Presse“ veröffentlichte sogar eine 16-seitige Sonderbeilage unter dem Titel „Lasst die Kreuze hängen“. Auf den positiven Aspekt dieses öffentlichen Diskurses wies seinerzeit Peter Pappert hin, als er schrieb:

„Dass sich bislang keiner der deutschen Bischöfe beim Bundesverfassungsgericht bedankt hat, ist eigentlich erstaunlich. Wenn Karlsruhe die Klage abgewiesen und ein genau entgegengesetztes Urteil gesprochen hätte, wäre das akzeptiert, abgeheftet und vergessen worden. Jetzt wird in einer Stärke und Ausführlichkeit über die Bedeutung des Kreuzes gestritten, wie die meisten Deutschen es noch nie erlebt haben. Was will die Kirche mehr?“²⁵

Unabhängig von der Tatsache, dass mit der Diskussion um das Kruzifix-Urteil die Frage nach Glaubenssymbolen und nach der Bedeutung des Glaubens für den Einzelnen unvermittelt im Zentrum des gesellschaftlichen Diskurses stand, ist die Diskussion aber auch ein wichtiger Gradmesser für den Umgang mit der Religionsfreiheit in Deutschland. Zunächst einmal kann positiv festgehalten werden, dass in einem Staat, in dessen Grundgesetz in der Präambel auf Gott verwiesen wird und der Religionsunterricht in der Schule verfassungsrechtlich verankert ist, zugleich von den Hütern der Verfassung in Frage gestellt wird, dass das Symbol des Christentums in Schulen zulässig sei. Diese Infragestellung ist Ausdruck der Tatsache, dass die Ver-

²³Axel Freiherr von Campenhausen. „Karlsruhe fördert die Intoleranz“. In: Rheinischer Merkur vom 18.8.1995.

²⁴Konrad Adam. „Kreuz ohne Tränen“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15.8.1995.

²⁵Peter Pappert. Den Nerv getroffen. Engagierte Stimmen zum Kruzifix-Urteil von Karlsruhe. Aachen 1995. S. 9.

fassung nicht als klientelorientiertes Lobbyinstrument missverstanden wird und die Verfassungsrichter eben nicht exklusiv die Interessen und (religiösen) Freiheitsrechte der Mehrheit, sondern auch der religiösen Minderheiten berücksichtigen.

Der öffentliche Diskurs über die Frage, ob das Recht auf Religionsfreiheit in diesem konkreten Fall so auszulegen sei, dass das Kreuz an einer Schule zu entfernen ist, wurde teilweise mit erbitterter Heftigkeit geführt. Einzelne Politiker riefen seinerzeit dazu auf, das Urteil als ein Votum für eine vollständige Trennung von Staat und Kirche zu betrachten und diese mit letzter Konsequenz zu realisieren. Solche Forderungen gründeten wohl eher auf persönlichen Schwierigkeiten mit der Tatsache, dass Religion einen Teil des öffentlichen Raumes ausmacht, und weniger auf dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts, das deutlich differenzierter argumentierte. Denn natürlich rechtfertigt das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht, den Staat zur „religionsfreien Zone“ zu erklären und davon abzuleiten, dass die Dimension des Religiösen in öffentlichen Schulen nicht vorkommen dürfe. Zwar trifft zu, dass der Staat gerade mit Blick auf Schulen, die von Kindern und Jugendlichen besucht werden, eine große Sorgfaltspflicht besitzt.²⁶ Doch diese Sorgfaltspflicht ist dahingehend auszulegen, dass Schüler weder religiös noch weltanschaulich einseitig indoktriniert werden, sondern in freiheitlicher Weise mit der Dimension des Religiösen sowie den unterschiedlichen Religionen in Kontakt treten können. Welche Konsequenzen dieses staatliche Neutralitätsprinzip mit Blick auf religiöse Symbole wie das Kreuz hat, kann tatsächlich – dies hat das Minderheitenvotum der drei Verfassungsrichter gezeigt – unterschiedlich bewertet werden. Doch wenn man einmal von der inhaltlichen Entscheidung auf materialer Ebene absieht und auf modaler Ebene den Prozess des Diskurses betrachtet, so zeigt sich, dass er einen wertvollen Beitrag dazu geleistet hat, ein gesellschaftliches Bewusstsein für die Sensibilität in Fragen der Religionsfreiheit mitten in der deutschen Gesellschaft zu schaffen.

Der Streit um das Kopftuch

Ein anderer Fall: Vier Jahre nach dem „Kruzifix-Urteil“ erregte in Deutschland der Fall der muslimischen Lehrerin Fereshta Ludin das öffentliche Gemüt. Der Muslima Ludin wurde im Jahr 1999 die Einstellung als Beamtin

²⁶Vgl. Heiner Bielefeldt, „Streit um Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte“. In: Erlanger Universitätsreden 77/2012, 3. Folge. S. 27.

auf Probe in den Schuldienst des Landes Baden-Württemberg verweigert, da sie darauf bestand, auch während des Unterrichts ein Kopftuch zu tragen. Begründet werden kann die Pflicht der muslimischen Frau, ihren Kopf zu bedecken, unmittelbar aus dem Koran (Sure 24, Vers 31 sowie Sure 33, Vers 53 und 59), der so verstanden wird, dass eine Muslima sich ein Kleidungsstück über ihren Oberkörper legen soll, damit sie zum einen als Gläubige erkannt und zum anderen „nicht belästigt“ wird. Während Ludin mit Verweis auf das garantierte Recht auf Religionsfreiheit forderte, dass das Tragen eines Kopftuchs ihr nicht verboten werden dürfe, argumentierte die zuständige Stuttgarter Schulbehörde, das Kopftuch sei das Symbol einer kulturellen Abgrenzung und damit nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Symbol. Auch dieser Fall musste schließlich vor dem Bundesverfassungsgericht verhandelt werden. Dieses entschied im sogenannten „Kopftuchurteil“ vom 24. September 2003, dass Fereshta Ludin tatsächlich in ihren Grundrechten beeinträchtigt würde, wenn ihr das Tragen eines Kopftuchs untersagt wird: „Das Tragen eines Kopftuchs macht im hier zu beurteilenden Zusammenhang die Zugehörigkeit der Beschwerdeführerin zur islamischen Religionsgemeinschaft und ihre persönliche Identifikation als Muslima deutlich. Die Qualifizierung eines solchen Verhaltens als Eignungsmangel für das Amt einer Lehrerin an Grund- und Hauptschulen greift in das Recht der Beschwerdeführerin auf gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amt [...] ein, ohne dass dafür gegenwärtig die erforderliche, hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage besteht.“ Auch dieses Urteil des Bundesverfassungsgerichts fiel nicht einstimmig aus, drei der acht Richter stimmten gegen die Entscheidung. Dennoch war mit diesem Urteil festgelegt: Das Tragen eines Kopftuches kann einer muslimischen Lehrerin nur dann verwehrt werden, wenn ein entsprechendes Landesgesetz dies klar regelt. Inzwischen ist in acht Bundesländern ein entsprechendes Kopftuchverbot festgelegt worden.²⁷

Nun kann man auch diesen Fall inhaltlich unterschiedlich einordnen. Beispielsweise verweist Heide Oestreich gendersensibel darauf, dass das Kopftuchverbot Frauen eher diskriminiere und sie daran hindere, sich gegenüber ihren Eltern bzw. Ehemännern zu emanzipieren.²⁸ Genau entgegengesetzt argumentiert interessanterweise der frühere Bundesvorsitzende der Türkischen Gemeinde in Deutschland, Hakki Keskin, der darauf verwies, dass das Tragen des Kopftuchs durch Lehrerinnen oder die Forderung nach einer

²⁷Bayern, Berlin, Bremen, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Thüringen und das Saarland haben ein entsprechendes Kopftuchverbot für ihre Lehrkräfte erlassen.

²⁸Siehe Heide Oestreich. Der Kopftuch-Streit: Das Abendland und ein Quadratmeter Islam. Frankfurt a. M. 2005.

Trennung von Jungen und Mädchen beim Schwimm- und Sportunterricht „mit dem seinem Wesen nach sehr toleranten Islam nichts zu tun“²⁹ habe. Es sei ein Versuch zahlenmäßig kleiner Gruppen innerhalb der islamischen Bevölkerung, die Religion für eine politisch-ideologische Gesinnung zu instrumentalisieren, dem Widerstand geleistet werden müsse. Unabhängig von der inhaltlichen Bewertung der Frage hat aber auch hier der engagiert geführte „Streit um das Kopftuch“ gezeigt, dass in Deutschland die Frage der Religionsfreiheit längst nicht geklärt ist, sondern dass im Alltag Konflikte auftauchen, die unter Berücksichtigung des berechtigten Anspruchs auf Religionsfreiheit immer wieder neu ausbalanciert werden müssen.

Der Streit um die Beschneidung

Ein dritter Konflikt, bei dem es um die Toleranz bzw. Akzeptanz religiöser Traditionen ging, bewegte im Jahr 2012 die deutsche Bevölkerung. Tatsächlich lassen heute die meisten der in Deutschland lebenden jüdischen Eltern ihre Söhne kurz nach der Geburt (unter Verweis auf Gen 17,10–14) beschneiden. Auch im Islam gilt bei vielen Muslimen die Beschneidung des männlichen Geschlechtsteils als eine religiöse Pflicht. Zu einer breiten öffentlichen Debatte über die Legitimität (und Legalität) der Beschneidung Minderjähriger in Deutschland führte das Urteil des Landgerichts Köln, das am 7. Mai 2012 die Beschneidung (Zirkumzision) minderjähriger Jungen als Körperverletzung einstufte, die nicht durch den Verweis auf die religiöse Motivation der Eltern und das Recht auf Religionsfreiheit gedeckt sei.

Nachdem zu dieser Frage zunächst der deutsche Ethikrat eingeschaltet und dann eine entsprechende Gesetzesvorlage erarbeitet worden war, stimmten 434 Abgeordnete des Bundestags (bei 100 Gegenstimmen und 46 Enthaltungen) dem Gesetzentwurf zu, der festlegt, dass eine Beschneidung minderjähriger Jungen aus religiösen Gründen zulässig ist, wenn (und hier schlagen sich die vom Ethikrat vorgebrachten Kriterien nieder) zuvor eine umfassende Aufklärung und Einwilligung der Sorgeberechtigten stattgefunden hat, eine qualifizierte Schmerzbehandlung durchgeführt wird, eine fachgerechte Durchführung des Eingriffs gewährleistet ist und keine gegenteilige Willensäußerung des Jungen bekannt ist.³⁰ Dieses Urteil hat weit über die Grenzen

²⁹Wolfgang Günter Lerch. „Symbole und Religionsfriede“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19. Januar 2004.

³⁰Vgl. „Ethikrat empfiehlt rechtliche und fachliche Standards für die Beschneidung“. In: http://www.ethikrat.org/presse/pressemitteilungen/2012/presse_mitteilung09_-2012/. 25.3.2014.

Deutschlands hinaus für Aufregung gesorgt. Und auch die gesellschaftliche Diskussion, die im Vorfeld geführt worden ist, war wiederum von großer Heftigkeit geprägt. Insbesondere zeigte sich in einigen Argumentationen, dass dem Recht auf Religionsfreiheit nur eine äußerst geringe Bedeutung zuerkannt wurde. Doch belegt unabhängig von der materialen Beurteilung des Falles allein die modale Betrachtung des gesellschaftlichen Diskurses, dass auch hier wieder um das Recht auf Religionsfreiheit gerungen worden ist, die einer Gesellschaft nicht ohne jede Anstrengung in den Schoß gelegt wird, sondern nur in einer klärenden Auseinandersetzung gesichert werden kann.

Religionsfreiheit lebt vom gesellschaftlichen Diskurs

Vielleicht mag es überraschen, dass gerade Konflikte um Religionsfreiheit in diesem Beitrag als Modelle für gelingende Religionsfreiheit vorgestellt werden. Doch es wäre ein Irrtum, Religionsfreiheit mit einer interreligiösen Harmonie oder einer „staatlich behüteten Harmonie der Religionen“³¹ zu verwechseln. Zwar kann man Religionsfreiheit durchaus auch als ein „Friedenskonzept“ für eine Gesellschaft betrachten. Doch Religionsfreiheit existiert nicht in spannungsloser Harmonie, sondern wie alle Freiheiten stets in einer Konkurrenz der Freiheit des einen mit der Freiheit der Anderen. Diese konkurrierenden Freiheiten müssen fallbezogen betrachtet und immer neu abgewogen werden, um der Religionsfreiheit (die sich stets auf konkrete Menschen bezieht und deshalb zunächst individuell und nicht allgemein zu verstehen ist) und dem davon abgeleiteten berechtigten Anspruch des Einzelnen auf Religionsfreiheit gerecht zu werden.

Bei den drei hier dargestellten Konflikten um die Religionsfreiheit in Deutschland standen interessanterweise jeweils die Interessen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften bzw. die Symbole und Interessen ihrer Angehörigen im Mittelpunkt. Während es beim Kruzifix-Urteil um die Frage ging, wie weit die Freiheit der Christen reicht, ihre Symbole auch im öffentlichen Bereich zu präsentieren, ging es im Fall der muslimischen Lehrerin, die ein Kopftuch trägt, im öffentlichen Diskurs um die Frage, inwiefern Muslimen das Tragen ihrer religiösen Symbole im öffentlichen Raum zugestanden werden muss. Und schließlich stand bei der Beschneidungsdebatte u. a. auch das Interesse der jüdischen Glaubensgemeinschaft im Mittelpunkt, zu deren Traditionen die Zirkumzision gehört. Unabhängig davon, um wessen Anspruch auf Religionsfreiheit es letztlich ging, haben alle drei Fälle gesellschaftliche

³¹Heiner Bielefeldt. A. a. O., S. 52.

Wellen geschlagen. Stets ging es dabei um die Frage, inwiefern das Grundrecht der freien Religionsausübung des Einzelnen in einem säkularen Staat durch den Staat begrenzt werden darf. Es ist ein gutes Zeichen, dass alle drei Konflikte in Deutschland mit großer Heftigkeit diskutiert worden sind. Dies zeigt, dass sich die deutsche Gesellschaft ein Gespür dafür bewahrt hat, dass Religionsfreiheit ein zentrales Freiheitsrecht des Menschen ist, für das der Streit sich lohnt. Es ist gerade dieser öffentliche Diskurs bzw. diese öffentlich ausgetragene Auseinandersetzung, die dazu führt bzw. sicherstellt, dass Religionsfreiheit in einer Gesellschaft angemessen gewährt wird. Natürlich mag man im Einzelnen darüber streiten, ob im Streit um die Gewährung der Religionsfreiheit jeweils eine dem Sachverhalt und den Ansprüchen der Konfliktparteien „angemessene Lösung“ gefunden worden ist. Und vielleicht hätte man sich manches Urteil bzw. manchen Diskussionsverlauf anders gewünscht. Aber die Tatsache, dass überhaupt öffentlich gerungen wird, ist zum einen der Indikator für eine Gesellschaft, in der Religionsfreiheit ein hohes Gut darstellt, und zum anderen ein wesentlicher Faktor, der dazu beiträgt, dass Religionsfreiheit auch künftig nicht nur als verfassungsrechtliche Norm definiert, sondern auch als praktischer Rechtsanspruch realisiert bzw. garantiert werden kann.

Indigene Völker und das Recht auf Religionsfreiheit

Theodor Rathgeber



Politologe, Dr.rer.pol., freiberuflich als wissenschaftlicher Autor sowie Gutachter für die Bereiche Menschenrechte, Minderheiten, indigene Völker und entwicklungspolitische Zusammenarbeit tätig. Seit 1987 Lehrbeauftragter an der Universität Kassel (Fachbereich 05/Sozialwissenschaften). Arbeitete 12 Jahre im Bundesbüro der Gesellschaft für bedrohte Völker (Göttingen). Gründungs- und Vorstandsmitglied der

Adivasi-Koordination in Deutschland e.V. Koordiniert die Bemühungen um eine Ratifizierung der ILO-Konvention 169 durch die Bundesregierung, Berater zu den Vereinten Nationen für das Forum Menschenrechte, seit 2003 Beobachter des Forums Menschenrechte für die UN-Menschenrechtskommission und den UN-Menschenrechtsrat.



Einleitung

Die Überschrift lässt auf den ersten Blick Routine erwarten. Kaum jemand dürfte Widerspruch erheben, um Angehörigen indigener Völker das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu gewähren. Das genauere Hinschauen fördert Konstellationen zutage, die deutlich weniger Zustimmung signalisieren. In einigen Gegenden der Welt, vor allem in Afrika und Asien, vertreten Regierungen den Standpunkt, es gebe in ihren Staaten keine indigene Völker. Wenn ein Rechtssubjekt per definitionem und de jure nicht existiert, können zwar trotzdem Rechte bestehen. Gleichwohl ist es fraglich, ob heilige Orte gemäß den Glaubensvorstellungen indigener Gemeinschaften und Völker überhaupt wahrgenommen werden, wenn die Subjekte offiziell nicht existieren. In manchen Ländern wagen es Personen aufgrund schlechter Erfahrungen erst gar nicht, sich zur indigenen Identität und zur entsprechenden religiösen Zugehörigkeit zu bekennen. Ebenso sind naturreligiös bedeutsame Stätten nicht immer unmittelbar als solche erkennbar, weil sie sich für Unkundige in die naturräumliche Umgebung unterschiedslos einpassen. Erst die Verwendung der Kultstätte durch Vorhaben Dritter lässt die religiöse Eigenschaft zu einem Faktum und dadurch öffentlich gewahr werden. In den meist strittigen Fällen um die weitere Nutzung der Stätte führt die ‚plötzliche‘

Entdeckung zum Vorwurf, die Projektgegner würden sich eines Vorwands bedienen, um gegen das Vorhaben mit schwer nachprüfbareren Aussagen zu opponieren. Die Ausübung religiöser Praktiken durch Angehörige indigener Völker stößt auf Schranken, wenn Zeremonien unter Verwendung von z. B. Drogen in Gefängnissen untersagt werden, was den Kernbereich der religiösen Praxis beeinträchtigen kann. Schließlich transportieren einige religiöse Wertesysteme indigener Völker Bilder und Vorgaben für die soziale Organisation der Gemeinschaft, die mit anderen (Menschen-) Rechten kollidieren.

Es gibt also eine Reihe offener Fragestellungen. Die Darstellung einzelner Fälle in diesem Text bedient sich im wesentlichen offizieller Dokumente der Vereinten Nationen und stellt eine exemplarische Auswahl dar. Es gibt eine große Vielfalt an Literatur sowie Texte im Internet, auf die an einzelnen Stellen hingewiesen wird. Die Analyse konzentriert sich auf den Themenkomplex Religionsfreiheit. Themenverwandte Aspekte wie Begriff, Zuordnung und Selbstidentifizierung indigener Völker werden allenfalls am Rande gestreift. Die Schlussbetrachtung fasst die Ergebnisse zusammen und fragt umgekehrt nach dem Beitrag indigener Völker zur Durchsetzung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit sowie der Menschenrechte allgemein.

Gefährdungsmuster

Die Berichte der bisherigen UN Sonderberichterstatter zum Thema Rechte indigener Völker¹ sowie die Fallbesprechungen mit Regierungen behandeln die Zerstörung religiöser Stätten im Zuge von Großprojekten in Form von Staudämmen, Bergbau, Industrieansiedlung, Infrastrukturausbau u. a. m. in allen Teilen der Welt. Ebenso wird inhaftierten Angehörigen indigener Völker die freie Ausübung ihrer Religion in staatlichen wie privat geführten Haftanstalten erschwert oder verunmöglicht, wobei nicht nur Kultgegenstände wie Vogelfedern, Drogen oder Alkohol unzugänglich bleiben, sondern die Genehmigungspraxis ebenso rassistische Vorurteile offenbart. In Fällen, in denen überhaupt eine Entschädigung für den Verlust von Land und Ressourcen geflossen ist, blieb die religiöse Bedeutung unberücksichtigt.²

¹Rodolfo Stavenhagen (Mexiko; 2001–2008), James Anaya (USA; 2008–2014), Victoria Tauli Corpuz (Philippinen, 2014–).

²Vgl. Berichte (mit Dokumentnummer) A/HRC/24/41/Add.3 para[graph]s. 32 und 34 mit Beispielen in Asien; A/HRC/21/47/Add.1 Länderbericht USA; s. ebenso Rhett B. Larsson (2011): Holy Water and Human Rights: Indigenous Peoples' Religious-Rights Claims to Water Resources. In: Arizona Journal of Environmental Law & Policy. Vol. 2:81, S. 81–109 abrufbar via <http://ssrn.com/abstract=2045044>; s. auch <http://www.indigenousaction.org/category/>

Instruktiv und gut dokumentiert ist die Auseinandersetzung um den Plan der Stadt Vallejo im US-Bundesstaat Kalifornien, einen Park- und Rastplatz anzulegen. Die Stadt wählte dazu ein hügeliges Gelände aus, das der Stadtverwaltung als ‚Glen Cove‘, den Angehörigen der Wintun, Yocha Dehe, Ohlone, Patwin, Miwok, Yokuts und Wappo als ‚Sogorea Te‘ bekannt war. Die Stadt wollte seit 1988 dieses Gelände als Parkplatz mit Sanitäreinrichtungen anlegen und befestigen. Die Angehörigen der indigenen Gruppen machten geltend, das Gelände seit mehr als 3.500 Jahren für Zeremonien und Bestattungen genutzt zu haben. Um die Zerstörung der heiligen Stätte zu verhindern, besetzten Angehörige beider Stämme zu Beginn des Jahres 2011 das Gelände und führten als Demonstration täglich spirituelle Treffen und Zeremonien durch. Die Stadt verweigerte zunächst den Dialog und setzte die Ordnungsbehörden ein, um das Gelände zu räumen und baufertig zu machen. Die Angehörigen der Wintun und Yocha Dehe wandten sich an die Mandatsträger der UN-Sonderverfahren (Special Procedures) zu den Themen Rechte indigener Völker, Religionsfreiheit und kulturelle Rechte. Diese wandten sich ihrerseits in einem Eilbrief an die Stadt und die Bundesregierung der USA und verwiesen auf die ihnen vorliegende Information, dass eine gravierende Verletzung der Religionsfreiheit durch die unwiederbringliche Zerstörung einer heiligen Stätte drohe. Stadt und Projektgegner einigten sich schließlich auf ein Dialogverfahren, und die Stadt verwarf am Ende die Parkplatznutzung.³

Häufiger verlaufen solche Auseinandersetzungen zu Ungunsten indigener Gemeinschaften. Ebenfalls in den USA plante seit 2002 ein kommerzieller Skiresort-Betreiber namens Arizona Snowbowl Resort Limited Partnership, den mit einer Sondererlaubnis ausgestatteten Skibetrieb an der Westflanke der San Francisco Peaks zu erweitern. Die San Francisco Peaks befinden sich nördlich der Stadt Flagstaff (Arizona), sind Teil des Coconino National Forest und unterliegen der Administration durch die Bundesforstbehörde (United States Forest Service). Der Skibetreiber beantragte, weitere Flächen als Skigebiet auszuweisen, und den Schnee künstlich mit Brauchwasser zu produzieren. Im Jahr 2005 genehmigte die Forstbehörde den Plan, einschließlich einer Pipeline für das Brauchwasser von Flagstaff in das Ressort sowie den Bau zusätzlicher Gästewohnungen. Mehrere Gemeinschaften der Diné (Navajo), Hopi, Zuni, Hualapai, Havasupai, Yavapai-Apache, Yavapai-Prescott, Tonto Apache, White Mountain Apache, San Carlos, Apache, San Juan Southern Paiute, Fort McDowell Mohave Apache, Acoma und Tohono o’odham protestierten gegen den Plan. Ihren Protest gegen die nichtreligiöse Nutzung

sacred-places.

³Vgl. A/HRC/18/35/Add.1; A/HRC/21/47/Add.3, paras 82 und 83, Annex Fall 5/2011.

des Gebirgsmassivs hatten sie im übrigen bereits seit Ende der 1970er Jahre kund getan. Insbesondere das Aufbringen von Brauchwasser verunreinige die spirituelle Reinheit des Gebirgsmassivs nachhaltig, das nach wie vor für religiöse Zwecke genutzt werde. Die San Francisco Peaks seien die grundlegende Quelle für Regen, Wasser und Schnee, den die Götterwelten den Menschen zur Verfügung stellten. Entsprechend seien die Peaks das Zentrum der Gebete und Lieder mit nachweisbar existierenden Schreinen und Landmarkierungen. Für die Hopi sind sie von zentraler Wichtigkeit. Trotz der auch von der Forstbehörde attestierten, religiösen Bedeutung sowie Beeinträchtigung wurde der Plan genehmigt. Eine Klage gegen den Plan und die Genehmigung blieb erfolglos.⁴

Indigene Vertreter wandten sich Anfang 2011 an den UN Sonderberichterstatter, der die Bundesbehörde auf den Fall hinwies und um eine Antwort innerhalb von 60 Tagen bat. Da kein Antwortschreiben einging, erstellte der Sonderberichterstatter eine vorläufige Schlussfolgerung und stellte diese der US-Regierung Mitte 2011 zwecks Stellungnahme zur Verfügung. Der Sonderberichterstatter stellte fest, dass alle Beteiligten im Prinzip die religiöse Bedeutung der San Francisco Peaks für die indigene Bevölkerung anerkennen. Auch die Gutachten der Behörden sprechen davon, dass Skibetrieb und Brauchwasserauftrag den religiösen Charakter in Mitleidenschaft ziehen. Gleichwohl wurde der Ausbau genehmigt, und auch die Gerichte sahen in der Erweiterung keine zusätzliche, substantielle Beeinträchtigung. Das zuständige Berufungsgericht (Ninth Circuit Court of Appeals) argumentierte, das Bundesgesetz zur Herstellung der Religionsfreiheit im Sinne eines garantierten Zugangs zu heiligen Stätten (Religious Freedom Restoration Act; RFRA) schütze vor Zwangsmaßnahmen durch den Staat; also gegen die erzwungene Ausübung einer fremden Religion oder gegen die Bestrafung der eigenen unter Einschluss des Entzugs von Vorteilen. Dies treffe auf den vorliegenden Fall der Erweiterung des Skiessorts nicht zu. Überdies werde kein Schrein physisch in Mitleidenschaft gezogen, und die Gläubigen könnten ungehindert auf das Gelände.⁵

Demgegenüber stellte der Sonderberichterstatter fest, dass weder Gutachten, noch Behörde, noch Gericht die Gesamtheit der Peaks und insofern den Eingriff als Entweihung der heiligen Stätte an sich in Betracht gezogen hatten. Möglicherweise hätten der Behörde und dem Gericht ein Blick in

⁴Vgl. A/HRC/18/35/Add.1, Annex X und dortige Verweise auf Gutachten (dort Fußnote 2) und Gerichtsurteile (dort Fußnoten 3 und 4); A/HRC/21/47/Add.3, paras. 75–81.

⁵Zitiert nach A/HRC/18/35/Add.1, Annex X, paras. 7ff.; hilfsweise könnte auch der American Indian Religious Freedom Act von 1978 herangezogen werden.

die Anweisung (Executive Order) Nr. 13007 von Präsident Bill Clinton vom Mai 1996 genügt. Die Anweisung verpflichtet das Landmanagement durch Bundesorgane, indigene Völker an allen sie und ihre heiligen Stätten betreffenden Maßnahmen durch angemessene Verfahren zu beteiligen.⁶ Ohne auf die Interpretation des RFRA einzugehen, verwies der Sonderberichterstatter darauf, dass die USA völkerrechtlich bindende Verträge u.a. zu Fragen der Religionsfreiheit eingegangen seien, und das RFRA einer Anwendung dieser internationalen Standards gesetzestechnisch nicht entgegenstehe. So erachtet der UN Vertragsausschuss zum Zivilpakt (International Covenant on Civil and Political Rights) die umfassende und auf Konsens ausgerichtete Konsultation bei Minderheiten oder indigenen Völkern als tragendes Prinzip des Rechts auf Selbstbestimmung (Artikel 1) und der Inanspruchnahme kultureller Rechte (Artikel 27). Gleiches kann aus dem Vertrag zur Eliminierung rassistischer Diskriminierung (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination; ICERD) abgeleitet werden. Der dazugehörige Vertragssauschuss führt in seiner Allgemeinen Empfehlung (General Recommendation) Nr. 23 aus, dass im Kontext indigener Völker keine Entscheidung ohne deren umfassende Information und Einverständnis getroffen werden kann⁷, wenn ihre Rechte und Interessen unmittelbar und im Kern betroffen sind. Der Sonderberichterstatter erinnerte daran, dass die USA bei beiden Konventionen Vertragsstaat ist. Im konkreten Fall hatte die Forstbehörde 200 Telefoninterviews geführt, 41 Treffen abgehalten und 245 Schreiben an Offizielle und Institutionen der in Frage kommenden indigenen Gemeinschaften versandt. Die Forstbehörde war selbst zum Schluss gekommen, dass es eine überwältigende Ablehnung gegen das Skiressortprojekt gebe.⁸

Nach Ansicht des Sonderberichterstatters kann zur rechtlichen Bewertung auch Artikel 19 der UN Erklärung zu den Rechten indigener Völker (Declaration on the Rights of Indigenous Peoples; A/RES/61/295, 2007) herangezogen werden. Die zustimmende Entscheidung der Forstbehörde zum Projekt fiel zwar in eine Zeit vor in Kraft treten der Erklärung, und eine Erklärung der UN Generalversammlung ist völkerrechtlich nicht unmittelbar bindend. Der Sonderberichterstatter argumentiert jedoch, dass zumindest die Berufungsinstanz das Recht auf Religionsfreiheit durchaus im Licht der Erklärung

⁶Executive Order 13007: 1) accommodate access to and ceremonial use of Indian sacred sites by religious practitioners and (2) avoid adversely affecting the physical integrity of such sites.

⁷CERD, Dokument A/52/18 (1997), Annex V, para. 4(d); zitiert nach A/HRC/18/35/Add.1, Annex X, paras. 9ff.; einschlägige Entscheidungen des UN Menschenrechtsausschusses zitiert nach Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, James Anaya, A/HRC/12/34 (15 July 2009), paras. 40f.

⁸Zitiert nach A/HRC/18/35/Add.1, op.cit. (supra Fußnote 5), para. 12.

hätte auslegen können, da sie als international autorisierte Auslegung der Mindestrechte indigener Völker zu verstehen ist. Artikel 19 der Erklärung bestärkt die Vorgaben aus den zitierten Konventionen, dass die Konsultation mit indigenen Völkern im guten Glauben und mit dem Ziel durchgeführt werden sollte, in substantiellen Angelegenheiten wie heiligen Stätten auf dem Verhandlungsweg ein Einverständnis mit den Betroffenen zu erreichen.⁹ Allein das Sammeln von vielzähligen, unterschiedlichen Meinungen und eine Zurkenntnisnahme durch lediglich vier der 13 betroffenen Gemeinschaften genüge solchen Anforderungen nicht.

Das UN Menschenrechtssystem stellt darüber hinaus hohe Prüfanforderungen an den Vertragsstaat, sollte dieser eine Beschränkung der Religionsfreiheit gleichwohl als zulässig erachten. Das Recht auf Religions- oder Weltanschauungsfreiheit (Artikel 18 Zivilpakt) verpflichtet, so der Sonderberichterstatter, den Staat, dafür zu sorgen, dass dieses Recht effektiv in Anspruch genommen werden kann. In Kombination mit Artikel 27 Zivilpakt zu Minderheiten umfasse dies, die spezifische religiöse Identität ausüben und weiter entwickeln zu können, in Gemeinschaft mit anderen.¹⁰ Ähnlich hat der Vertragsausschuss CERD in seiner Allgemeinen Empfehlung Nr. 32 in Bezug auf Artikel 5 der Anti-Rassismus-Konvention festgestellt, dass der Vertragsstaat die Charakteristika einer Gruppe bei seinen Entscheidungen in Betracht ziehen muss, um eine tatsächlich gleiche, nicht-diskriminierende Inanspruchnahme der (Menschen-) Rechte gewährleisten zu können.¹¹ Grundlegender und expliziter formuliert die Erklärung zu den Rechten indigener Völker in Art. 12, dass diese ihre religiösen Bräuche und Zeremonien uneingeschränkt ausüben sowie nach Artikel 25 an den dafür vorgesehenen, tradierten Orten und Territorien praktizieren können. Demnach erfordert die religiöse Praxis einen nicht nur physisch ungehinderten Zugang zur Stätte. Dies stellt eine Gewährleistungspflicht des Staates dar. Die Nutzung von Brauchwasser für künstlichen Schnee bedeutet insofern eine Verletzung der Integrität der reli-

⁹Zu grundsätzlichen Überlegungen des Sonderberichterstatters zum Themenfeld Konsultation s. A/HRC/12/34, op.cit. (supra Fußnote 6), paras. 36–74.

¹⁰Human Rights Committee, Allgemeine Bemerkung (General Comment) Nr. 23, CCPR/C/21/Rev.1/Add.5 (1994), para. 6(2); vgl. auch Bericht des Sonderberichterstatters zur Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt, zum Thema religiöse Minderheiten zu religiösen Minderheiten A/HRC/22/51 (2013), wonach der Staat ein günstiges Umfeld schaffen muss, damit Angehörige von Minderheiten ihr religiöses Gemeindeleben ohne Beeinträchtigung vollziehen können.

¹¹CERD, Allgemeine Empfehlung Nr. 32, CERD/C/GC/32 (2009), para. 8; CERD, Allgemeine Empfehlung 23, op.cit. (supra Fußnote 6), paras. 4(d), (e).

giösen Stätte. Dem steht kein gewichtiges öffentliches Interesse oder die Gewährleistung eines anderen Menschenrechtes entgegen, das eine Restriktion nach Artikel 18(3) Zivilpakt überhaupt in Betracht ziehen lassen könnte.¹²

So nachvollziehbar die Argumentation ist, so wenig Berücksichtigung findet sie in der Praxis; und nicht im Fall der San Francisco Peaks. Allein in den USA und nur die Meldungen an die UNO in Betracht ziehend wird an vielen Orten unter ähnlichen Bedingungen gestritten: Bergbau in den sogenannten Oak Flat (Tonto National Forest, Arizona) entgegen dem Insistieren vor allem der San Carlos Apachen und des Inter Tribal Council auf dem religiösen Charakter des Geländes, Tagebergbau (Kohle) am Black Mesa gegen den erklärten Willen der Dineh Nation, der Bau eines Windparks in der Ocotillo Area südlich von San Diego (Kalifornien) entgegen der Opposition der Viejas Band of Kumeyaay Indians, oder die Rückgabe der Black Hills (Bundesstaat South Dakota), bekannt als Mt. Rushmore Monument, und von höchster sakraler Bedeutung für die Lakota.¹³ Es wäre nicht das erste Mal, dass historisches Land wieder an die ursprünglichen Eigentümer zurück ginge. Im Zweiten Weltkrieg wurde den Oglala Sioux (South Dakota) Land zwecks eines Truppenübungsplatzes enteignet. Das Gelände wurde nach dem Krieg von der Nationalparkbehörde verwaltet. Im Jahr 2012 verständigten sich das Innenministerium und Vertreter der Oglala Sioux, das Gelände in einen Nationalpark unter der Regie der Oglala Sioux zu überführen.¹⁴ Frühere Beispiele sind die Rückgabe des Blue Lake an die Taos Pueblo-Gemeinschaft (New Mexico) im Jahr 1970, oder im Jahr 2000 die Rückgabe von Land in- und außerhalb des Death Valley Nationalparks an die Timbisha Shoshone.¹⁵

Eine vergleichbare Wahrnehmungslücke weisen Fälle auf, in denen Angehörige indigener Völker in Gefängnissen Restriktionen bei der Ausübung ihrer Religion unterliegen. In vielen Beschwerden werden Zeremonialgegenstände, etwa eine Pfeife aus Adlerknochen, ein geeigneter Raum oder auch

¹² Artikel 18(3) Zivilpakt: Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others. Vgl. auch die Ausführungen des Vertragsausschusses zum Zivilpakt in der Allgemeinen Bemerkung 22 zum eng auszulegenden Verständnis, wann eine Beschneidung der Religionsfreiheit im Rahmen der genannten Zwecke als notwendig und angemessen erachtet werden kann; CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), para. 8.

¹³ Vgl. A/HRC/21/47/Add.1, paras. 86, 108.

¹⁴ S. dazu <http://unsr.jamesanaya.org/videos/un-probe-us-should-return-stolen-sacred-land-including-mt-rushmore-to-native-americans-interview-democracynow>.

¹⁵ Vgl. <http://www.taospueblo.com> und http://www.nps.gov/deva/parkmgmt/tribal_home-land.htm.

die Anerkennung als Angehöriger einer indigenen Gemeinschaft und insofern die religiöse Praxis als solche verweigert. Beim UN Menschenrechtsrat dokumentiert ist der Fall eines Angehörigen der Cherokee Nation, der 2006 in der Cossackie Correctional Facility (Bundesstaat New York) einsaß, und den die Anstaltsleitung trotz Beglaubigung seiner Mutter (Verification Affidavit) nicht als Cherokee anerkennen wollte. Die Kommunikation des Sonderberichterstatters mit der Behörde blieb unbeantwortet.¹⁶ Die verweigerterte Ausübung der Spiritualität indigener Völker in Gefängnissen der USA ist mittlerweile Gegenstand einer umfangreichen Literatur, in der sich die Behörden durchweg keiner Mühe unterziehen, die Zulässigkeit einer Restriktion entsprechend den strikten Vorgaben (s. o.) überhaupt zu überprüfen.¹⁷ Wenn gleich einige Erlasse von US Präsidenten etwa zur Zulässigkeit der Droge Peyote oder der limitierte Gebrauch von geschützten Pflanzen und Skeletten von Tieren Erleichterung geschaffen haben. Noch weitgehend unerforscht sind Fälle, in denen etwa die Ausübung eines Berufs eine Anpassung der beruflichen Umgebung (Stichwort Accommodation) erfordern würde.¹⁸

Die bisher beschriebenen Fälle haben rechtsstaatliche Verhältnisse zum Hintergrund, die Klagewege und eine halbwegs öffentlich überprüfbare Legitimation des Regierungs- und Verwaltungshandelns garantieren. In anderen Regionen ist allein der Status der Zugehörigkeit zu einer indigenen Gruppe gesetzestechisch gar nicht erst vorgesehen. Im Jahr 2007 lag dem Menschenrechtsrat der Fall einer Hadzabe-Gemeinschaft aus Tansania vor, deren traditionell besiedeltes Gebiet Teil eines Jagdreviers für Scheichs aus dem Emirat Abu Dhabi (Vereinigte Arabische Emirate) werden sollte. Die Hadzabe stellen eine der wenigen überlebenden Jäger und Sammler-Gemeinschaften dar, deren Bevölkerung auf rund 1.200 bis 3.000 Angehörige geschätzt wird. Der Akazienwald und das Buschland sind aufgrund der jahrtausende langen, nomadisierenden Besiedlung zu einer spezifischen Umwelt geworden. Das

¹⁶Vgl. A/HRC/4/32/Add.1, paras. 467f.

¹⁷Vgl. Huy et al. (2013): Joint Submission to the UN Human Rights Committee Concerning Religious Freedom of Indigenous Persons Deprived of their Liberty in the United States of America in Relation to the United States 4th Periodic Report. 109th Session; abrufbar via http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/USA/INT_CCPR_NGO_USA_15092_E.pdf; s. auch Literatur und Analysen auf <http://www.multiculturalfamilia.com/2012/03/06/native-american-spirituality-in-the-united-states-prison-system-part-2-legal-restrictions-on-spirituality>.

¹⁸Zugängliche Fallbeschreibungen beziehen sich auf Beispiele von christlichen Angehörigen, Juden oder Muslimen; s. die Literaturbesprechung von Jeroen Tempermann (2009): Religious Freedom, Religious Discrimination and the Workplace (review); in: Human Rights Quarterly, Volume 31, Number 2, S. 546–551.

rund 2.000 km² große Gebiet in der Region Manyara weist insofern in seiner Gänze besondere Merkmale für die Nahrungs- und Wasserversorgung wie für spirituelle Räume auf.

Im Jahr 1991 erhielt die Hadzabe-Gemeinschaft eine Art Erbpachtvertrag, der ihnen eine exklusive Nutzung des Gebiets ohne Viehzucht und Landwirtschaft Dritter ermöglichen sollte. Die Abteilung für Wildtiere im Ministerium für Naturressourcen und Tourismus vergab 2005 eine Jagdlizenz mit Auflagen, derzufolge die lokale Kultur auf dem Gebiet im Mbulu Distrikt zu repektieren sei. Weder die Hadzabe noch andere lokale Dorfgemeinschaften waren dazu konsultiert worden, geschweige denn, dass Hadzabe-Repräsentanten ihr Einverständnis erteilt hätten. Laut Sonderberichterstatter stellt die Lizenzvergabe für die Jagd Dritter im Gebiet einer Jäger und Sammler-Gemeinschaft deren Überleben als Bevölkerungsgruppe mit spezifischen Lebensentwürfen und spiritueller Praxis in Frage. Darüber hinaus wurde der Protest frühzeitig unterbunden und eingeschüchtert, indem ein eloquenter Sprecher der Hadzabe zunächst inhaftiert, weil er bei einer öffentlichen Veranstaltung den öffentlichen Frieden gestört habe. Später wurde er zwar freigelassen aber aus seiner Arbeit bei der Verwaltung entlassen.¹⁹ Die einzige Möglichkeit, Rechtsansprüche der Hadzabe geltend zu machen, bestand damals durch die UN Menschenrechtsinstitutionen. Inzwischen käme der afrikanische Gerichtshof für Menschen- und Völkerrechte hinzu.

In Thailand wehrten sich 2005 Angehörige der Hmong gegen eine Exhumierung ihrer Gräber auf dem Gelände des buddhistischen Klosters Wat Tham Krabok, das seit 2003 als Flüchtlingslager diene. In der Provinz Saraburi hatten Zehntausende Hmong aus Laos Zuflucht gefunden, und der damalige Abt des Klosters hatte einigen Hundert auf dem Gelände des Klosters Platz gewährt. Er hatte den Hmong auch erlaubt, ihre Toten auf dem Klostergelände zu bestatten. Sein Nachfolger widerrief später diese Erlaubnis und machte geltend, die Leichen würden das Wasser für das Kloster verseuchen. Beim Ausgraben und bei der Umbettung wurden Leichenteile beschädigt, vertauscht oder verbrannt. Im religiösen Verständnis der Hmong handelte es sich um schwerwiegende, Trauma verursachende Entweihungen der Ahnen. In der Kommunikation zwischen Sonderberichterstatter und thailändischer Regierung machte letztere ebenfalls Umweltrisiken für die Notwendigkeit einer Exhumierung geltend. Außerdem wurde in Aussicht gestellt, das Gelände in ein religiöses Zentrum mit öffentlichem Park und Museum zu verwandeln. Die Hmong hätten außerdem die Möglichkeit erhalten, ihre Toten selbst umzubestatten oder, soweit sie sich dazu nicht in der Lage sahen, die

¹⁹Vgl. A/HRC/6/15/Add.1, paras. 359–375.

Gräber zu kennzeichnen, damit andere diese Umbestattung durchführten. Die Leichen in den ohne Kennzeichnung gebliebenen Gräber seien in einer öffentlichen Feuerzeremonie würdig behandelt und die Asche in einem speziellen Massengrab am Ort Pothipowanasongkrau in der Saraburi Provinz bestattet worden.

Im Zuge weiterer Nachforschungen und einer Anhörung betroffener Hmong an der Universität von Minnesota, die in die USA ausgewandert waren, stellte sich allerdings heraus, dass in der Nähe der exhumierten Gräber auch Chinesen bestattet worden und deren Gräber unangetastet geblieben waren. Die angeführten Umweltrisiken erschienen nicht mehr ganz so plausibel. Das Gelände mit den Gräbern war stattdessen für ein Bauvorhaben zweier buddhistischer Stiftungen vorgesehen. Beauftragte der Stiftungen hatten die Exhumierung vorgenommen. Diese fand laut Zeugenaussagen unter Präsenz von thailändischem Militär statt. Hmong-Angehörige wurden durch Stacheldraht und Militärangehörige am Zugang zu den Gräbern gehindert. Die Anwesenheit von Bediensteten der International Organization for Migration (IOM) und des United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) war im Sinne der Hmong wirkungslos, ebenso eine offizielle Anfrage der US Botschaft in Bangkok.

Schließlich stellte sich heraus, dass Thailand den Flüchtlingen aus Laos den Status als ‚illegale Einwanderer‘ zugeordnet hatte und entsprechend behandelte. Die Identifizierung der Hmong als indigenes Volk entsprechend den anderen, lokalen Bergvölkern in Thailand ging qua Grenzübertritt verloren. Der Sonderberichterstatter verwies zwar in seiner Kommunikation mit der thailändischen Regierung u. a. auf Artikel 11 der UN Erklärung zu den Rechten indigener Völker, wonach die Zugehörigkeit zu einem indigenen Volk mit entsprechenden Rechtsansprüchen nicht an Landesgrenzen Halt macht. Dieser Hinweis blieb jedoch für die Hmong ebenso folgenlos wie die Verweise auf die Rechtsansprüche auf eine respektvolle Behandlung von Gräbern und religiösen Stätten gemäß Artikel 27 des Zivilpakts und anderer Menschenrechtsnormen (s. o.).²⁰ Bis heute hat sich die Regierung Thailands einer kritischen Würdigung der damaligen Ereignisse enthalten, keine Entschuldigung ausgesprochen, kein Angebot einer Rückbestattung zugänglicher Sterbereste auf das Wat Tham Krabok-Gelände unterbreitet oder sonstige Maßnahmen für einen angemessenen Ausgleich getroffen.

Eine ungewöhnliche Konstellation liegt dem Fall der Montagnard in Vietnam zugrunde. Das Bergvolk der Degar (Montagnard) im zentralen Hochland identifiziert sich als ‚indigen‘. Ein größerer Teil von ihnen praktiziert

²⁰Vgl. A/HRC/4/32/Add.1, paras. 455ff.; A/HRC/12/34/Add.1, paras. 404–429.

aufgrund der Kolonialgeschichte einen christlichen Glauben und ist Teil des Widerstands gegen die kommunistische Machtübernahme gewesen. So verdächtigt die Regierung Vietnams die Degar bis heute kollektiv der Kollaboration mit feindlichen kapitalistischen Mächten. Außerdem sind sie tragender Bestandteil der Montagnard-Bewegung, die verstärkt seit 2001 Landrechte an tradierten indigenen Territorien im Hochland sowie Religionsfreiheit geltend macht. Der dortige Degar-Protestantismus wurde von der Regierung mit einem Bann belegt, die religiöse Praxis untersagt. Human Rights Watch berichtet, dass Angehörige der Degar-Kirche gezwungen wurden, öffentlich ihrem Glauben zu entsagen. Die Flucht nach Kambodscha ist seit Jahren unterbunden. Flüchtlinge werden gegebenenfalls von der Regierung Kambodschas zurück geschickt und von vietnamesischen Behörden umgehend inhaftiert. Flüchtlingshilfswerke der Vereinten Nationen dürfen in der dortigen Grenzregion nicht operieren.

Degar-Angehörige wandten sich in den Jahren 2002 bis 2004 an mehrere UN Sonderberichtertatter²¹ vor allem wegen gewaltsamer Niederschlagungen von öffentlichen religiösen Zeremonien, wie Osterfest oder Weihnachten im Gebiet von Buon Ma Tuor, der Hauptsadt der Provinz Dak Lak. Es kam dabei auch zu willkürlichen Verhaftungen, Folter, Tötungen durch staatliche Sicherheitsorgane und großflächiger Versammlungs- und Bewegungsverbote. Die Regierung argumentierte, es handele sich um verbotene politische Kundgebungen zwecks Störung der öffentlichen Ordnung. Außerdem verstießen die Teilnehmenden gegen die Politik der nationalen Versöhnung. Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit würde hingegen garantiert, Folter sei verboten und stelle auch keine Praxis seitens der staatlichen Sicherheitsbehörden dar. Im übrigen würden indigene Völker in Vietnams zentralem Hochland wirtschaftlich und sozial nach Kräften unterstützt. Letzteres ist mit Blick auf ausgewählte Dorfgemeinschaften vermutlich sogar richtig, während die Forderungen nach Rückgabe indigener Territorien und einer ungehinderten Glaubenspraxis bis heute unerledigt sind.²²

²¹Mandate zu den Themen indigene Völker, Folter, extralegale Tötungen, willkürliche Haft, Meinungs- und Demonstrationsfreiheit, Menschenrechtsverteidiger.

²²Vgl. E/CN.4/2002/97/Add.1, para. 19; E/CN.4/2005/88/Add.1, paras. 80–84; s. weitere Informationen unter <http://www.hrw.org/news/2004/04/13/vietnam-violence-against-montagnards-during-easter-week-protests>.

Normatives Gerüst

Die vorgenannten Verweise auf die internationalen Menschenrechtsstandards stellen, zusammen mit der UN Erklärung zur Eliminierung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf der Basis von Religion oder Weltanschauung von 1981,²³ die wesentliche normative Grundlage für die Rechte indigener Völker auf Religionsfreiheit dar. Zu erwähnen ist noch die Konvention 169 der Internationalen Arbeitsorganisation aus dem Jahr 1989, die völkerrechtlich verbindlich die Ausübung der eigenen Religion auf tradierten Territorien unter Garantie stellt. Die ILO-Konvention 169 wurde bislang allerdings nur von 22 Vertragsstaaten ratifiziert²⁴ und hat allenfalls in Süd- und Mittelamerika durch Urteile des Interamerikanischen Gerichtshofes für Menschenrechte Wirkung entfaltet. Zum Vergleich: der Zivilpakt wurde bislang von 168 Staaten ratifiziert, die Anti-Rassismus-Konvention von 177 Vertragsstaaten (Stand August 2014).

Der UN Vertragsausschuss zum Zivilpakt greift in Bezug auf das kollektive Umfeld neben dem Recht auf Religions- oder Weltanschauungsfreiheit (Artikel 18) insbesondere auf das Recht auf Selbstbestimmung (Artikel 1) und die Inanspruchnahme kultureller Rechte (Artikel 27) zurück. Das individuelle Rechtssubjekt bedarf der freien Artikulation von Rechten, die auf die spezifische Zusammensetzung der indigenen Gruppe und ihrer frei gewählten Identität gerichtet ist. Die einzelne Person ist zwar der Träger der Rechte, zugleich aber auch Mitglied der indigenen Gemeinschaft, das ohne die kollektive Einheit keine lebendige, religiöse Gemeinschaft und Kultur bilden kann. Der Staat ist also verpflichtet, die nationale Gesellschaft und gesellschaftliche Institutionen so zu organisieren, dass jede Person ein Leben in eigener Entscheidung und freier Verbindung führen kann.

Ähnlich stellt der Vertragsausschuss zur Anti-Rassismus-Konvention, CERD, in seiner Allgemeinen Empfehlung Nr. 32 in Bezug auf Artikel 5 fest, dass die Charakteristika einer Gruppe in Betracht zu ziehen und dem individuellen Rechtssubjekt grundsätzlich die Möglichkeit zu gewährleisten ist, diese in freier Entscheidung zu praktizieren. Der Vertragsstaat muss den öffentlichen Raum so organisieren, dass eine nicht-diskriminierende Inanspruchnahme und Weiterentwicklung dieser Identität gewährleisten werden kann. Schutz und Gewährleistung beziehen sich nicht allein auf einzelne Handlungen oder

²³Resolution 36/55 der UN Generalversammlung; Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief.

²⁴Argentinien, Bolivien, Brasilien, Chile, Costa Rica, Dänemark, Dominica, Ecuador, Fiji, Guatemala, Honduras, Kolumbien, Mexiko, Nepal, Niederlande, Nicaragua, Norwegen, Paraguay, Peru, Spanien, Venezuela, Zentralafrikanische Republik.

den Zugang zum religiösen Ort, sondern auch auf die naturräumliche Einbettung, die Gesamtheit der heiligen Stätte und die Ausübung der Religion in Gemeinschaft mit anderen.

Die Spezifika von Minderheiten und indigenen Völkern erfordern nicht nur eine ausdrücklich respektvolle Behandlung religiöser Stätten, sondern setzen hohe Anforderungen an die Gewährung und Gestaltung von Konsultationsverfahren bei Vorhaben Dritter, die die volle Ausübung der Religion beeinträchtigen könnten. Die umfassende und auf Konsens ausgerichtete Konsultation gilt als tragendes Prinzip; so die Allgemeine Empfehlung Nr. 23 von CERD. Im Kontext indigener Völker kann keine Entscheidung ohne deren umfassende Information und Einverständnis getroffen werden. Ähnlich sieht dies Artikel 6 der ILO-Konvention 169 vor.

Die Religions- oder Weltanschauungsfreiheit kann nach Artikel 18(3) Zivilpakt gemäß festgelegter Kriterien eingeschränkt werden. Die Vertragsausschüsse stellen allerdings hohe Prüfanforderungen an den Vertragsstaat, sollte dieser eine Beschränkung der Religionsfreiheit vornehmen. Selbst in einem Ausnahmezustand muss das Recht auf Religions- oder Weltanschauungsfreiheit effektiv und in seinem Kern in Anspruch genommen werden können. Nicht umsonst gibt es im humanitären Völkerrecht in Gestalt der Genfer Abkommen I, II, III und IV Rechtsgarantien, die im bewaffneten Konflikt einzuhalten sind. Die Abkommen III und IV haben u.a. den Schutz der freien Religionsausübung zum Inhalt. Abkommen IV regelt in Artikel 93 den Schutz der Religion von Zivilpersonen in Kriegszeiten. Abkommen III fordert in den Artikeln 34 bis 38 für Kriegsgefangene die freie Ausübung ihres Glaubens und die freie Betätigung von eigenen Feldpredigern.

Wenngleich völkerrechtlich nicht verbindlich, wird die UN Erklärung zu den Rechten indigener Völker vermehrt zur Bewertung und Auslegung indigener Rechtsansprüche herangezogen. In wenigen Fällen wie Bolivien sind die Normen der Erklärung in die nationale Gesetzgebung übergegangen. Die Erklärung zu den Rechten indigener Völker formuliert grundlegender und expliziter die Rechte zur Ausübung religiöser Bräuche und Zeremonien an den tradierten Orten und Territorien. Die in Bezug auf die Religions- oder Weltanschauungsfreiheit zentralen Bestimmungen stehen in den Artikeln 11, 12 und 25.

Artikel 11

1. Indigene Völker haben das Recht, ihre kulturellen Traditionen und Bräuche zu pflegen und wiederzubeleben. Dazu gehört das Recht, die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Erscheinungsformen ihrer Kultur, wie beispielsweise

archäologische und historische Stätten, Artefakte, Muster, Riten, Techniken, bildende und darstellende Künste und Literatur, zu bewahren, zu schützen und weiterzuentwickeln.

2. Die Staaten haben durch gemeinsam mit den indigenen Völkern entwickelte wirksame Mechanismen, die gegebenenfalls die Rückerstattung einschließen, Wiedergutmachung zu leisten für das kulturelle, geistige, religiöse und spirituelle Eigentum, das diesen Völkern ohne ihre freiwillige und in Kenntnis der Sachlage erteilte vorherige Zustimmung oder unter Verstoß gegen ihre Gesetze, Traditionen und Bräuche entzogen wurde.²⁵

Artikel 12

1. Indigene Völker haben das Recht, ihre spirituellen und religiösen Traditionen, Bräuche und Riten zu bekunden, zu pflegen, weiterzuentwickeln und zu lehren, das Recht, ihre religiösen und kulturellen Stätten zu erhalten, zu schützen und ungestört aufzusuchen, das Recht, ihre Ritualgegenstände zu benutzen und darüber zu verfügen, und das Recht auf die Rückführung ihrer sterblichen Überreste.

2. Die Staaten bemühen sich, durch gemeinsam mit den betroffenen indigenen Völkern entwickelte faire, transparente und wirksame Mechanismen den Zugang zu den in ihrem Besitz befindlichen Ritualgegenständen und sterblichen Überresten und/oder ihre Rückführung zu ermöglichen.²⁶

²⁵Im englischen Original Article 11: 1. Indigenous peoples have the right to practise and revitalize their cultural traditions and customs. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their cultures, such as archaeological and historical sites, artefacts, designs, ceremonies, technologies and visual and performing arts and literature. 2. States shall provide redress through effective mechanisms, which may include restitution, developed in conjunction with indigenous peoples, with respect to their cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free, prior and informed consent or in violation of their laws, traditions and customs. Übersetzung aller zitierten Artikel nach Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (2009): Rechte indigener Völker. Blaue Reihe 106, Berlin.

²⁶Article 12: 1. Indigenous peoples have the right to manifest, practise, develop and teach their spiritual and religious traditions, customs and ceremonies; the right to maintain, protect, and have access in privacy to their religious and cultural sites; the right to the use and control of their ceremonial objects; and the right to the repatriation of their human remains. 2. States shall seek to enable the access and/or repatriation of ceremonial objects and human remains in their possession through fair, transparent and effective mechanisms developed in conjunction with indigenous peoples concerned.

Artikel 25

Indigene Völker haben das Recht, ihre besondere spirituelle Beziehung zu dem Land und den Gebieten, Gewässern und Küstenmeeren und sonstigen Ressourcen, die sie traditionell besessen oder auf andere Weise innegehabt und genutzt haben, zu bewahren und zu stärken und in dieser Hinsicht ihrer Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen nachzukommen.²⁷

Ergänzend kommt Artikel 19 hinzu, demzufolge die Konsultation mit indigenen Völkern im guten Glauben und mit dem Ziel durchgeführt werden müssen, um bei Vorhaben Dritter bei möglichen Beeinträchtigung etwa heiliger Stätten auf dem Verhandlungsweg ein Einverständnis mit den Betroffenen über das Vorhaben zu erreichen. Artikel 19 besagt: *Die Staaten verständigen sich und kooperieren nach Treu und Glauben mit den betroffenen indigenen Völkern, über deren eigene repräsentative Institutionen, um ihre freiwillige und in Kenntnis der Sachlage erteilte vorherige Zustimmung zu erhalten, bevor sie Gesetzgebungs- oder Verwaltungsmaßnahmen beschließen und durchführen, die sich auf diese Völker auswirken können.²⁸*

Zu erwähnen wären ebenso die Artikel 8, 9, 13, 14, 15 und 16, die kulturelle Rechte zu Sprache, Traditionen, Wissen, kreative Ausdrucksformen, Kontrolle über ihre eigene Erziehung beinhalten. Für indigene Völker ist die Achtung ihrer kulturellen Rechte von enormer Bedeutung, d.h. ihre eigene Kultur bewahren und entwickeln zu können. Rechte, die ihnen oft verwehrt und die im gängigen Menschenrechtsdiskurs eher vernachlässigt werden.

Die skizzierten, normativen Grundlagen und institutionellen Handlungsfelder markieren eine hohe Dichte an Rechtsinstitutionen, die im Prinzip die freie und ungestörte Ausübung religiöser Überzeugungen oder weltanschaulicher Bekenntnisse garantieren sollten. Die Fallbeschreibungen legen jedoch nahe, dass es noch ein weiter Weg ist, bis die Praxis der normativen Anforderung genügt. So wenig durchsetzungsfähig die Schlussfolgerungen und Empfehlungen der Vertragsausschüsse und Sonderberichterstatter an Staaten auch klingen mögen, weil sie keine unmittelbare Umsetzung erzwingen können, so kontinuierlich tragen sie zum Anforderungsprofil guter Regie-

²⁷Article 25: Indigenous peoples have the right to maintain and strengthen their distinctive spiritual relationship with their traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources and to uphold their responsibilities to future generations in this regard.

²⁸Article 19: States shall consult and cooperate in good faith with the indigenous peoples concerned through their own representative institutions in order to obtain their free, prior and informed consent before adopting and implementing legislative or administrative measures that may affect them.

rungsführung bei. Für die indigenen Rechtssubjekte, Medien und zivilgesellschaftlichen Akteure, mithin Staatsbürger und Wähler, schaffen sie die rechtlichen Referenzen, damit diese sie in gesellschaftlich formende Aktivitäten umsetzen und Regierungen zur Umsetzung und Änderung der Politik legitimerweise auffordern. Selbst menschenrechtliche Hardliner unter den Staaten versuchen Feststellungen möglichst zu vermeiden, dass ihr Regierungshandeln sich mit vertraglichen Pflichten nicht in Übereinstimmung befindet. Mit dem öffentlichen Druck durch Proteste, Demonstrationen und andere vielfältige Aktionen werden sie ihre (Menschenrechts-) Politik nicht gleich ändern, einige verhärten sie stattdessen. Es liegen jedoch nicht zuletzt beim Hochkommissariat für Menschenrechte in Genf eine Fülle an Beispielen aus vielen Ländern vor, wie die internationale Struktur an menschenrechtlichen Normen, Instrumente und Verfahren langsam aber beharrlich das entsprechende Rechts- und Institutionengefüge zu ändern vermögen.

Ambivalenzen und Wechselwirkungen

Die Begriffe Tradition und Kultur werden als sprachliche Zuschreibung genutzt, um auf eine gemeinsame Fundierung hinzuweisen. Der Begriff Tradition tritt dabei doppeldeutig auf: als Rekurs auf die eigene Geschichte etwa zur selbstbestimmten Glaubensausübung einerseits, andererseits als Anfrage an die Universalität der Menschenrechte. Wobei Menschenrechte nicht die Tradition als solche sondern den öffentlichen Raum schützen sollen, um eine eigene kulturelle oder religiöse Praxis zu ermöglichen.²⁹ Es sei an dieser Stelle kurz auf die kritische Durchleuchtung des Begriffs Kultur hingewiesen. Spätestens seit den Veröffentlichungen von Stuart Hall enthält der Kulturbegriff die Erfahrung, dass kulturell geprägte Lebensformen verflochten, durchmischt, innerhalb einer Gruppe differenziert und verschiedenen Gruppen gemeinsam sein können.³⁰ Die individuelle Identität einer Person

²⁹Heiner Bielefeldt (1999): Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen. In: Hans-Richard Reuter, Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I. Religion und Aufklärung 5, Tübingen, S. 43–73, hier S. 49f.

³⁰Stuart Hall (1977). Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London; ders. (1986): Introduction: Who needs identity? In: Stuart Hall/ Paul Du Gay (Hg.): Questions of cultural identity. London; Wolfgang Welsch (1998): Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Mainzer Universitätsgespräche. Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbeggnung. Mainzer Universitätsgespräche 1998; Asit Datta [Hg.] (2006): Transkulturalität und Identität. Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion. Frankfurt/M; Clifford Geertz (2007): Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien, 2. Aufl.

und ihre Lebenssituation setzen sich in Austauschprozessen zu einem ‚Bedeutungsgewebe‘³¹ zusammen, das auf unterschiedliche Weise gewebt ist und einen hohen Grad an kultureller Mannigfaltigkeit enthalten kann. Religiöse Identität behauptet hierbei eine gemeinsame Struktur in den Lebensentwürfen von Angehörigen einer – indigenen – Gemeinschaft im Unterschied zu anderen. Sie besteht aus rituellen Normen, mythischen Erzählungen oder Lieder als Quelle normativen Bewusstseins und bildet gleichzeitig die Basis der internen Solidarität und den Kitt gegen innere Spannungen.

Im Kontext des UN Menschenrechtsrates ist die Doppeldeutigkeit des Traditionsbegriffs von Belang, da die russische Föderation und andere staatszentrierte Regierungen mit Verweis auf den Begriff Tradition die Universalität der Menschenrechte infragestellen. Damit verbindet sich die Absicht, die staatliche Praxis bei der unzulänglichen Umsetzung von Menschenrechten legitimieren zu können und etwa Frauen- oder Partizipationsrechte der Zivilgesellschaft gegen tradierte Normen der gesellschaftlichen Harmonie ausspielen zu können.³² Dieses Ansinnen konnte zwar eingeeht werden, da das UN Hochkommissariat für Menschenrechte bereits 2010 im Vorfeld der Debatte einen Workshop zu diesem Thema organisiert und im Bericht darüber festgestellt hatte, dass traditionelle Werte natürlich in Betracht zu ziehen sind, wenn es um Ausbildung und Training in Sachen Menschenrechte geht, und die lokale Bevölkerung mit Aussicht auf Erfolg daran teilnehmen soll.³³ Das Hochkommissariat wie später der Beratende Ausschuss (Advisory Committee) beim Menschenrechtsrat³⁴ schlussfolgern jedoch, dass im Rahmen dieses Eingehens auf lokale Wertesysteme Aufklärung im Sinne der Menschenrechte zu betreiben ist, um Stereotypen und Diskriminierungen auf der Basis traditioneller Werte entgegen zu wirken.

Gleichzeitig ist der Rekurs auf Traditionen im Kontext indigener Völker von zentraler Bedeutung, um in Anlehnung an die UN Erklärung zu den Rechten indigener Völker auf vorstaatliche Rechte an einem eigenen Territorium mit eigenen Institutionen zu veweisen, die zusammen mit dem Recht auf Selbstbestimmung eine politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Selbstorganisation ermöglichen. Das Recht, den politischen Status frei wählen zu können, nimmt dabei weniger die Gestalt der Sezession an, das gibt es auch, sondern Formen der Dezentralisierung, Basisdemokratie und Partizipation

³¹Clifford Geertz (1983): Dichte Beschreibung, Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main.

³²Vgl. Resolutionen A/HRC/RES/16/3 (März 2011) und A/HRC/RES/21/3 (September 2012).

³³Vgl. A/HRC/16/37.

³⁴Vgl. Abschlussbericht A/HRC/22/71.

als tragende Elemente gesellschaftlicher Organisation. Der Rekurs auf Menschenrechte wird zur Stütze der Selbstvergewisserung im öffentlichen Raum, zur legalen Grundlage identitätsstiftender Narrative und bildet andererseits zugleich einen genuinen ethischen Kompass für die Zukunft, d. h. gegebenenfalls auch zur Änderung von Traditionen.

Die Wechselwirkung geschieht zum einen nach innen. Im Selbstverständnis indigener Völker stellt die Gemeinschaften die Quelle des umfassenden traditionellen Wissens und der Erfahrung dar, das die Angehörigen der Gemeinschaft mit ihren physischen wie spirituellen Ursprüngen verbindet. Die Gemeinschaft ist der Resonanzboden für das tradierte, naturbezogene Wertesystem, das grundlegend auf die nachhaltige Existenz der Gemeinschaft ausgerichtete Wirtschaften, die entsprechende soziale Ordnung und die religiöse Rückbindung. In diesem Milieu gibt es ohne Zweifel Zwänge zum konformen Verhalten der einzelnen Mitglieder zwecks Harmonie. Bei Nicht- oder Untererfüllung von gemeinschaftlichen Pflichten werden Rechte auch schon mal vorenthalten. Vor allem junge Mitglieder indigener Gemeinschaften fragen nicht nur wirtschaftliche und soziale Perspektiven in der Gemeinschaft sondern auch die Möglichkeit zum Dissenz nach; andernfalls drohen sie mit Abwanderung. Der Rekurs auf die Menschenrechte eröffnet solchen Mitgliedern die Möglichkeit, darauf zu bestehen, dass die soziale Bindung frei zustande kommt und nicht Resultat eines autoritären Kollektivismus ist. Die individualrechtliche Normierung der Menschenrechte begründet nicht nur das individuelle Abwehrrecht gegen den Konformitätszwang von Staat, Gesellschaft und Gemeinschaft, sondern richtet sich ebenso gegen die erzwungene Ausgrenzung daraus bzw. das Recht auf die frei gewählte Gemeinschaft.³⁵ Viele indigene Gemeinschaften sehen die schwindenden Kohäsionskräfte der tradierten Gemeinschaft und die Notwendigkeit der individuellen freien Verbindung und stellen dies vermehrt in Rechnung.

Besonders deutlich wird der Konflikt um tradierte Organisations- und Sanktionsmuster an Barrieren, die indigene Frauen zu überwinden haben. Es hat lange gedauert, bis die Repräsentanz indigener Völker durch Frauen überhaupt vorstellbar war; von den wenigen Matriarchaten abgesehen. Bis heute herrscht vielerorts immer noch ein Tabu, über Gewalt gegen Frauen durch indigene Personen öffentlich zu sprechen, wobei Gewaltopfer gleichzeitig ein tiefes Misstrauen gegen Strafverfolgungsbehörden des Staates empfinden. Die neue Verfassung Ecuadors (in Kraft seit 2008) schreibt die Aufrechterhaltung der indigenen Kultur als Staatsziel fest. Im Zuge der Ausformulierung der neuen Verfassung organisierten indigene Frauenorganisa-

³⁵Vgl. Heiner Bielefeldt, a. a. O. 1999, Fußnote 5, S. 63ff.

tionen landesweite Kampagnen und erreichten die Einfügung eines Vorbehaltes, wonach die Kulturgarantie nicht dazu benutzt werden kann, andere Verfassungsgrundsätze auszuhebeln; etwa die Gleichheit der Geschlechter. Weitere Konfliktfelder liegen im Bereich Familien- und Erbschaftsrecht, an religiöse oder Clan-Zugehörigkeit gebundene politische Rechte oder die Zulassung zu Streitschlichtungs- bzw. Gerichtsverfahren. Parallele, nationale und lokale Rechtsordnungen können dazu führen, dass es keine eindeutigen Beschlüsse gibt, was den Verlust etwa einer Entschädigung oder Straffreiheit bedeuten kann. Es ist für indigene Völker selbstverständlich geworden, die Anerkennung ihrer kulturellen Identität, Praxis, Gewohnheiten, politischen Institutionen einzufordern. In der positiven Ausgestaltung ist es ein Beitrag zur gesellschaftlichen Vielfalt, als negative Folge entstehen Inseln der Exklusion, konkurrierende Rechtsansprüche und rechtlose Räume. Dezentralisierung, Autonomie und Pluralität als Grundform der gesellschaftlichen Organisation können insofern sogar Ungleichheit und soziale Exklusion verstärken. Die faire Balance zu finden, wird eine schwierige Gratwanderung bleiben.³⁶

Wechselwirkungen kommen zum anderen im Verhältnis zum Außen zustande. Indigenes Wissen zur Bewahrung der Schöpfung offenbart sich im Vermögen der Selbstbehauptung, des Widerstands, der fortdauernden Existenz eigener, historisch gewonnener, kultureller Leitbilder und dem vielfältigen Nachdenken über ein Leben im Heute nach eigenen Vorstellungen und mit eigenen Mitteln. Nachhaltigkeit umfasst nicht nur eine ökologisch angepasste, standortspezifische Produktion, sondern ebenso die Reproduktion von Institutionen, die für die Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung eigener Lebensentwürfe tragend sind. Zwar haben nicht nur indigene Völker ausgeklügelte Systeme der Anpassung an jeweilige klimatische und topographische Räume entwickelt, um den Reichtum der natürlichen Umwelt zu erhalten und nach Möglichkeit zu potenzieren. Es ist jedoch vorwiegend indigenen Völkern gelungen, diese Narrative um die Verwobenheit mit der Natur, um Naturzyklen, ökologische Wechselwirkungen und die Einbettung in spirituelle Leitbilder bis heute aufrecht zu erhalten, teilweise fortzuentwickeln.

Indigene Völker leiten ihren Bezug zur Natur aus Normen und Wertvorstellungen ab, die der Natur Subjektcharakter verleihen; so der Begriff ‚Mutter Erde‘³⁷. In Indien, bei den Adivasi, ist z. B. von ‚beseelter Natur‘ die Rede.

³⁶zum Überblick vgl. International Council on Human Rights Policy (2009): *When Legal Worlds Overlap: Human Rights, State and Non-State Law*. Versoix (Schweiz).

³⁷Milton Santacruz/ Liliana Castaño/ María del Pilar Valencia (2002): *Die Erde ist unsere Mutter. Religiöses Weltbild, politische Struktur und Ressourcennutzung bei den Tule-Indianern in Kolumbien*. In: Karin Gabbert et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Lateinamerika _ Analysen und Berichte*

Die spirituelle Verwurzelung mit der Umgebung verleiht indigenen Völkern eine eigene, nicht von anderen abhängige oder übergestülpte Geschichte und Identität und einen unverwechselbaren Ort. Natur als Subjekt tritt zwar auch im Hinduismus oder Buddhismus auf. Auch christliche Kirchen durchlaufen einen Erkenntnisprozess, der die Aufgabe des Menschen zur Bewahrung der Schöpfung einschließlich der Neubewertung der Religion in der modernen Gesellschaft wieder stärker ins Bewusstsein rücken will. Was hier intellektueller Prozess ist, ist bei indigenen Völkern der beharrlich verteidigte Restbestand an tief verwurzelten Grundannahmen, an eigener Identität unter schwierigen äußeren Bedingungen wie Kolonisierung, Verfolgung und Diskriminierung. Um ihr genuines Wissen und ihr aus der Geschichte bzw. Tradition schöpfendes Wertesystem fortentwickeln bzw. Optionen zum Fortgang ihrer Geschichte treffen zu können, bedarf es des geschützten Ortes, an dem Individuum und Gemeinschaft miteinander ins Gespräch kommen. Es ist eine Vertragspflicht des Staates, Resonanzräume zu gewährleisten und zugänglich zu machen, damit das identitätsstiftende Bewusstsein gepflegt und weiter entwickelt werden kann.

Die Rückgewinnung des politischen Raums ist also unabdingbar zur Rekonstruktion indigener, mithin religiöser Leitbilder. Damit einher geht das wachsende Verständnis eines Großteils indigener Völker zur Bedeutung rechtsstaatlicher Institutionen und dialogischer Konfliktlösungen als Voraussetzung gesellschaftlicher kultureller Vielfalt wie ihrer eigenen Existenz. Die Anerkennung indigener Wertesysteme und eigener religiöser Institutionen in einer nationalen Gesellschaft ist insofern umgekehrt Ausdruck einer Machtverschiebung. Menschenrechte bilden in der Regel die Grundlage, diese Verschiebung zu legitimieren oder einzuleiten. Das liest sich selbstverständlich, als es in Wirklichkeit ist. In allen Kontinenten reagieren recht viele Regierungen repressiv auf Proteste indigener Völker, wenn es etwa gegen extraktive Industrien und deren Zerstörung nicht zuletzt von religiösen Stätten geht. Der Staat verunglimpft hier indigene Lebensentwürfe als rückständig und atavistisch.

Schließlich hat die Beteiligung indigener Repräsentantinnen und Repräsentanten an der Ausgestaltung von Menschenrechtsstandards bei den Vereinten Nationen zum Verständnis von Natur als zu schützende Grundvoraussetzung für die menschliche Existenz beigetragen. Ebenso führte die Debatte um kollektive Rechte zu Diskussionen, an der individualrechtlichen Ausgestaltung der Menschenrechte zwar festzuhalten, aber den Anspruch auf Teilnahme an gemeinschaftsbildenden Institutionen, und darüber die Institutio-

26. Religion und Macht: S. 87–103.

nen (Territorium, Religion, politische Repräsentation) als solche, zu stärken. Die bislang wirksamste Einwirkung betrifft die Konsultationsverfahren. Sowohl in der ILO-Konvention 169 wie in der UN Erklärung zu den Rechten indigener Völker kommt den Konsultationsverfahren bei der Artikulation eigener Interessen eine zentrale Bedeutung zu. Die Anforderungen an die Ausgestaltung von Konsultationen mit indigenen Gemeinschaften, etwa der Grundsatz von Treu und Glauben, transportieren so viele spezifische Eigenschaften indigener Gruppen in das Verfahren, die zu berücksichtigen sind, dass ein großer Teil des indigenen Wertesystems potenziell abgebildet wird. Die UN Erklärung geht einen Schritt weiter und verlangt die ausdrückliche Zustimmung zu einem Vorhaben Dritter (Free, Prior, and Informed Consent). D.h. die gesamte Lebenswelt der indigenen Gemeinschaft kann in das Verfahren eingebracht und geltend gemacht werden. Nach beiden Seiten hin, indigene Völker und Staat, ist das Verständnis zur grundlegenden Bedeutung rechtsstaatlicher Verfahren und der Notwendigkeit einer entsprechenden staatlichen Organisation gewachsen. In gleicher Weise entpuppt sich die Religions- und Weltanschauungsfreiheit als zentrale Referenz für das Recht auf eine selbstbestimmte Entfaltung indigener Lebensentwürfe.

Das Friedenspotenzial der Religionsfreiheit

Menschenrechtliche Zivilisierung religionsbezogener Konflikte

Heiner Bielefeldt (Autorenvorstellung siehe S. 49)

Dieser Aufsatz erschien zuerst in: Maria Eder, Elmar Kuhn u. Helmut Reinalter (Hg.). Wege und Hindernisse religiöser Toleranz: Zur friedensschaffenden Kraft der Religionen. Weimar. VDG, 2013. S. 151–172. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Tagtäglich erhalten wir Nachrichten über Gewaltaktionen und Menschenrechtsverletzungen im Kontext von Religionen.¹ In Ägypten gehen christliche Kirchen in Flammen auf, in Nordnigeria terrorisiert eine islamistische Sekte die Bevölkerung mit Bombenanschlägen, aus Myanmar fliehen Zehntausende Angehörige der muslimischen Rohingya, tibetanische Mönche und Nonnen protestieren mit Selbstverbrennungen gegen die Belagerung und politische Infiltration ihrer Klöster, in Pakistan werden religiöse Minderheiten und Dissidenten durch eine rigide Antiblasphemie-Gesetzgebung eingeschüchtert, im syrischen Bürgerkrieg vermischen sich politische Frontlinien mit konfessionellen Differenzen.

Was sind die Ursachen religionsbezogener Gewalt, und welchen Beitrag kann die Religionsfreiheit zu ihrer Überwindung leisten? Diesen Fragen geht der vorliegende Beitrag nach. Er besteht aus drei Kapiteln: Im Anschluss an Überlegungen zu religionsinternen und religionsexternen Ursachen religionsbezogener Gewalt (Kapitel I) soll in Kapitel II das menschenrechtliche Profil der Religionsfreiheit umrissen werden. Abschließend geht es in Kapitel III um die Aufgaben, die sich für Staaten, Religionsgemeinschaften, Medien und andere Akteure stellen, damit das Friedenspotenzial der Religionsfreiheit zur Entfaltung kommen kann.

¹Die folgenden Ausführungen sind geprägt von meiner Erfahrung als UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Die in dieser Funktion verfassten Berichte zu einzelfallbezogener Kommunikation mit Regierungen, zu Ländern und bestimmten Schwerpunktthemen sind abrufbar unter: www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Annual.aspx.

Vielfältige Ursachen religionsbezogener Gewalt

Religionsbezogene Gewalthandlungen und Menschenrechtsverletzungen haben religionsinterne wie religionsexterne Ursachen. Dass sie ausschließlich aus religiösen Motiven entstehen, dürfte die Ausnahme sein, weshalb man mit einem Begriff wie „Religionskonflikt“ generell vorsichtig umgehen sollte.² Nicht einmal der Dreißigjährige Krieg, der in unseren Geschichtsbüchern gern als Paradigma eines „Religionskrieges“ angeführt wird, lässt sich entlang konfessioneller Spaltungslinien halbwegs angemessen beschreiben. Genauso falsch wäre es indes, die Verantwortung der Religionsgemeinschaften für Gewalt und Menschenrechtsverletzungen herunterzuspielen und allein auf externe politische Ursachen zu verweisen.

Religionsinterne Ursachen

Religionen werden nicht lediglich von außen „missbraucht“, um Ausgrenzungen, Feindseligkeit und Gewalt zu rechtfertigen, wie es oft heißt. Die Vorstellung, wonach religiöse Botschaften von Haus aus menschenfreundlich ausgerichtet seien, aber immer wieder für inhumane Zwecke politisch instrumentalisiert würden, verharmlost die destruktiven Energien, die aus der Mitte der Religionen selbst hervorgehen können. Religionen stiften Sinn, geben Heimat und Orientierung; sie schaffen Solidarität und können Menschen anspornen, über sich selbst hinauszuwachsen. Sie geben aber zugleich Rechtfertigungen für Ungleichheit und Dominanz und liefern apokalyptische Bilder, mit denen sich Abweichler und Rivalen dämonisieren lassen. Religionen können Herzen öffnen, aber auch verhärten. Sie können die geistigen Horizonte ihrer Anhänger erweitern oder verengen. Beide Aspekte liegen häufig nahe beieinander: Indem Religionen Menschen zusammen bringen und Gemeinschaften stiften, verschärfen sie womöglich bestehende Trennlinien oder schaffen neue Spaltungen. Der Loyalität nach innen, entspricht oft – aber keineswegs zwangsläufig – eine Abgrenzung nach außen. Und der Trost, den religiöse Botschaften spenden, führt manchmal zu aggressivem Unverständnis all denen gegenüber, die sich der Einsicht in die heilsame Wirkung des rechten Glaubens verschließen.

Religiöse Gehalte, Doktrinen, Prinzipien, Vorschriften, Autoritäten, Rituale und Bilder haben Auswirkungen auf das Handeln von Individuen und Gemeinschaften. Für das gesellschaftliche Klima ist es daher durchaus rele-

²Ich verwende daher den etwas umständlichen Begriff „religionsbezogene Konflikte“, wobei der Religionsbezug im Einzelnen natürlich ganz unterschiedlich ausfallen kann.

vant, wie Religionsgemeinschaften sich selbst verstehen. Sollen religiöse Vorschriften mit politischem Druck durchgesetzt werden, oder zerstört die Nähe zur Politik letztlich die Glaubwürdigkeit der Religion? Wie viel interne Differenz glaubt eine Religionsgemeinschaft verkraften zu können? Bleibt die Heilsperspektive der religiösen Botschaft auf die eigene Gruppe beschränkt, oder reicht sie darüber hinaus? Wie soll man mit Menschen anderer Glaubensorientierungen, mit Religionskritikern oder Ungläubigen umgehen? Können apokalyptische Bilder als Folie zur Interpretation aktueller gesellschaftlicher Krisen herhalten, oder führt dies nur in die Irre? Welche Beiträge können Religionsgemeinschaften für die Entwicklung der Gesellschaft leisten? Auf solche Fragen geben religiös Konservative, Liberale, Fundamentalisten, Reformer, ökumenisch Gesonnene und Traditionalisten bekanntlich ganz unterschiedliche Antworten.

Die Differenzen zwischen Weitherzigkeit und Engherzigkeit, Freiheit und Autoritarismus, Gewaltabsage und Gewaltbereitschaft verlaufen dabei quer durch die verschiedenen religiösen Traditionen. Die nach wie vor verbreitete Vorstellung, wonach bestimmte Religionen per se gewaltsam und autoritär, andere hingegen friedlich und offen seien, ist viel zu simpel, als dass sie der verwirrenden Vielfalt der Phänomene gerecht werden könnte. Weder ist der Islam aufgrund seiner Frühgeschichte expansiver Eroberungen durchgängig auf Aggressivität gestimmt, noch erweist sich das Christentum, dessen Anhänger ja eigentlich „die andere Wange hinhalten“ sollen, stets als duldsam und friedfertig. Bekanntlich werden christliche Minderheiten in Iran, Irak, Pakistan und einigen anderen islamischen Staaten aktuell drangsaliert und manchmal regelrecht verfolgt; besonders betroffen sind dabei solche christlichen Gemeinden, die aktiver Missionstätigkeit verdächtigt werden. Es kommt aber auch vor, dass Christen von Christen und Muslime von Muslimen schikaniert werden. Im Einflussbereich der Russisch-Orthodoxen Kirche haben protestantische Minderheiten generell einen schweren Stand, und zu den Opfern brutaler Verletzungen der Religionsfreiheit in der Islamischen Republik Iran gehören neben christlichen Konvertiten und den Angehörigen der postislamischen Baha'i-Gemeinde auch muslimische Sufis und andere muslimische Abweichler. Im wahabitischen Saudi-Arabien wiederum müssen schiitische Muslime mit Diskriminierung rechnen, während nicht-muslimische Religionsgemeinschaften öffentlich überhaupt nicht in Erscheinung treten dürfen.

Auch die Vorstellung, dass den monotheistischen Offenbarungsreligionen aufgrund der „mosaischen Unterscheidung“³ zwischen dem einen wahren Gott und den falschen Götzen eine verstärkte Neigung zu Intoleranz und

³Vgl. Jan Assmann. Die Mosaische Unterscheidung. Oder: Der Preis des Monotheismus. Ham-

Gewalt inhärent sei, erweist sich als zu einfach, als dass sie viel erklären könnte. Etliche Phänomene passen jedenfalls nicht in dieses Schema. So bestehen in Indien in mehreren Teilstaaten Antikonversionsgesetze, die die Vorherrschaft des Hinduismus repressiv abstützen sollen. Dies zielt vor allem auf „kastenlose“ Dalith, die überdurchschnittlich häufig vom Hinduismus zum Christentum, manchmal auch zum Islam wechseln. Auch im Namen des Buddhismus finden in Sri-Lanka, Myanmar oder Vietnam Übergriffe auf Andersgläubige statt, an denen gelegentlich fanatisierte Mönche beteiligt sind. Wer schließlich meint, der beste Weg zur Überwindung religionsbezogener Konflikte bestehe darin, Religionen überhaupt abzuschaffen, ignoriert die Erfahrung, dass auch atheistische und säkularistische Positionierungen in fundamentalistischen Furor abgleiten können. Atheistische Staatsideologien haben ähnlich repressive Auswirkungen gezeigt wie religiöse Diktaturen, und der weltanschauliche Säkularismus kann kulturkämpferische Spaltungen der Gesellschaft bewirken und dabei viel Aggressivität entwickeln.

Religionsinterne Ursachen für Ausgrenzung, Diskriminierung, Gewalt und Menschenrechtsverletzungen lassen sich offenbar nicht schlicht einzelnen Religionen (etwa dem diesbezüglich oft verdächtigten Islam) oder bestimmten Typen von Religionen (etwa den monotheistischen Offenbarungsreligionen) zuordnen. In Sachen Menschenrechtsverletzungen gibt es nicht so etwas wie „natürliche“ Täterreligionen oder „natürliche“ Opferreligionen. Wichtiger noch als diese Feststellung ist freilich die Einsicht, dass die Verantwortung für Taten und Untaten letztlich sowieso nicht bei den Religionen als solchen, sondern bei den Menschen liegt, die in ihrem Namen sprechen und handeln. Den Religionsangehörigen, insbesondere ihren berufenen Repräsentanten, kommt daher die Aufgabe zu, religiöse Normen und Gehalte in einer Weise auszulegen und zu praktizieren, die mit Gewaltfreiheit und menschenrechtlichen Grundsätzen kompatibel ist. Hier hat auch die Theologie spezifische Möglichkeiten und Aufgaben.⁴

Religionsexterne Ursachen

Politische und soziale Faktoren, die religionsbezogener Gewalt Vorschub leisten können, sind vielfältig und kommen von Land zu Land unterschiedlich ins Spiel. Ich beschränke mich hier auf einige typisierende Beobachtungen.

burg 2003.

⁴Vgl. Marianne Heimbach-Steins. Religionsfreiheit: Ein Menschenrecht unter Druck. Paderborn. Schöningh 2012.

Viel hängt davon ab, ob in einem Land Vertrauen in die Funktionsfähigkeit und Fairness öffentlicher Institutionen besteht oder nicht. In einem Umfeld allgegenwärtiger Korruption, in dem nur der persönliche Draht zu einflussreichen Kreisen zählt, dürften fast zwangsläufig auch Religionsgemeinschaften von der ubiquitären Korruptionshaltung infiltriert werden. Das Nebeneinander der Religionen gleicht dann im Extremfall der Art und Weise wie Mafia-Gruppen ihre Konkurrenz gestalten – nämlich durch Dominanzgebaren und wechselseitiges Abstecken von Einflusszonen. Jeder Geländegewinn für konkurrierende religiöse Gruppierungen wird misstrauisch beäugt und nach Kräften blockiert, weil er die eigene Einflussosphäre schrumpfen lässt; religiöse Konkurrenz erscheint als bloßes Nullsummenspiel, in dem man den Interessen des jeweils „Anderen“ am besten niemals nachgibt. Die Konsequenzen zeigen sich in einer Verengung der Perspektive. Für einen echten religiösen oder weltanschaulichen Pluralismus fehlen dort offenbar die Voraussetzungen, wo es infolge mangelnden Vertrauens in die faire Funktionsfähigkeit öffentlicher Institutionen einen „öffentlichen Raum“⁵, in dem angstfreie Begegnungen zwischen unterschiedlichen Gruppen stattfinden könnten, nur rudimentär gibt. Unter solchen Bedingungen bestehen folglich geringe Chancen, dass Menschen religiöse Pluralität als etwas Normales, geschweige denn als Chance zum produktiven Austausch erleben können.

Zu den wichtigsten Ursachen von Misstrauen zwischen Gruppen gehören unaufgearbeitete historische Traumatisierungen. Dabei geht es nicht um die Kreuzzüge, die Schlacht auf dem Amselfeld oder andere weit zurückliegende Dramen, denen im Zuge nationalistischer Mythenbildungen oft hohe symbolische Bedeutung zugewachsen ist, sondern um Erfahrungen aus der jüngsten Geschichte. Die ältere Generation in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion erinnert sich teils noch an die Verwüstungen durch den Nationalsozialismus und die mit Hitler-Deutschland verbündeten faschistischen Regime; sie hat dann die stalinistische Schreckensherrschaft und die post-stalinistischen Entwicklungen im Kommunismus erlebt, um sich schließlich in der „Wendezeit“ noch einmal auf eine ganz andere Gesellschaftsform einzustellen, in der die ungewohnten Freiheitschancen auch neuartige Orientierungsprobleme mit sich bringen. Dass Menschen, die in ihrem Leben mehrere radikale politische Umbrüche erfahren haben, misstrauisch werden, kann nicht verwundern.⁶ Erst recht ist dies der Fall, wo geringe Möglichkei-

⁵Gemeint ist hier der öffentliche Raum im emphatischen Sinne einer „res publica“, d. h. eines Ortes, in dem ein den bloßen Klientelismus konkurrierender Gruppen überschreitendes Verständnis politischer Gemeinschaft entstehen kann.

⁶Ich denke beispielsweise an Gespräche mit Menschen im international nicht anerkannten Separat-Staat Transnistrien, die ihre Kindheit in den Konzentrationslagern des Antonescu-

ten dafür existieren, über erlittene Brüche offen zu sprechen und die bislang allenfalls in den jeweiligen Insider-Kreisen erzählten persönlichen und kollektiven Leidensgeschichten mit den Narrativen anderer Gruppen in einem öffentlichen Raum abzugleichen und vielleicht auch zu relativieren. Wenn die „Gespenster der Vergangenheit“ aber nicht zur Ruhe kommen, können Unsicherheit und Misstrauen leicht in politische Paranoia eskalieren. Die Gefahr ist groß, dass dann auch religiöser Pluralismus als bedrohlich erlebt wird und Abwehrreflexe auslöst.

In einem von Ängsten und Unsicherheiten geprägten gesellschaftlichen Klima suchen auch Religionsgemeinschaften verständlicherweise die Nähe zur politischen Macht, um für ihre Anhänger Sicherheit und Entfaltungschancen zu gewinnen. Im Gegenzug verbünden sich staatliche Machthaber gern mit einflussreichen religiösen Gemeinschaften, weil sie darin eine Chance zur Mobilisierung breiter Anhängerschaft und zur Legitimierung politischer Ziele sehen. Solche wechselseitigen Bündnisse bestehen keineswegs nur in Systemen, die eine förmliche Staatsreligion kennen. Auch in formell säkularen Staaten kann gezielte „Identitätspolitik“ dazu führen, nationale und religiöse Zugehörigkeit eng miteinander zu koppeln. Besonders augenfällig geschehen solche Amalgamationen von Religion, Politik, Staat und Nation derzeit im Einflussbereich des politischen Islams, der von den jüngsten demokratischen Umwälzungen in der arabischen Welt massiv profitiert hat. Aber Beispiele aus anderen religiösen Traditionen (Christentum, Judentum, Hinduismus, Buddhismus) zeigen, dass anscheinend keine Religionsgemeinschaft von Haus aus dagegen gefeit ist, sich in diesem Sinne identitätspolitisch einspannen und sich dafür mit politischen Einflussmöglichkeiten bezahlen zu lassen.

Religiöse Auseinandersetzungen nehmen durch staatliche Parteinahme zugunsten „offizieller“, dominanter oder „nationaler“ Religionen eine ganz andere Intensität an: Angehörige von Minderheiten finden sich dann schnell in der Situation von Bürgerinnen und Bürgern zweiter Klasse, und diejenigen, die sich von der dominanten Religion abwenden, stehen in der Gefahr, als politische „Verräter“ stigmatisiert zu werden. Es kann außerdem dazu kommen, dass Minderheitenkinder in der Schule einen Religionsunterricht besuchen müssen, der ihren familiären Überzeugungen widerspricht. In extremen Fällen drohen sogar Vertreibungen. Aktuelle Beispiele dafür sind die Vertreibung der Rohingya, die gleichzeitig eine ethnische und religiöse Minderheit im buddhistisch geprägten Myanmar darstellen, oder die Flucht

Regimes verbracht haben und sich aus Angst vor einem imaginierten Wiederaufleben des römischen Faschismus an das korrupte Regime klammern.

vieler irakischer Christen aus ihren traditionellen Siedlungsgebieten – übrigens nicht zuletzt infolge des Irakkrieges, für den insbesondere Angehörige von Minderheiten, die mit dem teils verhassten Westen assoziiert werden, die Zeche zahlen.

Einen wichtigen Faktor bilden schließlich die kontrollpolitischen Reflexe autoritärer Regierungen, die in autonomen religiösen Organisationen Gefahren für die politische Stabilität wittern. Unter dem Vorwand der Terrorismusbekämpfung sind in Usbekistan in jüngster Zeit wiederholt Angehörige des türkischen Mysterikers Said Nursi zu langjährigen Haftstrafen verurteilt worden – oft allein schon aufgrund des Besitzes von Nursis Schriften. Systematisch verfolgt werden in Zentralasien ferner die Zeugen Jehovas, die aufgrund ihrer strikten Ablehnung des Militärdienstes insbesondere solchen Regierungen suspekt sind, die sich mental in einem Belagerungszustand verschanzen, wie dies etwa auch in Eritrea der Fall ist. Die religionsbezogenen Unterdrückungsmaßnahmen in der Volksrepublik China dürften ebenfalls in erster Linie durch die Angst vor der unkontrollierten Entfaltung religiösen Gemeindelebens motiviert sein. So leistet sich die Regierung seit Jahrzehnten eine Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, die bis in manche Einzelheiten hinein an den mittelalterlichen Investiturstreit erinnert. Unterdrückung erfahren auch die protestantischen Hauskirchen, die sich der Mitarbeit in den offiziell geschaffenen vaterländischen Vereinigungen verweigern, sowie Angehörige der Falun Gong-Bewegung. Besonders scharf fallen die Reaktionen in den Grenzregionen Chinas aus, wo das Regime befürchtet, religiöse und ethnische Differenzen könnten sich wechselseitig verstärken und separatistischen Tendenzen Vorschub leisten. Der kontrollpolitische Durchgriff auf den tibetanismen Buddhismus geht aktuell soweit, dass das Regime das Klosterleben unter Kuratel stellt und sich direkt in Fragen der „Reinkarnation“ des religiösen Führungspersonals einmischt, was Spaltungen innerhalb der Gemeinde und viel Verbitterung zur Folge hat.

Quellen kollektiven Hasses

Die hier nur exemplarisch und typologisch genannten Ursachen⁷ religionsbezogener Gewalt und Menschenrechtsverletzungen verstärken einander häufig wechselseitig in einer trostlosen Spirale. Wenn nationale Identitätspolitik religiöse Loyalitätsgefühle für sich einspannt, nimmt sie damit in Kauf, dass Andersgläubige oder Ungläubige nicht nur religiös marginalisiert, sondern

⁷Es gibt sicher noch weitere Ursachen, etwa den Neid auf erfolgreiche Minderheiten. Die hier vorgelegte Skizze von Ursachen beansprucht nicht, das Feld umfassend zu beschreiben.

zugleich auch politisch ausgegrenzt werden. Manchmal geraten sie außerdem zur Projektionsfläche von Ängsten, in denen sich aktuelle Krisenerfahrungen, die Befürchtung politischer Kontrollverluste, kollektive Traumata aus der jüngeren Geschichte und alte Vorurteile bündeln können. Solche Ängste weiter zu schüren, mag im Interesse von Regierungen liegen, die auf diese Weise wachsende gesellschaftliche Frustrationen auf Sündenböcke ablenken – ein Mechanismus, der sich leider immer wieder als Erfolgsrezept erweist. Politische „Entrepreneurs“ mit entsprechend zynischen Zielen finden sich freilich nicht nur auf Seiten von Regierungen, sondern auch bei nicht-staatlichen Akteuren, etwa Vigilanten-Gruppen oder populistisch agitierenden Oppositionsparteien. Eine wichtige und zugleich schwierige Rolle haben die Medien inne, die im Spannungsfeld zwischen Aufklärungsanspruch und Marktbehauptung oft genug als Brandbeschleuniger fungieren. Und wo schließlich aufgrund ubiquitärer Korruption wenig Vertrauen in staatliche Institutionen besteht und selbst die staatliche Gerichtsbarkeit als Fortsetzung der Mafia mit anderen Mitteln gilt, ist es schwer, drohenden Eskalationen entgegenzuwirken; denn dafür bräuchte es „neutrale Räume“, die ohne allseits anerkannte öffentliche Institutionen kaum entstehen können.

In dieser Gemengelage unterschiedlicher Ursachen liegen vermutlich auch die Quellen jenes kollektiven Hasses, der sich immer wieder in spontanen oder orchestrierten Gewaltaktionen zwischen religiösen Gruppen oder gegen Minderheiten manifestiert. Berichte über Lynchaktionen, Massaker, Zerstörungen und Vertreibungen, an denen oft zahllose Menschen aktiv oder als johlend applaudierende Zuschauer beteiligt sind, zeigen Abgründe auf, und alle Versuche, die extremen Manifestationen kollektiven Hasses zu „erklären“, wirken letztlich hilflos. Es scheint indes, dass in solchen Hass-Aktionen und in dem sie stützenden gesellschaftlichen Sympathisantenumfeld oft eine paradoxe Verbindung von Angst und Verachtung wirksam ist.⁸ Die Paradoxie besteht darin, dass man Angst typischerweise vor jemandem hat, der als stark und überlegen imaginiert wird, während die Blickrichtung der Verachtung umgekehrt von oben nach unten geht. Trotzdem begegnet man dieser merkwürdigen Kombination häufig. Das drastischste Beispiel bietet die antisemitische Nazi-Propaganda, in der die Juden gleichermaßen als übermächtig und untermenschlich dargestellt werden: Sie bilden die Projektionsfläche paranoider Verschwörungsszenarien, in denen ihnen eine geheimnisvolle zerstörerische Macht zugeschrieben wird, und erschei-

⁸Vgl. Martha Nussbaum. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Harvard 2012.

nen gleichzeitig in ihren Antrieben als primitiv, gierig, animalisch.⁹ Die Art und Weise, wie vielerorts religiöse Minderheiten, oft auch sehr kleine Minderheitsgruppen, dämonisiert und Gegenstand von Angst und Verachtung werden, erinnert immer wieder an dieses Muster. So geschieht es dann, dass zwei Quellen von Aggression ineinander fließen, nämlich einerseits das Gefühl kollektiver Verletzlichkeit, aufgrund dessen die eigene Gruppe sich gegen angebliche Bedrohungen meint selbst behaupten zu müssen, und andererseits die Anmaßung moralischer Überlegenheit, aus der man die historische Mission herleitet, die eigene Position rücksichtslos durchzusetzen.

Das menschenrechtliche Profil der Religionsfreiheit

1. Anerkennung des Menschen als Verantwortungssubjekt

Immer wieder in der Geschichte hat es Versuche gegeben, die Spirale religionsbezogener Gewalt zu stoppen. Das Menschenrecht der Religionsfreiheit ist weder das einzige noch das erste historische Projekt dieser Art. Zu seinen Besonderheiten gehört, dass es die konfliktträchtigen Differenzen, die sich zwischen religiösen oder weltanschaulichen Orientierungen auftun können, weder hegemonial eindämmt noch harmonisierend überspielt, sondern anerkennt und daraus systematisch politisch-rechtliche Konsequenzen zieht. Die Namen Gottes bleiben vielfältig, und in manchen Traditionen kommt Gott überhaupt nicht vor; prophetische Religionen, die über den Rang der Propheten streiten, stehen neben Religionen, die von Propheten nichts wissen; und was dem einen als heilig gilt, ist für den anderen womöglich überhaupt nicht nachvollziehbar. Solche Differenzen lassen sich nicht inhaltlich überbrücken. Vielmehr gilt es, mit ihnen im Modus von Anerkennung umzugehen.

Was aber heißt „Anerkennung“ in diesem Zusammenhang? Wem genau gilt sie? Ist es überhaupt möglich, die „nackte Differenz“, also das abstrakt Andere, Differente, vielleicht sogar völlig Unverständliche anzuerkennen? Setzt Anerkennung nicht doch eine *Gemeinsamkeit* voraus, die es möglich macht, im Anderen auch Aspekte des Eigenen wieder zu erkennen? Die Wende hin zum Menschenrecht der Religionsfreiheit geschieht dadurch, dass die zu erstrebende Gemeinsamkeit neu bestimmt wird. Sie wird nicht in inhaltlicher Übereinstimmung oder zumindest inhaltlicher Verwandtschaft der religiösen Positionen gesucht, sondern in der Einsicht, dass Menschen

⁹Vgl. Wolfgang Benz. Bilder vom Juden: Studien zum alltäglichen Antisemitismus. München 2001.

auch bei unüberbrückbaren inhaltlichen Differenzen einander die *persönliche Ernsthaftigkeit* in der Suche nach Wahrheit und richtiger Lebensführung zuerkennen sollen. Religiöse Vielfalt manifestiert sich eben stets *in Menschen*, die solche Überzeugungen tragen, sie in ihrer Lebensführung realisieren und zugleich von ihnen getragen werden. Genau dies gilt es zu respektieren. Der *Mensch als Verantwortungssubjekt* rückt damit in das Zentrum eines elementaren Achtungsanspruchs, der institutionell durch allgemeine Menschenrechte abgestützt wird.¹⁰

Diese Wende ist nicht, wie gelegentlich gemutmaßt wurde, Ausdruck einer Weltsicht, die religiöse Fragen generell nicht mehr besonders ernst nimmt. Das Gegenteil ist der Fall. Je ernster man die identitätsstiftende Kraft religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen, Vorschriften und Praktiken nimmt, desto weniger kann man sich der Einsicht verweigern, dass sie inhaltlich in unüberbrückbar unterschiedliche Richtungen weisen. Religion ernst nehmen heißt, sich dem Faktum eines irreversiblen Pluralismus zu stellen, der zumal in der modernen Gesellschaft oft zur alltäglichen Erfahrung wird. Genau deshalb kann der von Staats wegen gewährleistete rechtliche Schutz nicht den Religionen als solchen gelten – also ihren inhaltlichen Doktrinen, Geltungsansprüchen, Ritualen oder Vorschriften –, sondern muss konsequent bei den *Menschen* ansetzen. Menschenrechtlich durch den Staat geschützt ist nicht die Wahrheit der Religion, sondern die freie Wahrheitssuche der Menschen, nicht die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, sondern die selbstbestimmte religiöse Lebensführung von Individuen und Gemeinschaften, nicht die Ehre der Propheten, sondern die Möglichkeit der Menschen, öffentlich für ihre eigenen Überzeugungen einzutreten.

„Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“ Knapper als mit diesem ersten Satz aus Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung von 1948 kann man das Profil der Menschenrechte nicht zusammenfassen. Es besteht aus dem Zusammenklang (1) des normativen Universalismus, wonach die grundlegenden Rechte *allen Menschen* zukommen; (2) des *Freiheitsprinzips*, das sich in allen Menschenrechten manifestiert; schließlich (3) des Postulats der *Gleichberechtigung*, näher ausformuliert in Verboten der Diskriminierung. Auch die Religionsfreiheit, die auf globaler Ebene in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung von 1948 und in Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte von 1966 verbürgt ist, muss konsequent in diesem Sinne ausgelegt werden.

¹⁰Vgl. Heiner Bielefeldt. Philosophie der Menschenrechte. Darmstadt 1998.

2. Religionsfreiheit als Rechtsanspruch

Menschenrechte finden ihre präzise Gestalt, ihre positiv-rechtliche Verbindlichkeit und ihre relative Durchschlagskraft in verfassungsrechtlichen und völkerrechtlichen Verbürgungen. Die Schutzbereiche und die möglichen Grenzen der Religionsfreiheit sind darin positiv-rechtlich definiert. Die Institutionalisierung der Religionsfreiheit verläuft im Einzelnen kompliziert, bleibt hinsichtlich ihrer Effizienz nach wie vor oft unbefriedigend und ist auch vor Blockaden und Rückschlägen nicht gefeit. Nur dadurch aber ist es möglich, dass die Religionsfreiheit über ein moralisches Postulat hinaus auch *politisch-rechtlich* zur Geltung kommen kann. In der Tat ist sie längst zum Bestandteil eines komplexen Prozesses von „institution building“ geworden, der auf unterschiedlichen Ebenen (national, regional und global) stattfindet und in den sich staatliche wie nicht-staatliche Akteure mit ihren Anliegen einschalten können.

Staaten müssen sich deshalb heute Einmischungen von außen gefallen lassen (dies gilt selbst für Russland, China und andere Großmächte), und zivilgesellschaftliche Organisationen können sich auf internationale normative Standards berufen, die sich durch identitätspolitische Argumente auf nationaler Ebene heute nicht mehr definitiv einhegen lassen. Auch die von Verletzungen ihrer Religionsfreiheit konkret betroffenen Menschen haben mittlerweile bessere Chancen, ihre Anliegen zu Gehör zu bringen. Bei allen Schwachpunkten, die das System des Menschenrechtsschutzes aufweist, sind prinzipielle Alternativen dazu jedenfalls nicht in Sicht.

3. Grenzen der Menschenrechte

Die Zielsetzung der Menschenrechte ist zwar anspruchsvoll, gleichwohl aber *inhaltlich von vornherein begrenzt*. Menschenrechte geben keine Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem Urgrund der Welt, nach den Bedingungen gelungenen Menschseins, nach den metaphysischen Ursachen des Bösen und den Wegen zu seiner Überwindung, nach dem Ort des Menschen im Gesamt des Lebendigen oder nach einem etwaigen Fortleben der Verstorbenen. Kurz: Die Menschenrechte sind weder eine umfassende Weltanschauung noch eine Erlösungslehre, sondern formulieren *politisch-rechtliche Standards menschenwürdiger Koexistenz*. Es ist wichtig, über diese immanenten Grenzen des Menschenrechtsanspruchs Klarheit zu schaffen. Sonst könnte der Verdacht aufkommen, hinter der menschenrechtlichen Programmatik verberge sich eben doch nur eine neue Variante jener ideologischen Einheitsvisionen, die es darauf anlegen, religiöse und weltanschauliche Differenzen in einem größeren Ganzen aufzulösen. Innerhalb der

Systematik der Menschenrechte kann die Religionsfreiheit dazu beitragen, solche Missverständnisse zurückzuweisen. Die Menschenrechte bilden eben keine weltweite „Humanitätsreligion“ oder internationale Zivilreligion, der sich die vielfältigen Religionen und Weltanschauungen lediglich als Sub-Konfessionen unterzuordnen hätten. Vielmehr bleibt der Respekt vor den Grundüberzeugungen der Menschen in ihrer unabsehbaren Vielfalt auch für das Verständnis der Menschenrechte maßgebend.

Religionsfreiheit als Friedensprojekt – praktische Aufgaben

Verständigung und Ausbau von Institutionen

Der Friede, schreibt Kant, ist kein Naturzustand, sondern muss „gestiftet werden“.¹¹ Dies geschieht durch gesellschaftliche Verständigungsprozesse und öffentliche Institutionen. Beide Komponenten setzen einander wechselseitig voraus: Öffentliche Institutionen schaffen überhaupt erst jenen „öffentlichen Raum“, in dem Menschen einander angstfrei begegnen, miteinander sprechen, Missverständnisse abbauen und Konflikte kommunikativ bearbeiten können. Umgekehrt gilt, dass öffentliche Institutionen in der demokratischen Gesellschaft ihre Legitimation dadurch erhalten, dass Menschen sich über sie verständigen und einigen. Wie sehr beide Aspekte einander wechselseitig bedingen, zeigt nicht zuletzt die Gegenprobe: Wo öffentliche Institutionen nicht verlässlich und nicht fair funktionieren, bleibt den Menschen womöglich nichts anderes übrig, als ihr Leben über partikulare Netzwerke zu organisieren, die sich oft in Misstrauen gegeneinander verschanzen und nicht miteinander reden; dadurch verengen sich die Perspektiven. Umgekehrt blockiert die Sprachlosigkeit zwischen einander misstrauisch beäugenden Gruppen die Entwicklung öffentlicher Institutionen, die im Sinne eines die partikularen Interessen überschreitenden „Gemeinwohls“ fungieren könnten. Wie eingangs beschrieben, kann sich daraus eine Abwärtsspirale entwickeln – vor allem dann, wenn weitere negative Faktoren wie unaufgearbeitete kollektive Traumatisierungen aus der jüngeren Geschichte hinzukommen und das gesellschaftliche Klima vergiften.

Das Friedenspotenzial der Religionsfreiheit besteht drin, dass sie sowohl als normative Basis für gesellschaftliche Verständigungsprozesse dienen kann als auch einen Bestandteil des Auf- und Ausbaus menschenrechtlicher Institutionen bildet. Dadurch, dass die Religionsfreiheit ihre konkreten Konturen

¹¹Vgl. Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Akademie Ausgabe Bd. VIII. S. 349.

im Medium des positiven Rechts erfährt, vermag sie Verständigungsprozesse zwischen religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen von überzogenen Konsenserwartungen zu entlasten, was dem Gespräch oft förderlich ist. Es geht gerade nicht darum, dass Menschen sich in zentralen religiösen oder weltanschaulichen Fragen substanziell einig werden. Sie müssen sich nicht auf eine Liste anerkannter Offenbarungsschriften, Propheten oder Rituale verständigen, sondern können einander eingestehen, dass sie unterschiedlich bleiben und dass aus diesen Unterschieden auch Grenzen wechselseitigen Verstehens resultieren. Durch die Entlastung von falschen Konsenserwartungen wird das Gespräch leichter, entspannter, vielleicht auch ehrlicher. Die gleichwohl unerlässliche Einigung konzentriert sich normativ auf die praktische Akzeptanz jener elementaren Freiheits- und Gleichheitsrechte, zu denen eben auch die Religionsfreiheit gehört. Indem sie den Pluralismus religiöser und weltanschaulicher Positionen als Ausgangspunkt nimmt, erweist sich die Religionsfreiheit somit als realistisch und erfahrungsnah. Sie hat ihre recht pragmatische Plausibilität, und nicht zuletzt darin besteht ihre Stärke.

Institutionell ist die Religionsfreiheit auf unterschiedlichen Ebenen verankert: national, regional und international.¹² Auf den einander ergänzenden Ebenen existieren jeweils förmliche Gremien, die dazu befugt sind, Defizite zu untersuchen, strukturelle Verbesserungen vorzuschlagen oder individuelle Beschwerden entgegenzunehmen. Es handelt sich dabei um Gerichte, Schiedsstellen, Monitoring-Agenturen, parlamentarische Ausschüsse, nationale Menschenrechtsinstitutionen und andere öffentliche Institutionen. Als deren kritisches Gegenüber positionieren sich nicht-staatliche Menschenrechtsorganisationen, die ihre Informationen und Einschätzungen öffentlich einbringen. Ohne die Mitwirkung zivilgesellschaftlicher Organisationen würden staatliche Menschenrechtsgremien vermutlich oft in steriler Routine verharren.

Dieses institutionelle Mehrebenensystem des Menschenrechtsschutzes wirft in seiner Komplexität zwar immer wieder Fragen nach Transparenz und Koordination auf. Es hat aber auch seine Vorzüge genau darin, dass es Elemente der Nähe mit solchen der Distanz verbindet. Dass Nähe unverzichtbar ist, versteht sich von selbst, weil menschenrechtliche Entwicklungen letztlich immer aus der Mitte der jeweiligen Gesellschaften getragen werden müssen. Die ortsnahen menschenrechtlichen Institutionen sind außerdem in

¹²Die Religionsfreiheit findet sich in fast allen Grundrechtsabschnitten moderner Verfassungen, so z. B. in Artikel 4 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Regional-völkerrechtlich ist sie für den europäischen Raum in Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarats verbürgt. Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte wurde bereits erwähnt.

aller Regel besser zugänglich und tun sich leichter, die Bevölkerung in ihrer Sprache und Lebenswirklichkeit anzusprechen. Der Einspruch aus der Ferne – bis hin zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte oder zu den verschiedenen Monitoring-Organen der Vereinten Nationen – kann zugleich dazu beitragen, etwaige Verengungen der Wahrnehmung aufzubrechen, neue Debatten anzustoßen und Blockaden zu überwinden. Wo der nationale Rechtsweg nicht zum Erfolg führt, können Betroffene sich unter Umständen an internationale Gerichtsinstanzen wenden, deren Entscheidungen zunehmend Rückwirkungen auch auf die nationale Rechtsprechung haben. Und selbst autoritäre Großmächte können heutzutage nicht mehr verhindern, dass Menschenrechtsorganisationen ihre kritischen Einschätzungen in internationalen Foren zu Gehör bringen, deren Beratungsergebnisse wiederum zu den betroffenen Gesellschaften durchsickern. Die Religionsfreiheit bildet einen unverzichtbaren Bestandteil dieses komplexen menschenrechtlichen „institution building“ in der Nähe und in der Ferne.

Achtungs-, Schutz- und Gewährleistungspflichten des Staates

Die menschenrechtliche Verantwortung des Staates wird heute gern als Pflichtentrias ausdifferenziert. Demnach unterscheidet man zwischen Achtungs-, Schutz- und Gewährleistungspflichten („obligations to respect, to protect, to fulfil“).¹³ Mit der Achtungspflicht („obligation to respect“) wird die klassische Abwehrdimension festgehalten, wonach Menschenrechte Grenzen markieren, die der Staat nicht überschreiten darf. Zugleich hat er die Aufgabe, Menschenrechte vor Beeinträchtigungen durch Dritte zu schützen („obligation to protect“). Darüber hinaus soll er Infrastruktur- und Fördermaßnahmen leisten, die es ermöglichen sollen, dass die Menschen von ihren Rechten effektiv Gebrauch machen können; dies fällt unter seine Gewährleistungspflicht im weiteren Sinne („obligation to fulfil“).¹⁴ Alle drei Ebenen staatlicher Verpflichtungen gelten natürlich auch für die Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

(1) Die Achtungspflicht verbietet dem Staat unter anderem, Menschen in religiösen oder weltanschaulichen Fragen zu indoktrinieren, Religionskritiker und Dissidenten zu drangsalieren, religiöse Minderheiten zu diskriminieren, freie Entscheidungen zum Glaubenswechsel zu behindern und religiöse Kom-

¹³Vgl. Jörg Künzli. Zwischen Rigidität und Flexibilität: Der Verpflichtungsgrad internationaler Menschenrechte. Berlin 2001. S. 201ff.

¹⁴Dazu zählen die Bereitstellung kostenloser Grundbildung für alle, die Gewährleistung eines funktionsfähigen Justizsystems, Beratungsdienste und vieles andere mehr.

munikationsprozesse zu unterbinden. Zu achten hat der Staat aber auch die Freiheit der Menschen, ihren Überzeugungen entsprechend zu leben, sich zu Gemeinschaften zusammenzuschließen, ihr Gemeindeleben gemäß den eigenen religiösen Vorschriften zu organisieren, für ihren Glauben öffentlich zu werben, die Kinder nach den eigenen Überzeugungen zu erziehen, mit Glaubensgenossen jenseits der Staatsgrenzen Kontakte zu pflegen und Vieles mehr.

(2) Nicht weniger wichtig als die Achtungspflicht ist die Schutzpflicht des Staates. Denn Verletzungen der Religionsfreiheit geschehen vielfach auch durch nicht-staatliche Akteure. Die Beispiele dafür sind Legion und sie reichen von alltäglichem Mobbing über die Verwüstung religiöser Stätten bis hin zu terroristischer Gewalt. Wenn der Verdacht entsteht, dass die zuständigen staatlichen Institutionen solche Verletzungen der Religionsfreiheit durch Dritte tatenlos hinnehmen oder gar stillschweigend billigen, führt dies schnell zu einer Entfremdung zwischen dem Staat und den betroffenen Gruppierungen. In Fällen einer systematischen Vernachlässigung der staatlichen Schutzpflicht mag sich bei den Betroffenen der Eindruck durchsetzen, es bleibe ihnen nichts anderes übrig, als sich selbst zu schützen – mit der Folge, dass das Risiko gewaltsamer Eskalationen weiter steigt.

(3) Neben die Achtungs- und die Schutzpflicht tritt eine generelle Förderungspflicht des Staates in Sachen Religionsfreiheit. Dazu zählen beispielsweise Bildungsmaßnahmen der innerhalb und außerhalb der Schule, die auf die Überwindung von Vorurteilen gegenüber religiösen Minderheiten abzielen. Durch leicht zugängliche Kontaktstellen, Angebote der Konfliktberatung und den Aufbau verlässlicher Beziehungen zu den unterschiedlichen Gruppen kann der Staat Vertrauen schaffen und in Krisensituationen moderierend einwirken. Er kann ferner interreligiöse Gespräche organisieren und auf diese Weise Gruppierungen an einen Tisch bringen, die sich auf eigene Initiative womöglich niemals begegnen würden. Die praktische Bedeutung solcher Dialogprojekte wird oft unterschätzt. Wer einmal Zeuge des Zusammentreffens von Religionsvertretern war, die sich nicht einmal wechselseitig in die Augen schauen mögen und die einander kaum eine Minute Redezeit gönnen, wird merken, wie wichtig es ist, in regelmäßiger Kommunikation zumindest die größten Missverständnisse auszuräumen und bei drohenden Konflikteskalationen den Gesprächsfaden nicht abreißen zu lassen.

Diese hier nur exemplarisch skizzierten Aufgaben staatlicher Achtung, staatlichen Schutzes und staatlicher Förderung der Religionsfreiheit setzen eine Entflechtung von Staat und Religionsgemeinschaften voraus. Vor allem in religionsbezogenen Konfliktlagen kann der Staat nur dann vertrauensbildend

tätig werden und öffentliche Räume schaffen, die für alle gleichermaßen zugänglich sind, wenn er nicht selbst als eine religiöse Konfliktpartei wahrgenommen wird.

Chancen und Zumutungen für die Religionsgemeinschaften

Eigentlich sollten die Religionsgemeinschaften die natürlichen Unterstützer der Religions- und Weltanschauungsfreiheit sein, geht es dabei doch um ihre ureigenen Anliegen: die Freiheit des Gewissens, des öffentlichen Zeugnisses, persönlicher und gemeinschaftlicher Glaubenspraxis. Die menschenrechtliche Struktur der Religionsfreiheit impliziert freilich, dass diese *allen Menschen* zukommt. Nicht nur die jeweils eigenen Anhänger, sondern auch Andersgläubige, Dissidenten und Renegaten können sich auf dieses Recht berufen. Deshalb sind die Positionierungen der Religionsgemeinschaften zur Religionsfreiheit oft nicht frei von Ambivalenzen. Sie bewegen sich zwischen emphatischer Befürwortung, pragmatischen Arrangements, skeptischen Vorbehalten und konservativen Eindämmungsversuchen.

Zu einer klaren Anerkennung der Religionsfreiheit hat sich nach anderthalb Jahrhunderten grundsätzlicher Opposition die Katholische Kirche durchgerungen. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sie die Religionsfreiheit in der Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ (1965) auch theologisch gewürdigt.¹⁵ Die Geschichte der protestantischen Kirchen mit der Religionsfreiheit lässt sich angesichts der Vielfalt protestantischer Denominationen kaum überschauen. Eine produktive Rolle kommt jedenfalls den „Stiefkindern der Reformation“ zu, wie Ernst Troeltsch die freikirchlichen Bewegungen genannt hat.¹⁶ Denn aus ihrem Kreis erwuchsen in Nordamerika schon frühzeitig Impulse in Richtung einer Ausdifferenzierung zwischen staatlicher und kirchlicher Sphäre, die schließlich in die US-amerikanische „wall-of-separation“-Doktrin einmündeten. Im Einflussbereich der christlichen Orthodoxie hingegen steht eine konsequente Anerkennung der Religionsfreiheit mancherorts noch aus. Im September 2008 veröffentlichte das Russisch-Orthodoxe Patriarchat ein Grundsatzpapier zu Menschenwürde und Menschenrechten, das ausgesprochen defensiv gehalten ist.¹⁷ Manche Fragen stellen sich der-

¹⁵Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde. Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach. In: ders. Religionsfreiheit. Kirche in der modernen Welt, Freiburg i. Br. 1990. S. 59–70.

¹⁶Vgl. Ernst Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.

¹⁷Vgl. Moskauer Patriarchat 2008. The Russian Orthodox Church's Basic Teachings on Human Dignity, Freedom and Rights, im Internet abrufbar unter <http://www.mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights>. Kritisch dazu: Joachim Willems. Die Russisch-Orthodoxe Kir-

zeit hinsichtlich des Islams. In vielen islamisch geprägten Staaten bleibt die Religionsfreiheit auf die Angehörigen der vor-islamischen monotheistischen Offenbarungsreligionen beschränkt – was dem traditionellen islamischen Toleranzverständnis entsprechen mag, hinter einer menschenrechtlich gedachten Religions- und Weltanschauungsfreiheit aber klar zurückbleibt. Außerdem stößt der Glaubenswechsel vom Islam zu einer anderen Religion auf Hindernisse, teils sogar auf strafrechtliche Drohungen.¹⁸ Allerdings gibt es innerhalb des Islams auch Strömungen, die die Religionsfreiheit vollumfänglich anerkennen und die unheilvolle Verquickung von Religion und staatlicher Politik durchbrechen wollen.¹⁹

Innerhalb vieler Religionsgemeinschaften ist die Frage, wie man es mit der Religionsfreiheit halten soll, noch lange nicht abschließend geklärt. Dies liegt sicherlich daran, dass die Religionsfreiheit sowohl Chancen als auch Zumutungen für die Religionsgemeinschaften birgt. Ob sie eher die Chancen realisieren oder eher die Zumutungen beklagen, hängt nicht nur von ihren jeweiligen Traditionen und Theologien ab, sondern auch von spezifischen Erfahrungskontexten. So macht es einen erheblichen Unterschied, ob eine religiöse Gruppe eine tonangebende gesellschaftliche Kraft darstellt oder sich in der Lage einer verletzlichen Minderheit am Rande der Gesellschaft befindet. Oft (nicht immer) sind es die Minderheiten, die die Bedeutung der Religionsfreiheit zuerst erkennen.²⁰

Mehrheits- und Minderheitserfahrungen durchdringen einander heute immer mehr. Denn Religionsgemeinschaften, deren Anhänger sich in einem bestimmten Land in der Mehrheit befinden, existieren typischerweise anderswo in einer Minderheitensituation. Wenn sie sich nur dort für die Religionsfreiheit interessieren, wo sie als Minderheit selbst davon profitieren, geraten sie längerfristig in Glaubwürdigkeitsprobleme. Das Festhalten an hegemonialen Positionen in der komfortablen Mehrheitssituation wird damit letztlich zum Verrat an den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern, die

che und die Menschenrechte. In: Jahrbuch Menschenrechte 2009. Schwerpunkt: Religionsfreiheit. Wien 2008. S. 152–165.

¹⁸Vgl. Katharina Knüppel. Religionsfreiheit und Apostasie in islamisch geprägten Staaten. Frankfurt a. M. 2010.

¹⁹Vgl. Gudrun Krämer. Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie. Baden-Baden 2009.

²⁰So spielten in den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit die Erfahrungen aus den USA eine wichtige Rolle, wo die Katholiken als Minderheit die Vorzüge der verfassungsmäßigen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften erlebt hatten. Manche Hoffnungen richten sich derzeit auch auf den Diaspora-Islam in Europa, in dem Modelle freier gemeinschaftlicher Selbstorganisation ausprobiert werden, aus denen vielleicht auch interessante Impulse für die islamischen Mehrheitsländer erwachsen könnten.

in anderen Ländern unter weniger günstigen Bedingungen leben müssen und für deren Religionsfreiheit man nicht glaubwürdig eintreten kann. Es gibt daher gute Argumente dafür, dass Religionsgemeinschaften sich – auch aus nicht ganz eng verstandenen Eigeninteressen – für die Religionsfreiheit grundsätzlich öffnen sollten.

Zur Rolle der Medien

Die Überwindung religionsbezogener Vorurteile und Stereotypen impliziert notwendig auch Medienkritik. Diese kann aber nur produktiv sein, wenn sie getragen wird von genereller Wertschätzung der wichtigen Funktion, die Journalistinnen und Journalisten für die demokratische Diskurskultur wahrnehmen. Daran scheint es oft zu fehlen. Verbreitete Medienschelte sowie ein allgemeiner Verdruss über die Omnipräsenz der Medien mögen dazu beigetragen haben, dass das Gefühl für die Bedeutung und zugleich die Gefährdungen journalistischer Freiheit – als unverzichtbarer Bestandteil der allgemeinen Meinungsfreiheit – zu schwinden droht. Es wäre indes fatal, wenn der Eindruck stimmen sollte, dass eine Emphase für die Meinungsfreiheit in unseren Breiten aktuell vor allem in rechtspopulistische Bewegungen auswandert, die sich dabei an einer angeblich hegemonial gewordenen „political correctness“ abarbeiten und ihren Gestus subversiver Unkorrektheit vor allem mit Gehässigkeiten gegenüber ethnischen und religiösen Minderheiten unterfüttern.

Über die Meinungsfreiheit stellte das deutsche Bundesverfassungsgericht einst fest, dass sie „in gewissem Sinn die Grundlage *jeder* Freiheit“ bildet.²¹ Diese Aussage ist wörtlich zu nehmen. Ohne Meinungsfreiheit gäbe es, streng genommen, weder Versammlungsfreiheit noch Gewerkschaftsfreiheit, weder Parteiengründungsfreiheit noch wirksame Garantien für freie Wahlen und faire Gerichtsverfahren, und ohne sie gäbe es auch keine Religions- oder Weltanschauungsfreiheit. Denn nur wenn die Möglichkeit besteht, in einem öffentlichen Diskurs Probleme anzusprechen und gegen Rechtsverweigerungen zu protestieren, können Freiheitsrechte wirksam werden. Dass auch die Praxis der Religionsfreiheit an einem Klima diskursiver Offenheit hängt, wird nicht zuletzt durch die Gegenprobe deutlich: In Ländern, in denen die Meinungsfreiheit etwa durch drastische Antiblasphemie-Gesetzgebung beeinträchtigt wird, leiden nicht zufällig vor allem religiöse Minderheiten und

²¹ BVerfGE, Bd. 7, S. 198 (Hervorhebung im Original).

Dissidenten. Ein Extrembeispiel bietet Pakistan: Studien haben gezeigt, dass Ahmadis, Christen und Angehörige anderer Minderheiten weit überproportional von Blasphemie-Anschuldigungen betroffen sind.²²

Die Manifestationen extremen Hasses gegen Andersgläubige, oft auch religiöse oder weltanschauliche Minderheiten, gehören zu den erschütterndsten Erfahrungen im Feld der Religionsfreiheit. Umso wichtiger ist die Suche nach Prävention und Abhilfe. Dies war Gegenstand intensiver Konsultationen, die das UN-Hochkommissariat für Menschen jüngst in allen Kontinenten durchgeführt hat. Das zentrale Ergebnis der Beratungen besteht in der Einsicht, dass man religionsbezogenen Formen von „hate speech“ am besten mit „*more speech*“ begegnet, während strafrechtliche Sanktionen nur in extremen Fällen gerechtfertigt werden können und stets an hohe rechtsstaatliche Hürden gebunden bleiben müssen.²³ Abgesehen von äußersten Grenzfällen geht es also nicht um die Restriktion kommunikativer Freiheit, sondern um ihre Mobilisierung und gezielte Nutzung, das heißt um mehr Pluralismus in den Medien, mehr Kontroverse, mehr Fairness, mehr Phantasie und Kreativität in Kritik und Gegenkritik.

Zu „*more speech*“ gehören vor allem auch unverzügliche öffentliche Stellungnahmen gegen Hassreden, deren Protagonisten ja gern für sich in Anspruch nehmen, für eine „schweigende Mehrheit“ zu sprechen. Dies sollte man ihnen nicht durchgehen lassen. Gewalteskalationen lassen sich oftmals dann verhindern, wenn die Adressaten öffentlicher Provokationen erfahren, dass sie nicht allein dastehen, sondern auf Verständnis und Unterstützung in der Bevölkerung zählen können. Zivilgesellschaftliche Solidaritätsbekundungen können hier ganz praktische Wirkungen zeigen. Dazu abschließend ein Beispiel: Auf öffentliche Schmutzkampagnen gegen türkische Aleviten, denen nachgesagt wurde, dass sie ihren Gottesdiensten die „Kerzen löschen“ und inzestuöse Orgien feiern, antworteten vor einigen Jahren Zigtausende Menschen in den türkischen Städten dadurch, dass sie in ihren Häusern zu einem verabredeten Zeitpunkt alle gleichzeitig die Lichter löschten. Angeblich sollen ganze Straßenzüge im Dunkeln gelegen haben. Das war ein starkes Signal der Solidarität, und es wurde verstanden. Vor allem zeigt es, dass Religionshass keine Naturtatsache ist, mit der wir uns abzufinden haben.

²²Vgl. Peter Jacob. Blasphemievorwürfe und ihr Missbrauch. Die pakistanischen Blasphemiegesetze und ihre Folgen. Aachen missio, 2012.

²³Die Ergebnisse der Workshops von Wien, Nairobi, Bangkok, Santiago de Chile mündeten in einen Rabat Plan of Action, der am 5. Oktober 2012 in der Marokkanischen Hauptstadt verabschiedet wurde.

Dignitatis humanae und die aktuelle Diskussion zur Religionsfreiheit

Klaus Krämer



Klaus Krämer, geboren 1964, Dr. theol. habil., ist Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerks missio und des Kindermissionswerks „Die Sternsinger“ in Aachen.



Der Beitrag erschien ursprünglich in: Klaus Krämer, Klaus Vellguth (Hrsg.), Religionsfreiheit: Grundlagen – Reflexionen – Modelle, Herder Verlag 432 S., S. 19–39. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Das Grundrecht auf Religionsfreiheit gehört zum Grundbestand der liberalen Menschenrechtstradition der Neuzeit. Erstmals 1776 in der Virginia Declaration of Rights formuliert, fand die Religionsfreiheit Eingang in die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution (1789). Maßgebend für die aktuelle Menschenrechtsdiskussion ist vor allem die Formulierung der Religionsfreiheit in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 sowie deren nähere Bestimmung im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (Artikel 18). Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung „Dignitatis humanae“ vom 7. Dezember 1965 die Position der katholischen Kirche zur Religions- und Gewissensfreiheit auf eine neue Grundlage gestellt. Spätestens seit diesem Zeitpunkt gehört sie auf internationaler Ebene zu den Protagonisten für die Einhaltung der Menschenrechte, insbesondere

des Grundrechts auf Religionsfreiheit.¹ Fünfzig Jahre nach dem Konzil soll mit den folgenden Überlegungen eine relecture dieses Dokuments vor dem Hintergrund der aktuellen Situation und Diskussion des Menschenrechts der Religionsfreiheit angeregt werden.

Die aktuelle Situation

Die Untersuchungen zur Situation der Religions- und Weltanschauungsfreiheit weltweit stimmen darin überein, dass die Verletzung dieses Rechts seit 2007 beständig zugenommen hat. Dies bezieht sich sowohl auf Grundrechtsverletzungen, die unmittelbar auf staatliches Handeln zurückzuführen sind, wie auf soziale Anfeindungen und Gewaltakte, die durch die Behörden zumindest geduldet oder nicht verhindert werden.² Auch der erste „Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit“ weist darauf hin, dass rund drei Viertel der Weltbevölkerung in 184 Ländern leben, in denen die freie Religionsausübung gefährdet ist. Besonders betroffen davon sind Christen und Muslime: So werden Christen derzeit in über hundert Ländern bedrängt oder verfolgt.³ Der Blick auf die einzelnen Länder zeigt ein äußerst komplexes und vielgestaltiges Bild. In den meisten Staaten wird das Recht auf Religionsfreiheit in den Verfassungen und Gesetzen mit Formulierungen, die den internationalen Konventionen entsprechen, formal garantiert. Ein

¹Vorbereitet wurde dies durch die Äußerungen von Pius XI. und Pius XII. zu Fragen der Menschenrechtspolitik und die Enzyklika von Johannes XXIII., *Pacem in terris*. Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Enzyklika Papst Johannes XXIII. Gründonnerstag, 11. April 1963, München 1963.

²Pew Research Centre / Pew Forum on Religion and Public Life, *Global Restrictions on Religion* (2009); dass., *Rising Restrictions on Religion. One-third of the world's population experiences an encrease* (2011); dass., *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's major Religious Groups as of 2010* (2012); dass., *Rising Tide of Restrictions on Religion* (2012); United States Department of State/Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. *International Religious Freedom Reports for 2012*. Washington D.C. 2012; Todd M. Johnson/Brian J. Grim/Gina A. Bellofatto (Hg.). *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*, Wiley-Blackwell, Chichester/West-Sussex 2013.

³Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013. *Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen*, Gemeinsame Texte Nr. 21; herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, und dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2013, S. 9.

Blick in die Rechtswirklichkeit und die gesellschaftliche Realität vieler Länder zeigt hier aber ein weitaus differenzierteres Bild, das von verdeckter und indirekter Diskriminierung bis hin zu offener Gewalt reicht.⁴

Eine zentrale Frage für die uneingeschränkte Gewährleistung der Religionsfreiheit ist die Möglichkeit des Einzelnen, seine Religion frei zu wählen, das heißt in der Regel zu einer anderen Religion zu wechseln (Konversion). Eng verbunden damit ist die grundsätzliche Möglichkeit, für den Beitritt zu einer Religionsgemeinschaft öffentlich zu werben (Mission). In vielen islamischen Ländern besteht faktisch lediglich die Möglichkeit, zum Islam zu konvertieren oder von einer nichtmuslimischen Religionsgemeinschaft zu einer anderen zu wechseln. Hingegen ist die Konversion vom Islam zu einer anderen Religion entweder unmöglich oder mit massiven rechtlichen und sozialen Nachteilen verbunden, weil die Konvertiten in der Regel vom Staat nach wie vor als Muslime betrachtet werden und damit dem islamischen Personenstatut unterliegen.⁵ In engem Zusammenhang mit der Frage der Konversion stehen rechtliche Regelungen, die missionarische Tätigkeit von Religionsgemeinschaften unterbinden oder doch wesentlich reglementieren sollen. So stellt das marokkanische Strafgesetzbuch Handlungen unter Strafe, durch die Muslime „mit Mitteln der Verführung“ zur Konversion zu einer anderen Religion gebracht werden. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang die Schließung von Einrichtungen des Bildungs- und Gesundheitswesens und von Waisenhäusern angedroht, wenn sie zum Zweck der Konversion genutzt werden.⁶ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Anti-Konversionsgesetze in einigen indischen Bundesstaaten, die ein Verbot für alle Bekehrungen aussprechen, bei denen Zwang, Anreize oder betrügerische Mittel zur Anwendung kommen. Bekehrungen sind hier nur nach vorheriger Beantragung und Genehmigung erlaubt. Ausdrücklich davon ausgenommen ist die „Rück-Bekehrung“ zum Hinduismus.⁷

⁴Vgl. zur Orientierung: Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013. A.a.O., S. 30–51; sowie die Länderberichte Religionsfreiheit. Hg. v. missio, Internationales Katholisches Missionswerk. Aachen 2012 ff.

⁵Zur Situation in Jordanien vgl. Otmar Oehring (Hg.). Länderberichte Religionsfreiheit: Jordanien. Nr. 3, Aachen 2012. S. 11; vgl. verschiedene Fälle in Ägypten, in denen die offizielle Eintragung des Religionswechsel durch die Gerichte nicht genehmigt wurde: dazu Otmar Oehring / Cornelius Hulsman, Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten, Nr. 19, Aachen 2013, S. 15 f.

⁶Vgl. dazu Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit: Marokko. Nr. 5, Aachen 2012. S. 12–15.

⁷Georg Evers. Länderberichte Religionsfreiheit: Indien. Nr. 11, Aachen 2012. S. 9–12.

Staatliche Reglementierungen der Religionsfreiheit können sich zum einen auf die ausdrückliche Anerkennung von bestimmten Religionsgemeinschaften beziehen, wodurch die Religionsfreiheit von Angehörigen anderer, staatlich nicht anerkannter Religionen faktisch eingeschränkt wird. So verpflichtet etwa das indonesische Recht seine Staatsbürger dazu, sich für eine der fünf in der Verfassung anerkannten Religionen zu entscheiden.⁸ Einschränkungen der Religionsfreiheit können auch darin bestehen, dass sie das Handeln von Religionsgemeinschaften unter einen generellen staatlichen Genehmigungsvorbehalt stellen. So sind nach vietnamesischem Recht Religionsgemeinschaften und ihre Tätigkeiten nur dann legitim, wenn sie innerhalb von Organisationen erfolgen, die staatlich registriert sind. Andernfalls sind willkürliche Repressalien wie Hausarrest oder die Schließung von Einrichtungen zu befürchten. Unter Genehmigungsvorbehalt der staatlichen Behörden stehen hier insbesondere die Aufnahme von Priesteramtskandidaten ins Seminar und deren Weihe, der Erhalt und Neubau von Gotteshäusern sowie jegliche pastorale Aktivitäten wie Pastoralbesuche, Firmreisen oder das Abhalten von Sitzungen und Konferenzen, einschließlich der Sitzungen der nationalen Bischofskonferenz.⁹ In vielen Ländern unterliegt vor allem der Bau von Gebetsstätten besonderen Reglementierungen. In Ägypten ist er für Nichtmuslime an so strenge Auflagen gebunden, dass die notwendigen Räume oft nur durch illegale Baumaßnahmen oder Gebäudenutzungen geschaffen werden können.¹⁰ In Indonesien wird eine Baugenehmigung für Gebetsstätten von religiösen Minderheiten nur dann erteilt, wenn die Mehrheitsreligion zuvor zugestimmt hat.¹¹

Eine besondere Situation besteht in Ländern, in denen eine Religion als Staatsreligion ausdrücklich privilegiert wird. Hier stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Religionsfreiheit für Angehörige anderer Religionen tatsächlich gewährleistet ist. So wird beispielsweise in Ägypten, Marokko, Algerien, Tunesien und Jordanien in der jeweiligen Verfassung der Islam als Staatsreligion ausdrücklich festgelegt.¹² In der Regel ist dies mit einer besonderen

⁸Anerkannt werden in der Verfassung die Religionen des Islam, Hinduismus, Buddhismus, Katholizismus und Protestantismus(!); vgl. dazu Georg Evers, Länderberichte Religionsfreiheit: Indonesien, Nr. 18, Aachen 2013, S. 21.

⁹Vgl. dazu Georg Evers, Länderberichte Religionsfreiheit: Vietnam, Nr. 9, Aachen 2012, S. 19 f.

¹⁰Otmar Oehring, Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten, A. a. O., S. 17 f.

¹¹Georg Evers, Länderberichte Religionsfreiheit: Indonesien, A. a. O., S. 21.

¹²Siehe Otmar Oehring, Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten, A. a. O.; Otmar Öhring, Länderberichte Religionsfreiheit: Marokko, A. a. O.; Hans Vöcking, Länderberichte Religionsfreiheit: Algerien, Nr. 12, Aachen 2013; Otmar Öhring, Länderberichte Religionsfreiheit: Tunesien, Nr. 4, Aachen 2012; Otmar Öhring, Länderberichte Religionsfreiheit: Jordanien, Nr.

Hervorhebung der Bedeutung des islamischen Rechts (Scharia) verbunden. So benennen die aufeinander folgenden ägyptischen Verfassungen seit 1971 die Grundsätze der Scharia als wesentliche Grundlage der Gesetzgebung. In der ägyptischen Verfassung von 2012 wurde die Rolle der Scharia dadurch noch zusätzlich aufgewertet, dass ihre Interpretation der Al-Azhar-Universität in Kairo übertragen wurde.¹³ Selbst in einem Staat wie Nigeria, dessen Verfassung die Einführung einer Staatsreligion ausdrücklich untersagt, haben mehrere muslimisch dominierte Bundesstaaten das Scharia-Recht und Scharia-Gerichte mit zivil- und strafrechtlichen Befugnissen für die muslimische Bevölkerung eingeführt.¹⁴ Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Blasphemiegesetzgebung einiger islamisch geprägter Staaten zu. So wird im pakistanischen Strafgesetz die Schändung des Korans mit lebenslanger Haft bestraft. Das Strafmaß für die Schändung des Namens des Propheten Mohammed reicht sogar bis zur Todesstrafe.¹⁵ Auch das jordanische Strafrecht sieht empfindliche Strafen für jeden vor, der sich in Bezug auf Allah blasphemisch verhält, den Islam herabwürdigt oder den Propheten Mohammed beleidigt.¹⁶

Während das Menschenrecht auf Religionsfreiheit auf der einen Seite vielfachen Einschränkungen und Verletzungen ausgesetzt ist, wird es von einer ganz anderen Seite her zum Gegenstand einer grundsätzlichen Kritik. Heiner Bielefeldt hat auf eine Tendenz im gegenwärtigen internationalen Diskurs über die Menschenrechte hingewiesen, die zumindest ein bestimmtes Verständnis von Religionsfreiheit zunehmend in einem problematischen Spannungsverhältnis zum freiheitlichen Grundgedanken der Menschenrechte insgesamt sieht.¹⁷ Seinen Ausdruck findet dies insbesondere in verschiedenen UN-Resolutionen zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung seitens der Organisation für islamische Zusammenarbeit (OIC), die vor allem durch die Auseinandersetzungen um dänische Mohammed-Karikaturen 2006 ausgelöst wurden. Der Grundtendenz nach entstand durch diese Interventionen der Eindruck, als könnten Religionen als solche Rechtsschutz gegen etwaige

3, Aachen 2012.

¹³ Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten. A. a. O., S. 8–12.

¹⁴ George Ehusani/Barr Chinedu Nwagu. Länderberichte Religionsfreiheit: Nigeria. Nr. 16, Aachen 2013. S. 8–11.

¹⁵ Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit: Pakistan. Nr. 1, Aachen 2012. S. 13–18.

¹⁶ Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit: Jordanien. A. a. O., S. 11.

¹⁷ Heiner Bielefeldt. „Streit um Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte“. In: Erlangerer Universitätsreden 77/2012. S. 17. Vgl. den Beitrag von H. Bielefeldt in diesem Band.

Verletzungen ihrer Reputation beanspruchen. Dies würde aber den Grundgedanken der Religionsfreiheit geradezu in sein Gegenteil verkehren. Religionsfreiheit könnte am Ende zur Rechtfertigung autoritärer Zwangsmaßnahmen instrumentalisiert werden.¹⁸ Problematisch ist dieses antiliberale Verständnis vor allem dort, wo der Eindruck entsteht, die Religionsfreiheit stehe ihrem Wesen nach in einem abstrakten Gegensatz zu anderen Menschenrechten. In den genannten OIC-Resolutionen wäre dies vor allem die Meinungsfreiheit.¹⁹ Ähnlich gelagert sind Argumentationen, welche die Religionsfreiheit für die gesellschaftliche Durchsetzung bestimmter moralischer Überzeugungen in Anspruch nehmen. Häufig geht es dabei um das Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter oder anderen genderpolitischen Fragestellungen. Für die Gegenseite erscheint dann die Argumentation mit der Religionsfreiheit oft als ein ärgerliches Hindernis auf dem Weg zu einer diskriminierungsfreien Gesellschaft.²⁰ Aus dieser Perspektive heraus werden die Religionen dann sehr schnell generell als Gegner einer freiheitlichen Ordnung und latente Bedrohung für den inneren wie den äußeren Frieden angesehen.

Religionsfreiheit als subjektives Recht der Person

Die Erklärung „*Dignitatis humanae*“ gehört zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in der Öffentlichkeit die größte Beachtung fanden, zugleich aber auch den größten innerkirchlichen Widerstand hervorriefen.²¹ Diese ambivalenten Reaktionen hängen mit einem umfassenden Paradigmenwechsel der offiziellen kirchlichen Lehre in der Frage der Religionsfreiheit zusammen. Was für eine kleine, aber selbstbewusst auftretende Gruppe von Konzilsvätern um den französischen Missionsbischof Marcel Lefebvre eine

¹⁸Heiner Bielefeldt. „Streit um Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte“. A. a. O., S. 20.

¹⁹Ebd., S. 42.

²⁰Ebd., S. 41–52.

²¹Vgl. dazu Walter Kasper. Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung zur Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Heidelberg 1988, S. 4, hier zitiert nach: Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler, Paderborn 2013, S. 112–142, hier: S. 112–114; Zur Textgeschichte: Roman Siebenrock. „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit“. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. v. Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath. Band 4, Freiburg i. Br. 2005. S. 125–218, hier: S. 152–165.

inakzeptable Anerkennung der Prinzipien der Französischen Revolution und eine schmachvolle Kapitulation vor dem antikirchlichen Geist des Liberalismus war, verstand die Mehrheit der Konzilsväter als eine theologisch verantwortete Rezeption der freiheitlichen Ordnung der Gesellschaft, durch die das Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft neu bestimmt wurde.²² Ernst-Wolfgang Böckenförde sieht die Bedeutung der Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ vor allem darin, dass in ihr „für die Lehre von der Freiheit und dem Recht der menschlichen Person, von den Aufgaben und Befugnissen des Staates in religiösen Dingen und vom Verhältnis der rechtlichen und moralischen Ordnung ein neuer Boden gewonnen“ wurde, der es erlaubte, „überholte und unhaltbare Positionen der kirchlichen Lehre aufzugeben, ohne doch den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens in Frage zu stellen“.²³

Abgelöst wurde durch das Konzilsdokument faktisch die bis dahin offizielle Lehre zur Frage der Toleranz. Diese ging vom Prinzip des Vorrangs der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus und gründete in der These, dass dem Irrtum gegenüber der Wahrheit kein Recht zukommen könne. Die offizielle Lehre ging folgerichtig vom Idealbild einer vom katholischen Glauben geprägten und dominierten staatlichen Ordnung aus. Lediglich unter besonderen geschichtlichen Voraussetzungen könne und müsse gegebenenfalls der Irrtum um eines höheren Gutes willen geduldet werden.²⁴ Während die klassische Toleranzlehre vom Recht der Wahrheit gegenüber dem Irrtum ausging, wird Religionsfreiheit im Konzilsdokument *Dignitatis humanae* als ein unabdingbares Recht der Person verstanden.²⁵ In dieser neuen Sichtweise liegt der grundlegende Paradigmenwechsel der kirchlichen Sicht der Religionsfreiheit. Das Recht auf religiöse Freiheit wird nun nicht mehr von einer

²²Ebd.

²³Ernst-Wolfgang Böckenförde. „Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘“. In: Ders., *Erklärung über die Religionsfreiheit*. Münster 1968. S. 5–21; hier zitiert nach: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.). A. a. O., S. 170–184, S. 170.

²⁴So die Toleranzidee bei Leo XIII. (vgl. dazu die Enzyklika „*Immortale Dei*“ 1885; in diesem Sinne äußerte sich auch Pius XII. in seiner berühmten Toleranzrede 1953, vgl. Walter Kasper, a. a. O., S. 118. Klaus Mörsdorf hat noch in der während des Konzils erschienenen 11. Auflage seines Kirchenrechtslehrbuchs die Auffassung vertreten, wonach der religiös neutrale Staat der Kirche als „nationale Apostasie“ erscheinen müsse, da die Kirche als Hüterin der Offenbarung dem Irrtum keinerlei Recht zugestehen könne und von daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen müsse (Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Band 1, ¹¹1964, S. 51 f.).

²⁵Böckenförde sieht in der bisherigen Lehre geradezu eine Verkehrung des Naturrechts, denn Subjekt im Sinne des Rechts war hier nicht der Mensch als Person, sondern „die Wahrheit“ und damit ein abstrakter Begriff (Siehe Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O., S. 173).

bestimmten moralischen Verfassung der menschlichen Person abhängig gemacht, sondern aus dem Wesen der Person selbst begründet. Es besteht damit unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung des Einzelnen und unabhängig von seinem subjektiven Bemühen um diese Wahrheit. Von daher bleibt das Recht auf Religionsfreiheit auch denen erhalten, die „ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“.²⁶ Böckenförde hat darauf hingewiesen, dass das Konzil die grundlegende und von der Tradition immer wieder betonte Verpflichtung des Einzelnen, die religiöse Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, keineswegs aufgegeben hat.²⁷ Diese Verpflichtung werde aber nun als eine moralische Pflicht verstanden (*officium moralis*; *obligatio moralis*), die das äußere Recht auf religiöse Freiheit unberührt lasse.²⁸ Der entscheidende Fortschritt dieser Konstruktion besteht also darin, dass die Religionsfreiheit nicht als ein moralisches Recht verstanden wird, diese oder jene Religion zu bekennen, sondern als ein Verfassungsproblem: als das Recht auf Freiheit von jedem Zwang, privat oder öffentlich gegen das eigene Gewissen zu handeln.²⁹ Das Neue an der Konzilserklärung ist nach Walter Kasper darin zu sehen, dass „sie klarer als die bisherige Doktrin zwischen der moralischen und theologischen Ordnung einerseits und der juridischen und politischen Ordnung andererseits unterscheidet“.³⁰ Damit nehme sie auf ihre Weise die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität auf.³¹ Die rechtliche und die moralische Ordnung sind jedoch sowohl nach ihrem Inhalt als auch nach

²⁶Das Zweite Vatikanische Konzil. „Die Erklärung über die Religionsfreiheit ‚*Dignitatis humanae*‘“. In: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.). *Kleines Konzilskompodium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. Br. 352008. S. 663, Nr. 2; gerade damit wurde seit dem Mittelalter die Verfolgung und Bestrafung von Häretikern begründet. Vgl. Thomas von Aquin, *STh II-II* q. 11, a.3, c. ad 3; vgl. dazu A. Angenendt. *Toleranz und Gewalt*. Münster 2007. S. 232–294; Klaus Krämer. „Der Einsatz für Religionsfreiheit als prophetisches Zeugnis“. In: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.). *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*. St. Ottilien 2011. S. 176–186, hier: S. 177–181.

²⁷Siehe Das Zweite Vatikanische Konzil, a. a. O., S. 661–662, Nr. 1; Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O., S. 176.

²⁸Ebd.

²⁹Walter Kasper. A. a. O., S. 126.

³⁰Ebd., S. 127.

³¹Kasper weist darauf hin, dass es zum entscheidenden Durchbruch in der kontroversen Konzilsdebatte durch den Hinweis auf den Grundsatz der amerikanischen Verfassung von der prinzipiellen Nichtzuständigkeit der politischen Autorität in Sachen der Religion kam. Damit war ein Modell der Religionsfreiheit verfügbar, das nicht auf einer grundsätzlich antikirchlichen Grundhaltung aufbaute, wie die in der Französischen Revolution grundgelegte Menschenrechtstradition (Ebd., S. 125 f.).

ihrem Ziel verschieden.³² Das Recht bezieht sich auf die äußere Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, während sich die moralische und religiöse Ordnung auf die Beziehung des Menschen zu Gott und seine moralische Vollendung richtet. Die innere Verwiesenheit beider Ordnungen aufeinander besteht nach Böckenförde darin, dass die rechtliche Ordnung als Friedens und Freiheitsordnung dem einzelnen Menschen ermöglicht, „gemäß der Wahrheit, wie er sie erkennt oder im Glauben ergreift, zu leben und so sein Heil zu wirken“.³³

Während Böckenförde pointiert das grundlegend Neue dieser Position gegenüber der bisherigen Lehrtradition betont, zeigt Walter Kasper auf, dass das Konzil das Menschenrecht auf Religionsfreiheit in einem grundlegenden Argumentationsgang aus der biblischen und theologischen Tradition begründet und die lehramtlichen Positionierungen des 19. Jahrhunderts damit in einen größeren Zusammenhang einordnen konnte. Insbesondere weist er darauf hin, dass sich die scharfe Verurteilung der Religionsfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts im Kern gegen ein Freiheitsverständnis richtete, das im Geist der Aufklärung in deutlicher Abgrenzung zur kirchlichen Lehre entwickelt wurde. Während das biblisch-christliche Freiheitsverständnis theonom geprägt ist, geht das rationalistische Freiheitsverständnis der Aufklärung von der Autonomie eines von Natur aus freien Menschen aus, der sich selbst „zum obersten Prinzip, zur Quelle und zum Richter über alle Wahrheit“ macht.³⁴ Das Konzil hat demgegenüber versucht, einen neuen Zugang zum Verständnis der Religionsfreiheit zu erschließen, das die Autonomie des Menschen nicht mehr in einem Gegensatz zur grundlegenden Verwiesenheit des Menschen auf Gott und die Wahrheit des Glaubens (Theonomie) sehen muss.³⁵ Der Ansatzpunkt des Konzilsdekrets ist dabei die Würde der mensch-

³²Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O., S. 176.

³³Ebd..

³⁴So Leo XIII. in „Immortale Dei“ (1885) und „Libertas praestantissimum“ (1888), vgl. Walter Kasper, „Religionsfreiheit als theologisches Problem“. In: Johannes Schwartländer (Hg.). Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz 1993. S. 210–229; hier zitiert nach: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.). A. a. O., S. 94–109. S. 95.

³⁵Kasper weist darauf hin, dass das Konzil dabei auf eine von der neuzeitlichen Tradition der Menschenrechte unabhängige theologische Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person zurückgreifen konnte. Diese setzt an bei der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, verband sich mit dem aristotelisch-stoisch beeinflussten Gedanken des Naturrechts bei den Kirchenvätern und Theologen der mittelalterlichen Scholastik und wurde in der Barockscholastik vor allem durch Suarez und Vitoria zur Konzeption der Personenrechte des Menschen als unveräußerliche Menschenrechte weiterentwickelt (Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit, S. 120–122).

lichen Person, die nicht nur der Ausgangspunkt der neuzeitlichen Konzeption der Menschenrechte ist, sondern auch der zentrale Inhalt des im biblischen Schöpfungsglauben grundgelegten christlichen Menschenbilds. Danach wurde der Mensch von Gott als sein Ebenbild und damit als ein von Grund auf freies Wesen erschaffen. Theonomie bedeutet vor diesem Hintergrund, dass Gott nicht mehr und nicht weniger vom Menschen erwartet, als einen Gehorsam, der aus seinem freien und in diesem Sinne autonomen Willen hervorgeht. Nach Kasper gehört es „zur ältesten Tradition, dass der Glaube an Gott und an seine Offenbarung ein freier Akt des Menschen ist und deshalb niemals erzwungen werden darf“.³⁶ Das Konzil hat diesen Gedanken weitergeführt, indem es vor allem die Transzendenz und die Innerlichkeit des religiösen Aktes hervorgehoben hat. Zum einen übersteigt der religiöse Akt den Bereich des Staatlichen und des Gesellschaftlichen, weil er sein Ziel allein in Gott hat.³⁷ Zum Anderen stellt das Konzilsdekret eindeutig fest, dass die Wahrheit überhaupt und die religiöse Wahrheit insbesondere nur auf eine der Wahrheit entsprechende Weise erkannt werden kann: Sie kann ihren Anspruch nur Kraft der Wahrheit selbst im Gewissen erheben.³⁸ Die Antwort des Menschen auf Gottes Wort kann von daher nur in einem Raum der inneren und äußeren Freiheit erfolgen, der vor allem frei ist von jedem äußeren Zwang.³⁹

Konkretisierungen des Rechts auf Religionsfreiheit

Die inhaltlichen Grundlinien des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit sollen nun vor dem Hintergrund der aktuellen Situation und der Diskussion um Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit und ihrer Rolle in der freiheitlichen Ordnung der Menschenrechte erneut beleuchtet werden. Die besondere Bedeutung der Erklärung besteht – auch ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil – vor allem darin, dass mit ihr die katholische Kirche die Religions-

³⁶Walter Kasper. „Religionsfreiheit als theologisches Problem“. A. a. O., S. 97.

³⁷Ebd., S. 104.

³⁸Siehe Das Zweite Vatikanische Konzil, a. a. O., S. 661–662, Nr. 1.

³⁹Dignitatis humanae greift zur Verdeutlichung dieses Gedankens ausdrücklich auf die von Thomas von Aquin in der Summa Theologiae entwickelte Konzeption der lex divina zurück (Sth I-II, qq. 90–108). Danach ist die Erkenntnis und Anerkenntnis der Wahrheit durch das Gewissen vermittelt. Die Freiheit wird so in gewisser Weise von ihrem eigenen Wesen gedrängt, die Wahrheit zu suchen und nach ihr zu handeln. Kasper hat darauf hingewiesen, dass die neuere Moralthologie vielfach am Lex-Traktat zur theonomen Begründung eines sittlichen Autonomieverständnisses ansetzt (Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit, S. 132 f.).

freiheit erstmals als ein subjektives Recht eines jeden Menschen in aller Form anerkannt hat und sich selbst in der Pflicht sieht, für die Durchsetzung und Einhaltung dieses Rechts auf internationaler Ebene einzutreten. Die Universalität dieses Rechts gebietet es, sich nicht auf seine Durchsetzung für die Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft zu beschränken, sondern auch überall dort die Stimme zu erheben, wo die Religionsfreiheit von Nichtchristen verletzt oder bedroht wird. Aus der Universalität der Religionsfreiheit ergibt sich von daher der Grundsatz der Unteilbarkeit der Religionsfreiheit: Wo sie im konkreten Einzelfall verletzt wird, betrifft dies grundsätzlich alle Menschen, die sich auf die Religionsfreiheit als Menschenrecht berufen können. Von daher darf die berechtigte und notwendige Solidarität mit den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern nicht zu einem einseitigen Klientelismus führen, der die Stimme dort nicht erhebt, wo die Religionsfreiheit von Angehörigen anderer Religionen oder Glaubensrichtungen verletzt wird. Die Universalität der Religionsfreiheit ist vor allem auch dort gefährdet, wo sie in exklusiver Weise auf einzelne Religionsgemeinschaften bezogen wird und damit andere Bekenntnisse oder weltanschauliche Positionen in ihren Rechten beschränkt werden (partikularistische Verkürzung).⁴⁰

Die Erklärung „*Dignitatis humanae*“ stellt eindeutig klar, dass die Religionsfreiheit ein Recht der menschlichen Person ist. Rechtssubjekt ist damit nicht „die Wahrheit“ oder eine einzelne Religion. Von daher kann auch nicht die „Ehre einer Religion“ als solche unter Inanspruchnahme der Religionsfreiheit geschützt werden. Sehr wohl in den Schutzbereich des Grundrechts fallen jedoch die religiösen Gefühle von Angehörigen einzelner Religionen, die nicht in unzumutbarem Maß verletzt oder verächtlich gemacht werden dürfen. Wichtig ist jedoch, dass die Religionsfreiheit nicht generell als Rechtfertigungsgrund für die Begrenzung anderer Freiheitsrechte, insbesondere der Meinungs- oder der Kunstfreiheit, herangezogen wird.⁴¹ Vielmehr sind die Freiheitsrechte aller Menschen, die innerhalb einer Gesellschaft zusammenleben, in ihrer Gesamtheit und in ihrer wechselseitigen Beziehung zu sehen und in angemessener Weise so in einen Ausgleich zu bringen, dass die freiheitliche Ordnung insgesamt gewahrt bleibt und der Kerngehalt der jeweiligen Freiheitsrechte nicht verletzt wird. Die Konzilserklärung spricht die Schranken, denen das Grundrecht der Religionsfreiheit unterliegt, an verschiedenen Stellen mit dem Begriff der „öffentlichen Ordnung“ an (*ordo*

⁴⁰Vgl. dazu die Regelung der indonesischen Verfassung, in der die Religionsfreiheit faktisch auf fünf in der Verfassung genannte Religionen beschränkt wird. Zur Frage der partikularistischen Verkürzungen der Religionsfreiheit vgl. Heiner Bielefeldt, a. a. O., S. 8–15.

⁴¹Vgl. die Auseinandersetzung um die Mohammed-Karikaturen, siehe dazu: Ebd., S. 18–20.

publicus).⁴² Bereits in den Konzilsdebatten wurde auf die Ambivalenz dieses unbestimmten Rechtsbegriffs hingewiesen, der immer wieder auch von autoritären Regimen zur Rechtfertigung willkürlicher Eingriffe in die Religionsfreiheit herangezogen wird. Zur Klärung seines Inhalts deutet das Dekret den Begriff im Horizont der Lehre vom Gemeinwohl (*bonum commune*). Gemeinwohl wird dabei nicht in einem abstrakt-metaphysischen Sinn verstanden, sondern bestimmt sich von den Rechten und der persönlichen Entfaltung des Einzelnen her.⁴³ Das *bonum commune* besteht danach „in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigenen Vorstellungen in größerer Fülle und Freiheit erlangen können“.⁴⁴ Von daher ergibt sich eine umfassende Pflicht des Staates und aller Mitglieder einer Gesellschaft, die Religionsfreiheit zu schützen und zu fördern.⁴⁵ Umgekehrt sind bei der Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit stets die „Rechte der anderen sowie die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber“ zu beachten.⁴⁶ Auch wenn es die Pflicht des Staates ist, zur Wahrung der öffentlichen Ordnung eine missbräuchliche Berufung auf die Religionsfreiheit zu unterbinden, so darf dies nicht in willkürlicher oder unverhältnismäßig restriktiver Weise geschehen. Das Konzil stellt ausdrücklich heraus, dass nur so viel an Beschränkung angemessen ist, wie zur Gewährleistung eines „ehrenden öffentlichen Friedens“ erforderlich ist. Im Übrigen sei allen Gliedern der Gesellschaft ein möglichst weiter Freiheitsraum zuzuerkennen.⁴⁷

Die große Ernsthaftigkeit, mit der das Konzil die Religionsfreiheit als universales Recht eines jeden Menschen anerkannt hat, kommt wohl am deutlichsten in der konsequenten Abkehr von der in der katholischen Staatslehre traditionell vertretenen Vorrangstellung des katholisch geprägten Konfessionsstaats zum Ausdruck.⁴⁸ Ganz offenkundig geht das Konzilsdokument von

⁴²Vgl. dazu Das Zweite Vatikanische Konzil, a. a. O., S. 662–663, Nr. 2; S. 663–664, Nr. 3; S. 665, Nr. 4; S. 667–668, Nr. 7.

⁴³Darauf weist Ernst-Wolfgang Böckenförde hin: a. a. O., S. 178 f.

⁴⁴Das Zweite Vatikanische Konzil, a. a. O., S. 666, Nr. 6.

⁴⁵Ebd., S. 666–667.

⁴⁶Ebd., S. 667, Nr. 7.

⁴⁷Ebd., S. 668, Nr. 7.

⁴⁸Nach der Analyse von E.-W. Böckenförde entzieht die Erklärung der bevorrechtigten Stellung des „katholischen Staates“ die prinzipielle Legitimation: „Der Glaubensstaat ist kein katholisches Desiderat mehr.“ Es gibt keine speziellen Pflichten des Staates gegenüber der „wahren Religion“, sondern nur gegenüber der religiösen Freiheit (Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O., S. 175). Zur traditionellen Lehre vgl. oben die von Mörsdorf noch 1964 vertretene Position (Siehe Klaus Mörsdorf, a. a. O.).

der grundsätzlichen Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Konfession aus. Folgerichtig nimmt die Kirche ihrerseits für sich nur Rechte in Anspruch, auf die sich auch jede andere Religionsgemeinschaft berufen kann. Die Freiheit der Kirche stimmt von daher mit der allgemeinen religiösen Freiheit überein.⁴⁹ Die Möglichkeit, dass ein Staat „in Anbetracht besonderer Umstände“ in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft eine privilegierte Rechtstellung zuerkennt, wird ausdrücklich als Ausnahme-situation angenommen.⁵⁰ In diesem Fall bezeichnet es das Konzil als notwendig, dass ungeachtet dieser Privilegierung die Religionsfreiheit für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften in vollem Umfang gewährleistet wird. Dies muss sich in besonderer Weise in der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz und im Unterbleiben jeglicher Form von Diskriminierung zeigen.⁵¹ Gerade in dieser Hinsicht besteht eine deutlich wahrnehmbare Spannung zwischen den Aussagen des Konzils und der gegenwärtigen Situation: Insbesondere in vielen islamisch geprägten Staaten wird bis in die Gegenwart der Islam als Staatsreligion privilegiert.⁵² Einher geht dies in der Regel mit einer besonderen Rolle der Scharia für die Gesetzgebung und Rechtspraxis des jeweiligen Landes.⁵³ Selbst wenn die meisten der betreffenden Staaten die allgemeine Religionsfreiheit in der Verfassung formal garantieren, so ist von ihnen doch im Einzelfall der Nachweis einzufordern, dass es nicht „de facto oder gar de jure zu einer diskriminierenden Ungleichbehandlung der Angehörigen anderer Religionen oder Weltanschauungen“ kommt.⁵⁴

Als einer der aussagekräftigsten Prüfsteine für das tatsächliche Bestehen von Religionsfreiheit in einem Land hat sich die für jeden Einzelnen realisierbare Möglichkeit des Religionswechsels erwiesen. Auch in dieser Frage hat das Konzilsdokument zu einer wichtigen Klarstellung geführt. Während die

⁴⁹Das Zweite Vatikanische Konzil, a. a. O., S. 672–673, Nr. 13.

⁵⁰Ebd. S. 667, Nr. 6.

⁵¹Ebd.

⁵²Vgl. dazu exemplarisch die neuen Verfassungen von Marokko und Ägypten. Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit. Marokko, a. a. O.; Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit. Ägypten, a. a. O. Bielefeldt weist darauf hin, dass es auch in Europa einige Staaten mit offizieller Religion gebe; vgl. dazu G. Robbers. „Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union“. In: Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hg.). Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift. Sonderheft 33/2002. Wiesbaden 2003. S. 139–163.

⁵³Ein besonders drastisches Beispiel liefert in diesem Zusammenhang die pakistanische Blasphemiegesetzgebung (vgl. dazu Otmar Oehring. Länderberichte Religionsfreiheit. Pakistan. A. a. O., S. 13–18).

⁵⁴Heiner Bielefeldt. A. a. O., S. 32.

Anerkennung der Freiheit des Glaubensaktes und der grundsätzlichen Unzulässigkeit, in irgendeiner Form Zwang auf die Entscheidung des Einzelnen für den Glauben auszuüben, von Anfang an niemals grundsätzlich in Frage gestellt wurde, so war die Position gegenüber den vom „wahren Glauben“ abtrünnigen Häretikern und Apostaten eine ganz andere. Die grundsätzliche Legitimität der Verfolgung und Bestrafung von Häretikern wurde nicht zuletzt durch Thomas von Aquin theologisch begründet und prägte über Jahrhunderte die kirchliche Praxis.⁵⁵ „Dignitatis humanae“ stellt in Artikel 2 eindeutig heraus, dass das Recht auf Religionsfreiheit nicht in der subjektiven Verfassung der Person, sondern in deren Wesen begründet liegt: Von daher bleibt dieses Recht auch denen „erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“. In Artikel 6 wird diese Grundaussage bekräftigt, indem der Staat ausdrücklich darauf verpflichtet wird, die Freiheit des Einzelnen zu gewährleisten, „sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder sie zu verlassen“. Daraus folgt aber notwendigerweise, dass es von einer Religionsgemeinschaft zu respektieren ist, wenn sich ein Mitglied in Wahrnehmung seiner Religionsfreiheit von der eigenen Gemeinschaft abwendet. Jegliche Form von äußerer Gewalt oder indirekter Billigung von Gewaltakten radikalisierter Einzeltäter ist von daher mit der Religionsfreiheit völlig unvereinbar. Darauf dass gerade in dieser Hinsicht das Grundrecht auf Religionsfreiheit aktuell in vielen Staaten in inakzeptabler Weise nicht gewährleistet ist, wurde eingangs bereits hingewiesen.⁵⁶ Dies gilt insbesondere auch für die bereits genannten gesetzlichen Behinderungen von missionarischen Aktivitäten und behördlichen Genehmigungsvorbehalte für Konversionen.

Die Religionsfreiheit im Selbstverständnis der Religionen

Das Konzil hat mit seiner Erklärung „Dignitatis humanae“ das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur formal als ein allgemeines Menschenrecht anerkannt, sondern aus der eigenen Tradition heraus theologisch zu begründen versucht.⁵⁷ Im Dokument lassen sich dazu zwei Argumentationslinien erkennen. Der erste Teil leitet das Recht auf Religionsfreiheit aus der personalen Würde des Menschen ab und begründet damit, dass es als ein unveräußerliches Menschenrecht jeder positiven Rechtsordnung vorgegeben ist.

⁵⁵ Thomas von Aquin, STh II-II q. 11, a.3, c. ad 3; vgl. dazu Fußnote Nr. 26.

⁵⁶ Vgl. dazu oben die Ausführungen über die aktuelle Situation der Religionsfreiheit.

⁵⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil. A. a. O., S. 661–662, Nr. 1.

Der zweite Teil des Dokuments untersucht die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Lehre von der notwendigen Freiheit des Glaubensakts und bezieht sich dann vor allem auf die Verkündigungspraxis Jesu und der Apostel. In den Kommentierungen des Dokuments wurde immer wieder auf offenkundige Defizite insbesondere des zweiten Teils hingewiesen.⁵⁸ Die theologische Begründung der Religionsfreiheit müsste noch grundlegender am inneren Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit ansetzen, um von dorthier eine theologische Theorie der religiösen Freiheit zu entwickeln, die mehr ist als bloße Toleranz. Eine solche Theologie der Freiheit müsste noch deutlicher christologisch zentriert sein und die im Christusereignis offenbar gewordene Wahrheit Gottes als Ermöglichungsgrund einer universalen, alle Menschen verbindenden heilvollen Kommunikation erschließen.⁵⁹

Auch wenn diese Grenzen der Erklärung bereits den Konzilsvätern bewusst waren, so war es gleicherweise unbestritten, dass es nicht Aufgabe eines solchen Textes sein kann, eine umfassende theologische Durchdringung des Themas vorzulegen, sehr wohl aber die Richtung vorzugeben, in die sich die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis zu entwickeln haben. In dieser Hinsicht ist der Ansatz des Konzils allerdings von größter Bedeutung. Er zeigt einen klaren Blick dafür, dass es nicht genügt, das Recht auf Religionsfreiheit lediglich im Sinne einer faktischen Notwendigkeit zur Sicherung des gesellschaftlichen und des globalen Friedens formal zu akzeptieren, sondern, dass es einer inneren Aneignung und Akzeptanz dieses Rechts aus der eigenen Tradition und dem eigenen Selbstverständnis als Glaubensgemeinschaft heraus bedarf. Eine Kultur der Freiheit, in der alle Menschen ihre religiöse Überzeugung nach ihrem Gewissen leben können, ist im letzten nur möglich, wenn sie nicht nur formal durch die Rechtsordnung eingefordert wird, sondern darüber hinaus von allen Mitgliedern einer Gesellschaft innerlich mitgetragen und positiv gewollt wird. Insofern ist es von zentraler Bedeutung, dass sich zumindest die großen Religionsgemeinschaften um eine positive Begründung der Religionsfreiheit aus ihrer eigenen Tradition und ihrem eigenen Selbstverständnis heraus bemühen. In dieser Hinsicht hat das Konzil aus eigenem Antrieb heraus einen wichtigen Schritt getan.

⁵⁸Vgl. dazu v. a. Walter Kasper. Wahrheit und Freiheit. A. a. O., S. 136 f.

⁵⁹Von dorthier würde deutlich werden, dass die Wahrheit von ihrem inneren Wesen nicht intolerant sein kann (vgl. dazu Walter Kasper. „Religionsfreiheit als theologisches Problem“. A. a. O., S. 108).

Die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit ist ein Schlüsseldokument für die neue Sicht der Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft, die alle Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wie ein roter Faden durchzieht. Deutlich wird dies insbesondere dort, wo der Text der Frage nachgeht, wie der durch die äußere Ordnung garantierte Freiheitsraum vom Einzelnen existentiell gefüllt werden kann. Grundlegend wird festgestellt, dass die Wahrheit auf eine Weise gesucht werden muss, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist. Neben der freien Forschung und der besonderen Bedeutung des Lehramts werden hier insbesondere die Kommunikation und der Dialog genannt, „wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen“.⁶⁰ Mit dem Dialogbegriff hat das Konzil an verschiedenen Stellen das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen, den anderen Religionen und allen Menschen guten Willens auf eine neue Grundlage gestellt.⁶¹ In gewisser Weise wird mit der ausdrücklichen Anerkennung der Freiheit eines jeden Menschen, die ihre größte existentielle Dichte in der Gewissensfreiheit findet, die unabdingbare Voraussetzung für jeden echten und aufrichtigen Dialog benannt.⁶² Der Dialog bringt den grundlegenden Respekt vor der Position des anderen zum Ausdruck. Er ist zugleich aber auch der Weg, die eigene Sicht der Dinge darzulegen und „von der Wahrheit Zeugnis abzulegen“, ohne dabei die Freiheit des anderen in Frage zu stellen oder ihr gar Gewalt anzutun.⁶³

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Dialog mit den anderen Religionen zu. Er fördert das gegenseitige Verstehen ebenso wie eine Kultur des Respekts und der Achtung vor den Werten, die von den Angehörigen der verschiedenen Religionen gemäß ihren eigenen Traditionen gelebt werden. Durch diese Dialoge wird eine Kultur des Friedens zwischen den Religionen gefördert, die auf die Gesellschaft als ganze positiv ausstrahlt. Sie zeigt sich vor allem in der gemeinsamen Ablehnung von fundamentalistischen Tendenzen in den verschiedenen Religionen, insbesondere

⁶⁰Das Zweite Vatikanische Konzil. A. a. O. S. 664, Nr. 3.

⁶¹Vgl. die Antrittsencyklika „*Ecclesiam suam*“ von Paul VI.; dazu Klaus Krämer. Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission. Ostfildern 2012. S. 578–60.

⁶²Vgl. dazu Roman Siebenrock. A. a. O., S. 198 f.

⁶³Insofern sind auch Dialog und Mission keine einander ausschließenden Gegensätze. Vgl. dazu Klaus Krämer. „Mission im Dialog“. In: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.). Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis. Theologie der Einen Welt. Band 1. Freiburg i. Br. 2012. S. 16–30.

von jeglicher Form von Gewalt, die in missbräuchlicher Weise im Namen der Religion verübt wird. Ebenso notwendig wie der Dialog der Religionen untereinander ist ein Dialog der Religionsgemeinschaften mit der säkularen Gesellschaft. Nur so können Voreingenommenheiten überwunden werden, die Religionen in einer grundsätzlichen Spannung zur freiheitlichen Grundverfasstheit der modernen Gesellschaft sehen. Ein Leben aus dem Glauben und die damit verbundene existentielle Bindung des gläubigen Menschen an die von ihm erkannte und anerkannte religiöse Wahrheit, richtet sich nicht gegen die Freiheit, schon gar nicht gegen die Freiheit der anderen, sie ist vielmehr ein Beitrag zu einer Kultur der Freiheit, in der jeder dem Ruf seines Gewissens folgen und so der Wahrheit die ihr gebührende Ehre geben kann.

Das „Allah“-Verbot für Christen in Malaysia

Die wirtschaftlichen und rassistischen Hintergründe

Karl Wilhelm Rennstich



Der Missionswissenschaftler Dr. Karl Wilhelm Rennstich ist Professor Emeritus der Universität Basel.



In Malaysia verbieten die Regierung und das islamische Establishment allen Nicht-Muslimen die Benutzung des Wortes „Allah“ und eine Reihe anderer arabischer Wörter unter Androhung strengster Strafen. Dabei gehen diese Wörter auf semitische Wurzeln zurück und sind ein Jahrhunderte altes gemeinsames Erbe für Muslime und Christen. Das Berufungsgericht („Court of Appeal“) wies darauf hin, dass es bei dem Streit nicht um „den Islam als die Religion“ gehe, sondern die Regierung lediglich per Gesetz Nicht-Muslimen verbiete, den Namen „Allah“ zu benutzen. Warum? Was steckt hinter dieser Neuregelung?

Die Kontroverse begann unter Dr. Mahathir Mohamad

Dr. Mahathir war der vierte Ministerpräsident von Malaysia. Er regierte von 1981 bis 2003 – länger als alle anderen Ministerpräsidenten von Malaysia. Seine politische Karriere umfasst nahezu 40 Jahre. Er führte die „National Economic Policy“ (NEP, dt. etwa „Neue Ökonomische Politik“) in Malaysia ein. Seine Regierung betonte, dass die Verwendung des Begriffs „Allah“ in der malaysischen Bibel eine „sensible Angelegenheit“ sei und unter die nationale Sicherheit falle, da die Verwendung des Namens „Allah“ durch Muslime und Christen die Anbetung des gleichen Gottes bedeutete.

Die Malayen fühlen sich in ihrem ethnischen und religiösen Selbstwertgefühl beleidigt und verletzt, weil beispielsweise die katholischen Kadazan und die evangelischen Rungus in Sabah sowie die Iban bumibutera in Sarawak ein eigenes christliches Selbstbewusstsein entwickelt haben und sich nicht länger unterdrücken lassen wollen.

Der Streit um den Begriff „Allah“ ist allerdings nur vorgeschoben. Weder in der Geschichte des frühen Islam noch heute fanden oder finden islamische Gelehrte vernünftige Gründe für das Verbot des Wortes „Allah“ bei Nicht-Muslimen.

Es muss also andere Gründe für das „Allah“-Verbot in Malaysia geben. Nachfolgend sollen einige aufgeführt werden.

Die politische und wirtschaftliche Dimension des „Allah“-Verbots

Im Hintergrund der Auseinandersetzung steht der Konkurrenzkampf zwischen Malaysia und Singapur.¹ Zwei unterschiedliche politische Ideologien im Umgang mit Rassismus und Korruption stehen im Wettstreit, seit Singapur 1965 die Föderation Malaysia verlassen musste. Es geht um die wirtschaftliche Vorherrschaft in Malaysia, also um den Konkurrenzkampf zwischen Muslimen und Malayen auf der einen und Nicht-Muslimen wie Chinesen, Inder und Bumiputera (Ureinwohner), auf der anderen Seite. In diesem Machtkampf spielt die Religion eine zentrale Rolle.

In Malaysia weiß der Bevollmächtigte für Suhakam (dt. Menschenrechte), Muhammad Shaàni Abdullah, aus Erfahrung, dass es bei „zu vielen politisch Verantwortlichen und Gesetzesmachern an Weisheit mangelt, um die Menschenrechte zu akzeptieren“. Religiöse und rassistische Vorurteile hindere sie, die „drastisch veränderte eine demokratische, dezentralisierte und freie globale Familie“ zu erkennen. Doch Menschenrechte seien Teil einer universellen Kultur. Es sei schlecht für die Religion und die Rassengleichheit (engl. race equations), wenn sie nicht – wie in Malaysia leider geschehen – als solche behandelt würden.

Die Engländer erfanden bei der Gründung Malaysias eine komplizierte politische Konstruktion, um den Malaaien, die knapp 51 Prozent der Bevölkerung Malaysias ausmachten, die politische Macht zu erhalten. Sie wollten

¹Lee Kuan Yew, der Ministerpräsidenten von Singapur, beschreibt sein Leben und Werk sehr detailliert in seinem Buch: Kuan Yew, Lee. *From Third World To First*. New York; Enfield: Harper Collins, 2011.

das wirtschaftliche Übergewicht der Chinesen durch Sonderrechte für Malaien begrenzen: Deshalb kontrolliert die Regierung die Medien. Und wer in den Augen der Behörden die öffentliche Ordnung gefährdet, darf auf unbestimmte Zeit ohne richterlichen Haftbefehl oder Verfahren festgenommen werden.

In den Jahren 1981 bis 2003 regierte der Arzt Dr. Mahathir als Ministerpräsident mit „harter Hand“. Er förderte den wirtschaftlichen Aufschwung und schuf attraktive Bedingungen für ausländische Investoren. Er investierte in die Bildung und förderte moderne Technologien. So entwickelte sich das wirtschaftlich instabile Malaysia zu einem urbanen Industrieland. Anstatt 30 Prozent, wie bei der Gründung von Malaya 1957, leben heute 70 Prozent der Malaysianer in den Städten. Eine staatliche Quotenregelung bestimmt, dass mindestens ein Drittel aller Plätze in den Schulen und in den Industriebetrieben sowie alle Stipendien für die Universitäten für Malaien und die *Bumi Puteras* (dt. Söhne der Erde bzw. Landes) freigehalten werden. Malaysia entwickelte sich vom „Entwicklungsland“ zum „Schwellenland“. Vetternwirtschaft und Machtmissbrauch sorgten allerdings dafür, dass eine kleine Minderheit der Malaien immer reicher wurde, während die meisten Malaien arm blieben. Die reichen Malaien bauten ihre Vormachtstellung aus, indem sie den *Islam für ihre Zwecke missbrauchten*. Durch diese Entwicklung wurde für viele Malaysianer Religion zu einem Symbol für Korruption.

Der Malaysier Mohamed Ikhrum Merican nennt in einem offenen Brief an Dr. Mahathir, den Erfinder der NEP und des „Allah“-Verbots für Nicht-Muslime, den wahren Grund: „Lieber Tun Dr. Mahathir!“ schreibt er – und fährt fort mit den Worten: „Für den größten Teil meines Lebens waren Sie der Ministerpräsident von Malaysia, für mich der beste Ministerpräsident Malaysias, den wir je hatten. Leider bin ich nun nicht mehr so sicher. Es gibt so viele Fragen. Die auf Rasse basierenden Richtlinien haben wenig gebracht, um die Not der Malaien zu verbessern. In der Tat gibt es eine tiefe Kluft zwischen der Klasse der malaiischen Besitzenden und Besitzlosen. Weil nicht jeder die gleiche Fähigkeit habe, müsse (...) auf die Rasse der Basis ihrer besondere Rücksicht genommen werden. Dieses Argument ist weder sinnvoll noch rechtfertigt es besondere Überlegungen (...). Erlauben Sie mir ein weiteres Beispiel (...). Die größte Universität in Malaysia hat zwar eine Menge von Absolventen produziert, doch nur wenige brachten es als Spezialisten bis an die Spitze (...). Die NEP hatte ursprünglich eine edle Absicht. Doch im Laufe der Zeit wurde sie zum Werkzeug für Korruption (...), gefördert wurde die Ungleichheit. Die Ressourcen des Landes wurden

skrupellos geplündert. Profitiert haben die Kumpane der Regierungspartei. Die NEP hat das Wirtschaftswachstum abgewürgt. Die regierende Koalition schürt regelmäßig das rassistische Feuer“.²

Malaysia: Modelstaat für islamische Länder

In Malaysia ist die Korruption vor allem „oben“ angesiedelt. In London verteidigte der Regierungschef Najib Razak am 1. November 2013 das „Allah“-Verbot. Auf dem „World Islamic Economic Forum“ betonte er, dass es sich um eine „empfindliche Angelegenheit für Malaysia“ handle und dies für die öffentliche Sicherheit sowie die nationale Harmonie wichtig sei. Die wirklichen Gründe für das „Allah“-Verbot erwähnte Najib bei einer Rede vor der UN-Generalversammlung: „Für Malaysia ist al-wasatiyyah [d. h. die Praxis der Moderation] das Schlüsselwerkzeug im Kampf gegen den Extremismus.“ Es gehe um die Verhinderung der Ausbreitung des Shia Islam in Malaysia. Deshalb hätte die föderale Religionspolizei eine Reihe von Malayen, die Mitglieder der Shia seien, unter „ISA“ (d. h. dem Akt für nationale Sicherheit) verhaftet und ins Gefängnis geworfen. Der Islam sei zwar eine Angelegenheit der Länder und nicht der Föderation, aber die religiösen Autoritäten der Föderation spielen eine große Rolle bei der Regulierung religiöser Angelegenheiten. In seiner Ansprache beschwor der Ministerpräsident, dass die „Regierung das Wort ‚Allah‘ für Religion, Rasse und unser geliebtes Heimatland verteidigen wird“. Unter „Religion der Nation“ versteht Najib Razak den Islam auf der Basis der Syariah (Scharia) und er bezeichnet Malaysia als Modelstaat für islamische Länder.

Die Auseinandersetzungen in Malaysia haben also eine theologische, politische und wirtschaftliche Dimension. „Diese Kontroverse begann tatsächlich, als ich (Dr. Mahathir) Ministerpräsident war (...). Die Verwendung des Wortes ‚Allah‘ falle als ‚sensible Angelegenheit‘ unter die nationale Sicherheit (ISA)“. Dr. Mahathir führte die malaysische NEP unter dem Namen „Dasar Ekonomi Baru“ (bekannt als „Bumiputra-Politik“) als späte Reaktion auf die blutigen Rassenunruhen vom 13. Mai 1969 in Kuala Lumpur ein, nachdem er 1981 Ministerpräsident wurde.

²Brief vom 31. Januar 2012, veröffentlicht bei „Malaysia today“, (URL: <http://www.malaysia-today.net>).

Diese Wirtschafts-Politik ist nach John Funston³ Gegenstand kontroverser Diskussionen. Die malaysische NEP förderte in Verbindung mit dem kapitalistischen System der „neuen globalen Ökonomie“ die systemische Korruption und vergiftete das wirtschaftliche Leben. Der Missbrauch des Islam in den Händen einer Gruppe von Malayen führte im Land zum institutionalisierten Rassismus. John Funston fasst das so zusammen⁴ „Einundzwanzig Monate nach dem 13. Mai (d.h. nach den Rassenunruhen) wurde der Nationale Sicherheitsrat (ISA) wiedererrichtet“. Am 1. Juli 2012 sendete Super Admin unter dem Thema „Institutioneller Rassismus und Religionsfreiheit in Malaysia“ einen speziellen Report. Dr. Benjamin Bowling, Professor für Kriminologie und Strafrecht sowie Direktor für kriminologische Studien an der School of Law am King's College London, definiert den Begriff wie folgt: „Institutioneller Rassismus ist der Prozess, durch den Menschen aus ethnischen Minderheiten durch eine Reihe von öffentlichen und privaten Einrichtungen systematisch diskriminiert werden.“

Dr. Benjamin Bowling kommt in seiner Untersuchung⁵ zum Ergebnis, dass in „Malaysia die Handschrift einer rassistischen und religiös extremen Verfassung“ unübersehbar sei, denn die Bundesverfassung etabliere durch Artikel 153 grundsätzlich zwei Klassen von Bürgern. Das sei die Wurzel des rassistischen Systems: Der Staat sanktioniere bewusst diese rassistischen und extrem religiösen Gesetze und Richtlinien und kontrolliere die staatliche Verwaltung durch eine rassistische und religiöse Gruppe und kanalisieren die meisten Geldmittel für Wirtschaft, Bildung und soziale Entwicklung durch Programme, Lizenzen und Genehmigungen etc. an eine (malayische) Rasse. Der Staat kontrolliere die Religionsfreiheit zum Nachteil der Nicht-Muslime und zwingen muslimische religiöse Gesetze (Sharia-Gesetze) Nicht-Muslimen auf und weite die Zuständigkeit des „Syaria Courts“ (islamischen Jurisdiktion) auf Nicht-Muslime aus. Er fördere Gewalt und Androhung von Gewalt sowohl direkt als auch indirekt (ausgelagert) auf die Bürger mit dem Ziel, Furcht unter Nicht-Muslimen zu schüren. Der Staat sanktioniere drakonische Strafgesetze und verteile Blankoschecks an die Polizei, um willkürlichen Verhaftungen von Dissidenten Vorschub zu leisten. Außerdem erkläre er explizit und implizit die Vorherrschaft der Malayen.

³Vgl. John Funston. Malay Politics in Malaysia: A. Study of UMNO & PAS. Kuala Lumpur, 1980.

⁴Vgl. John Funston. Malay Politics in Malaysia. S. 229.

⁵Siehe URL: <http://malaysia-today.net/files/Institutional-racism-Religious-freedom.pdf> [Stand: 17.07.2014].

Malayen sind Muslime und als solche die „Herrenrasse“

Gemäß „Malaysia today“ basiert der Staat Malaysia „auf einer subtilen, allgegenwärtigen und zunehmend aggressiven Form von Rassismus. Jeder kritische Bürger läuft Gefahr, in böswillige Strafverfolgung oder sogar Haft ohne jedes Gerichtsurteil zu geraten. Das Phänomen des Rassismus in Malaysia ist undurchsichtig und einzigartig. Die Regierung behauptet, der Name ‚Allah‘ sei ein ‚sensible Angelegenheit‘ und falle unter die nationale Sicherheit (ISA). Die einst gegen die Kommunisten im Freiheitskampf beschlossenen Gesetze wurden in Bezug auf die Religion in den letzten Jahren weiter verschärft.

Seit dem Jahr 2008 stellt die Opposition erstmals in fünf malaysischen Bundesstaaten die Regierung. Die Opposition hat kaum Zugang zu den Medien und die führende Persönlichkeit der Opposition, Anwar Ibrahim, durfte sich nicht zur Wahl stellen. Eine Reihe von Gesetzen mit häufig sehr unspezifischen Tatbeständen schränken fundamentale Freiheitsrechte ein. Die Gerichte gewährleisten nur eingeschränkt die Einhaltung der in der malaysischen Verfassung und in internationalen Vereinbarungen niedergelegten Menschenrechte. Insbesondere in politisch brisanten Fällen ist die Unabhängigkeit der Gerichte nicht garantiert (...) Eine kritische Presseberichterstattung wird durch ordnungspolitische Maßnahmen reglementiert und vielfach unterbunden. Presseorgane werden mit dem Entzug der Lizenz bedroht (...)“⁶ Gegen Irene Fernandez, Vorsitzende der Nichtregierungsorganisation Tenganita, lief das bisher längste Gerichtsverfahren Malaysias. Sie stand seit 1996 wegen eines Berichts über menschenunwürdige Zustände in Internierungslagern für illegale Einwanderer vor Gericht. Erst ihr Tod im März 2014 beendete das Gerichtsverfahren. Großes Aufsehen erregte 2005 der Fall von M. Moorthy, den seine Frau nach hinduistischem Ritual begraben wollte, da er vom Islam zum Hinduismus konvertiert war. Ein Schariah- Gericht entschied, dass der Leichnam nach muslimischem Brauch zu bestatten sei. 2007 unterlag die zum Christentum konvertierte Lina Joy vor dem Obersten Gerichtshof mit ihrem Ansinnen als Christin durch die Behörden anerkannt zu werden.

Najib Razak nannte die Verhinderung der Ausbreitung des Shia Islam in Malaysia als Grund des verstärkten Eingreifens der Religionspolizei. Dahinter stehen politische und soziale Auseinandersetzungen im Islam.

⁶Siehe URL: http://malaysia-today.net/files/Institutional-racism-Religious_freedom.pdf [Stand: 17.07.2014].

Die Juden als Feinde aller Muslime

Das große politische und wirtschaftliche Ziel Dr. Mahathirs war immer, Malaysia möglichst schnell zu einem Industrieland an der Spitze der Welt zu machen. „Dabei setzte er vor allem auf die Informationstechnologie und vorbildliche Projekte im Rahmen des 750 Quadratkilometer großen Multimedia-Superkorridors, in dem auch die neue, vollständig glasfaserverkabelte Hauptstadt Putrajaya liegt (...). Mahathir will den Islam mit Wissenschaft und Technik vereinen. Er appelliert an den Stolz der Muslims, wenn er sagt, dass Muslime keine Menschen zweiter Klasse seien, die notwendig hinter der übrigen Welt zurückliegen, aber schürt auch einen die muslimischen Länder übergreifenden Nationalismus, der auf Religion basiert (...). Die Muslims könnten und müssten aufholen (...). Der Fehler bestünde vor allem darin, die Religion falsch interpretiert zu haben. Die Muslime der Welt müssten zu einer Einheit finden und ihre Länder stabil machen, ordentlich regieren, industrialisieren“ zitiert Florian Rötzer Dr. Mahathir.⁷

Im Kampf der Kulturen „brauchen wir Gewehre und Raketen, Bomben, Militärflugzeuge, Panzer und Kriegsschiffe zu unserer Verteidigung. Aber weil wir entmutigt wurden, von der Wissenschaft und der Mathematik zu lernen, haben wir nicht die Möglichkeit, unsere Waffen für unsere Verteidigung herzustellen“ sagte Mahathir.⁸

Gemeinsamer Feind aller Muslime seien die Juden. Mahathir greift tief in die „Verschwörungskiste“ und spricht von einer jüdischen Weltherrschaft gegen die die muslimische Welt bislang machtlos sei. „Die Europäer töteten 6 Millionen von 12 Millionen Juden, aber heute beherrschen die Juden die Welt durch Stellvertreter. Sie bringen die anderen dazu, für sie zu kämpfen und zu sterben. „Wir stehen einem Volk gegenüber, das denkt (...). Sie erfanden den Sozialismus, den Kommunismus, die Menschenrechte und die Demokratie. Damit haben sie nun die Kontrolle in den mächtigsten Ländern erlangt und sind (...) als winzige Gemeinschaft, zu einer Weltmacht geworden.“⁹

⁷Florian Rötzer. „Die Einheit der Umma gegen die jüdische Weltmacht“. Telepolis vom 17.10.2003. URL: <http://www.heise.de/tp/artikel/15/15879/1.html> [Stand: 17.07.2014].

⁸Florian Rötzer. „Die Einheit der Umma gegen die jüdische Weltmacht“.

⁹Florian Rötzer. „Die Einheit der Umma gegen die jüdische Weltmacht“.

Aus der Arbeit des IIRF

Schirmmacher am brasilianischen Bundesgerichtshof und Bundesverfassungsgericht

„Religion und Weltanschauung sind ein Teil der Persönlichkeit und nicht wie ein Auto etwas, dessen Verwendung man ganz nach Gutdünken dann und wann ganz oder zeitweise einschränken kann“, sagte der deutsche Menschenrechtler Thomas Schirmmacher im brasilianischen Bundesgerichtshof. Er referierte vor 400 Kongressabgeordneten, Regierungsmitgliedern, Richtern, Leitern der historischen Kirchen des Landes und Vertretern nichtchristlicher Religionen, sowie der Leitung der christlichen Anwaltsvereinigung ‚Anajure‘.

Schirmmacher ist Rektor des Martin Bucer Seminars einschließlich seines brasilianischen Zweiges, Direktor des International Institute for Religious Freedom und Botschafter für Menschenrechte der Weltweiten Evangelischen Allianz.

‚Anajure‘ eröffnete den 1. Internationalen Kongress über bürgerliche Freiheiten im Auditorium des brasilianischen Bundesgerichtshofes mit dem Thema ‚Meinungsfreiheit und Gewissensfreiheit‘. Die Vorlesungen hielten Thomas Schirmmacher, Professor für Religionssoziologie und internationaler Menschenrechtsaktivist, und Dr. Jonatas Machado, Professor für Verfassungsrecht an der Staatlichen Universität von Coimbra in Portugal. Die Vorlesungen wurden von Prof. Dr. Uziel Santana von der Universität Aracaju, Brasilien, und Präsident der christlichen Anwaltsvereinigung ‚Anajure‘ moderiert.

Dr. Machado sprach über „Die Paradoxie der verfassungsgemäßen religiösen Neutralität des Staates zwischen Theismus und Atheismus“ und „Der Weltanschauungskampf rund um Meinungsfreiheit und Verbot der Hassrede“.

Dr. Schirmmacher sprach über „Die Lage der Religionsfreiheit weltweit“ und über „Gründe für die Förderung und Verteidigung der Religionsfreiheit“ und beantwortete dabei drei Fragen: 1. „Warum die Religionsfreiheit Teil der nationalen und internationalen öffentlichen Ordnung sein sollte“, 2. „Warum die Religionsfreiheit hilft, eine friedliche Gesellschaft zu bauen“ und 3. „Warum die Religionsfreiheit im Interesse nicht-religiöser Menschen ist“.

Der Präsident des Landes wurde dabei vom obersten Minister des Generalsekretariats des Präsidenten von Brasilien („Ministro-chefe da Secretaria-Geral da Presidência da República do Brasil“), Gilberto Carvalho, vertreten. (Carvalho war unter Präsident Luiz Inácio Lula da Silva, kurz ‚Lula‘ genannt, viele Jahre Kabinettschef und ist seit drei Jahren Generalsekretär von Präsidentin Dilma Rousseff.) Minister Carvalho sagte, dass Staat und Regierung

durch Gesetze und ständige Wachsamkeit Beschützer der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit sein müssen, die ein mühsam errungener Erfolg der Gesellschaft seien. Er betonte, wie ernst die brasilianische Regierung die von Schirmacher und Machado angesprochenen Themen nehme. „Meine Gegenwart hier im Bundesgerichtshof ist unsere Anerkennung dieser Initiative, weil sie bei Aufbau und Konsolidierung des Respektes füreinander hilft.“

Schirmacher und Machado statteten anschließend zusammen mit einer Delegation von ‚Anajure‘ dem brasilianischen Bundesverfassungsgericht einen offiziellen Besuch ab. Der Gerichtspräsident „Minister“ Gilmar Mendes dankte für das Aufgreifen dieser wichtigen Themen und schlug vor, im nächsten Jahr eine größere internationale akademische Konferenz zum Thema Religionsfreiheit im Bundesverfassungsgericht abzuhalten.

Am Ende führte Schirmacher ein privates Vieraugengespräch mit Minister Mendes. Das Gespräch mit Mendes fand in deutscher Sprache statt, da Mendes in Deutschland promoviert hat und in Brasilien Bücher über das deutsche Verfassungsrecht veröffentlicht hat.

Prof. Santana kommentierte die Ereignisse am Ende mit folgenden Worten: „Die Präsenz von ‚Anajure‘ in STJ und STF zeigt, dass unser Kampf zur Verteidigung der grundlegenden bürgerlichen Freiheiten in einem demokratischen Staat sehr wichtig ist und dass die oberste Justiz unseres Landes weiß, wie wichtig es ist, die angesprochenen Fragen zu diskutieren und zu analysieren.“



Es war ungewöhnlich, dass die Doppelvorlesung von den drei Spitzen der Universität gemeinsam eröffnet wurde, dem Rektor Prof. Dr. Benedito Aguiar Neto, dem Kanzler Prof. Dr. Davi Charles Gomes und dem Präsidenten des Stiftungsrates Dr. Mauricio Melo de Meneses. Der Dekan der theologischen Fakultät, Dr. Augustus Nicodemus, und der Dekan der Juristischen Fakultät waren ebenfalls anwesend.

sieren. Alle drei Gewalten der Gewaltenteilung in Brasilien haben diesmal Anajure darin unterstützt. Wir füllen damit eine Lücke im brasilianischen Evangelikalismus.“

Am nächsten Tag gaben die beiden Experten Schirmmacher und Machado eine Doppelgastvorlesung zu „Religionsfreiheit als Grundrecht: Globale Lage, Herausforderungen und Theorien“ im großen Auditorium der Universidade Presbiteriana Mackenzie in Sao Paulo. Eingeladen hatte die Juristische Fakultät zusammen mit ‚Anajure‘, aber unter den 500 Zuhörern waren auch Vertreter des Lehrkörpers anderer Fakultäten.

Es war ungewöhnlich, dass die Doppelvorlesung von den drei Spitzen der Universität gemeinsam eröffnet wurde, dem Rektor Prof. Dr. Benedito Aguiar Neto, dem Kanzler Prof. Dr. Davi Charles Gomes und dem Präsidenten des Stiftungsrates Dr. Mauricio Melo de Meneses. Der Dekan der theologischen Fakultät, Dr. Augustus Nicodemus, und der Dekan der Juristischen Fakultät waren ebenfalls anwesend.

Schirmmacher lobte in seiner Gastvorlesung Brasilien, das in nur wenigen Jahrzehnten den Weg von einem Land mit einer dominierenden Staatsreligion und einer engen Verzahnung von Mehrheitsreligion und Politik zu einem Land mit einer hohen Religionsfreiheit geschafft habe, wie jüngst wieder die neueste Studie des PEW Research Center gezeigt habe, in der Brasilien bessere Werte in Sachen Religionsfreiheit aufweise als die USA und die besten Werte überhaupt unter den zwanzig einwohnerstärksten Ländern der Erde habe.



Das Verfassungsgericht, Minister Mendes vorne in der Mitte.



Prof. Dr. Th. Schirmmacher während des Interviews und der Übersetzer Mauro Meister (re).

Schirmmacher betonte, dass jedes Land, das seine religiösen Minderheiten unterdrücke oder vertreibe, sich wirtschaftlich und auch sonst nur sich selbst schade und die Aufnahme religiöser Flüchtlinge Ländern nütze. Der Schaden für Deutschland durch Ausrottung und Vertreibung der Juden könne gar nicht bemessen werden, umgekehrt hätten die USA enorm von der Einwanderung der Juden profitiert. Preußen sei in Europa auch zur Großmacht aufgestiegen, weil der preußische Kurfürst allen religiösen Flüchtlingen wie Juden und Hugenotten, Religionsfreiheit und anfängliche Steuerfreiheit versprach, wenn sie das Land urbar machen und mit aufbauen würden.

Im Anschluss an die Vorlesungen fand eine Podiumsdiskussion zum Thema „Politische und juristische Probleme der Religionsfreiheit in Brasilien“ statt, an der neben den beiden Gästen auch Prof. Dr. Uziel Santana teilnahm. Auf die Frage von Zuhörern, wie er sich dazu stelle, dass der säkulare, neutrale Staat in Brasilien und anderen Ländern überzeugte Christen in moralischen Fragen wie Abtreibung, Ehe oder sexuelle Orientierung immer mehr unter Druck setze und Gleichschaltung verlange, antwortete Schirmmacher, er sehe hier nicht den neutralen Staat am Werke, sondern ein liberales Christentum im Zusammenwirken mit Spielarten atheistischer Weltanschauungen, die den Staat missbrauchen würden, um konservativere Christen auf ihren Kurs zu zwingen.

Die 1870 als Amerikanische Hochschule gegründet Universidade Presbiteriana Mackenzie mit 44.200 Studenten ist eine der ältesten Hochschulinstitutionen in Brasilien und gehört zu den führenden Privatuniversitäten des Landes, die viele für die Geschichte Brasilien bedeutende Persönlichkeiten



Minister Mendes und Prof. Dr. Th. Schirmacher.

hervorgebracht hat. Der Spitzname „Mackenzista“ für frühere und heutige Studenten der Universität hat vor allem damit zu tun, dass ein erheblicher Teil der Absolventen regelmäßig in den höheren Verwaltungsdienst in Brasilien geht. Neben ihrem großen Campus im Zentrum von São Paulo findet sich die Universität auch in Barueri, Brasília, Campinas, Recife und Rio de Janeiro.

Christine Schirmacher im Gespräch mit Botschaftern islamisch geprägter Länder in Brüssel

Auf Einladung des „Forum Brussels International“ und des Brüsseler Büros der CSU-nahen Hanns-Seidel-Stiftung sprach Christine Schirmacher, Professorin für Islamwissenschaft in Leuven, Bonn und Erfurt und Direktorin des „International Institute of Islamic Studies“ der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), am 26. Februar 2013 zum Thema „Islam in Europe – Politicization or Integration?“ vor bei der EU akkreditierten Botschaftern islamisch geprägter Länder, darunter die Vertreter der Türkei, Ägyptens, Malaysias, sowie Bosniens und Herzegowinas, außerdem vor Politikern, Nahost-Experten, Leitern von Menschenrechtsorganisationen und Journalisten.

In welche Richtung entwickelt sich der Islam in Europa? In Richtung einer Aufklärung oder einer zunehmenden Identifizierung mit dem politischen Islam, der den Islam langfristig nicht nur als Religion, sondern auch als Gesellschaftsordnung und politische Ordnung etablieren möchte?

Nach einer über 50jährigen Geschichte europäischer Arbeitsmigration mit Zuwanderung vor allem aus der Türkei, so Schirmmacher, aber auch aus arabischen Ländern, dem Iran und verschiedenen asiatischen und afrikanischen Ländern, sind Begegnung und gute Freundschaften zwischen Europäern und Zuwanderern bis heute bedauerlicherweise vielfach die Ausnahme geblieben, wozu auch kulturelle Gründe beitragen. Die eigentliche Diskussion, mit der sich Europa intensiver als bisher auseinandersetzen müsse, so Schirmmacher, sei jedoch weniger die Religionsfreiheit, die in Europa sehr weitgehend verwirklicht sei. Die eigentliche Frage der Zukunft im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens in Europa sei der Umgang mit dem politischen Islam, der seinerseits keine Religionsfreiheit für Andersdenkende, Minderheiten oder Konvertiten vorsehe und sich nicht eindeutig zu den europäischen Demokratien bekenne.

Am Abend desselben Tages fand in der Niederlassung der Hanns-Seidel-Stiftung in Brüssel ein weiterer Vortrag von Christine Schirmmacher zum Thema „Islam in Europa“ und eine anschließende Diskussionsrunde statt. Gäste der Diskussionsrunde waren der EU-Beamte Prof. Dr. Michael Köhler, der indonesische Botschafter Arif Havas Oegrosomo sowie als Vertreterin des europäischen Islam Malika Hamidi.



Christine Schirmmacher, Professorin für Islamwissenschaften in Leuven, Bonn und Erfurt, während ihres Vortrags in Brüssel.

Diskutiert wurde unter anderem die Frage, wie die Integration muslimischer Zuwanderer verbessert werden könne. Alle Beteiligten unterstrichen die Notwendigkeit, sich auf einen gemeinsamen europäischen Wertekanon aus Menschenrechten, Frauenrechten und Religionsfreiheit zu einigen und gegen Extremisten mit aller Entschlossenheit vorzugehen. Die indonesische Botschaft bei der EU veröffentlichte anschließend einen Bericht in englischer und in indonesischer Sprache.

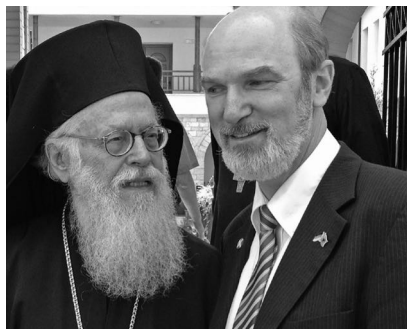
WEA-Botschafter für Menschenrechte spricht mit dem muslimischen Präsidenten von Albanien über die Lage der Christen im Land

Der Botschafter für Menschenrechte der Weltweiten Evangelischen Allianz und Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit hat sich im Dezember 2013 in einem einstündigen Gespräch beim muslimischen Präsidenten von Albanien, Bujar Faik Nishani, für die Belange der Christen im Land eingesetzt.

Schirmacher dankte dem Präsidenten und der albanischen Regierung, dass die noch recht junge Albanische Evangelische Allianz kürzlich ihre staatliche Registrierung erhalten hat. Nun könnten die ihr angeschlossenen Kirchen deutlicher machen, dass sie sich als gute Staatsbürger einbringen wollen. Da die Albanische Evangelische Allianz vor 1989 nicht existierte, ist sie auch nicht in die komplizierten und teilweise diskriminierenden Rückgabeverhandlungen von enteignetem Kirchenbesitz verwickelt.



Prof. Dr. Th. Schirmacher im Gespräch mit dem muslimischen Präsidenten von Albanien über die Lage der Christen im Land (© Republik Albanien).



Prof. Dr. Th. Schirmacher im Gespräch mit Erzbischof Anastasios von Albanien (© IIRF).

Nishani und Schirmmacher hatten sich bereits im Juni 2013 anlässlich eines Besuches in Berlin erstmalig getroffen. Nishani wurde 2012 in sein Amt gewählt. Zuvor war er Innen- und Justizminister von Albanien.

Zur Vorbereitung hatte sich Schirmmacher mit den Kirchenführern verschiedener Konfessionen getroffen. Dazu gehörten auch zwei Gespräche mit dem Oberhaupt der autokephalen Albanisch-Orthodoxen Kirche, Metropolit Erzbischof Anastasios Yannoulatos. In einem weiteren Gespräch nach der Audienz beim Präsidenten bedankte sich der Erzbischof bei der Weltweiten Evangelischen Allianz für ihren Einsatz zugunsten seiner Kirche.

Erzbischof Anastasios war lange Zeit Theologieprofessor in Athen. Zuvor baute er eine eigenständige orthodoxe Missionsarbeit in Afrika auf und machte sich um eine orthodoxe Missionswissenschaft verdient. 1992 wurde er Oberhaupt der praktisch völlig zerschlagenen orthodoxen Kirche in Albanien, die er wieder aufbaute. 1984 bis 1991 war er Vorsitzender der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rats der Kirchen. Seit 2006 ist Erzbischof Anastasios einer der Präsidenten des Ökumenischen Rats der Kirchen.

Christine Schirmmacher über Apostasie im UN-Menschenrechtsrat

Christine Schirmmacher, Professorin für Islamwissenschaft in Leuven, Bonn und Erfurt und Direktorin des “International Institute of Islamic Studies” der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), sprach im Rahmen der Podiumsdiskussion “Respecting Religious Freedom: Legally Safeguarding a Threatened Right” zum Thema “Apostasy and Blasphemy Laws – how do they hamper Human Rights”. Die Podiumsdiskussion fand als Begleitveranstaltung anlässlich der 22. Sitzung des UN-Menschenrechtsrates in Genf statt.

Obwohl es in den wenigsten Ländern weltweit staatliche Gesetze gibt, die den Abfall vom Islam (bzw. einer anderen Religion) verbieten und unter Strafe stellen, so Schirmmacher, haben besonders Konvertiten, aber auch Angehörige nicht anerkannter Minderheiten unter Diskriminierung, Einschränkungen ihrer Rechte, Drangsalierung und teilweise Verfolgung und Misshandlung zu leiden. Manche erleiden aufgrund ihres Glaubenswechsels bzw. ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen als der vor Ort propagierten Variante des Islam sogar den Tod. Hintergrund in islamisch geprägten Ländern ist die Berufung auf das Schariarecht, das bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.



Heiner Bielefeldt, UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit im Austausch mit Christine Schirmmacher (ganz links).

durch die Auslegung von Koran und Überlieferung durch namhafte islamische Theologen ausformuliert wurde und für den Abfall vom Islam die Todesstrafe verlangt.

Dort, so Schirmmacher, wo Konvertiten und Andersgläubige zu Tode kommen, geschieht das seltener aufgrund von Verurteilungen vor Gericht und durch Hinrichtungen seitens des Staates, sondern vor allem, weil Einzelne das Recht in ihre eigenen Hände nehmen und einen „Apostaten“ auf der Straße angreifen oder aber seine Familie ihn aus Scham vor der Gemeinschaft als „Schande“ verstößt oder verfolgt. Das Recht auf den freien Wechsel der Religionszugehörigkeit in jede Richtung sowie die Entscheidung, keiner Religion angehören zu wollen, ist ein unveräußerliches Menschenrecht, betonte Schirmmacher.

Mit auf dem Podium saßen der Rechtsanwalt Paul Coleman aus Wien, die Rechtsanwältin Tehmina Aroma aus Indien und die Juristin Ann Buwalda aus Kanada, die praktische Beispiele von Apostasie- und Blasphemieklagen weltweit erläuterten.

Heiner Bielefeldt, der UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit, betonte, dass in Europa derzeit ein Klima herrsche, dass säkulares Denken beinahe absolut setze, so dass religiöse Menschen dort leicht unter den Generalverdacht von Rückständigkeit und Fundamentalismus gerieten.

Christine Schirmmacher über internationale Menschenrechtserklärungen und ihnen zugrundeliegende Weltanschauungen

Im Rahmen einer Gastvorlesung an der Juristischen Fakultät der Universität von Hongkong zum Thema „Internationale Menschenrechtserklärungen und ihnen zugrunde liegende Weltanschauungen“ sprach Christine Schirmmacher, Professorin der Islamwissenschaft in Leuven, Bonn und Erfurt und Direktorin des „International Institute of Islamic Studies“ der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), vor rund 200 Zuhörern über die Frage, wie in Ländern mit stark eingeschränkten Menschenrechten diese erweitert werden könnten. Gerade angesichts der Protestbewegungen des Arabischen Frühlings und der dort im vieltausendstimmigen Chor vorgebrachten Forderung nach vermehrten Freiheitsrechten stelle sich die Frage, wie eine solche Erweiterung von Menschen- und Freiheitsrechten erreicht werden könne und welche Voraussetzungen dafür geschaffen werden müssten.

Nach Auffassung von Schirmmacher sei ein Schlüssel zum Verständnis für die vor Ort jeweils gültige Definition von Menschenrechten die ihnen zugrunde liegenden Weltanschauungen: So sei etwa das Menschenrechtsverständnis des Dritten Reiches, das die Menschenrechte zahlreicher gesellschaftlicher Gruppierungen drastisch einschränkte oder sie ihnen sogar völlig absprach, nur vor dem Hintergrund der sie prägenden NS-Ideologie er-



Christine Schirmmacher im Rahmen einer Gastvorlesung an der Juristischen Fakultät der Universität von Hongkong.

klärbar. Diese Weltanschauungen – seien sie religiös oder areligiös begründet – prägten Werte und diese Werte fänden über den gesellschaftlichen Diskurs Eingang in die Politik. Dort würden in den parlamentarischen Gremien die Menschenrechte in konkrete Gesetze umgemünzt.

Ebenso seien islamische Menschenrechtserklärungen wie die von der OIC verabschiedete „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ von 1990 nur vor dem Hintergrund des klassischen Schiariarechts verständlich, das die Begründung und Begrenzung der in der Kairoer Erklärung genannten Rechte definiert. Diese Bindung politischer Parteien und Machthaber an das Schiariarecht sei nach den Umwälzungen des „Arabischen Frühlings“ stärker als je zuvor. Es sei zu befürchten, dass trotz der nachdrücklichen Freiheitsrufe bei den gegenwärtigen Demonstrationen und Volksaufständen im Nahen und Mittleren Osten nur die Menschen- und Freiheitsrechte gewährt werden würden, die weltanschaulich begründet und von einem Großteil der Bevölkerung mitgetragen werden könnten. Da bisher vorwiegend islamistische Kräfte die Macht in der Region übernommen hätten, sei die Gewährung umfangreicher Freiheitsrechte unabhängig von islamrechtlich definierten Vorgaben dort derzeit wohl nicht zu erwarten, so Schirrmacher.

Die 1911 gegründete Universität Hongkong ist die älteste Universität von Hongkong und belegt bei den Rankings der Universitäten in China, in Asien und sogar weltweit stets vordere Plätze. Im QS World University Rankings lag sie 2010, 2011 und 2012 weltweit auf Platz 23 und damit für Asien auf Platz 1. Die Juristische Fakultät gehört zu den angesehensten Ausbildungsstätten für Juristen in Asien überhaupt. An der Universität studieren etwa 22.000 Studenten, davon 1.500 an der Juristischen Fakultät.

Der Dekan der Fakultät Professor Chan M.M. Johannes sagte zur Einladung einer westlichen Kollegin: „Hongkong ist zweifellos einer der geschäftigsten internationalen Städte, ein Treffpunkt von Ost und West ... Es ist unsere Vision, nicht nur erstklassige Juristen vom größten Kaliber und großer Integrität auszubilden, sondern auch Leitungspersonlichkeiten, die sich breit der internationale Diskussion ausgesetzt haben, einer Vision folgen und von Hingabe an die Gesellschaft gekennzeichnet sind.“

Die Gastvorlesung wurde von der Juraprofessorin Prof. Karen Kong von der Universität Hongkong moderiert.

Religionsfreiheit fördert Frieden

IGFM lädt Schirmmacher in die Universität Freiburg ein



Prof. Schirmmacher während der Vorlesung (© IGFM).

„Religionsfreiheit ist nicht nur ein unverzichtbares Menschenrecht, sondern auch für das Fortbestehen einer friedlichen Gesellschaft unerlässlich.“ Diese These begründete der Religionssoziologe Prof. Dr. Thomas Schirmmacher in einer Gastvorlesung zum Thema „Die Verfolgung christlicher und anderer religiöser Minderheiten weltweit – Eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme“ im Hauptgebäude der Universität Freiburg. Mit der Veranstaltung stellte sich die neugegründete Freiburger Arbeitsgruppe der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) erstmals der Öffentlichkeit vor. Schirmmacher ist auch Vorstandsmitglied der IGFM.

Religionsfreiheit sei erwiesenermaßen in der Hälfte der Länder der Welt noch immer nur ein Wunschtraum, in ihnen wohnten zwei Drittel der Menschheit, so Schirmmacher. Vielerorts würden Angehörige von religiösen Minderheiten benachteiligt, diskriminiert, unterdrückt, verfolgt, inhaftiert, gefoltert oder sogar hingerichtet. Anhand der Zahlen internationaler Rankings zur Religionsfreiheit zeigte der Referent auf, dass sich die Lage der Religionsfreiheit in den letzten 5 Jahren verschlechtert habe.

Zur Frage, ob das Christentum wirklich, wie oft gesagt, die am stärksten verfolgte Religionsgemeinschaft sei, führte Schirmmacher aus, dass es darauf ankäme, welche Form der Verletzung von Religionsfreiheit man messe. Wenn man einfach nur Frage, wer am wenigstens Religionsfreiheit hätte, seien von den großen Religionen Muslime am stärksten betroffen, da die meisten Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit keine oder kaum Religionsfreiheit zugeständen. Nur würden ein Großteil der Muslime nichts davon etwas merken, solange sie die angestammte vorgegebene Form des Islam praktizierten. Das Christentum dagegen habe einen sehr hohen Anteil an Anhängern, die Religionsfreiheit erlebten, vor allem da Länder mit christlicher Bevölkerungsmehrheit zu einem großen Teil Demokratien seien und Religionsfreiheit gewährten.

Gefängnisstrafen kämen schon anteilig häufiger bei Christen vor, aber prozentual seien hier etwa die Bahai oder die Zeugen Jehova noch viel stärker betroffen. Je schwerer die Verletzung von Religionsfreiheit sei, desto mehr komme aber das Christentum in den Blick. So würden etwa prozentual mehr Kirchen zerstört, als Gotteshäuser anderer Religionen. Und auch das Töten von vielen Christen gleichzeitig, etwa durch Bombenanschläge während eines Gottesdienstes und bei anderen Gelegenheit, bei denen Dutzende oder bisweilen sogar Hunderte oder Tausende Menschen wegen ihres Christseins getötet würden, habe Ausmaße angenommen, für die es kaum Vergleiche bei anderen Religionen gäbe.

Schirmmacher empfiehlt Türkei, die Armenierforschung nicht mehr zu blockieren

In einem Beitrag „Die Armenierthematik in der türkischen Innen- und Außenpolitik“ hat der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Türkei empfohlen, die Armenierfrage weniger radikal anzugehen, da es dann einfacher sei, auch die moderne die Türkei teilweise entlastende Faktoren zu erforschen und darzustellen.

Der Beitrag erscheint in dem von Bernhard Rill herausgegebene Band 86 „Türkische Innenpolitik“ der Reihe Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen Band 86 der Hanns Seidel Stiftung.

Schirmmacher schreibt: „Ein weniger lautes Verhalten der Türkei hätte wohl verhindert, dass der Genozid an den Armeniern heute in der Wissenschaft als erster Genozid der Moderne diskutiert wird ... und in der Genozidforschung eine solch zentrale Rolle spielt. Man muss deutlich sagen: Wäre die Darstellung der Armeniervertreibung nicht so von Seiten der Türkei blockiert, wäre

es viel einfacher, sachlich alle Aspekte darzustellen, auch jene Aspekte, die die Türkei teilweise entlasten. Auch die Frage, ob es einen geplanten koordinierten Völkermord oder nur ein in Kauf genommenes Massensterben von Zivilisten des Gegners im Kriegschaos gab, ließe sich besser ohne das innen- und außenpolitische ‚Theater‘ diskutieren.“

Als Beispiel führt er an, dass man sehr wohl statistisch unterscheiden könne, wieviele der Armenier durch die widrigen Umstände von Krieg und Revolution umgekommen seien und wieviele dem Genozid zuzuordnen seien.

Schirrmacher ist auch verwundert, dass die türkische Regierung so massiv Ereignisse schönredet, die seine politischen Gegner zu verantworten hätten. Er schreibt: „Das Verhalten der Türkei ist um so erstaunlicher, als sich zum einen die Gründungserzählung der Republik von 1923 dezidiert vom Osmanischen Reich absetzt und zum anderen sich die islamistisch ausgerichtete Regierung Erdogan dezidiert von der kemalistisch-säkularistischen Ausrichtung der Jungtürken sowie von der Vorgeschichte und den ersten Jahrzehnten der Republik Türkei absetzt.“

Jahr für Jahr, Monat für Monat wird die Bedeutung des Einsatzes für Religionsfreiheit und speziell gegen die Diskriminierung und Verfolgung von Christen in bedrückender Weise aktueller. In den letzten Monaten bestimmte das Thema zunehmend die Weltpolitik mit und beherrschte die Medien. Um so wichtiger sind substanzielle Information, Forschung, Berichte Betroffener und grundsätzliche Reflexionen.

2014 wird deswegen das frühere Jahrbuch „Märtyrer“ erstmals in zwei Jahrbücher geteilt, das „Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen“ (so seit 2013) und das neue „Jahrbuch Religionsfreiheit“, das sich der Geschichte der Begründung der Religionsfreiheit und der Unterdrückung aller Religionen widmet. Dadurch gewinnen wir mehr Raum für grundlegende Beiträge.

Neben größeren Länderberichten etwa zu Nigeria, Malaysia oder Tansania findet sich der jährliche Weltüberblick von Max Klingberg (IGFM) und die ausführliche Version des Weltverfolgungsindex von Open Doors mit allen 50 Länderberichten.

Zu den Autoren der beiden Bände gehören Experten wie die Professoren und Professorinnen Heiner Bielefeldt (UN-Sonderberichterstatter für Religionsfreiheit), Christine Schirmmayer (Universität Bonn), Christian Hillgruber, Karl Wilhelm Rennstich, Klaus Vellguth, Christof Sauer und Heribert Hirte, Vorsitzender des Stephanuskreises im Deutschen Bundestag. Neben diesen Professoren tragen engagierte Vertreter von Menschenrechtsorganisationen und kirchlichen Werken ihre Erkenntnisse vor, so Christoph Marcinkowski (missio), Bernadin Francis Mfumbusa (Kirche in Not), Thomas Volk (KAS), Emmanuel Franklyne Ogbunwezeh (IGFM) oder Kamal Sido (GfbV). Die großen Kirchen sind nicht nur durch ihre genannten Werke vertreten, sondern auch durch Prälat Klaus Krämer (Präsident von missio) und Thorsten Leißer (Leiter der Menschenrechtsabteilung der EKD).

Herausgegeben im Auftrag der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM), des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (IIRF), des Arbeitskreises für Religionsfreiheit der Deutschen und Österreichischen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft Religionsfreiheit der Schweizerischen Evangelischen Allianz.

gefördert von:



Gebende Hände

ISBN 978-3-86269-093-0

ISSN 1618-7865 (Studien zur Religionsfreiheit)



9 783862 1690930

Verlag für Kultur und Wissenschaft
(Culture and Science Publ.)