

herausgegeben von
Thomas Schirmacher und Max Klingberg

Jahrbuch Religionsfreiheit 2017



Die Evangelische Allianz in Deutschland

*Die Jahrbücher Religionsfreiheit 2015 und 2016 stehen online unter URL:
<https://www.bucer.de/institute/iirf.html> zum download bereit.*

Jahrbuch Religionsfreiheit 2017

Studien zur Religionsfreiheit Studies in Religious Freedom

Band 30

Thomas Schirmmacher und Max Klingberg (Hg.)
Jahrbuch Religionsfreiheit 2017

Band 1: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2001

Band 2: Thomas Schirmmacher. The Persecution of Christians Concerns Us All

Band 3: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2002

Band 4: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2003

Band 5: Karl Heinz Voigt, Thomas Schirmmacher (Hg.). Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa

Band 6: Konrad Brandt, Thomas Schirmmacher (Hg.). Herausforderung China

Band 7: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2004

Band 8: Thomas Schirmmacher. Bildungspflicht statt Schulzwang

Band 9: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher (Hg.). Märtyrer 2005

Band 10: Thomas Schirmmacher, Thomas Zimmermanns (Hg.). Ein Maulkorb für Christen?

Band 11: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2006

Band 12: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2007

Band 13: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2008

Band 14: Friedemann Burkhardt, Thomas Schirmmacher (Hg.). Glaube nur im Kämmerlein?

Band 15: Thomas Schirmmacher (Hg.). Die Aufnahme verfolgter Christen aus dem Irak in Deutschland

Band 16: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2009

Band 17: Max Klingberg, Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2010

Band 18: John Warwick Montgomery (Hg.). China zur Zeit des Massakers auf dem Tiananmenplatz

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

Band 20: Thomas Schirmmacher, Max Klingberg, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2011

Band 21: Thomas Schirmmacher, Max Klingberg, Ron Kubsch (Hg.). Märtyrer 2012

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 Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2014

Band 24: Thomas Schirmmacher und Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch Religionsfreiheit 2014

Band 25: Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch, Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2015

Band 26: Thomas Schirmmacher und Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch Religionsfreiheit 2015

Band 27: Thomas Schirmmacher, Ron Kubsch, Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2016

Band 28: Thomas Schirmmacher und Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch Religionsfreiheit 2016

Band 29: Thomas Schirmmacher und Max Klingberg (Hg.). Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2017

Jahrbuch Religionsfreiheit 2017

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
in Zusammenarbeit mit Martin Warnecke

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>.

© 2017 bei den Verfassern der Beiträge und VKW

ISBN 978-3-86269-147-0

ISSN 1618-7865

Die Herausgeber sind zu erreichen über:

Thomas Schirmacher: DrThSchirmacher@me.com

Max Klingberg, IGFM, Borsigallee 9, 60388 Frankfurt/M.

info@igfm.de

Titelbild: Nachdem Kurden auch die Kirche der irakischen Stadt Shingal (Arabisch: Sindschar) zurückerobert haben und bevor die christlichen Einwohner zurückkehren, stellt ein muslimischer Bürger ein Kreuz über dem Altarbereich auf, um der Kirche ihre Würde zurückzugeben. (Foto: IGFM)

Druck: CPI, Leck

Umschlaggestaltung:

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

Inhaltsverzeichnis

■ GELEIT/AUS DER AKTUELLEN POLITIK

Uwe Heimowski

Zum Geleit 9

Volker Kauder

**Parlamentarier für Religionsfreiheit:
Internationale Konferenz am
14. September 2016 in Berlin** 13

Heribert Hirte

„Wir müssen laut aufschreien“ 17

■ GRUNDSATZARTIKEL

Heiner Bielefeldt

Die Würde des Menschen ist nicht steigerbar 21

Theodor Rathgeber

**Kriege gegen die Religions-
und Weltanschauungsfreiheit?** 31

Christine Schirrmacher

**Freiheit des Glaubens oder
Religionsfreiheit in Nahost?** 48

Thomas Schirrmacher

**Die verheerende Lage christlicher
Minderheiten in nichtdemokratischen Ländern** 73

Thomas Schirrmacher

Konversion und Taufe von Iranern: zugleich eine Ehrenrettung von Konvertiten aller Religionen	79
--	-----------

■ AUS DER SICHT DER RELIGIONEN

Serhat Ortac und Sefik Tagay

Religionsfreiheit für die Eziden im Nahen Osten: Ein Fremdwort?!	89
---	-----------

Sefik Tagay und Serhat Ortac

Religionsfreiheit für die Eziden in der Diaspora: Eine historische Chance!	116
---	------------

Friedmann Eißler

Die Azhar-Erklärung zum muslimisch-christlichen Zusammenleben	139
--	------------

Justin Welby

Vortrag des Erzbischofs von Canterbury in Abu Dhabi zur Religionsfreiheit	143
--	------------

■ ÜBER RELIGIONEN

Ronald Meinardus

Kulturkampf für die Kuh	150
--------------------------------------	------------

Ronald Meinardus

Modi hat jetzt einen Mann fürs Grobe: Yogi Adityanath	153
--	------------

Maya Robinson und Carmen Krusch-Grün

Verbrechen gegen die Menschlichkeit an muslimischer Minderheit in Myanmar	156
--	------------

LÄNDERBERICHTE

Kamal Sido

Religionsfreiheit im Nahen Osten respektieren	161
--	------------

Vincenzo Capodici

„In Mosul drohen Konflikte unter den Befreiern“	169
--	------------

Philipp W. Hildmann

Der Libanon heute	172
--------------------------------	------------

Sylvia Wähling

Friedens- und Versöhnungsmarsch im irakischen Kurdistan im April 2017	176
--	------------

Michaela Koller

Die Welt schaut auf die Beweise vom Shingal im Nordirak	179
--	------------

Simon Jacob

Aus Nachbarn werden Feinde	194
---	------------

AUS DER PRESSEARBEIT DES IIRF

IIRF veröffentlicht Studie zur Geschichte und Praxis der iranischen Theokratie (199) • Volkmar Klein und Thomas Schirmacher besuchen den Sonderberichterstatter Knox Thames (200) • Schirmacher zieht

positive Bilanz des Papstbesuches in Aserbaidshan (201) • WEA will an der Sicherheit aller Länder durch Religionsfreiheit mitarbeiten (202) • Johnson und Schirrmacher zu Besuch bei Botschafterin Schawan (203) • Der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit gratuliert der Hohen Vertreterin der EU für Außenpolitik zum Internationalen Demokratiepreis (204) • Top-Wissenschaftler diskutieren in Oxford darüber, warum Religionsfreiheit so wenig erforscht ist (205) • Politischer Islam und Religionsfreiheit (207) • Aus dem „Arabischen Frühling“ ist der „Arabische Albtraum“ geworden – Schariarecht gehört nicht zu Deutschland (208) • Muslime auf der Suche nach Identität: Christine Schirrmacher beim 14. Mannheimer Ethik-Symposium (209) • Der Gedanke der Einheit von Staat und Religion ist ein in die islamische Geschichte zurückprojiziertes Ideal (212)

Zum Geleit

Uwe Heimowski



Uwe Heimowski ist Beauftragter der Deutschen Evangelischen Allianz beim Deutschen Bundestag und der Bundesregierung. Ausbildung zum Erzieher, Studium der Theologie in Hamburg, Basel, Leipzig, Halle, Diplomtheologe. 1999 Aufbau einer WG für suchtkranke Jugendliche, parallel ab 2001 bis heute Gemeindereferent (Pastor) der EFG Gera. Nebenberuflich Dozent für Sozial- und Wirtschaftsethik (BA Gera). Seit 2009 Referent für Menschenrechte beim MdB Frank

Heinrich. Ab 10/2016 Beauftragter der Deutschen Evangelischen Allianz beim Deutschen Bundestag und der Bundesregierung. Diverse Publikationen. Näheres unter www.heimowski.net.



„Das politische Berlin entdeckt die Religion“ – mit diesem Satz habe ich mein Geleitwort zum Jahrbuch 2016 begonnen. Insbesondere die Entdeckung der tragenden Rolle von Religion für die Entwicklungszusammenarbeit durch das Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) unter Bundesminister Gerd Müller, hatte ich dabei herausgearbeitet. Der Arbeitsbereich „Werte, Religion und Entwicklung“ im BMZ besteht seit Februar 2016.

„Das politische Berlin entdeckt die Religion“. Ein Jahr später kann ich diese Aussage nur bekräftigen. Auch im Auswärtigen Amt (AA) ist das Bewusstsein für die Bedeutung der Religion in der internationalen Zusammenarbeit erwacht. Im Oktober 2016 hat ein eigener Arbeitsstab „Friedensverantwortung der Religionen“ im AA die Arbeit aufgenommen. Initiiert vom damaligen Außenminister Frank-Walter Steinmeier, fortgeführt durch seinen Nachfolger Sigmar Gabriel, ist der Arbeitsstab tätig, „um die Analyse- und

Handlungsfähigkeit des Auswärtigen Amts weiter zu verbessern und das gesellschaftspolitische Potential von Religionsgemeinschaften zur Friedensarbeit zu nutzen.“¹

Folgende langfristige Ziele hat der Arbeitsstab formuliert:

- Verankerung des Themas in der deutschen Außenpolitik durch einen dauerhaften Gedanken- und Erfahrungsaustausch über Friedensverantwortung der Religionen;
- Aufbau langfristiger und vertrauensvoller Beziehungen zu Religionsvertretern weltweit;
- Stärkung des Bewusstseins in den Religionen für ihr eigenes Friedenspotential;
- Öffentliche Darstellung positiver Beispiele aktiver Friedensarbeit von Religionsgemeinschaften;
- Entwicklung lokaler Konzepte zur Zusammenarbeit (gemeinsam mit ausgewählten deutschen Auslandsvertretungen).²

Vom 22.–27. Mai 2017 veranstaltete das AA dazu erstmals eine dreitägige Konferenz „Friedensverantwortung der Religionen“. An der Konferenz nahmen rund 100 Vertreter von Religionsgemeinschaften aus Nord- und Westafrika, dem Nahen und Mittleren Osten und Europa teil. Islamgelehrte aus dem Iran und Afghanistan, jüdische Repräsentanten aus Jerusalem, katholische Erzbischöfe, orthodoxe Geistliche und evangelische Pastoren, Anglikaner und Kopten, Bahai, Sufi und Drusen, Schiiten und Sunniten. Dazu kamen am ersten Tag weitere 300 Vertreter von Religionsgemeinschaften in Deutschland, darunter die Vereinigung Evangelischer Freikirchen und die Deutsche Evangelische Allianz.

Die Motivation zu dieser neuartigen Veranstaltung beschrieb Gabriel in seiner Eröffnungsrede so: „Wir wollen in diesen Tagen bewusst auf das Friedenspotenzial der Religionen und auf ihre Verantwortung für den Frieden in den Gesellschaften schauen.“³

Gabriel betonte, dass Religion „konfliktverstärkend oder konfliktlösend“ wirken könne, was er an zahlreichen Beispielen der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit belegte. „Dem Buchstaben nach“ sei Frieden das Ziel jeder Religion. In der Realität hingegen würden häufig soziale, kulturelle oder wirt-

¹ Deutscher Bundestag, Drucksache 18/11550, S. 30.

² Quelle: Flyer zur Konferenz „Friedensverantwortung der Religionen.“

³ URL: http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Reden/2017/170522-BM_Friedensverantwortung_Religionen.html.

schaftliche Missstände missbraucht und religiös umgedeutet, um politische Machtansprüche durchzusetzen. Als säkularer, und eben nicht laizistischer Staat, habe Deutschland die Neutralität zu wahren und Religionen angemessene gesellschaftliche Räume zur Verfügung zu stellen – und zugleich einer Radikalisierung von Religion entgegen zu wirken.

Angestrebt ist kein theoretischer Dialog. Die spannende Frage, wie es gelingen kann, das Konfliktpotential der Religionen einzudämmen und stattdessen ihr Friedenspotential freizusetzen, ist eine Frage nach konkreter Praxis. Diese beginne laut Gabriel bei der „religiösen Sprachfähigkeit“ von Diplomaten und sie benötige vor allem best practice Beispiele. Der Minister forderte Religionsvertreter auf, ihre Expertise in den Dialog einzubringen.

Entsprechend waren verschiedene Experten eingeladen, die ihre Analysen und Einschätzungen vortrugen.⁴

Darunter Rabbi Uri Regev, der in einem Einspieler aufforderte, Friedenstifter in den jeweiligen Religionen zu erkennen und zu unterstützen („identify and empower peacemakers“).

Oberrabbiner David Rosen betonte: „If we do not want religion as a part of the problem we must make it part of the solution (wenn wir nicht wollen, das Religion ein Teil des Problems ist, müssen wir es zu einem Teil der Lösung machen)“. Er stellte fest, dass religiöse Konflikte sich weniger als in früheren Zeiten an der Dogmatik, also der Frage nach der Wahrheit, entzündeten, sondern stärker an der Zugehörigkeit (belonging), die dann national eingefärbt werde (etwa in Russland oder der Türkei). Entsprechend müsse Religion von Nationalismen entflochten werden. Religion müsse es gelingen, Identität zu vermitteln, die sich nicht aus Abgrenzung generiere.

Der Großmufti von Bosnien und Herzegovina, Husein Kavazovic, betonte ebenfalls die besondere Rolle, die der Religion in Konflikten zukomme, warnte davor, pauschal von den jeweiligen Religionen zu sprechen. Wer Konflikte aufarbeiten wolle, müsse immer ihre Genese und die jeweiligen regionalen Besonderheiten berücksichtigen. Ein wesentlicher Faktor zum Frieden sei die Begegnung der Religionsvertreter vor Ort. Vertrauen, die Grundvoraussetzung für Frieden, entstehe immer nur zwischen Menschen.

Die Vorsitzende des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Agnes Aboum, zeigte auf, dass religiöse Konflikte häufig tiefe Wurzeln haben. Nur wer Armut und Ungerechtigkeit bekämpfe und Unterdrückung (etwa von Frauen) beende, könne dauerhaft Frieden sichern. Dabei dürfe die „spirituelle Seele“ des Menschen nicht vergessen werden. Um soziale Gefälle

⁴ Quelle: Notizen des Autors während der Konferenz, narrative Wiedergabe.

zu überwinden und religiöse Toleranz zu entwickeln, schlug sie gemeinsame Friedenserziehung vor. An der Basis („grassroot“), schloss sie, gelinge das übrigens häufig sehr gut.

In seinem Schlusswort betonte auch Staatssekretär Walter Lindner die besondere Rolle der Religion, sie besitze dort eine Kraft, wo Politik sprach- und kraftlos geworden sei. Allerdings schloss er auch mit einem kritischen Wort: Politik dürfe Religion nicht nur benutzen, sondern müsse sie um ihrer selbst willen schätzen.

Parlamentarier für Religionsfreiheit: Internationale Konferenz am 14. September 2016 in Berlin

Ein Beitrag für das Jahrbuch für Religionsfreiheit

Volker Kauder



Volker Kauder, MdB, ist Jurist und seit 2005 Fraktionsvorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion im Deutschen Bundestag.



Der Deutsche Bundestag beschäftigt sich seit 1998 immer wieder mit Fragen der Religionsfreiheit in der Welt. Seit der Großen Anfrage, die die CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, damals aus der Opposition heraus, zum Stand der Christenverfolgung und zur Religionsfreiheit an die rot-grüne Bundesregierung richtete, hat das deutsche Parlament eine Reihe von Debatten zu diesem Thema gesehen. Die Anlässe waren oft traurig – Anträge etwa zum Erhalt des Klosters Mor Gabriel in der Türkei oder zum Schicksal der christlichen Iraker, die vor der gezielten Gewalt gegen sie seit 2004 in die Nachbarländer geflohen waren. Aber wir konnten auch manchen Erfolg verzeichnen, etwa durch die Debatte des ersten Berichts der Bundesregierung zur Religionsfreiheit weltweit, der 2016 auf Antrag der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag und ihres Koalitionspartners vorgelegt wurde. Nicht nur im Plenum des Bundestags, auch in zahlreichen anderen Formen setzen sich Parlamentarier für Menschen ein, die aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit bedrängt werden – so etwa die über 80 Mitglieder der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, die im Stephanuskreis zusammenkommen und sich dem Schutz der Verfolgten verschrieben haben.

So oder so sind parlamentarische Debatten, parlamentarische Patenschaften und die Netzwerkarbeit zugunsten von Bedrängten und Verfolgten gute Mittel, mit denen das Menschenrecht auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit bekräftigt und durchgesetzt werden kann. Parlamentarier können darüber hinaus in ihren Wahlkreisen für dieses Thema werben.

Dass Parlamentsangehörige viel bewirken können, ist eine Erkenntnis, die angesichts des zunehmenden weltweiten Drucks auf Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR), der die Bekenntnisfreiheit regelt, in einigen Parlamenten für Bewegung gesorgt hat. Eine Reihe von parlamentarischen Persönlichkeiten, wie die britische Politikerin Elizabeth Berridge, die dem Oberhaus in London angehört, der Kanadier David Anderson oder der in Norwegen aufgewachsene Abid Raja haben die Chance ergriffen, die verschiedenen parlamentarischen Initiativen miteinander zu verbinden. Schon im Jahr 2014 begann eine Netzwerkarbeit in diesem Sinne. Sie suchten weltweit nach Partnern in Parlamenten, die sich zu den Prinzipien des Menschenrechts bekennen und gleichzeitig für dessen Geltung eintreten wollten.

Im November 2014 gründete sich so ein informelles Netzwerk, die Internationale Parlamentariergruppe für Religionsfreiheit (IPPFoRB) in Oslo, in dem Prof. Dr. Heribert Hirte, Mitglied der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, das deutsche Parlament vertrat. Die mehr als 30 Parlamentarier aus Staaten wie Pakistan, der Türkei, Tansania, Italien, Sri Lanka, Norwegen, dem Vereinigten Königreich, Brasilien oder Deutschland bekräftigten in der Oslo-Charta für Religionsfreiheit die in Artikel 18 der AEMR niedergelegten Grundsätze: Das individuelle Recht auf Religionsfreiheit, die Freiheit zum Religionswechsel, das Recht, den eigenen Glauben im privaten wie öffentlichen Raum leben zu können. Sie verbanden ihr Bekenntnis mit der Bereitschaft, sich für diese Grundsätze einzusetzen.

Die CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag hatte bereits seit einiger Zeit nach internationalen Partnern gesucht, um der Durchsetzung der Religionsfreiheit und dem Einsatz gegen Christenverfolgung mehr Gewicht zu verleihen. Sie nutzte die Chance, in einer starken Gemeinschaft, durch die Zusammenarbeit mit der wachsenden internationalen Bewegung aus Parlamentariern aus allen Weltregionen und Weltreligionen, mehr erreichen zu können.

Die Parlamentarierversammlung, die Konrad-Adenauer-Stiftung und die CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag veranstalteten im September 2015 am Sitz der Vereinten Nationen in New York eine erste Konferenz, die mit über 300 Teilnehmern einen wichtigen Schritt zur Wahrnehmbarkeit der Bewegung und des Anliegens darstellte.

Im September 2016 lud die CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag die Parlamentarierversammlung dann erstmalig zu einer großen internationalen politischen Konferenz zur Religionsfreiheit nach Deutschland ein. Verbunden war diese mit Fachberatungen bei der Konrad-Adenauer-Stiftung, wo die Teilnehmer auf erfahrene Kollegen und herausragende Referenten, darunter den Friedensnobelpreisträger Dr. José Ramos-Horta und die Akademiker Prof. Nazila Ghanea sowie Prof. Sir Malcolm Evans trafen. Im Rahmen der politischen Konferenz der Fraktion beschlossen die mehr als 110 teilnehmenden Parlamentsangehörigen aus sechzig Staaten konkrete Aktionen, darunter Interventionen bei den Regierungen des Sudan, des Iran, Pakistans, Myanmars oder Vietnams.

Das Anliegen selbst, das in einer Reihe von Fachpanels der durch Frau Bundeskanzlerin Dr. Merkel eröffneten Konferenz der Fraktion transportiert wurde, erreichte eine breite Öffentlichkeit. Derweil unterstrich die Bundeskanzlerin in ihrer Rede die grundlegende Bedeutung eines Einsatzes für die Religionsfreiheit in der deutschen Außenpolitik.

Die Berichte von Parlamentariern, die selbst Angehörige von religiösen Minderheiten in ihren Heimatländern waren, belegten eindrucksvoll, wie schwierig ein Einsatz für Religionsfreiheit und religiöse Minderheiten sein kann. Die Schilderungen von Vian Dakhil, der einzigen jesidischen Abgeordneten des irakischen Parlaments, Rohingya Shwe Maung, dem ehemals einzigen muslimischen Abgeordneten des Parlaments von Myanmar, und von Asiya Nasir, einer christlichen Abgeordneten im pakistanischen Parlament, zeichnen ein Bild von Gewalt und Leiden, das auch vor Parlamenten nicht Halt macht. Gleichzeitig bewiesen die sehr persönlichen Beispiele der drei Abgeordneten, wie vielfältig die Möglichkeiten für Parlamentsangehörige sind, für spezifische Menschenrechte zu wirken.

Die Beiträge des Tages brachten zahlreiche weitere Berichte, Erfahrungen und Empfehlungen aus den Parlamenten der Welt in das vollbesetzte Plenum der Konferenz. Mehr als 350 Gäste – Wissenschaftler, Diplomaten, Vertreter von Religionsgemeinschaften und Nichtregierungsorganisationen – konnten aus erster Hand einen Eindruck über Mittel und Methoden erlangen, die Parlamentsmitgliedern zu Verfügung stehen. Die Gründung regionaler Netzwerke wurde am Beispiel etwa der ASEAN-Parlamentariergruppe, die durch den Malaysier Charles Santiago vertreten wurde, als gute Möglichkeit empfohlen, die Wirkmächtigkeit menschenrechtlicher Standards zu erhöhen. In Südamerika, Afrika, nicht zuletzt im EU-Parlament geht man diesen Weg mit zunehmender Entschlossenheit. Medienarbeit, parteiübergreifendes Zusammenwirken, die Bündelung von Handelnden in der Zivilgesellschaft, der zielorientierte und zuweilen kritische Dialog mit Religionsgemeinschaften, all dies wird weltweit vielfach erprobt und wurde im Zusammenhang mit der

Konferenz auch im direkten Kontakt und Erfahrungsaustausch evaluiert. Aus den guten Beispielen können andere Parlamentarier und damit Parlamente lernen und ihrerseits wirkungsvoller handeln, national wie international.

Nicht zuletzt aber die direkte Intervention von Abgeordneten gegen Unrecht, etwa im Rahmen von Öffentlichkeitsarbeit, von offenen Briefen oder gar von Delegationsbesuchen in den Staaten selbst zeichnet sich zunehmend als erfolgreich ab. Und zwar umso erfolgreicher, je breiter und divers die Gruppe von Parlamentariern ist, die sich an solchen Interventionen beteiligt. Dies konnte Abid Raja am Beispiel der ersten Delegationsreise der Internationalen Parlamentariergruppe für Religionsfreiheit im August 2016 nach Myanmar erläutern. Auf der Konferenz schlossen sich zahlreiche weitere Unterzeichner den Interventionsschreibern der Parlamentariergruppe an.

Die Organisatoren der Konferenz und der begleitenden Fachtagung in der Konrad-Adenauer-Stiftung zogen eine durchweg positive Bilanz. Eine wachsende Zahl von Parlamentariern vieler Religionen, von Muslimen, Christen, Juden, Buddhisten und Hindus kann sich auf der Grundlage der klaren Bestimmungen von Artikel 18 der AEMR auf ein gemeinsames Vorgehen zugunsten aller Religionen einigen. Die hier bekräftigte Universalität des Menschenrechts ermutigt gerade auch mit Blick auf das vielerorts entstehende Verständnis für die besondere Problemlage, die sich in vielen Weltregionen aus dem Erstarken einer intoleranten und nur der Mehrheitsreligion verpflichteten Haltung in Gesellschaften und auch Regierungen ergibt. Für die Überwindung der Herausforderung, die der religiös aufgeladene Extremismus für den Frieden der Welt und das friedliche Zusammenleben der Menschen in vielen Gesellschaften darstellt, müssen und können gerade die Angehörigen von Parlamenten viel leisten. Dass ihre Arbeit durch eine internationale Vernetzung und Kooperation vor Ort, aber auch in der Gesamtheit gestärkt wird, hat die Berliner Religionsfreiheitskonferenz im September 2016 eindrucksvoll unterstrichen.

„Wir müssen laut aufschreien“

Heribert Hirte



Heribert Hirte ist Professor für Rechtswissenschaft an der Universität Hamburg und dort geschäftsführender Direktor des Seminars für Handels-, Schifffahrts- und Wirtschaftsrecht. Daneben hatte und hat er Professuren und Gastprofessuren in Luxemburg, Kyoto, Seoul und Mailand. 2013 gewann er bei der Bundestagswahl als einziger Kölner CDU-Kandidat ein Direktmandat für den Deutschen Bundestag. Dort ist er im Rechtsausschuss Berichterstatter für das Insolvenzrecht, im Europaausschuss Berichterstatter für die transatlantischen Beziehungen und Handelsbeziehungen der Europäischen Union. Seit März 2014 ist er Vorsitzender des Stephanuskreises, eines überkonfessionellen offiziellen Gesprächsforums der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, das für Toleranz und Religionsfreiheit eintritt und sich besonders auch mit der Situation verfolgter christlicher Minderheiten in aller Welt auseinandersetzt und dazu Religionsführer aus aller Welt in den Bundestag einlädt. (Foto: © Tobias Koch).



Warum hat sich in der CDU/CSU-Fraktion eigens ein Forum gebildet, das sich um bedrängte Christen kümmert und für Religionsfreiheit eintritt?

Uns Mitglieder des Stephanuskreises eint die Überzeugung, dass Religionsfreiheit ein individuelles Freiheitsrecht ist, für das hör- und sichtbar eingetreten werden muss – und zwar in allen Bereichen der parlamentarischen Arbeit: in der Entwicklungs- und Wirtschaftspolitik ebenso wie in der Bildungspolitik. Deshalb haben sich im Jahr 2010 Parlamentarier aller Fachrichtungen zusammengeschlossen. In unserem Kreis, benannt nach dem ersten christlichen Märtyrer, kümmern wir uns speziell um Christen, die aufgrund ihres Glaubens diskriminiert werden. Wir laden Betroffene ein, reisen zu ihnen, weisen die Verantwortlichen in ihren Heimatländern auf Missstände hin und zeigen den Bedrängten so: Wir sind da für Euch, wir hören und sehen Euer Leid, wir setzen uns für Euch ein.

Der Stephanuskreis legt den Fokus auf Christen. Warum reicht es Ihnen nicht, sich für die Religionsfreiheit an sich einzusetzen?

Unser Schwerpunkt liegt auf den bedrängten Christen, schlicht, weil wir Abgeordnete einer christlichen Partei sind und weil die Christen häufig zu den unterdrückten religiösen Minderheiten weltweit gehören. Das heißt aber nicht, dass wir andere Gruppen benachteiligen! Wenn wir für die Rechte von Christen kämpfen, kämpfen wir indirekt für die Rechte aller, die ihren Glauben nicht frei und offen leben können. Denn überall dort, wo Christen unterdrückt werden, werden auch andere Gläubige eingeschüchtert und in ihrer Freiheit beschnitten. Wir schreien auf, wenn in Ägypten und anderswo Christen diskriminiert oder Opfer von Anschlägen werden. Umgekehrt schweigen wir aber auch nicht, wenn in Deutschland die Feindschaft gegenüber dem Islam wächst oder Religionsfreiheit zunehmend als Freiheit vom Christentum missverstanden wird. Natürlich hat auch die Religionsfreiheit ihre Grenzen. Jeder Gläubige muss in unserem freien Land das staatliche Recht akzeptieren und kann nicht einfach tun und lassen was er will. Aber wie jede Freiheit gilt auch die Religionsfreiheit für alle Menschen – egal welcher Glaubensrichtung.

Religionsfreiheit ist nicht das einzige Menschenrecht, das viele Staaten ihren Bürgern verwehren. Warum legt der Stephanuskreis ausgerechnet darauf sein Augenmerk?

Weil die Religionsfreiheit für uns eines der wichtigsten Menschenrechte ist. Der eigene Glaube – oder auch Nicht-Glaube – bildet für viele Menschen die Basis für das eigene Leben. Ich mag deshalb die Formulierung, dass die Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit das *Herzstück* unserer Freiheitsrechte ist. Und: Überall dort, wo die Menschen ihre Religion nicht frei leben können, sind auch andere Menschenrechte eingeschränkt. Wenn wir die Religionsfreiheit stärken, wirkt sich das auch auf die anderen Freiheitsrechte positiv aus.

Was sind die Ursachen dafür, dass es um die Religionsfreiheit immer schlechter bestellt ist?

Es ist eindeutig eine Rückkehr zu totalitären Regimen zu erkennen. Diese Regime versuchen der einen religiösen Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen, indem sie die Menschen einfach zwingen, sich zu ihr zu bekennen. Anhänger einer anderen Religion – wie zum Beispiel Christen – werden in diesen Ländern oft mit der politischen Opposition gleichgesetzt. Aber nicht nur staatliche Akteure, auch gesellschaftliche Gruppen versuchen, die Religion zu instrumentalisieren, um die nationale Identität in ihrem Sinne zu bestimmen.

Was konkret trägt die CDU/CSU-Fraktion zur Stärkung der Religionsfreiheit bei?

CDU und CSU haben mit Volker Kauder an der Spitze entscheidende Impulse gesetzt. Wir sensibilisieren die Öffentlichkeit für das Thema und haben die Veranstaltungsreihe „Das C ist für uns Programm“ ins Leben gerufen. Bereits 2010 haben wir uns dafür eingesetzt, dass der Bundestag den Antrag „Religionsfreiheit weltweit schützen“ verabschiedete. Auch im Koalitionsvertrag mit der SPD von 2013 ist der Einsatz für die Religionsfreiheit auf Initiative der CDU/CSU-Fraktion festgeschrieben.

In Deutschland und ganz Europa wird Religionsfreiheit besser umgesetzt als in vielen anderen Regionen der Welt. Das ist unter anderem nachzulesen im ersten Bericht der Bundesregierung zum Stand der Religionsfreiheit weltweit, der auf unser Drängen hin 2016 erstmals vorgelegt wurde.

Wozu braucht es diese umfassende Analyse seitens der Bundesregierung, wenn das Problem doch bekannt ist?

Das Problem mag bekannt sein, es wird aber meiner Meinung nach unterschätzt. Nur weil Religion hierzulande immer weniger Bedeutung hat, wäre es falsch anzunehmen, das sei überall in der Welt so. Bei den meisten Menschen hat der Glaube einen wichtigen Platz im Leben. Mit dem Bericht haben wir nun erstmals von der Bundesregierung das Zepter in die Hand gelegt bekommen, um selbstbewusster für die Religionsfreiheit einzutreten – nicht nur im Bundestag, sondern auch in den persönlichen Gesprächen, die wir Abgeordnete weltweit führen. Allerdings würde ich mir wünschen, im nächsten Bericht mehr über die Situation von Christen zu lesen. Das wäre für unsere Arbeit im Stephanuskreis hilfreich.

Was können Abgeordnete generell noch tun, um die Lage der religiös Verfolgten zu verbessern?

Unsere effizienteste Waffe im Kampf für die Religionsfreiheit ist das Wort, ich betone das immer wieder. Das heißt, wir müssen bei Verstößen laut aufschreien – das gilt nicht nur für die Abgeordneten, sondern für alle in der Gesellschaft. Jesus antwortete seinen Peinigern bekanntlich auch nicht mit Gewalt, sondern stellte sie zur Rede. Das machen wir auch. Wir sorgen dafür, dass unser Verständnis der Religionsfreiheit Vorbildcharakter hat – das funktioniert aber nur über den Dialog. Wir im Stephanuskreis schreiben Appelle an Regierungen, wir machen aber ebenso in den Medien auf das Thema aufmerksam. Besonders in den sozialen Medien müssten wir alle noch viel aktiver werden, um jüngere Zielgruppen zu erreichen. Bei Twitter und Co. findet sich viel antireligiöse Propaganda, die sich ganz eindeutig gegen das Men-

schenrecht der Religionsfreiheit wendet und das Ziel hat, Angst und Hass unter den verschiedenen Religionsgruppen zu schüren. Ich versuche andere Inhalte zu verbreiten und wünsche mir da noch mehr Unterstützung.

Wichtig ist auch, sich international zu vernetzen. Im „International Panel of Parliamentarians for Freedom of Religion or Belief“ haben sich deshalb Parlamentarier unterschiedlichster Parteien und Glaubensrichtungen aus rund 60 Ländern zusammengeschlossen. Im vergangenen September hat bereits ein gemeinsamer Kongress in Berlin stattgefunden. Je besser es uns gelingt, mit einer Stimme zu sprechen, desto erfolgreicher sind wir. Öffentlicher Druck von allen Seiten hilft! Kein Staat der Welt möchte ewig am Pranger stehen.

Auf EU-Ebene gibt es seit 2016 einen Sonderbotschafter für die Religions- und Glaubensfreiheit. Wie bewerten Sie diese Entwicklung?

Die Einrichtung dieses Postens zeigt, dass das Thema in der EU ernst genommen wird, aber leider auch, dass die Bedrohungen für die Religionsfreiheit weltweit zugenommen haben in den vergangenen Jahren. Umso wichtiger ist dieser EU-Sonderbotschafter – momentan heißt er Jan Figel – der weltweit auf Missstände aufmerksam macht. Das Mandat wurde kürzlich von ursprünglich einem Jahr auf zwei Jahre verlängert. Ich halte es für wichtig, dass dieser Zeitraum noch weiter ausgeweitet wird und Jan Figel personelle Unterstützung für seine bedeutende Aufgabe bekommt.

Eine Kurzversion des Interviews findet sich in der Broschüre der CDU/CSU-Bundestagsfraktion (Hg.). Kompass „C“. Berlin, 2017, Heribert Hirte (S. 69–72). Download unter URL: https://www.cduscu.de/sites/default/files/2017-06/cduscu_brosch_kompass-c-2017.pdf.

Die Würde des Menschen ist nicht steigerbar

Gegen die Idee einer „transhumanistischen“ Würde-Überbietung

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-Sonderberichterstatteur 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.



Menschenwürde – ein verengtes Konzept?

Der Vorwurf des Anthropozentrismus ist nicht neu. Er besagt, dass sich die Mitglieder der Spezies homo sapiens eine Sonderstellung auf Kosten anderer Lebewesen anmaßen. Der Mensch sehe sich als „Krone der Schöpfung“ und „Ebenbild Gottes“ und nehme für sich in Anspruch, alle anderen Lebewesen nach Belieben beherrschen, benutzen und ausbeuten zu können. „Speziesis-

mus“, so lautet das Verdikt, das sich konsequenterweise auch gegen die Vorstellung einer besonderen Würde des Menschen richtet. Nach Peter Singer steht der Speziesismus in einer Reihe mit Sexismus, Rassismus und anderen Varianten verwerflichen Überlegenheitsdünkels. Wie die Vorherrschaft des Mannes über die Frau und die Arroganz der Europäer gegenüber dem Rest der Menschheit der moralischen Kritik anheimgefallen seien, so müsse nun auch die normative Demarkationslinie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren endlich fallen.¹ „The Great Ape Project“, in dem es um die Rechte von Menschenaffen geht, steht exemplarisch für diesen Kampf gegen den „Speziesismus“ in Ethik und Recht.² Wer sich der Einsicht in die wesentliche Kontinuität zwischen nicht-menschlichen und menschlichen Lebewesen verweigert und – etwa unter Berufung auf die Menschenwürde – auf einer wie immer im Einzelnen gedachten Sonderstellung des Menschen beharrt, gilt als biokonservativer „human-racist“, also als Rassist in einem neuen, weiter gefassten Sinne.³

Kritik an einer angeblich speziesistisch verengten Menschenwürde kommt indessen nicht nur von unten, d.h. von Vertretern der „animal liberation“,⁴ denen jede prätendierte ethische und rechtliche Besonderheit des Menschen suspekt ist. Sie erfolgt inzwischen auch aus der antizipierten Perspektive einer „transhumanen“ oder „posthumanen“ Existenzform, deren Protagonisten gleichsam im Tempus des Futur-zwei auf die Gattung Mensch zurückblicken. Die Begriffe Transhumanismus und Posthumanismus stehen dabei für eine breite Palette unterschiedlicher Vorstellungen. Sie reichen von der Extrapolation bereits derzeit absehbarer technologischer Entwicklungen bis hin zu futuristischen Spekulationen über eine neue Spezies, die die Schranken menschlicher Existenz – begrenzte Lebensdauer, begrenzte kognitive Leistungen, begrenztes Gedächtnis, begrenzte Empathie – mehr oder weniger hinter sich lassen könnte.⁵ Wohlgemerkt: Solche Überlegungen gehören nicht mehr nur zum Genre der Sciencefiction, sondern werden, vor allem im angelsächsischen Raum, in seriösen Wissenschaftsjournalen der Philosophie, Bioethik und Medizinethik vorgetragen.

¹ Vgl. Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: CUP, 1993), S. 55ff.

² Vgl. Peter Singer/ Paola Cavalieri, *The Great Ape Project. Equality beyond humanity* (London: Fourth Estate publishing, 1993).

³ Vgl. www.transhumanism.org.

⁴ So der Titel eines weiteren Buchs von Singer (New York: HarperCollins, 2002).

⁵ Für einen Überblick unterschiedlicher Strömungen und Begriffe vgl. Stefan Lorenz Sorgner/ Nikola Grimm, Introduction. *Evolution Today*, in: Stefan Lorenz Sorgner/Branka-Rista Jovanovic (Hg.), *Evolution and the Future. Anthropology, Ethics, Religion* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2013), S. 9–20.

Charakteristisch für die unterschiedlichen Strömungen des Trans- bzw. Posthumanismus ist in jedem Fall die positive Sicht auf die Möglichkeiten des „genetic enhancement“, die es dem Menschen erlauben, die bis dato naturwüchsig verlaufene Evolution fortan bewusst-planend in die Hand zu nehmen und sich dabei selbst zu überschreiten. Manche halten es sogar für eine moralische Pflicht, die „genetische Lotterie“ der Natur durch gezielte genetische Optimierung zu ersetzen.⁶ Innerhalb der Diskussion zum „enhancement“ gibt es außerdem Befürworter eines „moral enhancement“, das mit technischen Mitteln zu bewirken sei. In ihrem Buch „Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement“ plädieren beispielsweise Ingmar Persson und Julian Savulescu dafür, die neuesten Erkenntnisse der Genetik und Neurobiologie zu nutzen, um damit direkt auf den persönlichen Willen des Subjekts einzuwirken.⁷ Ihr Ziel ist die Überwindung der moralischen Defizite des Menschen mithilfe technischer Manipulationen, um die Menschheit angesichts neuer Gefahren für das Überleben fit zu machen: „We could use these techniques to overcome the moral and psychological shortcomings that imperil the human species.“⁸

Im Kontext der transhumanistischen Debatte zum „enhancement“ wird auch die Frage nach der Menschenwürde neu aufgerollt. Einige postulieren bereits eine transhumane oder posthumane Würde, die der bisherigen Menschenwürde überlegen sein soll. „In Defense of Posthuman Dignity“, lautet der programmatische Titel einer Schrift von Nick Bostrom, philosophischer Vordenker der Bewegung und Mitbegründer der „World Transhumanist Association“ (mittlerweile umbenannt in „Humanity +“). Künftige posthumane Wesen, so seine Vision, „may even attain higher levels of moral and other excellence than any of us humans“.⁹ Bostrom verbindet damit das Projekt, die moralische und rechtliche Ordnung jetzt schon für die Inklusion neuer Wesen zu öffnen: „We can work to create more inclusive social structures that accord appropriate moral recognition and legal rights to all who need them, be they male or female, black or white, flesh or silicon.“¹⁰ Während die Protagonisten der „animal rights“ auf die Inklusion von Tieren in den mora-

⁶ Vgl. Sarah Chan, Enhancement and Evolution, in: Sorgner/ Jovanovic (Hg.), Evolution and the Future, a. a. O., S. 49–65.

⁷ Vgl. Ingmar Persson/Julian Savulescu, Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement (Oxford: OUP, 2012).

⁸ Julian Savulescu/Ingmar Persson, Moral Enhancement. In: Philosophy Now, April/May 2015.

⁹ Nick Bostrom, In Defense of Posthuman Dignity, in: Bioethics, Vol. 19 (2005), S. 202–214.

¹⁰ Ebd.

lischen und rechtlichen Kosmos abzielen, denkt Bostrom an eine Ausweitung in Richtung künstlicher Intelligenzen auf Silikonbasis. Beide Ausweitungen zusammengenommen, finden sich in der „Transhumanist Declaration“, verfasst von der World Transhumanist Association im Jahre 2009. In ihr heißt es: „We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise.”¹¹ Menschen fungieren in dieser Erklärung somit nur noch als eine Spezies neben anderen mehr oder weniger entwickelten Lebewesen und Intelligenzen, deren allgemeines „Wohlbefinden“ höchstes ethisches Ziel sei.

Zu den bislang eher wenigen deutschen Philosophen, die sich in Sachen Transhumanismus engagieren, gehört Stefan Sorgner, Leiter und Mitbegründer des „Beyond Humanism Network“. In seinem Buch „Menschenwürde nach Nietzsche“ zeigt er sich davon überzeugt, dass eine „Revision des Menschenwürde-Begriffs“ an der Zeit sei, nämlich dahingehend, dass sich der Würdebegriff „von einem nicht mehr graduierbaren zu einem graduellen wandeln“ müsse.¹² Dieser graduelle oder – wie Sorgner auch sagt – „hierarchisierbare“ Begriff der Würde¹³ wäre nach unten hin für nicht-menschliche Lebewesen und nach oben oder vorne hin für eine künftige „Würde des Posthumanen“ offen.¹⁴ In einer neueren Publikation plädiert Sorgner allerdings für die Beibehaltung eines egalitären Begriffs der Würde. Er hält es „für ratsam, mit großer Sorgfalt voranzuschreiten, so dass sowohl Menschen als auch Trans- und Posthumane auf der Basis der gleichen Würde bewertet werden können“.¹⁵

Gemeinsam ist den beiden Anfragen an die Idee der Menschenwürde – einerseits im Namen der Tierethik und andererseits unter den Vorzeichen des Trans- oder Posthumanismus – ihre evolutionsbiologische Grundlage, wie sie bereits der englische Biologe Julian Huxley (1887–1975), Begründer des Transhumanismus, formuliert hatte. Im Rückblick wie im Vorausblick auf die Evolution verliert, so die Grundannahme, die derzeitige Spezies Mensch jedwede kategoriale Einmaligkeit. Ethische und rechtliche Bezugssysteme seien

¹¹ Punkt 7 der Transhumanist Declaration, verfügbar unter: www.transhumanism.org.

¹² Stefan Lorenz Sorgner, Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), S. 263.

¹³ Vgl. Sorgner, Menschenwürde nach Nietzsche, a. a. O., S. 265.

¹⁴ Sorgner, Menschenwürde nach Nietzsche, a. a. O., S. 266.

¹⁵ Vgl. Stefan Lorenz Sorgner, Jenseits einer rigiden Konzeption des Anthropozentrismus: Über den moralischen Status von Menschen, Affen und Computern, in: Beatrix Vogel (Hg.), Umwertung der Menschenwürde – Kontroversen mit und nach Nietzsche (Freiburg i.Br.: Alber, 2014), S. 165–192, hier S. 188.

deshalb nach beiden Seiten hin zu öffnen: sowohl für sämtliche empfindungsfähigen Lebewesen wie in Richtung einer sich entwickelnden posthumanen Lebensform, für die die technischen und normativen Weichenstellungen heute getätigt werden müssten. In Deutschland finden transhumanistische Ideen Unterstützung vor allem im Umfeld der Giordano-Bruno-Stiftung, die sich unter dem Motto „wir sind nicht die Krone der Schöpfung, sondern die Neandertaler von morgen“ zum „evolutionären Humanismus“ bekennt, also einem Humanismus, der die Möglichkeit, ja Unvermeidlichkeit der evolutionären Selbst-Überschreitung der Gattung Mensch ausdrücklich bejaht.¹⁶

In den folgenden beiden Abschnitten möchte ich demgegenüber einige Gründe für einen prägnanten Begriff der Menschenwürde in Erinnerung bringen. Im Blick auf den Speziesismus-Vorwurf von Singer und anderen werde ich zunächst auf die triviale Tatsache verweisen, dass der Mensch nicht nur Objekt, sondern zugleich auch *Subjekt* ethischer Verantwortung ist – eine Perspektive, die bei Singer implizit stets präsent ist, ohne dass er daraus die nahe liegenden Konsequenzen zieht. Gegen Spekulationen über eine transhumane oder posthumane „höhere“ Würde möchte ich sodann klarstellen, dass der egalitäre Begriff der Menschenwürde gerade aus der Kritik an der Bigotterie prätendierter Tugend-Exzellenzen entstanden ist und sich explizit auf fehlbare Menschen bezieht. Deren Würde ist nicht überbietbar.

Der performative Widerspruch im Speziesismus-Vorwurf

„Speziesismus“ ist ein moralisch aufgeladener Begriff mit Appellcharakter. Dieser Appell aber richtet sich auch im Werk Singers (wie könnte es anders sein) letztlich ausschließlich an den Menschen. Der Vorwurf speziesistischer Borniertheit setzt damit stets eine Verantwortungssubjektivität voraus, die auch Singer bezeichnenderweise nur im Menschen verortet, ohne dass er die Konsequenzen dieser Konzentration auf einen bestimmten Adressaten seines Appells angemessen reflektiert. Ein Werk mit moralischem Appell-Charakter zu verfassen und dabei zugleich die Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen genau dieses Appells zu verweigern, grenzt freilich an einen performativen Widerspruch.

In seinem Standardwerk „Practical Ethics“ erzählt Singer beiläufig die Geschichte, dass Benjamin Franklin seine vormalige vegetarische Lebensweise aufgab, nachdem er einmal mehr an einem Beispiel konkret erlebt hatte, dass innerhalb der Tierwelt keinerlei Schonung praktiziert wird. Warum soll der

¹⁶ Vgl. www.giordano-bruno-stiftung.de.

Mensch keinen Fisch essen, so Franklins schlichte Überlegung, wenn nicht einmal die Fische selbst darauf verzichten, einander zu verspeisen.¹⁷ Singer kritisiert Franklins Haltung mit einer Reihe von Argumenten, darunter mit dem bemerkenswerten Hinweis darauf, dass der Mensch im Unterschied zu den Tieren eben in der Lage sei, sein Verhalten ethisch zu reflektieren und an Gründen zu orientieren. „The most decisive point, however, is that nonhuman animals are not capable of considering the alternatives open to them or of reflecting the ethics of their diet. Hence it is impossible to hold the animals responsible for what they do, or to judge that because of their killing they ‘deserve’ to be treated in a similar way. Those who read these lines, on the other hand, must consider the justifiability of their dietary habits. You cannot evade responsibility by imitating beings who are incapable of making this choice.”¹⁸

Erstaunlicherweise räumt Singer der Beobachtung, dass Menschen im Unterschied zu „non-human animals“ spezifischen Ansprüchen auf Reflexion, Rechtfertigung und Verantwortung ausgesetzt sind, für sein System der Ethik keinen zentralen Stellenwert ein. Leitbegriff in seinem Ansatz ist vielmehr der Begriff des Interesses, den Singer – mit allerlei Abstufungen – auf Menschen wie auf Tiere bezieht. Insbesondere gilt dies für das elementare Interesse an der Leidensvermeidung, das als Grundlegung einer Menschen und Tiere umfassenden utilitaristischen Ethik fungiert. Menschliches und tierisches Leiden lassen sich nach Singer überhaupt nur insofern mit ethischer Relevanz unterscheiden, als menschliches Leiden als Folge intellektueller Antizipationsfähigkeit und anderer hochentwickelter Sensibilitäten womöglich intensiver ausfällt. Diese Differenz bleibt aber nur eine graduelle. Sie als kategoriale Differenz zu fassen, wäre nach seiner Logik bereits eine speziesistische Verfehlung.

Gegenüber dem Leitbegriff des Interesses bleibt der Begriff der Verantwortung in Singers Ansatz eigentümlich konturlos, und er kommt – wie in der gerade zitierten Passage – allenfalls sporadisch vor. Damit aber bleibt die Tatsache, dass Singer in seinem gesamten Werk durchgängig moralische Appelle formuliert, die sich ausschließlich an Menschen richten, eigentümlich unterreflektiert. Während der Fleischgenuss von Raubtieren auch in Singers Denken eine ethisch neutrale biologische Tatsache bleibt, legt er dem Menschen mit Gründen eine vegetarische Lebensweise nahe und appelliert mit geradezu beschwörenden Worten an seine Verantwortung: „You cannot evade

¹⁷ Vgl. Singer, *Practical Ethics*, a. a. O., S. 70.

¹⁸ Singer, *Practical Ethics*, a. a. O., S. 71.

responsibility [...] “. Dass genau darin der Ansatzpunkt für die besondere Würde des Menschen – nämlich als Adressat ethischer Appelle – bestehen könnte, bleibt in seinen Überlegungen erstaunlicherweise außen vor.

Die Polemik gegen eine angemessene „Sonderstellung“ des Menschen vermengt typischerweise zwei Aspekte, die es strikt auseinanderzuhalten gilt, nämlich die gleichsam kollektiv-egoistische Perspektivenverengung auf Interessen der Gattung Mensch einerseits und die kategoriale Auszeichnung des Menschen als Subjekt ethischer Verantwortung andererseits. Den Menschen an seine Verantwortung zu erinnern, heißt in der Praxis immer auch, ihn mit Verfehlungen und Unzulänglichkeiten zu konfrontieren, was mit Hoheitsprädikaten wie „Krone der Schöpfung“ in der Tat in Spannung steht. Solche Anmaßungen kritisch zu dekonstruieren, mag durchaus heilsam sein. Gerade auch die im Namen des Speziesismus vorgebrachte Polemik, Kritik oder Selbstkritik bekräftigt hingegen implizit genau jene Verantwortungssubjektivität des Menschen, die den Grund seiner Würde bildet. Auch in einem ethischen Denken, das den Raum der Verantwortung über den Menschen hinaus spannt, bleibt der Begriff der Menschenwürde insofern unverzichtbar. Ihn naturalistisch einzuebnen kann letztlich nur zu Selbstmissverständnissen führen.

Aufkündigung der Gleichheit im Namen einer posthumanen Würde?

Im vormodernen europäischen Sprachgebrauch kam der Begriff der Würde meistens im Plural vor und bezeichnete vor allem die gestuften „dignitates“ weltlicher und klerikaler Würdenträger. Erst in der Moderne setzte sich der Begriff der einen und gleichen Würde aller Menschen immer mehr durch, der damit zur Grundlage der universalen Menschenrechte werden konnte.¹⁹

Ein entscheidendes philosophisches Motiv für den historischen Durchbruch des egalitären Verständnisses von Menschenwürde war die Kritik an meritokratischen Konzeptionen, in denen das Prädikat der „Würde“ für die Anerkennung besonderer moralischer Verdienste vorbehalten blieb. Die Kriterien dafür mochten sehr unterschiedlich sein und sich auf Frömmigkeit, Askese, militärische Tapferkeit, caritatives Engagement, hohe Selbstdisziplin oder vorbildlichen bürgerlichen Lebenswandel beziehen. In jedem Fall galt,

¹⁹ Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 setzt ein mit: „recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family“.

dass die in besonderen Verdiensten oder Leistungen begründete Würde nicht jedem Menschen gleichermaßen zustand. Noch in Schillers Traktat über „Anmut und Würde“ zeigt sich ein solches Leistungsverständnis einer Würde, die gelingen oder misslingen mochte und insofern keineswegs als Prädikat des Menschen schlechthin gelten konnte.²⁰

Genau dieses meritokratische Verständnis hat aber seit jeher auch Kritik provoziert, die sich nicht zuletzt im volkstümlichen Spott über falsche Heilige, scheinheilige Tugendwächter und allerlei „Hochwürden“ Luft verschaffte. Es ist in der Tat bemerkenswert, dass jede angemähte moralische Exzellenz fast unvermeidlich den Verdacht auf sich zieht, „nicht ganz echt“ zu sein. Solcher Verdacht richtet sich nicht nur auf etwaige handfeste Vorteile, die sich jemand unter dem Deckmantel besonderer Tugend erschleichen könnte. Fast schlimmer noch ist der Eindruck der Bigotterie, also der Selbstgefälligkeit und Dünkelhaftigkeit, denen ein sich seiner Tugend allzu gewisser Mensch fast unvermeidlich zu verfallen droht. Moralität ist offenbar ein höchst ambivalentes „Phänomen“, da die wahren Motive menschlichen Handelns sich dem verdinglichenden empirischen Zugriff entziehen, ja sich nicht einmal in der persönlichen Introspektion (in traditioneller Sprache: „Gewissenserforschung“) eindeutig festmachen lassen. Wer meint, persönliche Tugend messen zu können, verkennt offensichtlich das Wesen menschlicher Moral. Und wer Moralität mit Druck bewerkstelligen will, produziert zuletzt nur Verlogenheit.

Die philosophische Systematisierung der seit jeher populären Kritik an der Bigotterie jeder prätendierten Tugendleistung und besonderen Würdeanmaßung bahnte historisch den Weg zu einem neuen Verständnis von Würde ohne meritokratische Verengung.²¹ Die Würde des Menschen besteht demnach nicht in irgendwelchen vermeintlichen moralischen Sonderleistungen, sondern in der *prinzipiellen Befähigung* (traditionell: Berufung) des Menschen zur verantwortlichen Lebensführung.²² Es geht, mit anderen Worten, um den *Anspruch* der Verantwortung, nicht um seine (scheinbar) mehr oder weniger gelungene Einlösung, die im Letzten immer zweifelhaft bleiben muss. Diese

²⁰ Vgl. Friedrich Schiller, Über Anmut und Würde, in: Ausgewählte Werke, hg. von Ernst Müller, Stuttgart 1954, S. 193–258.

²¹ Zu dieser Klärung hat insbesondere (aber natürlich nicht nur) Kant beigetragen. Vgl. Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: CUP, 2003), S. 26ff.

²² Der axiomatische Stellenwert dieser Einsicht impliziert, dass die Würde auch solchen Menschen zugesprochen werden muss, deren Befähigung zur Verantwortungssubjektivität temporär oder auf Dauer blockiert ist. Diese Perspektive kann im vorliegenden Aufsatz nicht näher entfaltet werden.

Einsicht hat praktische Folgen für den Umgang der Menschen untereinander und insbesondere für die Gestaltung der allen gemeinsamen Rechtsordnung. Statt moralische „Exzellenz“ mit sozialem Konformitätsdruck oder gar mit Rechtszwang zu fördern, was stets nur zu fatalen Missverständnissen oder gar zu Heuchelei und Bevormundung führt, soll die Rechtsordnung gleiche Freiräume für alle sichern, in denen selbstverantwortliches Leben ermöglicht und zugleich sozialverträglich eingebunden wird. Dies ist Aufgabe der im Respekt der Menschenwürde begründeten Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Menschen, die nach dem Zweiten Weltkrieg auch international verbürgt worden sind.²³

Spekulationen über die Würde des Posthumanen schaffen demgegenüber Einbruchstellen für neue Hierarchien. Einen „hierarchisierbaren“ und nach oben wie unten offenen Begriff der Würde hält, wie bereits erwähnt, Stefan Sorgner für durchaus erwägenswert – auch wenn er sich neuerdings deutlich vorsichtiger äußert. Nick Bostrom phantasiert in seiner „Defense of Posthuman Dignity“ über neue Möglichkeiten moralischer und sonstiger „Exzellenz“, die uns heutige Menschen womöglich alt aussehen lassen. Wenn er für die moralische und rechtliche Inklusion unterschiedlicher Wesen, ob „male or female, black or white, flesh or silicon“ plädiert, kommt der Begriff der Gleichheit bezeichnenderweise nicht vor. Woran könnte er auch festgemacht werden? Mehr noch: Indem Bostrom die Differenz der Geschlechter oder von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe mit der Differenz zwischen Menschen aus Fleisch und Blut und künftigen Silikonwesen in eine Reihe bringt, unterminiert er mühsam errungene Diskriminierungsverbote. Dasselbe gilt für die „Transhumanist Declaration“. Innerhalb des weiten Feldes subhumaner, humaner und posthumaner Subjekte, deren allgemeines Wohlbefinden sich die „World Transhumanist Association“ mit dieser Erklärung aufs Papier geschrieben hat, kann der Gleichheitsbegriff keinen Anhaltspunkt mehr finden.²⁴

Aber nicht nur die Voraussetzungen jeder Anwendung des Gleichheitsbegriffs kommen ins Rutschen. Nicht weniger bedenklich sind die Freiheitsrisiken, die in neo-behavioristischen Projekten eines „moral enhancement“ stecken. Schon der Begriff selbst lässt erschauern. Die Vorstellung, Moral ließe sich durch neurobiologische, pharmazeutische oder andere technische Ein-

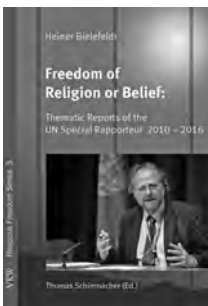
²³ Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

²⁴ Vgl. auch Isabella Jordan/Andreas Frewer, *Visionen von Todesverschiebung und Unsterblichkeit. Vom Transhumanismus zum Posthumanismus?*, in: Michael Bauer/Alexander Endreß (Hg.), *Selbstbestimmung am Ende des Lebens* (Aschaffenburg: Alibri, 2007), S. 181–200, hier S. 195ff.

griffe von außen bewirken, lässt auf eine erschütternd flache Auffassung des Moralischen schließen. An die Stelle der Einsicht in die letzte Unergründlichkeit des moralischen Willens treten womöglich selbstgesetzte oder vorgegebene „Benchmarks“, anhand derer sich moralische „Leistungssteigerungen“ scheinbar eindeutig bemessen lassen. Neue Varianten von Tugendkatalogen, Konformitätsdruck und Bigotterie sind damit praktisch vorgezeichnet.

Die Idee der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt bezieht demgegenüber die moralische Fehlbarkeit des Individuums von vornherein mit ein; sie ist konstitutiv für das Verständnis der Menschenwürde. Denn Moralität ist ein Anspruch, dessen Einlösung im Letzten immer ambivalent bleiben wird. Das Gespür für diese Ambivalenz ist wichtig, bietet es doch die einzig wirksame Abhilfe gegen die Versuchung zur Selbstgefälligkeit. Die Würde des Menschen ist deshalb kein Attribut moralischer Exzellenz. Sie bleibt vielmehr gegründet im kategorischen Sollensanspruch, unter dem ein ambivalentes Wesen sich vorfindet. Dass die Würde des Menschen sich nicht steigern lässt, ist insofern Ausdruck von moralischem Realismus. Es steht nicht für die Selbst-Überhebung des Menschen, sondern – recht verstanden – gerade für Bescheidenheit.

Der Artikel erschien zuerst als: Heiner Bielefeldt: Die Würde des Menschen ist nicht steigerbar. Gegen die Idee einer „transhumanistischen“ Würde-Überbietung, in: Aufklärung und Kritik 2 (2015), 105–111. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.



Heiner Bielefeldt. *Freedom of Religion Belief: Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010–2016*. 2017. 2. erw. Aufl.

Religious Freedom Series (IIRF) Vol. 3.
Culture and Science Publishing: Bonn, 2017, 364 pp.,
ISBN 978-3-86269-117-3.

Download unter: URL: http://www.iirf.eu/site/assets/files/101394/globalprimarysources_discussion8.pdf.

Kriege gegen die Religions- und Weltanschauungsfreiheit?

Methodische Untiefen, verengter Fokus, martialische Rhetorik

Theodor Rathgeber



Theodor Rathgeber, Dr. rer. pol., freiberuflich als wissenschaftlicher Autor für Menschenrechte, Minderheiten und indigene Völker tätig; seit 1987 Lehrbeauftragter an der Universität Kassel, Autor des Ökumenischen Berichts 2013 zur Religionsfreiheit von Christen weltweit, seit 2003 Beobachter des Forums Menschenrechte für die UN-Menschenrechtskommission und den UN-Menschenrechtsrat.



In allen Teilen der Welt hat die Bedeutung von Religion im Diskurs über gesellschaftliche Werte und Leitprinzipien zugenommen. Die Zugehörigkeit zu einer Religion oder Weltanschauung ist zu einer Frage gesellschaftlicher Positionierung geworden. In einigen Teilen der Welt lassen staatliche Einrichtungen und gesellschaftliche Gruppen dabei nichts unversucht, mitwerbende Religionsgemeinschaften oder Weltanschauungen kontrollieren, regulieren, gängeln, repressiv verfolgen oder verbieten zu wollen. Die internationale Humanisten und Ethik-Union weist darauf hin, dass auch Atheisten zunehmend Opfer von Hasskampagnen und gesellschaftlicher Exklusion werden.¹ Die Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist daher immer auch eine allgemeine Zustandsbeschreibung über Freiheitsrechte und Partizipationsmöglichkeiten in Staat und Gesellschaft. Entsprechend wird um die Positionierung in Sprache und Bildern gerungen.

¹ Vgl. International Humanist and Ethical Union/ IHEU (2014): *Freedom of Thought. A Global Report on the Rights, Legal Status, and Discrimination Against Humanists, Atheists, and the Non-Religious*; abrufbar via URL: <http://freethoughtreport.com/download-the-report/>.

Fortwährender Krieg, globaler Angriff, neuzeitliche Kreuzigungen und Märtyrer lauten die begrifflichen Zuschreibungen zur Lage des Christentums vor allem in den eng am Islam orientierten Ländern und Regionen. Zweifels- ohne werden Angehörige des Christentums in der Ausübung ihres Glaubens behindert, schikaniert oder mit einem Verbot belegt. Eignet sich dafür die Metapher vom Krieg, einer strategisch, systematisch und massiv eingesetzten Gewalt? Wer sonst muss eigentlich bei der Ausübung seiner oder ihrer Religion um Leib und Leben fürchten? Im Februar 2017 schreckte die Nachricht auf, dass bei einem Bombenangriff auf einen Sufi-Schrein in Pakistan 88 Angehörige aus dieser Muslimgemeinschaft ums Leben kamen. Was meint Behinderung, Schikane, Verbot? Wird fortwährend alles schlimmer?

Aussagen und Trends zur weltweiten Lage der Religions- und Bekenntnis- freiheit sind uneinheitlicher geworden. In den Jahren vor 2015 gab es zwar immer auch Unterschiede in der zahlenmäßigen Erfassung der Fälle verletz- ter Religionsfreiheit, aber die Trends aller relevanten Forschungseinrichtun- gen wiesen eine insgesamt beständige Zunahme von Verletzungen des Rechts auf Religions- und Bekenntnis- bzw. Weltanschauungsfreiheit aus. Zu den häufig zitierten Institutionen, die sich mit der Lage der Religionsfreiheit be- schäftigen, zählen das Hudson Institute in Washington, Open Doors in Kelk- heim sowie das Pew Research Center in Washington.

Das Hudson Institute und Open Doors gehen in Publikationen und auf den Internetseiten von steigenden Fallzahlen aus und konstatieren eine kontinu- ierlich zunehmende Gewalt gegen Christen und Christinnen.² Unbeantwortet bleibt die Frage, inwiefern ein stetiger Anstieg einer objektiv erhöhten Fall- zahl, der erhöhten öffentlichen Aufmerksamkeit oder der größeren Bereit- schaft Betroffener geschuldet ist, darüber zu berichten. Das Pew Research Center in Washington spricht hingegen in seinen Übersichten zu den Jahren 2013 und 2014 von leicht rückläufigen Zahlen weltweit, während für das Jahr 2015 wieder ein Anstieg bei der Einschränkung der Religions- und Welt-

² Open Doors (2017): *Weltverfolgungsindex 2017. Wo Christen am stärksten verfolgt werden*; s. ebenso die Indizes für 2016 und 2015; alle abrufbar via URL: <https://www.opendoors.de/christenverfolgung/weltverfolgungsindex>. Vgl. ebenso die Veröffentlichungen auf der Web- site des Hudson Institutes zu Religionsfreiheit (URL: <https://www.hudson.org/topics/51-religious-freedom>) oder die Publikationen von Paul Marshall, Lela Gilbert und Nina Shea (2013): *Persecuted: The Global Assault on Christians*. Nashville: Thomas Nelson; Raymond Ibrahim (2013): *Crucified Again: Exposing Islam's New War on Christians*. Washington: Regnery Publi- shing.

anschauungsfreiheit beobachtet wird; Details im nächsten Abschnitt.³ Unbeschadet der unterschiedlichen Zustandsbeschreibungen zeigen sich alle über Ausmaß, Dynamik und das hohe Niveau der Bedrohungen besorgt.

Die genannten Institute nehmen für sich in Anspruch, sowohl in ihren quantitativen wie qualitativen Untersuchungen standardisierte methodische Verfahren zu verwenden. Wie kommen die Unterschiede gleichwohl zustande? Liegt es allein daran, dass die einen sich auf das Christentum als Subjekt der Anfeindungen konzentrieren, die anderen allgemein die Einschränkungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aufzeigen? Einige der hier aufgeworfenen Fragestellungen zur Methodologie, Auswahl der Fallbeispiele und rhetorischen Aufbereitung greift der vorliegende Text auf, nicht als abschließende Bewertung einer fachlichen Auseinandersetzung sondern gedacht als Beitrag und Zwischenruf zu einer Debatte.

Methodische Untiefen

Keine der relevanten Untersuchungen zur Religions- und Weltanschauungsfreiheit gibt vor, weltweit erhobene, statistisch ausgewertete Zahlen zur genauen Größenordnung betroffener Angehöriger einer Religionsgemeinschaft vorlegen zu wollen. Alle arbeiten mit Schätzungen, Einschätzungen und extrapolierten Werten, wenngleich manches spekulativ oder willkürlich ausgewertet scheint (dazu gleich mehr).⁴ Open Doors und Pew Research Center legen ihre methodischen Grundlagen zur Erstellung ihrer Studien offen. Dazu gehören Länderanalysen durch andere Facheinrichtungen,⁵ über das Internet einsehbare Fragenkataloge und Bewertungsskalen,⁶ Abgleiche mit

³ Vgl. Pew Research Center (2017): *Global Restrictions on Religion Rise Modestly in 2015, Reversing Downward Trend*. Washington, abrufbar via URL: <http://www.pewforum.org/2017/04/11/global-restrictions-on-religion-rise-modestly-in-2015-reversing-downward-trend>. Washington; ebenso (2015): *Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities. Overall Decline in Social Hostilities in 2013. Though Harassment of Jews Worldwide Reached a Seven-Year High*. Washington, abrufbar via URL: <http://www.pewforum.org/2015/02/26/religious-hostilities>.

⁴ Max Klingberg und Internationale Gesellschaft für Menschenrecht (o.J.): *Verfolgung und Diskriminierung von Christen: Ein Überblick*; abrufbar via URL: <https://www.igfm.de/themen/religionsfreiheit/christenverfolgung>.

⁵ So bei PEW die für Religionsfreiheit zuständigen Abteilungen im US Außenministerium und des US Senats.

⁶ Vgl. URL: https://www.opendoors.de/sites/default/files/wwl_questionnaire_2017_0_1.pdf; URL: <http://www.pewforum.org/2017/04/11/methodology-13>; URL: <http://www.pewforum.org/2017/04/11/methodology-13/#the-coding-process>.

international operierenden Nichtregierungsorganisationen⁷ sowie qualitative Interviews mit Personen vor Ort. Das für seine aussagekräftigen Umfragen bekannte Pew Research Center verzichtet in seinen Studien zur Religionsfreiheit auf das Instrument der repräsentativen Befragungen vor Ort. Grundsätzlich wäre dies als Abgleich zur Fehlerbehebung denkbar. In einigen Ländern wäre jedoch eine solche Befragung nur unter Bedingungen möglich, die intransparent bleiben müssten und eine weltweite Indexerstellung verzerrten.

Open Doors verweist darauf, dass die Organisation in rund 60 Ländern tätig ist, die als stark eingeschränkt in Sachen Glaubensfreiheit gelten. Dort werden mit einer umfangreichen Methodik unter Einschluss einheimischer Partnerorganisationen und örtlich spezifischer, soziokultureller und religiöser Gegebenheiten Daten für den jährlich veröffentlichten Weltverfolgungsindex gesammelt. Dieser Index wird zusätzlich durch externe Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen überprüft. Aus den vielen Ursachen für die Einschränkungen der Religionsfreiheit filtert Open Doors sogenannte Haupttriebkkräfte der Verfolgung in den Heimatländern der Christen heraus. Aufgeführt werden namentlich die „islamische Unterdrückung“, die „kommunistische Unterdrückung“, der „religiös motivierte Nationalismus“ oder die „diktatorische Paranoia“ als wesentliche Ursachen. Ergänzt wird, dass in vielen Ländern mehrere solcher Triebkräfte nebeneinander wirken oder sich gegenseitig verstärken.⁸

Bei einer solchen Herangehensweise muss nicht notwendigerweise Falsches oder Abwegiges herauskommen. Es verwundert aber ebenso wenig, dass Ursachenforschung und Index geradezu einem sich gegenseitig bestätigenden Zirkelschluss unterliegen. So kommen etwa die gehäuften, sozialen Anfeindungen durch jüdische Siedler in Israel gegen christliche und muslimische Glaubensgemeinschaften bei Open Doors gar nicht erst vor.⁹ Gleiches lässt sich für Schätzung von aktuell „200 Millionen verfolgter Christen“ ausführen. Eine solche Dimension der Verfolgung erlangt Plausibilität vor allem unter Bezug auf die vorgenannten, methodischen Voreinstellungen.¹⁰ Dass

⁷ Etwa Human Rights Watch, Amnesty International, Freedom House, International Crisis Group.

⁸ Vgl. URL: <https://www.opendoors.de/christenverfolgung/weltverfolgungsindex/wie-wird-der-index-erstellt>.

⁹ Vgl. Open Doors 2017 bzw. 2015, op.cit., Fußnote 1; zu Attacken gegen christliche Gemeinden s. URL: <http://www.domradio.de/themen/christenverfolgung/2015-07-05/attacken-gegen-christen-israel-haben-unterschiedliche-hintergruende>.

¹⁰ Vgl. URL: <https://www.opendoors.de/christenverfolgung/weltverfolgungsindex/wie-kommt-open-doors-auf-ueber-200-millionen-verfolgte-christen>.

Angehörige christlicher Glaubensgemeinschaften zur am stärksten unter Druck stehenden, religiösen Gruppierung gehören, ist naheliegend, da sie in absoluten Zahlen die größte und die am weitest verbreitete Glaubensgemeinschaft darstellt und dies absehbar bis ungefähr 2030 auch bleiben wird.¹¹

Nicht jeder Konflikt, in dem Angehörige christlicher Gemeinschaften zu Schaden kommen und Opfer von Gewalt werden, beruht konfliktbestimmend auf religiösen Ursachen. Entgegen landläufiger Vermutung stellt religiöse Zugehörigkeit keineswegs die Hauptursache etwa von bewaffneten Konflikten dar, selbst wenn die unmittelbar Beteiligten sich auf religiöse Motive beziehen. Laut einer Studie des Instituts für Wirtschaft und Frieden (*Institute for Economics and Peace*) vom November 2014 standen im Jahr 2013 in zwei Dritteln von 35 bewaffneten Konflikten die Opposition zur Regierung oder die Opposition zum Wirtschafts-, Sozial- und Politiksystem des Staates im Vordergrund.¹² Einige Konflikte waren zwar durchaus mit Fragen zur ethnischen oder religiösen Identität vermischt. Die Studie wies jedoch darauf hin, dass der Rückgriff auf die Religion vor allem als Instrument missbraucht wurde, um emotional bedingte Feindseligkeiten zu mobilisieren. Fiele die religiöse Motivation weg, bliebe der Konflikt bestehen; wenngleich nicht unbedingt in der gezeigten Schärfe. Denjenigen, die als Angehörige einer Religionsgemeinschaft Opfer in einem solchen Konflikt sind, werden sich über diese Differenzierung wenig Gedanken machen. Sie verdienen uneingeschränkte Solidarität. Wenn es aber darum geht, über die humanitäre Hilfe hinaus zu einer friedlichen Konfliktschlichtung beizutragen, ist diese breit gefächerte Ursachenforschung unabdingbar.

Das Pew Research Center nutzt überwiegend Daten aus Sekundärquellen, mittelbar über Personal der US-Botschaften auch vor Ort, um die Gefährdungsgrade für die Religions- und Weltanschauungsfreiheit in insgesamt 198 untersuchten Ländern und Territorien¹³ darzustellen. Die PEW-Studien unterscheiden zwischen Gefährdungen durch Regierungsführung (*Government*

¹¹ Vgl. Pew Research Institute (2017): *The Changing Global Religious Landscape*; für 2015 werden 2,23 Milliarden Christen und 2,13 Milliarden Muslime geschätzt, mit Prognosen für 2030 von 2,25 Mill. Christen und 2,24 Mill. Muslime, für 2050 geht die PEW-Studie von 2,26 Mill. Christen und 2,32 Mill. Muslime aus (S. 4); abrufbar via URL: <http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape>.

¹² Vgl. Institute for Economics and Peace (2014): *Five Key Questions Answered on the Link between Peace & Religion. A Global Statistical Analysis on the Empirical Link between Peace and Religion*. Sydney-New York-Oxford, abrufbar via URL: <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2011/09/Peace-and-Religion-Report.pdf>.

¹³ Unter Einschluss der völkerrechtlich autonom verwalteten Gebiete West-Sahara, Kosovo, Taiwan, Palästina, Hongkong und Macau.

Restriction Index) sowie durch soziale Anfeindungen (Social Hostility Index). Die Eingruppierung in den Rang mit einem „sehr hohen“ Restriktionsniveau beginnt bei der Regierungsführung ab der Punktwertung 6,6 (bis maximal 10,0), während dieser Index in der Kategorie „soziale Anfeindungen“ bei 7,2 Punkten startet (ebenfalls bis 10,0). Die vier Unterteilungen in der Bewertung der Restriktionen folgen Erfahrungswerten im Vergleich zu den PEW-Untersuchungen seit dem Jahr 2007. In die Wertung fließen Tiefe, Ausmaß und Systematik der Einschränkungen ein sowie umgekehrt die Möglichkeit der Betroffenen, sich innerhalb des Staates mit rechtlichen, politischen, publizistischen, sozialen und kulturellen Mitteln Gehör zu verschaffen und sich zur Wehr zu setzen.

Bewertung der Restriktionen	Regierungsführung und Verwaltungshandeln	Soziale Anfeindungen
Sehr hohes Restriktionsniveau	6,6 bis 10,0	7,2 bis 10,0
Hohes Niveau	4,5 bis 6,5	3,6 bis 7,1
Moderates Niveau	2,4 bis 4,4	1,5 bis 3,5
Geringes Niveau	0,0 bis 2,3	0,0 bis 1,4

Quelle: Pew Research Center (2017): Globale Restrictions. op.cit., Fußnote 2, S. 37.

Bei der Durchsicht der Länderbewertungen und einzelnen Skalen zur Einstufung fällt ins Auge, dass unbeschadet der zugrunde gelegten Quellenlage ein Spielraum für die abschließende Bewertung besteht. So wird Indonesien in der Studie zu 2013 im Bereich Gefährdung durch die Regierungsführung mit einem Wert von 8,5 Punkten (von 10 möglichen) als besonders gefährdet ausgewiesen. In den beiden folgenden Jahren bleibt die Einstufung ‚besonders hoch‘, der Zahlenwert bei der Regierungsführung fällt jedoch auf 7,9 (2014) bzw. 7,6 (2015).¹⁴ Im Jahr 2013 steht Indonesien nach China an zweiter Stelle aller Länder mit besonders schlechtem Skalenwert. War das plausibel? Nach Indonesien rangierten 2013 Länder wie Saudi Arabien, Brunei¹⁵ oder Ägypten unter Präsident Mohammed Mursi (2012–2013) mit drastischen Restriktionen gegen christliche Gemeinschaften.

¹⁴ Vgl. Pew Research Center 2015, S.59 und 2017, S.57; op.cit., Fußnote 2.

¹⁵ Brunei wird seit 1962 mit einer Notstandsgesetzgebung regiert, der Islam ist Staatsreligion,

Die abschließenden Bewertungen im Fragenkomplex zu Indonesien greifen im Jahr 2013 jeweils auf den schlechtesten Wert in der Skaleneinteilung zurück; etwa zur Einschätzung der Gesetzeslage oder des Verwaltungshandelns.¹⁶ Für sich genommen war die Punktebewertung angesichts des Verwaltungshandelns gegenüber der schleichenden Fundamentalisierung der indonesischen Gesellschaft und der offenen Agitation seitens der extremistischen *Islamic Jihad Front* (FJI) damals durchaus berechtigt. Gesetzliche Vorgaben und höchstrichterliche Urteile wurden von einzelnen Kommunen oder Distrikten einfach nicht umgesetzt, und solche regionale Besonderheiten amtlichen Handelns drohten, sich auf den gesamten Inselstaat auszubreiten. Im Vergleich zu Staaten wie Saudi Arabien, dem Sultanat Brunei oder Ägypten stimmten m. E. jedoch die Proportionen nicht. In der Rangskala für 2014 und 2015 rangieren Ägypten und Saudi Arabien nun vor Indonesien, Brunei allerdings nach wie vor dahinter. In Ägypten haben sich seit dem Militärputsch 2013 Gesetzgebung und Verwaltungshandeln nun für Muslime dramatisch zuungunsten ihrer öffentlichen und freien Religionsausübung verschlechtert.¹⁷

Wenig plausibel führte Israel im Jahr 2013 die PEW-Rangfolge zum Index soziale Anfeindungen an, was angesichts der Situationen in Indien, Sri Lanka oder der Zentralafrikanischen Republik mit pogromartigen Übergriffen auf die jeweils andere Glaubensgemeinschaft nicht überzeugen konnte.¹⁸ Zur

und die Strafgesetzgebung ist seit 2013 strikt an der Sharia ausgerichtet; vgl. Theodor Rathgeber (2014): *Documentation: International Legal Human Rights Framework – Human Rights and the Institutionalisation of ASEAN: An Ambiguous Relationship*. In: *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, Vol.33, No.3 (2014), GIGA Hamburg, S. 131-165, hier S. 138f.

¹⁶ Vgl. Pew Research Center 2015, op.cit., Fußnote 2, Appendix 5 und Appendix 6: Results by country, v.a. GRI.Q.1-3.

¹⁷ Die koptisch-orthodoxe Kirche zeigte sich zwar erleichtert, dass seit dem Putsch durch das Militär im Juli 2013 und vor allem nach den Wahlen im Mai 2014 die terroristischen Anschläge auf Kirchen und Einrichtungen abgenommen haben. Dessen unbeschadet werden Christen beim Zugang zu Arbeitsplätzen in der öffentlichen Verwaltung weiterhin diskriminiert. Auf Regierungsebene und in leitenden Positionen der Verwaltung kommen Christen nicht vor. Der Bau, die Renovierung und Reparatur von Kirchen werden behindert, was insbesondere nach den großen Zerstörungen durch die Anschläge 2013 und 2014 von Belang ist. Angehörige der Bahai, der Zeugen Jehovas und Dissidenten vom sunnitischen Islam müssen mit einer Inhaftierung rechnen.

¹⁸ Vgl. Pew Research Center 2015, op.cit. Fußnote 2, S. 55. Der Abschlussbericht der vom UN Sicherheitsrat eingerichteten Untersuchungskommission zur Zentralafrikanischen Republik sprach offen von Völkermord und ethnischer Säuberung und benannte die christlich orientierte Miliz als hauptverantwortlichen Akteur dafür, dass fast alle Muslime aus der Hauptstadt Bangui und rund 80 Prozent aller Muslime aus dem Land fliehen mussten; vgl. International Commission of Inquiry on the Central African Republic (2014): *Final Report*.

Demokratischen Republik Kongo (DR Kongo) kam die PEW-Studie bis Ende 2014 zum Schluss, die DR Kongo weise insgesamt nur geringe Werte an Einschränkungen auf. Der Index zur sozialen Anfeindung bewegte sich zwischen 2,6 (2007) über 3,2 (2012) zu 2,3 (Ende 2013) und 1,0 (2014). Erst im Jahr 2015 stieg dieser Wert wieder auf 3,1.¹⁹ Nicht zuletzt die Einstufungen zum Index soziale Anfeindungen verwundern, da in der DR Kongo im vergangenen Jahrzehnt die *Lord's Resistance Army* wütete. In den Jahren 2012 und 2013 waren Christen außerdem Ziel der Rebellenbewegung M23. Die PEW-Studie fragt zwar nach, ob im Land terroristische Gruppen mit religiösem Hintergrund aktiv gewesen waren. Für die DR Kongo wurde dies für die Jahre 2012 und 2013 mit einem Ja beantwortet, weitere Fragen nach Voreingenommenheit oder Hassaufrufen jedoch für 2013 mit Nein. Ein derart rascher Wechsel in Mentalitätseinstellungen und –wechseln entspricht nicht der Erfahrung und ist wenig plausibel.²⁰

Schließlich fällt in der PEW-Studie aus dem Jahr 2017 der große Sprung in der Bewertung Deutschlands beim Index zu sozialen Anfeindungen auf; von 2,5 (2014) auf 5,3 (2015).²¹ Es gab zweifelsohne eine sprunghafte Zunahme an rassistisch motivierten Attacken gegen Minderheiten. Nicht alle Motive speisten sich allerdings aus religiöser Voreingenommenheit sondern ruhten in hohem Maße generell auf Fremdenfeindlichkeit. Die abschließenden Bewertungen in den PEW-Studien bewegen sich also in einem Spielraum in der Aus- und Bewertung und bedürfen bei einzelnen Ländern zusätzlicher Fehler- und Plausibilitätsprüfungen sowie einer kritischen Kommentierung.²²

Dokument S/2014/928, New York, Annex B, Chapter IV, paragraphs 443-461; ebenso Marie-Thérèse Keita Bocoum (2014): *Report of the Independent Expert on the situation of human rights in Central African Republic*. Dokument A/HRC/26/53, Genf; ebenso US Commission on International Religious Freedom/ USCIRF (2015): *Annual Report 2015*. Washington DC, S. 85ff., abrufbar via URL: <http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%20Annual%20Report%202015%20%282%29.pdf>.

¹⁹ Vgl. Pew Research Center 2015, op.cit., Fußnote 2, Appendix 4: Religious Restrictions Index Scores by Region, S. 62 und 2017, S. 61.

²⁰ Vgl. Pew Research Center (2015), op.cit., Fußnote 2, Appendix 6: Results by country, Abschnitt SHI.Q1-7. Frage zu SHI.Q4: *Were religion-related terrorist groups active in the country?*

²¹ Vgl. Pew Research Center 2017, op.cit., Fußnote 2, S. 60.

²² Vgl. Thomas Schirmacher (2016): *Plausibilitätsprüfung der PEW-Berichte zur Religionsfreiheit*. IIRF Bulletin 2016/2, Bonn-Cape Town-Colombo; abrufbar via URL: <http://www.thomasschirmacher.info/blog/plausibilitaetspruefung-der-pew-berichte-zur-religionsfreiheit-aktualisiert/>.

Insgesamt halte ich allerdings die methodische Differenzierung des Pew Research Centers zur Bemessung der Gefährdung für aussagekräftiger, d.h. die Einschränkung (Restriktion) der Religions- und Weltanschauungsfreiheit nach gesetzgeberischer Tätigkeit und insgesamt der Regierungsführung (*Government Restriction*) oder als Ergebnis von nichtstaatlicher Einwirkung auf Gläubige oder eine Glaubensgemeinschaft (*Social Hostility*) zu unterscheiden. Open Doors geht zwar ähnlichen Fragen zur Bedrängnis und Verfolgung von Angehörigen christlicher Gemeinschaften nach, setzt mit seinen strategischen Überlegungen zur Überwindung der Krisen jedoch an den als hauptsächlich definierten Ursachen und Motivationen an. Eine soziale Anfeindung geht natürlich immer auch mit ungenügender oder unwilliger staatlicher Präsenz zum Schutz der Subjekte und materiellen Objekte einher. Die Unterscheidung wird aber insbesondere dann bedeutsam, wenn die Optionen der – friedlichen – Streitschlichtung analysiert werden. Eine solche Unterteilung wird inzwischen auch von anderen Berichten übernommen, die sich mit Lageeinschätzungen zur Religions- und Weltanschauungsfreiheit beschäftigen.²³

PEW-Übersicht über Länder mit hohen und sehr hohen Indexwerten bei Einschränkungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in den Jahren 2007 bis 2015

Gesamtheit 198 Länder²⁴

Das PEW-Ranking führte im Jahr 2015 Ägypten bei der Sparte Regierungsführung, Nigeria in der Sparte soziale Anfeindungen an.

Jahr	Regierungsführung (%)	Anzahl Länder	Jahr	Soziale Anfeindungen (%)	Anzahl Länder
2015	25	50	2015	27	53
2014	24	47	2014	23	45
2013	28	55	2013	27	53
2012	29	57	2012	33	65

²³ Vgl. European Parliament Intergroup on Freedom of Religion or Belief and Religious Tolerance [Hg.] (2015): *2014 Annual Report. The State of Freedom or Belief in the World*. Brussels; abrufbar via URL: <http://www.religiousfreedom.eu/file/2015/06/2014-Intergroup-Report-FINAL.pdf>.

²⁴ Unter Einschluss der in Fußnote 12 genannten Gebiete mit völkerrechtlichem Sonderstatus.

Jahr	Regierungs- führung (%)	Anzahl Länder	Jahr	Soziale Anfein- dungen (%)	Anzahl Länder
2011	28	56	2011	29	57
2010	26	51	2010	24	47
2009	24	47	2009	18	35
2008	22	43	2008	18	36
2007	20	40	2007	20	39

Quelle: Pew Research Center (2017): Global Restrictions on Religion Rise Modestly in 2015, Reversing Downward Trend, op.cit., Fußnote 2, S. 4.

Schließlich verweist das Raster aus gleichgeordneten Begriffen und kategorialen Einteilungen in den PEW-Studien auf den Erkenntnisgewinn, die Einschränkung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auch in den Facetten der möglichen Veränderung differenziert darstellen zu können. Einschränkungen durch staatliche Akteure erfolgen etwa durch Gesetze (häufig Strafgesetze gegen Blasphemie und Mission), Verbote gegen den Erwerb von Grundstücken für die Errichtung religiöser Stätten, den Bau eigener Kirchen, die Einrichtung von Hausgebetsgemeinschaften oder das Abhalten gemeinsamer Gottesdienste, politische Programme, Verwaltungshandeln, Schulcurricula, Registrierungen (etwa zum Familienstand nach einem Religionswechsel), begünstigende Subventionen oder Sanktionen, privilegierter Zugang zu regierungsgestützten Fonds. Feindliche Aktivitäten nicht-staatlicher Akteure in den sozialen Beziehungen beinhalten etwa auf Exklusion ausgerichtete Debattenbeiträge mit Aufrufen zur Intoleranz, Aufwiegelung gegen andere Religionsgemeinschaften oder dissidente Minderheiten innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, die faktische Verhinderung des Glaubens bis hin zur Drohung für Leib und Leben. Selbsternannte Glaubenswächter fühlen sich teilweise nach Gesetzeslage und Regierungskonstellation ermutigt, statt amtlicher Aktivitäten das Heft des Handelns selbst in die Hand zu nehmen und unter Anwendung von Gewalt die vermeintliche religiöse Harmonie der Gesellschaft durchzusetzen. Häufig geschieht dies, wenn staatliche Sicherheitskräfte nicht vor Ort sind, bei Übergriffen auffällig zu spät kommen oder tatenlos zuschauen.²⁵

²⁵ Zur grundlegenden Einteilung s. Pew Research Centre (2009) *Global Restrictions on Religion*. December 2009, abrufbar via URL: <http://www.pewforum.org/Government/Global-Restrictions-on-Religion.aspx>; sowie das Standardsetting durch die Berichte der UN Sonderberichterstatterin zum Thema Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Asma Jahangir in den Jahren 2004-2010 sowie anschließend die kategorialen Einteilungen durch den UN Sonderberichterstatter Heiner Bielefeldt in den Jahren 2010-2016; jeweils abrufbar über die

Eine solche Auffächerung und Konkretisierung der Tatbestände erlaubt mithin, die Frage zur positiven Veränderung auch mit Verweis auf andere Betroffene und entsprechende Bündnisse im jeweiligen Land zu beantworten. Die Berichte über Verfolgung und Bedrängung von Angehörigen christlicher Gemeinschaften zeigen, dass dort, wo ihre Religionsfreiheit eingeschränkt ist, die Freiheit anderer Religionen einschließlich von Minderheiten und Dissidenten innerhalb der mehrheitlichen Glaubensgemeinschaft, insbesondere des Islam gleichfalls missachtet wird.

Verengter Fokus

Eine typische Situation der Verfolgung und Bedrängung gegen Angehörige christlicher Gemeinschaften, die sich grundsätzlich von anderen Religionen unterscheiden, lässt sich nicht eindeutig feststellen. Christen und Christinnen werden vor allem dann an der Ausübung ihrer Religion gehindert, wenn sie Angehörige von Minderheiten und nicht traditionell ansässig sind, als „fremd“ gelten und im Rufe stehen, Kontakte zum Ausland zu pflegen – und so vermeintlich das bisherige Macht- und Beziehungsmuster in der Gemeinde, dem Bezirk oder der Nation nachhaltig verändern zu wollen.²⁶ Ohne Zweifel ist das Gefährdungspotential für neu hinzukommende christliche Gemeinschaften in Ländern und Regionen mit historisch gewachsener, mehrheitlich islamischer Orientierung groß; aktuell namentlich im Nahen Osten und in Nordafrika. Laut PEW-Studie von 2017 wurden Angehörige christlicher Glaubensgemeinschaften in 128 von 198 Ländern in der freien Ausübung ihres Glaubens behindert, Muslime in 125 Ländern.²⁷

Darüber hinaus lässt sich allerdings beobachten, dass Christen ebenso in Ländern mit einer formal christlich orientierten Bevölkerungsmehrheit an der Ausübung ihres Glaubens gehindert werden. Die für das Pew Research Center tätige Forscherin Katayoun Kishi stellte für das Jahr 2015 fest, dass hier oftmals Fälle willkürlicher Regierungsführung vorliegen. Als Beispiel führte sie etwa Nicaragua an, mit knapp 60 Prozent Anteil Katholiken an der Gesamtbevölkerung. Die dortigen Organe der katholischen Kirche be-

Website des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte (OHCHR) URL: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/FreedomReligionIndex.aspx>.

²⁶ Heiner Bielefeldt (2008): *Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse*. In: Heiner Bielefeldt et al. (Hg.): *Religionsfreiheit*. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien-Köln-Weimar, S. 58-77.

²⁷ Vgl. Pew Research Center 2017, op.cit., Fußnote 2, S. 24.

richten von Behinderungen durch die Regierung, die bis zur Überwachung von Emails und Telefonen reicht. Regierungsprogramme werden an katholische Gemeinden nur dann vergeben, wenn der Dorfpfarrer politisch genehm scheint. Katholische Bräuche und Symbole werden umgekehrt für staatspolitische Zwecke missbraucht. Die Regierung Eritrea, ein Land mit mehrheitlich christlich orthodoxer Kirche, verweigert den Zeugen Jehovas die Ausstellung von Ausweispapieren. Eine vergleichbare Diskriminierung erleiden Zeugen Jehovas beispielsweise in der russischen Föderation. Gefangene aus Gewissensgründen stellen unter der rigiden Militärdiktatur in Eritrea überwiegend Angehörige der Pfingstkirchen und evangelikaler Gemeinden.²⁸ Im Prinzip werden Angehörige aller religiösen Gruppen überwacht, willkürlich inhaftiert, gefoltert. Die Berichte des UN Menschenrechtsrats zu Eritrea sprechen von schwersten Menschenrechtsverletzungen, die als Verbrechen gegen die Menschheit gewertet werden könnten.²⁹

Gewalt geschieht ebenso unter Angehörigen christlicher Gemeinschaften. In Mexiko nötigen etwa „Traditionalisten“ der katholischen Kirche Evangelikale oder Pfingstkirchen zum Verlassen der Siedlung. Open Doors spricht in diesen Zusammenhängen von „klerikaler Arroganz“.³⁰ Gleichfalls in Mexiko – aber ebenso in Kolumbien, Argentinien, Paraguay oder Brasilien – beobachtbar sind Konflikte zwischen evangelikalen Christen und indigenen Gemeinschaften. Die Autonomie indigener Gemeinschaften gebietet diskriminierende Verhaltensnormen gegen inkonforme Gemeindemitglieder, die zum christlichen Glauben konvertiert sind. Diskriminierung ist fraglos zu kritisieren. Spiegelbildlich erzählen Berichte aus diesen Ländern von christlichen Erneuerern, die in autonom verwalteten Gebieten indigener Gemeinden im

²⁸ Vgl. Katayoun Kishi (2017): *Christians faced widespread harassment in 2015, but mostly in Christian-majority countries*; abrufbar via URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/06/09/christians-faced-widespread-harassment-in-2015-but-mostly-in-christian-majority-countries>.

²⁹ Vgl. Commission of Inquiry on Human Rights in Eritrea (2015): *Report of the commission of inquiry on human rights in Eritrea*. Dokument A/HRC/29/42, Genf, Juni 2015; dies. (2015): *Report of the detailed findings of the commission of inquiry on human rights in Eritrea*. Dokument A/HRC/29/CRP.1, Genf, Juni 2015.

³⁰ Vgl. Open Doors 2015, op.cit, Fußnote 2.

Kreuzzug gegen „atavistische Ureinwohner“ unterwegs sind.³¹ Für diese Konstellationen gibt es keine Patentlösungen aber methodologische Hinweise auf den Missionsauftrag.³²

Die „Verfolgung von Christen“ umfasst außerdem Beispiele, in denen sozial engagierte Christen und Christinnen gegen eine politisch konstituierte oder kriminelle Zwangsherrschaft in ihrer Region oder ihrer Kommune aufstehen und zugunsten der Interessen der lokalen Bevölkerung sprechen. Die ermordeten oder bedrängten Christen engagierten sich ohne Zweifel auf der Grundlage ihres Glaubens und der Botschaft von Gerechtigkeit. Die Täter suchen hingegen unliebsame „Störenfriede“ auszuschalten, da diese sich für gesellschaftliche Veränderungen engagieren, die die Ordnung der Täter in Frage stellen. So geraten sie in das Fadenkreuz staatlicher Einrichtungen und paramilitärischer Banden. Berühmte Beispiele in der Vergangenheit waren der 1980 ermordete Erzbischof Oscar Arnulfo Romero in El Salvador³³ oder der 1998 ermordete Juan José Gerardi Conedera in Guatemala.³⁴ Aktuelle Beispiele sind der mit dem Tode bedrohte Bischof Raúl Vera López,³⁵ oder ermordete Christen auf den Philippinen im Engagement für soziale Gerechtigkeit.³⁶ Tat, Tatmotiv und Konfliktmilieu hatten und haben aus Sicht der

³¹ Vgl. die Berichte in den Jahrbüchern von IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs) ‚Indigenous World‘ abrufbar via URL: <http://www.iwgia.org/regions>; oder UN Department of Economic and Social Affairs (2009): *State of the World's Indigenous Peoples*. New York, abrufbar via URL: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/en/SOWIP_web.pdf.

³² Vgl. World Council of Churches (2012): *Statement on the doctrine of discovery and its enduring impact on Indigenous Peoples*. 17. Februar 2012, Bossey-Genf, abrufbar via URL: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/executive-committee/2012-02/statement-on-the-doctrine-of-discovery-and-its-enduring-impact-on-indigenous-peoples>; United Nations Development Group (2008): *Guidelines on Indigenous Peoples' Issues*. New York, abrufbar via URL: <http://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/docs/guidelines.pdf>; UN Permanent Forum on Indigenous Issues (2010): *Preliminary study of the impact on indigenous peoples of the international legal construct known as the Doctrine of Discovery*. Dokument E/C.19/2010/13, Februar 2010, New York, abrufbar via URL: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20EN.pdf>.

³³ Erzbischof von San Salvador; vgl. John L. Allen (2014): *Krieg gegen Christen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; URL: <http://www.adveniat.de/aktionen-kampagnen/oscar-arnulfo-romero.html>.

³⁴ Bischof von Santa Cruz del Quiché; vgl. URL: <http://www.iglesiaticatolica.org.gt/mgerardi.htm>.

³⁵ Bischof von Saltillo (Bundesstaat Coahuila, Mexiko) ; vgl. URL: <http://www.fr-online.de/leute/mexiko-monse-or-der-armen,9548600,29627204.html>; s. auch URL: http://www.fides.org/de/news/25156-AMERIKA_MEXIKO_Verlautbarung_der_Bischoefe_zur_Gewalt_Damit_Mexiko_in_Christus_unserem_Frieden_ein_wuerdiges_Leben_hat#.VlnKY7-oWok.

³⁶ Vgl. US Department of State (2016): *Philippines 2015: International Religious Freedom Report*;

Täter nicht unbedingt einen vorwiegend religiösen Bezug, sondern sie fürchten um die politische Konstitution des Landes gemäß ihren Vorstellungen. Der religiöse Bezug ergibt sich aus der Eigenschaft der öffentlich wirksamen Amtsperson. Bis heute werden gewaltförmige Konflikte um Land, Ressourcenzugang, Macht, Privilegien gerne mit einem religiösen Etikett versehen, um erfahrungsgemäß einfach und wirkungsvoll Emotionen gegen Andersdenkende schüren zu können. Vormalis friedfertige Nachbarn verwandeln sich geradezu über Nacht in feindlich gesinnte Konkurrenten.

Mit der Fragestellung zur Restriktion der Religions- und Weltanschauungsfreiheit allgemein und weltweit ergibt sich nochmals ein anderes Bild. Die Wahrscheinlichkeit für Angehörige des jüdischen Glaubens, durch Regierungsführung oder soziale Anfeindungen in ihrer Glaubensausübung gehindert zu werden, ist mit Ausnahme in Israel und den USA in den anderen 74 Ländern mit Präsenz jüdischer Gemeinden hoch; einschließlich in Europa und unabhängig von ihrer Mitgliederzahl. Sie stellen damit die statistisch gesehen am meisten gefährdete Glaubensgemeinschaft dar. In einem Schaubild des PEW Research Center wurde für das Jahr 2015 der weltweit bemessene Gefährdungsgrad in folgenden Prozentzahlen wiedergegeben:

Glaubensgemeinschaft	Gefährdungsgrad (%)
Jüdische Gemeinden	99
Angehörige der Hindus	99
Muslime	97
Andere (Atheisten, Agnostiker u.a.)	85
Tradierte Volksreligionen	80
Christliche Glaubensgemeinschaften	78
Angehörige des Buddhismus	72

Quelle Pew Research Center 2017, op.cit. Fußnote 2, S. 24.

abrufbar via URL: <https://www.state.gov/documents/organization/256347.pdf>; vgl. ebenso den Report des Nationalen Kirchenrates (2007): Let the Stones Cry Out. abrufbar via URL: <https://www.oikoumene.org/en/folder/documents-> URL: <https://www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/05-03-07nccp-report.pdf> pdf/05-03-07nccp-report.pdf

In Bezug auf West- und Mitteleuropa stellt die PEW-Studie in Ländern wie Frankreich, den Niederlanden und Belgien eine deutliche Zunahme der Muslimfeindlichkeit, in osteuropäischen Ländern wie Ungarn oder der Slowakei starke Aversionen gegen insgesamt andere Glaubensgemeinschaften im Zuge der Fluchtbewegungen fest.³⁷

Schließlich fällt in einer völlig anders ausgerichteten Bestandsaufnahme die wachsende Zahl an Studien und empirischen Untersuchungen ins Auge, die die freie Ausübung der Religion sowie die Rechtsgarantie der Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Zusammenhang mit gelungener Entwicklung und der freien Ausübung unternehmerischer Tätigkeit diskutieren.³⁸ Es geht hier grundsätzlich um die Bemessung von Freiräumen für eigenständige Entscheidungen und die Partizipation an gesellschaftlichen Entscheidungen. Die Umsetzung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit wird hierfür als passgenauer Indikator heran gezogen, da hier der freie Zugang zum öffentlichen Diskurs über grundlegende Ansichten einer selbstbestimmten Lebensführung zur Voraussetzung gehört.

Martialische Rhetorik

John L. Allen, Journalist im Vatikan, hat im Oktober 2014 ein Buch mit dem Titel „*Krieg gegen Christen*“ vorgelegt, in dem er persönliche Erfahrungen und Begegnungen aufzeichnet und nicht mit drastischen Beispielen unterdrückter, gedemütigter, verfolgter und ermordeter Christen spart. Der Untertitel im englischsprachigen Original lautet „*Depeschen von den Fronten der Christenverfolgung*“. Das ist wörtlich zu verstehen. Eine Reihe dort genannter Länder weist Tatbestände auf, die eine derart feindlich-aggressive Haltung gegen Christen zum Ausdruck bringen. Begriffe wie Verfolgung oder Martyrium stehen bei John L. Allen für die Schwere des Eingriffs in die Glaubensausübung. Die Übersetzung in eine menschen- oder völkerrechtli-

³⁷ Vgl. Pew Research Center 2017, op.cit. Fußnote 2, S. 7ff.

³⁸ Vgl. Brian J. Grim (2015): *The modern Chinese secret to sustainable economic growth: religious freedom and diversity*. In: *The Review of Faith & International Affairs*. 13:2, S. 1–12, London: Routledge; Brian J. Grim/ Greg Clark/ Robert Edward Snyder (2014): *Is Religious Freedom Good for Business? A Conceptual and Empirical Analysis*. In: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Vol.10, Article 4; ebenso Global Compact Network Indonesia/ Religious Freedom and Business Foundation (2014): *Business: A Powerful Force for Supporting Interfaith Understanding and Peace*. UN Global Compact, New York.

che Fachsprache würde von einer Gefahr für Leib und Leben, direkten physischen und psychischen Angriffen, Vandalismus und der bewussten Zerstörung von Sachen sprechen.

Der UN Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt (2010-2016), warnte allerdings im Bericht zur 28. Tagung des UN Menschenrechtsrates (März 2015) vor den Risiken einer kriegesischen Rhetorik.³⁹ Zum einen liege nur in Ausnahmefällen ein dem Kriegsbegriff innewohnendes Maß an strategischer Koordination und handlungsleitendem Aufruf zur Gewalt gegen Christen vor. Die Kriegerhetorik verstelle zudem den Blick auf das meist komplexe Zusammenspiel vieler Aspekte mit nichtreligiösem Hintergrund; etwa politisch autoritäre Regierungsverhältnisse, geringes Vertrauen in öffentliche Institutionen, Straflosigkeit, militärische Interventionen, vielfältige Diskriminierungen, extreme Armutsverhältnisse, soziale Exklusion, Kastenhierarchien oder Korruption. Natürlich gebe es Gewalt im Namen einer Religion. Um den Konflikt und die Gewalt jedoch nicht nur zu verstehen sondern eine Lösung zu finden, sei es unabdingbar, eine Analyse aller relevanten Faktoren vorzunehmen. Schon die Begriffswahl sortiere die Wahrnehmung vor. Heiner Bielefeldt schlug daher die Formulierung „Gewalt im Namen einer Religion“ vor. Nicht zuletzt komme damit religiösen Führungspersonlichkeiten eine Verantwortung zu, den missbräuchlichen Bezug auf die Religion zu geißeln, wenn Gewalt im Namen der jeweiligen Religion ausgeübt wird.⁴⁰

John L. Allen unterstrich in seinem Buch, dass der Titel „Krieg gegen Christen“ zuvörderst öffentliche Aufmerksamkeit gegenüber einem, seiner Einschätzung nach, vernachlässigten Objekt der Berichterstattung erregen soll: der Lage bedrohter, bedrängter und verfolgter Christen. Leider hat er mit Blick auf die zur Gewohnheit gewordene Skandalisierung von Situationen und Berichten und die damit einhergehende Sprache weitgehend Recht. Ob dieses Vorgehen bei der Konfliktlösung hilfreich ist, wage ich hingegen zu bezweifeln.

³⁹ Heiner Bielefeldt (2014): *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*. Dokument A/HRC/28/66, Dezember 2014, Genf, paragraphs 12-18.

⁴⁰ Ibid.

Resümee

Die Beschränkung der freien Religionsausübung oder Gewalt im Namen der Religion betrifft nicht nur Angehörige christlicher Gemeinschaften. Nicht jeder Konflikt, in dem Christen zu Schaden kommen, wurzelt im Glaubensbekenntnis, selbst wenn religiöse Motive in den Vordergrund gestellt werden. Kriegerische Konflikte um die religiöse Deutung der Welt bilden die große Ausnahme. Die Restriktionen für die Religions- und Weltanschauungsfreiheit hindern, beschneiden oder unterdrücken ebenfalls andere Religionsgemeinschaften oder religionsungebundene Gruppen in der Ausübung ihrer freien Meinung, ihrer frei gewählten Verbindung mit anderen und in ihrem Bekenntnis zur selbstbestimmten Lebensführung. Ohne Zweifel gibt es Länder, in denen das traditionelle Verständnis von Gesellschaft den „harmonischen“ Charakter der sozialen Beziehungen herausstreicht und jeglicher Häresie und Dissidenz misstrauisch gegenüber tritt. Dissident sein gegenüber dem staatlichen und sozio-kulturellen Mainstream birgt ein hohes Risiko, diskriminiert und sozial angefeindet zu werden. Daraus ergeben sich andererseits Möglichkeiten der Konfliktlösung über das christliche Umfeld hinaus, im Bündnis mit anderen, deren Freiheitsrechte vergleichbar verletzt werden.

Bedrängte Christen zu unterstützen heißt nicht zuletzt ein Engagement für rechtliche Normen und Verfahren, um restriktive staatliche Strukturen und eine Politik der Exklusion und Diskriminierung mit anderen überwinden zu können. Das können christliche Kirchen aus dem Glauben heraus als paradigmatisches Anliegen verstehen: die Religionsfreiheit als Gemeingut zu verteidigen und für die Freiheitsrechte aller einzutreten. Es gibt bereits eine Vielzahl an interreligiösen Kooperationen, die Rechtsstaat und Menschenrechte als zentrale Grundlage zur Verteidigung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit heran ziehen.

Freiheit des Glaubens oder Religionsfreiheit in Nahost?

Diskurse über den Begriff der Freiheit im 20. Jahrhundert

Christine Schirmmacher



Dr. Christine Schirmmacher lehrt als Professorin für Islamwissenschaft an den Universitäten Bonn und Leuven. Sie promovierte im Fach Islamwissenschaft an der Universität Bonn mit einer Arbeit zur christlich-islamischen Kontroverse im 19. und 20. Jahrhundert und habilitierte sich dort mit einer Studie über die Positionierung einflussreicher muslimischer Theologen des 20. Jahrhunderts zu Religionsfreiheit, Menschenrechten und dem Abfall vom Islam. 2013 vertrat sie den

Lehrstuhl Islamwissenschaft an der Universität Erfurt, 2013/14 lehrte sie als TEA-Professorin an der Universität Tübingen am Institut für Humangeographie. Sie unterrichtet regelmäßig als Gastdozentin an verschiedenen Akademien des Landes und Bundes, wie etwa seit rund 15 Jahren an der „Akademie Auswärtiger Dienst“ (ehemals Diplomatenschule) des Auswärtigen Amtes, Berlin, sowie fortlaufend als Gastdozentin bei Landes- und Bundesbehörden der Sicherheitspolitik. Sie war Mitglied im 2004 bis 2006 eingesetzten „AK Islam“ des Rates der EKD und ist seit 2007 Mitglied des Kuratoriums der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ (EWZ), Berlin. Der Deutsche Bundestag berief sie sowohl in das Kuratorium der Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) als auch in das Kuratorium des Deutschen Instituts für Menschenrechte (DIMR), Berlin.



Es ist nicht möglich, den Begriff und das über Jahrhunderte sich wandelnde Verständnis von „Freiheit“ im nahöstlichen Kontext in wenigen Sätzen abzuhandeln, da zum einen grundlegende Rechtstexte aus der islamischen Frühzeit den Begriff der Freiheit nicht ausreichend beleuchten (Rosenthal 1991: 34) und zudem für spätere Jahrhunderte noch kein umfassendes Quellenstudium und die Einbettung dieser Quellen in ihren zeitgeschichtlichen Kontext

geleistet worden ist. Selbst ohne dieses durch Quellenstudium abgesicherte Wissen über Konnotation und Genese des Freiheitsbegriffs ist naheliegend, dass, wie Jörn Leonhard betont hat, „keine universelle Bedeutung von europäischen Schlüsselbegriffen“ (Leonhard 2010: 112) existiert und darüberhinaus gleichlautenden Begriffen nicht vorschnell identische Inhalte unterstellt werden sollten. Die folgenden kurzen Anmerkungen zur Verwendung des Begriffs der Freiheit in nahöstlichen Gesellschaften sind daher als Hinweis auf ein Forschungsdesiderat zu verstehen, nicht als abschließendes Ergebnis.

Der Freiheitsbegriff in nahöstlichen Gesellschaften im Wandel der Zeiten

Was ist Freiheit? In jedem Fall ein Begriff mit großer Bandbreite, der unterschiedliche inhaltliche Deutungen erlaubt: So kann die Bedeutung der „Freiheit von“ (Herrschaft oder Abhängigkeit) im Vordergrund stehen oder auch die „Freiheit zu“ (nämlich die Wahl zwischen verschiedenen Handlungsoptionen). Eine andere Möglichkeit wäre, den Freiheitsbegriff in eine „negative“ Freiheit (Freiheit als Beseitigung von Hindernissen für die Umsetzung individueller Pläne und Vorhaben) und eine „positive“ Freiheit des Individuums als Mitglied seiner Gesellschaft (als Messlatte der tatsächlichen Freiheit des Einzelnen) einzuteilen.¹

Die Erwähnung des wichtigsten Begriffs für Freiheit im Arabischen, *ḥurrīyya*, ist zwar bereits im klassischen Arabischen belegt (Rebhan 1986: 99). Ein Begriff für „Freiheit“ als politisches Konzept existiert jedoch in der klassischen Literatur nicht, und die frühislamische Rechtswissenschaft behandelte diesen Terminus kaum (Kamali 1999: 2f). Die herkömmliche Verwendung des Begriffs „frei“ (*ḥurr*) bezeichnete dort lediglich die rechtliche Stellung eines Menschen, der eben kein Sklave (mehr) war. Der Begriff meinte jedoch nicht eine persönliche Freiheit im Sinne von Unabhängigkeit oder das Freisein von Herrschaft an sich, denn Freiheit galt im arabischen Sprach- und Kulturraum nicht unbedingt als Gegensatz zu Unfreiheit: „The converse of tyranny was justice, not freedom; the converse of freedom was not tyranny but legal and personal slavery“ (Lewis 1993: 323). Der Begriff des „freien Mannes“ (*rağulun ḥurrun*) bezeichnete also vor allen Dingen den nicht-Ver-sklavten oder auch denjenigen, dem eine privilegierte Stellung zukam, da er etwa nicht besteuert wurde (de Blois 1985). Freiheit besaß hier zwar durch-

¹ So der Vorschlag von Khuri 1998: XXf.

aus eine positive Konnotation und wurde mit einem guten, edlen Charakter assoziiert, aber ob gesellschaftliche Freiheit gut für das Individuum sei, galt gleichzeitig als fraglich (Rosenthal 1991: 120f.).

Freiheit von oder Freiheit zu?

Diese im Wesentlichen auf die Frage der Leibeigenschaft reduzierte Füllung des Begriffes der „Freiheit“ in der klassischen Periode wandelte sich erst grundlegend durch die Auseinandersetzung mit westlich geprägten gesellschaftlich-politischen Freiheitskonzepten im Übergang zur Moderne, als der Begriff der „Freiheit“ (*ḥurriyya*) durch die Rezeption westlich-politischer Vorstellungen aus europäischen Staaten eine neue inhaltliche Füllung erhielt (Rosenthal 1991: 11).

Schon zuvor taucht der Begriff der „Freiheit“ in der Mystik auf; dort scheint er vorrangig die Freiheit von allem Irdischen zu bezeichnen, d.h. die Freiheit von einem Leben auf der Erde als Gefängnis und das Freisein von allen menschlichen Bedürfnissen und Regungen (Rosenthal 1991: 5; 25; 88; 107). Auch Vertreter der klassischen Theologie beschäftigten sich mit der Frage der Freiheit und benannten in mittelalterlichen Korankommentaren vor allem den Freien (*ḥurr*) als Gegenstück zum Leibeigenen (*ʿabd*) (Rosenthal 1991: 1; 24), bezeichneten jedoch nicht den Einzelnen als Freien, der nun daraus abgeleitet Bürgerrechte geltend machen könnte (Lewis 1991: 112). In der Theologie scheint vielmehr vor allen Dingen erörtert worden zu sein, wie viel Freiheit der Mensch vor dem Hintergrund der Prädestination und Allmacht Gottes in seinem Handeln besitzt; dies war etwa einer der Streitpunkte zwischen Muʿtazila und Ashʿarīya in der Zeit des achten bis elften Jahrhunderts.

Auch Philosophen wie Abū Naār Muḥammad al Fārābī (gest. 950) oder Ibn Rushd (gest. 1198) widmeten sich dieser Thematik (Kamali 1999: 3), und durch die Entwicklung einer islamischen Philosophie im Kulturraum des Nahen Ostens auf den Grundlagen der Werke Platons und Aristoteles' wurde „ein neues politisches Vokabular“ auf der Suche nach „arabischen Entsprechungen für politische Begriffe im Griechischen“ geschaffen (Lewis 1991: 52), der Begriff der persönlichen Freiheit erhielt dabei jedoch ebenfalls keine prominente Bedeutung. Auch al-Ghazālī (gest. 1111) spricht vor allem von der politischen Macht, die Freiheit einschränkt, aber wenig von der Freiheit an sich (Rosenthal 1991: 105; 114). Ibn ʿArabī (gest. 1204) dagegen rät, dass absolute Freiheit für den Menschen unerreichbar sei, wahre Freiheit aber Unabhängigkeit von jeglichen menschlichen Bedürfnissen sein müsse, die ausschließliche und umfassende Abhängigkeit von Gott meine. Diese „Freiheit“ bedeutet, so al-Ghazālī, dass der Mensch Gottes Sklave ist

und sich ihm vollkommen unterwirft; Freiheit von Gott sollte der Mensch dagegen gar nicht erst anstreben (Rosenthal 1991: 115), denn „absolute freedom would lead to absolute disaster, to insanity for man as an individual, and to heresy and damnation for him as a member of society“ (Rosenthal 1991: 119). So behielt der arabische Begriff der Freiheit bis zum 19. Jahrhundert im politischen Bereich eine vorwiegend juristische Konnotation, während Vertreter der Theologie ihn als Abhängigkeit von Gott deuteten; der Begriff *ḥurrīya* entwickelte sich jedoch nicht zu einem politischen Konzept.

Im Übergang zur Neuzeit formierten sich durch die Konfrontation mit den europäischen Kolonialmächten und ihrem expansiven Imperialismus nicht nur politische Widerstandsbewegungen zur Reklamation von Freiheit und Eigenständigkeit. Politische Vorstellungen wurden nun Veränderungen unterworfen, infolgedessen wandelte sich auch die politische Terminologie, denn: „language reflects the values and experiences of its own speakers“ (Ayalon 1987: VII).

Zunächst geriet jedoch das Konzept der Freiheit des Individuums in den kolonial beherrschten Ländern wenig in den Fokus der Debatte; und wenn, dann waren frühe Verweise auf den Begriff *ḥurrīya* am Ende des 18. Jahrhunderts als Synonym für Anarchie, Libertinismus, Zügellosigkeit und moralische Schrankenlosigkeit vorwiegend negativ besetzt. Intellektuelle des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts misstrauten vorwiegend dem Konzept der „Freiheit“, und so rezipierten „weder Theologen noch Rechtsgelehrte westliche Konzepte“ (Conermann 1996: 119). Auch wird die eigene Tradition und Kultur von den religiösen Gelehrten weder von der Begrifflichkeit noch der Rezeption europäischer Ideen her grundlegend neu ausgerichtet, und so ist der „Einbruch“ dieser europäischen Ideen mit dem Einmarsch Napoléons 1798 nicht als „Zeitenwende“ zu verstehen (Conermann 1996: 114), obwohl die Ansprache Napoléons an die ägyptische Nation 1798 der erste nachweisbare Nachweis des Gebrauchs des politischen Begriffs der Freiheit in Ägypten ist (Lewis 1991: 184). Von einer Übernahme oder Akzeptanz des Begriffes konnte aber deshalb noch keine Rede sein, selbst als ab etwa Mitte des 19. Jahrhunderts der Begriff der Freiheit häufiger bemüht wurde, aber weder Bürgerrechte noch politische Freiheiten meinte (Lewis 1993: 325; 328).

Der lange Weg zur Freiheit des Individuums

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden ideengeschichtliche Konzepte Europas also zunächst nicht übernommen, sondern der traditionelle religiöse Diskurs fortgeführt (Conermann 1996: 42). Demzufolge ist in dieser Zeit auch noch keine sprachliche Rezeption der politischen Vorstellung

gen Europas auszumachen, denn Europa blieb weit ins 19. Jahrhundert hinein „a vague and unattractive entity beyond the horizon“ und westliche Ideen waren für Arabischsprechende „vague curiosities professed by remote peoples, occasionally mentioned by way of digression in texts dealing with more interesting local issues“ (Ayalon 1987: 8; 16). So standen in dieser Zeit vorrangig technische und militärische Errungenschaften Europas im Vordergrund des Interesses in Ägypten (Conermann 1996: 37) und erst in zweiter Linie Begriffe wie Freiheit und Unabhängigkeit als politische Freiheit der Gemeinschaft. In Ländern ohne vollständige koloniale Durchdringung geriet die Freiheit des Individuums zwar vermehrt in den Fokus politischer Debatten (Lewis 1991: 180f.), hier jedoch in Anlehnung an europäisch-liberale Konnotationen.

Im Osmanischen jedoch bürgerte sich in der Zeit des Übergangs zum 19. Jahrhundert der osmanisch-türkische Begriff *serbestiyet* immer mehr für Freiheit als eine Form (begrenzter) Autonomie ein (Lewis: 1991: 183). Im Arabischen gewinnt er erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts an Bedeutung, als sich – in Abhängigkeit von Europa – das politische Bewusstsein für Herrschaft und Gesellschaft wandelt, das sich am britischen Parlamentarismus, der französischen Revolution und den Geheimgesellschaften Italiens und Polens orientiert (Lewis 1993: 330). Bis Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Vorstellungen von Europa in seiner Diversität konkreter, und die vielfältigen Einflüsse Europas führten zur Einführung von europäisch-politischen wie gesellschaftlichen Begriffen wie Parlamentarismus, Liberalismus oder Bürgertum in nahöstlichen Gesellschaften. Träger und Motoren der neuen Ideen waren jedoch nicht traditionelle Islamgelehrte, sondern Intellektuelle, die an den von den Kolonialherren eingerichteten Bildungsinstituten oder sogar in westlichen Ländern ausgebildet worden waren – dennoch wurden die europäischen Konzepte nicht dauerhaft rezipiert und in den traditionellen theologischen Diskurs integriert (Conermann 1996: 124). Stichhaltige Argumente für eine aus Europa angestoßene Aufnahme oder parallele Entwicklung aufklärerischen Gedankenguts im 18. Jahrhundert sind bisher nicht vorgelegt worden (Radtke 2000).

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts findet sich schließlich der Begriff der Freiheit in Rechtstexten: Art. 10 der ersten schriftlich niedergelegten Verfassung des Osmanischen Reiches von 1876 benennt nicht nur die Gleichstellung aller Untertanen, sondern auch deren individuelle Rechte und unverletzlichen Freiheiten (Lewis 1986: 592). Das ist auch die Zeit der Entstehung eines intellektuellen öffentlichen Diskurses, der den politischen Begriff

der Freiheit aufgreift und mit dem von nationalistischen Kräften bevorzugten Begriff für Unabhängigkeit (*istiqlāl*) als Freiheit von² Unterdrückung und Fremdherrschaft einbürgert (Lewis 1991: 185).

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts schlugen sich viele der europäischen politischen Vorstellungen in den arabischen Gesellschaften in Veröffentlichungen nieder, werden implementiert und diskutiert und bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in der arabischen Terminologie fest verwurzelt (Ayalon 1987: 8f). So war der Ägypter Aḥmad Luṭfi as-Sayyid (1872–1963) einer derjenigen Autoren, der Freiheit nun als unveräußerliches Recht des Individuums definierte, das durch Bürgerrechte geschützt werden sollte, auch wenn viele seiner Zeitgenossen Freiheit weiter politisch interpretierten und im kollektivistischen Sinne verstanden (Lewis 1993: 335f). Dennoch entwickelte sich der Terminus der Freiheit auch dann nicht zu einem *Konzept* von Freiheit, das die freie Wahl einer Regierung als inhärentes Recht des Individuums im Sinne einer freien Auswahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten beschreiben würde – auf politische Wahlfreiheit der Regierung oder der Teilhabe des Einzelnen am politischen Geschehen bezog sich der Begriff gerade nicht (Rosenthal 1986: 589).

Schlaglichter der Freiheitsdebatte heute

Die heutige theologische Debatte über den Begriff der „Freiheit“ im arabischen Raum bezieht sich zu Teilen auf die Kehrseite der Freiheit und hebt die Verantwortung und Pflichten des Menschen hervor, während andere Publikationen stärker den Freiheitsaspekt als Menschenrecht betonen; dabei legen einige implizit, andere explizit dennoch die Grenze der Freiheit bei Verstößen gegen das traditionell interpretierte Schariarecht fest. Nur insgesamt wenige Autoren ordnen persönliche Freiheitsrechte – und als konkreter Ausdruck persönlicher Freiheitsrechte die Religionsfreiheit – schariarechtlichen Vorgaben vor. Beachtet werden muss bei der Nennung der folgenden Beispiele, dass der Terminus der Freiheit kein in der klassischen Theologie angesiedelter Begriff mit historischer Tradition ist, sondern vor allem in Veröffentlichungen des 20. Jahrhunderts Verwendung findet.

² In Europa trennte sich die Auffassung von der „Freiheit von“ etwas und der „Freiheit zu“ etwas ab, nämlich zu einer kollektiv oder individuell begriffenen Freiheit bereits im 18. Jahrhundert: So Schmidt. Freiheit: 1148.

Erörterungen über Begriff und Inhalt von „Freiheit“ werden im 20. Jahrhundert häufiger: Theologen des 20. Jahrhunderts wie Muḥammad āhīr Ibn ʿāshār (gest. 1973) definieren Freiheit zwar noch als „Freiheit von“, nämlich als Gegenteil von Sklaverei, erweitern aber den Freiheitsbegriff auch auf „Freiheit zu“, nämlich auf die Freiheit zur Regelung der eigenen Belange dem eigenen Wunsch und Willen entsprechend, ohne von anderen daran gehindert zu werden; andere Theologen wie der ägyptische Rechtsgelehrte ʿAbd al-Wahhāb Khallāf (gest. 1956) erweitern diese Definition persönlicher Freiheiten auf das Recht auf persönliche Sicherheit, Ehre, Besitz und ein Heim, solange die Belange anderer nicht dadurch verletzt werden (Kamali 1999: 3–5) – eine Definition, die fast an die Formulierung des französischen Staatstheoretikers Jean Bodin (1596) erinnert, der in seinen „Sechs Büchern über den Staat“ im Jahr 1576 geschrieben hatte:

„Die wahre Freiheit des Volkes besteht nicht in politischer Partizipation, sondern in der Nutzung des Eigentums in Sicherheit, ohne Furcht vor Beeinträchtigung der Ehre, des Lebens und der Familie.“³

Die Vereinnahmung der Freiheit

In der heutigen Freiheitsdebatte wird Freiheit von den einen Autoren zum mit dem Islam deckungsgleichen Prinzip erhoben und auf diese Weise vereinnahmt: „Das Konzept der Freiheit ist ein islamisches Konzept“ (Chamene'i 2009: 35), denn der Islam befreite die Menschen, die „unter den verschiedensten Arten von Versklavung und Unglück“ gefangen waren (Chamene'i 2009: 50). Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die „westliche Auffassung von Freiheit ... als Ungebundenheit und Zügellosigkeit“ (Chamene'i 2009: 53) und auch Vertreter eines politischen Islam wie Abū l-Aʿlā Maudūdī (1903–1979) lassen deutlich erkennen, dass Gedanken- und Meinungsfreiheit nur unter der Bedingung gewährt werden kann, dass sie ausschließlich „for propagating virtue and not for spreading evil“ gebraucht würde (Mawdudi 1976: 28).

Wer im Rahmen traditionell interpretierter Scharianormen argumentiert so wie Tuhami Negra, formuliert Freiheiten des Menschen daher ausschließlich in Abhängigkeit seiner Verantwortung vor Gott, für das Gemeinwesen und den Staat. Freiheiten losgelöst von der Verantwortung vor Gott existieren aus dieser Sicht nicht, ja für Negra lässt sich diese Abhängigkeit kurz

³ Jean Bodin. Über den Staat, Buch 6, Kap. 4, zitiert nach: Georg Schmidt. Freiheit. In: Encyclopädie der Neuzeit, Bd. 3. Metzler: Stuttgart, 2006, S. 1146–1164, hier S. 1157.

zusammenfassen: „Responsibility is freedom“ (Negra 1998: 76). Der Mensch besitzt zwar, so Negra, die Freiheit zu handeln, zu argumentieren und einen Willen zu besitzen, müsse aber auch akzeptieren, dass „reward and punishment“ die Folge aller Absichten und Handlungen seien.

Traditionelle Stimmen definieren auf diese Weise das schiarierechtlich festgelegte Maß an Freiheit als ein scheinbar von allen Menschen übereinstimmend gewünschtes Maß an Freiheit, ohne eventuelle kritische Einwände zu berücksichtigen: „The concept of freedom in Islam is based on obvious realities commonly agreed upon by human minds“ (El-Gisr 1964: 241). Der Mensch sei frei, so El-Gisr, bis er mit der „Wahrheit“ oder „Gerechtigkeit“ in Konflikt gerate (El-Gisr 1964: 242). Es bleibt dabei undefiniert, wodurch dies genau der Fall sein könnte.

Eine solche Argumentationsführung ohne weitere Präzisierung charakterisiert Ami Ayalon als „mehrdeutig“ („ambiguous“), da im Übergang zur Moderne in den Nahen Osten importierte politische Konzepte europäischer Staaten – „modern ideas that were themselves often imperfectly understood“ – zwar aufgegriffen und von manchen Autoren rezipiert wurden, die ihrerseits jedoch wiederum Patronat oder Zensur der eigenen Regierung unterstanden und dies daher noch keine inhaltliche Deckungsgleichheit bedeute (Ayalon 1987: 7).

Eine Mittelposition nehmen Stimmen wie Mohammad Hashim Kamali ein, die einerseits die Freiheit des Menschen auf Religions- und Meinungsfreiheit sowie seine Gewissensfreiheit und seine moralische Entscheidungsfreiheit betonen, diese Freiheiten jedoch nicht als absolut definieren, sondern vor dem Hintergrund der „Verantwortung“ des Menschen nur in Anlehnung an das Schiarierecht gewährt sehen möchten, das von ihm als Quelle aller Freiheitsrechte definiert wird, als „ultimate political freedom“ (Kamali 1999: 23). Gesellschaftliche Freiheit und Freiheit von Sklaverei sei eins der Ziele der Verkündigung der Propheten gewesen:

„In the Holy Qur’ān, one of the explicit purposes of the prophets was to offer mankind social liberty and deliver them from mutual enslavement“ (Kamali 1999: 10).

Die Freiheit des einen müsse in jedem Fall, so die Argumentation, dort begrenzt oder verneint werden, wo sie die Freiheit des anderen verletze (Kamali 1999: 7) – dabei definiert Kamali jedoch nicht, wo die Freiheit einem anderen Schaden zufügen könne. So betont Kamali, dass der Koran etwa Religionsfreiheit beinhalte (Kamali 1997: 105), das Schiarierecht sogar zur Meinungsfreiheit regelrecht „ermutige“, diese Freiheit dürfe jedoch nicht der „Blasphemie, Verunglimpfung, Beschimpfung oder Anstiftung zur Sünde“

dienen.⁴ Die Todesstrafe für Apostasie sei allerdings nur im Falle von politischem Hochverrat anzuwenden gewesen, nicht für den Glaubensabfall allein (Kamali 1997: 93; 96).

Nicht alle theologisch definierten Diskurse können dem Begriff der Freiheit also etwas Positives abgewinnen: Bei manchen Autoren weckt der Begriff, so resümiert der iranische Philosoph Abdolkarim Soroush (geb. 1954), nur negative Assoziationen: „Some people think that freedom means throwing caution to the winds (sic) and instigating anarchy, insanity, and disorder“ (Soroush 2006: 255), so wird der Begriff, wie Soroush vermerkt, von den einen mit „Rebellion“, von den anderen mit „Unterwerfung“ gleichgesetzt.⁵

Die Freiheit zu: Glaubens- oder Religionsfreiheit?

Konkreter werden diese Überlegungen in der Frauen-, Minderheiten- und Menschenrechtsdebatte. Intensiv debattiert wird hier etwa die Frage der Religionsfreiheit: Hat der Begriff an sich schon die Konnotation von „Atheismus“, wie der tunesische Historiker Mohamed Talbi (geb. 1921) vermutet (Talbi 2006: 107)?

Was für die eine Seite individuelle und unverzichtbare „Freiheit“ ist (der unbeschränkte, auch mehrfache Wechsel der Religionszugehörigkeit in alle Richtungen), kann für die andere im Interesse des vorlaufenden Schutzes vor Aufruhr und gesellschaftlichem Schaden kollektiv beschränkt werden, ohne dass damit dem Einzelnen seine Freiheit genommen wird:

„One regards that freedom as an individual right, required for personal autonomy or flourishing; the other regards freedom of expression as a collective or social interest, required for full and open deliberation in a democratic society“ (Wassermann 1998: 172).

Wenn auf der einen Seite die UN-Menschenrechtscharta von 1948 Religionsfreiheit sehr umfassend als Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses, des Wechsels der Religion sowie der Freiheit zur Religionslosigkeit definiert, verstehen andererseits Menschenrechtserklärungen wie die Kairoer Menschenrechtserklärung von 1990 bzw. zeitgenössische Autoren, die schiarierechtlich argumentieren, unter Religionsfreiheit ausschließlich die Freiheit, zum Islam

⁴ „The Sharīḥah entitles the individual to say what he or she pleases provided that the words uttered do not amount to blasphemy, insult, slander, or incitement to sin ... the Sharīḥah encourages freedom of expression in a variety of ways...“ Kamali 2002: 40.

⁵ „Freedom has been equated with rebellion as well as subordination.“ Soroush 2006: 245.

überzutreten bzw. das islamische Bekenntnis beizubehalten. Hier wird nach Beate Müller „a monolithic subject and common interest“ konstruiert, um Zensur und Beschränkung als Werkzeug zu nutzen, „as a means of protecting the public from allegedly harmful influences ... thus denying legitimacy to diverging interests of particular audiences“ (Müller 2004: 13).

Auch wenn in diesem Kontext sehr häufig Sure 2,256 („In der Religion gibt es keinen Zwang“) bemüht wird und die Ausübung von Druck oder Nötigung im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zum Islam explizit abgelehnt wird, unterstreicht dieser Vers nach Auffassung der Mehrheit der Gelehrten zunächst einmal das Existenzrecht des Juden oder Christen, der nicht zum Islam konvertieren muss, was geltender Rechtslage in islamisch geprägten Gesellschaften entspricht. Hamid Naseem Rafiabadi etwa definiert als absolute Religionsfreiheit, wie sie der Islam garantiere, auch nachdem jemand zum Islam eingeladen wurde: „But if despite the beautiful speech and wise admonitions, an invitee does not accept the call of Islam, he will not be compelled to accept faith under coercion“ (Rafiabadi 2007: 1252).

Drei prominente Auffassungen zur Religionsfreiheit

Auch wenn die Thematik des rechtlichen Status' von religiösen Minderheiten sowie die Religionsfreiheit bis heute im Kontext des Nahen Ostens insgesamt wenig behandelt wurden⁶ und hier noch weitere Forschungsarbeit zu leisten ist, lassen sich in Bezug auf die Frage der Religionsfreiheit unter heutigen Gelehrten im Wesentlichen drei Positionen ausmachen: Eine freiheitliche Position, eine gemäßigte und eine restriktive Position:

Religionsfreiheit: Ganz oder gar nicht

Für eine Minderheit von Theologen besteht Religionsfreiheit ausschließlich darin, der einzig wahren Religion, dem Islam, anzugehören oder sich ihm zuzuwenden; bei Zweifeln oder Kritik seitens muslimischer Gläubiger muss sofort die Todesstrafe zur Anwendung kommen. Ein markanter Vertreter dieser Sicht wäre etwa der indisch-pakistanische Theologe Abū l-A'la Maudūdī (1903–1979), einer der bis heute einflussreichsten Intellektuellen, Ideologen und Theologen des 20. Jahrhunderts, der nicht nur nachhaltig das Selbstverständnis und die ideologische Ausrichtung Pakistans als islamischer Staat

⁶ Ausnahmen sind etwa Pink 2003; Uphoff 2012; Schirmacher 2015.

als dort zweifellos prominenteste theologische Persönlichkeit beeinflusste. Er brachte darüberhinaus sein Verständnis des Islam – vor allem des islamischen Staates – auch im globalen Rahmen über zahlreiche Kanäle zu Gehör. Maudūdī wirkte als Journalist, Autor, Korankommentator, Theologe, Aktivist und Gründer der politischen Bewegung und späteren Partei der *Jamāʿat-i Islāmī* sowie als Berater mehrerer pakistanischer Regierungen; er gilt als der prominenteste Vordenker eines islamisch begründeten Staatswesens. In seiner Schrift *murtadd ki sazā islāmī qānūn mât* (Die Bestrafung des Apostaten nach dem islamischen Gesetz) spricht er sich rückhaltlos für die Hinrichtung des Zweiflers und Apostaten aus (Maudūdī 1980).

Für eine weitere Minderheit der Gelehrten gilt die Religionsfreiheit umfassend und für jedermann, meint also die Freiheit, den Islam anzunehmen oder sich von ihm abzuwenden, ganz im Sinne der UN-Menschenrechtscharta von 1948. Hierzu gehört etwa der tunesische Historiker Mohamed Talbi (geb. 1921), der zwar den Wahrheitsanspruch des Islam nicht opfert, jedoch jegliche weltliche Bestrafung für den Apostaten ablehnt;⁷ ebenso der iranische Philosoph Mohsen Kadivar (geb. 1959), der ausdrücklich betont, dass Religionsfreiheit nicht nur eine innerliche Freiheit der Gedanken meine, sondern auch das Recht, die eigenen Kinder und Glaubensgenossen in der eigenen Religion zu unterrichten, öffentlich für sie zu werben und Anbetungsstätten zu erbauen (Kadivar 2006: 119f).

Auch für den iranischen Philosophen Abdolkarim Soroush gehören im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit die innere und äußere Freiheit untrennbar zusammen; die eine kann für ihn nicht ohne die andere existieren (Soroush 2006: 260). Ein weiterer Vertreter dieser Sichtweise ist der von den Malediven stammende, in Saudi-Arabien ausgebildete und heute an der Universität Melbourne lehrende Professor für Arabische und Islamische Studien des dortigen „Sultan of Oman“ Lehrstuhls, Abdullah Saeed (geb. 1960): Er gehört zu den weltweit engagiertesten akademischen Verfechtern von Religionsfreiheit und universalen Menschenrechten im islamischen Kontext. Abdullah Saeed ist durch zahlreiche Veröffentlichungen, Beiträge zu Dialogveranstaltungen und internationale Menschenrechtsforen, durch seine Tätigkeit als Professor an zwei Fakultäten der Universität Melbourne und als Berater der australischen Regierung bekannt geworden. Er wirkt regelmäßig bei Dialoginitiativen mit⁸ und unterhält Kontakte im interreligiösen Bereich wie etwa zum „Jewish Council of South Australia“.

⁷ „The Qurʾan states clearly that compulsion is incompatible with religion The very nature of faith ... is to be a voluntary act born out of conviction and freedom.“ Talbi 2006: 109+117

⁸ So hielt er beispielsweise bei der „7th International Dialogue Australia Network Conference:

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 selbstständigen 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“ (Saeed 2004) 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. 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 *sunna* noch „with the current ethos of human rights“ (Saeed 2004: 2) in Übereinstimmung zu bringen sei. Es geht hier also 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.

Freiheit ja – Anarchie nein?

Neben dieser volle Religionsfreiheit bejahenden Position existiert eine moderat-restriktive Sichtweise, die die Mehrheit heutiger Theologen im Nahen Osten vertreten dürften. Sie definieren Religionsfreiheit differenziert und bestätigen das historisch verbrieftete Recht von Nicht-Muslimen – insbesondere Juden und Christen – nicht zum Islam konvertieren zu müssen. Für Muslime definieren sie jedoch Religionsfreiheit ausschließlich als Freiheit der Gedanken, die ihnen allenfalls gestattet, insgeheim Zweifel am Islam zu hegen. Wer abweichende Auffassungen jedoch propagiert, macht sich nach dieser Meinung des Verrats schuldig und muss daher bestraft werden; häufig wird mit Rückbezug auf eine traditionelle schariarechtliche Auslegung die Todesstrafe angemahnt – auch wenn es nur wenige Länder gibt, in denen es überhaupt möglich wäre, einen Apostaten vor Gericht zu stellen, da die meisten Länder in ihre Rechtscodices keine rechtlichen Regelungen zum Abfall vom Islam aufgenommen haben.

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“ URL: <http://www.australiansuficentre.org/talks-uni-school.htm> (12.02.2015).

Die Abwendung vom Islam als „Krankheit“ und „langsam wirkendes Gift“?

Der aus Ägypten stammende, heute wohl einflussreichste sunnitische Theologe Yūsuf al-Qaraḏāwī (geb. 1926) bejaht etwa in seinem Werk *al-ḥulūl al-mustaurada wa-kaiḥa djanat ālā ummatinā* (Wie importierte Lösungen unserer Gemeinschaft Schaden zufügen) Freiheit als unverbrüchlich; als „grundlegende Notwendigkeit für das Leben der Menschen“ und „notwendige Bedingung, um glücklich zu werden“ (al-Qaraḏāwī 1977: 7).⁹ Nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Entwicklung einer Gesellschaft sei „Freiheit eine Notwendigkeit“, um Übel wie Korruption, Exzesse und Ineffektivität zu vermeiden (al-Qaraḏāwī: 1977: 244/Salama 2009: 293).

Das klingt zunächst nach einer grundsätzlich positiven Sicht der Freiheit. Dass diese Freiheit für al-Qaraḏāwī als al-Azhar Gelehrtem jedoch in keinem Bereich losgelöst von der Beachtung der Normen des Schariarechts vorstellbar ist, wird spätestens bei einer Beschäftigung mit seiner Auffassung des Maßes an Freiheit im Bereich der Religionsfreiheit deutlich. Denn diese scheinbar so grundsätzliche Befürwortung der Freiheit steht für al-Qaraḏāwī nicht in Widerspruch zu seiner dezidierten Ablehnung voller Religionsfreiheit, wie er sie insbesondere in seinem Werk *djarīmat ar-riḍḍa wa-ʿuqūbat al-murtadd fī ḍauḍ al-qurḌān wa-Ḍs-sunna* (Das Verbrechen des Abfalls und die Bestrafung des Abtrünnigen im Lichte von Koran und *sunna*) ausführlich dargelegt hat (al-Qaraḏāwī 2005):

Seine Apostasieschrift macht unmissverständlich klar, dass der Abgefallene, der seine Abwendung vom Islam nicht geheim hält, sondern sich dazu öffentlich äußert und andere ebenfalls dazu aufruft, seinem Beispiel Folge zu leisten, die Gemeinschaft gefährdet und daher hingerichtet werden muss – dies gehe unzweifelhaft aus Koran und Überlieferung hervor (al-Qaraḏāwī 2005: 47; 55f.). Die Apostasie ist keine Vernichtung „mit Handwaffen“ (*bi-Ḍr-raṣāṣ yadawī*), sondern mit „langsam wirkendem Gift“ (*bi-ʿs-samm al-baḳī*), das eingewickelt ist in „Honig und Konfekt“ (*al-ʿasal wa-ʿl-ḥalwā*). Wer dieses Gift anderen verabreicht, gehört zu den „gewerbsmäßigen Kriminellen“ (*muḡramīn muḥtarifīn*). Still und heimlich „schleicht sie sich in die Gemüter“ (arab. *yatasallala* [...] *ila ʿl-ʿuqūl*), die „Krankheit kriecht in die Körper hinein“ (*tasallala al-asqām fi ʿl-aḡsām*) und zielt auf die völlige Vernichtung der islamischen Gemeinschaft (al-Qaraḏāwī 2005: 71).

⁹ Da kein ausleihbarer Bestand in Deutschland zur Verfügung steht, zitiere ich nach Salama 2009: 292.

Rāshid al-Ghannūshī – ein Advokat der Religionsfreiheit?

Im Ton verhaltener, aber im Ergebnis ähnlich argumentiert der tunesische Führer der Ennahḍa-Bewegung, Rāshid al-Ghannūshī (geb. 1941), der in seinem Werk *al-ḥurrīyāt al-ʿāmma fi d-daula al-islāmīya* (Die umfassenden Freiheiten im islamischen Staat) zunächst verschiedene Freiheitsrechte aufzählt wie die Freiheit, Besitz sein eigen zu nennen, die Freiheit der Gedanken und der Meinungsäußerung, das Recht, Handel zu treiben, die Vereinigungsfreiheit, das Recht, Parteien zu gründen oder das Recht auf Arbeit – all diese Rechte genieße der Mensch in einem islamischen Staatswesen, mehr als in einer westlichen Demokratie noch einem marxistischen Staat. Insbesondere thematisiert al-Ghannūshī die Freiheit des Denkens und des Glaubens, denn der Islam verbiete ja jeglichen „Zwang“ (*ikrah*) in Glaubensdingen, ja, die Freiheit sei geradezu Grundlage des Glaubens: Der Glaube sei eine Herzensangelegenheit, die jeden Zwang von vorneherein verbiete (al-Ghannūshī 1993a: 44). Dem Menschen stehe es daher frei, den Glauben (des Islam) anzunehmen und so Zugang zum Paradies zu finden.

Allerdings fällt auf, dass al-Ghannūshī nirgends die Freiheit des muslimischen Gläubigen bejaht, den Islam verlassen und einen anderen (oder: keinen) Glauben frei wählen zu dürfen. Im Gegenteil, eine Abkehr vom Islam, die willentliche Hinwendung zum Unglauben, nachdem ein Mensch bereits einmal (an den Islam) geglaubt habe, so schreibt al-Ghannūshī, sei ein Verbrechen (*djarīma*), für das die *sunna* die Todesstrafe fordere, worin auch die Prophetengefährten übereinstimmten. Diskussionen gäbe es lediglich darüber, ob es sich beim Abfall um ein politisches Vergehen (*djarīma siyāsīya*) handelte oder um ein den Glauben betreffendes Verbrechen (*djarīmat ʿaqīdīya*) und es damit unter die *ḥudūd*-Vergehen falle (al-Ghannūshī 1993a: 48).

Anschließend führt er einige unter Gelehrten abweichend diskutierte Positionen auf, wie etwa die Frage, ob dem Apostaten die Gelegenheit zur Reue gegeben werden und auch die Apostatin hingerichtet werden müsse, was bereits in der klassischen Rechtsliteratur abweichend beurteilt wird. Schließlich, nach der Würdigung der Auffassungen zahlreicher weiterer Gelehrter, erwägt er, ob die Bestrafung des Abtrünnigen (*ʿuqūbat al-murtadd*) etwa in den Bereich der Ermessensstrafen und nicht der *ḥadd*-Vergehen falle (al-Ghannūshī 1993a: 50). Nirgends aber findet sich ein Bekenntnis zu voller Religionsfreiheit mit der Möglichkeit des straflosen Wechsels vom und zum Islam, denn letztlich, so al-Ghannūshī, bedeute Freiheit die Freiheit zum verantwortlichen Handeln im Rahmen der Gebote Gottes, um die Dinge zu vermeiden, die verboten sind:

„So besteht die Freiheit in Anstrengung (*kadh*) und Wettstreit (*niḍāl*) auf dem Weg der demütigen Verehrung Gottes (*‘ubūdiyyat allāh*) und nicht in animalischer Entfesselung (*inṣilāqan ḥayawānīan*) (al-Ghannūshī 1993a: 38).

Freiheit wird hier also in Abhängigkeit von der Offenbarung Gottes definiert – aus al-Ghannūshīs Sicht nimmt das Maß der Freiheit mit der Intensität der Verehrung Gottes zu; abseits davon (also für Nichtglaubende oder Andersgläubige) kann es keine wahre Freiheit geben. Der Mensch kann also Freiheit nicht durch Agieren finden, sondern nur durch Reagieren, nämlich durch Reaktion auf die vorgegebene Offenbarung Gottes. Durch Gehorsam und Unterwerfung findet er wahrhaftige Befreiung. – Diese Art von „Freiheit“ meint also das Gegenteil von persönlicher Wahlfreiheit.

In ähnlicher Weise äußert sich al-Ghannūshī in seinem Werk *ḥuqūq al-muwāṭana* (al-Ghannūshī 1993b). In dieser Schrift betont al-Ghannūshī zwar mehrfach die Freiwilligkeit des Glaubens, die er im Islam vollkommen verwirklicht sieht (al-Ghannūshī 1993b: 67f.); ein uneingeschränktes Bekenntnis zur vollen Religionsfreiheit einschließlich einer Bejahung der Freiheit, sich vom Islam ab- und einer anderen Religion folgenlos zuzuwenden und dies auch offen kommunizieren zu können, sucht man in dieser Schrift jedoch vergeblich. Auch in zwei Interviews mit der „Financial Times“ und mit „al-Shira“¹⁰ bejaht al-Ghannūshī prinzipiell die Religionsfreiheit¹¹ und lässt als einzige Strafe für Apostasie eine jenseitige gelten, ist allerdings auch der Meinung, dass die Apostasie nie ein wirkliches Problem in der islamischen Geschichte gewesen sei, ja, dass sogar im Westen verfolgte christliche Minderheiten im islamischen Gebiet Zuflucht hätten suchen müssen:

¹⁰ al-Ghannūshīs Interview mit der „Financial Times“ vom 10.02.1998 ist im Internet leider nicht mehr vollständig zugänglich, es wird aber zu Teilen in folgendem Artikel zitiert: Rached Ghannouchi on Islamic Reformism. URL: <http://aliran.com/web-specials/2011-web-specials/rached-ghannouchi-on-islamic-reformism/> (12.02.2015); das Interview mit al-Shira vom Oktober 1994 (wie indirekt zu erschließen ist, wurde es zwischen dem 10. und 12.10.1994 in Beirut geführt; eine exakte Angabe fehlt), deren Website nicht mehr aufzurufen ist, ist noch in englischer Übersetzung unter dem Titel einsehbar: Tunisia’s Islamists are different from those in Algeria. URL: <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/ghanush.htm> (12.02.2015).

¹¹ Auch Nancy Gallagher, Associate Director for Research am “Center for International and Security Studies Maryland“ (CISSM), zitiert al-Ghannūshī entsprechend: Nancy Gallagher. Tunisian Coup Institutes First of Secular Islamists, March 3, 2011. Daily Nexus. URL: <http://www.dailynexus.com/2011-03-03/tunisian-coup-institutes-secular-islamists/> (12.02.2015).

„Our history is full of proud moments when it comes to the question of religious tolerance and interfaith debates [...] When [sic; vermutlich: We] never had recourse to the question of apostasy and death (for someone's beliefs). This has never occurred in our midst. Some (esoteric) Christian movements can be found only in our land, after fleeing the West and the persecution of larger denominations.“¹²

al-Ghannūshīs Biograph Azzam S. Tamimi differenziert mit Bezug auf al-Ghannūshīs Schriften, dass dieser zwar nicht für die Todesstrafe für Glaubensabfall plädiere, da er prinzipiell verantwortungsvoll gestaltete Freiheitsrechte befürworte und Religionsfreiheit sowie Meinungsfreiheit bejahe. Abfall (*ridda*) betrachte al-Ghannūshī aber nicht als religiöses, sondern als politisches Vergehen, das als Akt des Aufruhrs, der Rebellion und des Verrats im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen eines Staates zu bestrafen sei, um Recht und Ordnung sowie die Gemeinschaft zu schützen (Tamimi 2001: 78; 97; 191). Auch Menno Preuschaft schlussfolgert nach eingehender Analyse der Schriften al-Ghannūshīs zu Religionsfreiheit und Minderheitenrechten, dass dieser Apostasie in einem islamischen Land als „Tatbestand des Hochverrats“ einstufe, der allerdings je nach Einzelfall und Ermessen zu bestrafen sei (Preuschaft 2011: 284f). Das Recht auf freien Religionswechsel begründet al-Ghannūshī nicht.

Die Freiheit zur Apostasie bzw. zum Religionswechsel, der eine Abwendung vom Islam bedeutet, wird im heutigen Apostasiediskurs von etlichen Theologen als Gefährdung der Gesellschaft abgelehnt: „Excessive freedom is assumed to enable Satan to dominate one's life“ (Kadivar 2006: 128).

Zwar stehe die Glaubensfreiheit im Islam außer Frage und sei die Grundlage der Menschenrechte: „In Islam, freedom of belief is the basis“. Allerdings, müsse sich der Staat im Falle von Apostasie selbst schützen, indem er zunächst die Abgefallenen zur Rückkehr zum Islam einlade, aber, wie etwa Kāmil argumentiert: „if they refuse, the state has no alternative but to preserve it's existence even if it means using force“ – ein solches Vorgehen widerspreche nicht der Religionsfreiheit, gehe es doch hier um die Abwehr von „rebellion“ (Kāmil 1998: 360). Allerdings, so schränkt Kāmil ein, dürfe man einzelnen Apostaten nicht gleich eine Verschwörung gegen den Staat unterstellen, „but simply a lack of faith“ (Kāmil 1998: 361). Zwischen den Zeilen kann aus dieser Feststellung geschlossen werden, dass Kāmil die Anwendung

¹² Tunisia's Islamists are different from those in Algeria. URL: <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/ghanush.htm> (12.02.2015).

von Zwang gegen einzelne Zweifelnde nicht notwendigerweise als Mittel der Wahl empfiehlt, volle Religionsfreiheit für ihn jedoch ebenso keine Option sein dürfte.

Die Beschränkung der Religionsfreiheit als Mittel der Gefahrenabwehr

Wenn volle Religionsfreiheit als ein Synonym für Freiheit gelten kann, dann kann die Einschränkung der Religionsfreiheit in zahlreichen Staaten der Erde als eine Form der Zensur interpretiert werden. Einer Zensur nicht in dem Sinne, dass einem Künstler die Veröffentlichung untersagt würde, aber als Verbot der freien Wahl des Ausdrucks persönlich gewählter Weltanschauung.

Bei der Einschränkung der Religionsfreiheit sind in zahlreichen Veröffentlichungen nicht das Individuum und seine Interessen Diskussionsgegenstand über ein angemessenes oder nicht-angemessenes Maß an Freiheit, sondern das Kollektiv, das es vor vermeintlich gefahrbringenden Einflüssen vorlaufend zu schützen gilt. Die Zensur wird in Bezug auf die freie Wahl der eigenen Weltanschauung bzw. Religion zwar durchaus ausgeübt; nur in den wenigsten Fällen jedoch durch Gesetzestexte und unmittelbar durch die politische Elite, sondern eher durch die Vermittlung gesellschaftlicher Normen durch Akteure wie etwa namhafte Theologen oder Gelehrtenstätten. Hinsichtlich der freien Wahl der Weltanschauung findet hier ein Prozess der Entmündigung des Individuums statt, der mit vorausschauender Fürsorge für ein Kollektiv begründet wird, das es in dieser Uniformität selbst in Gesellschaften mit überaus hohem weltanschaulichem Normzwang allerdings kaum geben wird.

So entsteht die paradoxe Situation, dass die Verfassungen etlicher islamisch geprägter Staaten das Recht auf Religionsfreiheit ausdrücklich zuerkennen,¹³ es dort aber keine umfassende, positive wie negative Religionsfreiheit in alle Richtungen gibt, sondern nur die Freiheit, zum Islam überzutreten oder am Islam festzuhalten. Und auch wenn verschiedene Autoren die „Garantie“ der Religionsfreiheit durch die Religion des Islam hervorheben,¹⁴ wird doch gleichzeitig deutlich, dass es vor allem Gelehrte sind, die sehr häufig

¹³ Einige Beispiele aus den entsprechenden Textpassagen der Verfassungen von Syrien, Jordanien, Algerien, Jemen, Mauretanien und Marokko, die Religionsfreiheit garantieren, s. bei: Abu-Sahlieh 1994: 96ff.

¹⁴ So etwa auch Mujawar 2009: 62: „The Faith of Islam is founded upon liberal and tolerant principles, and another manifestation of its tolerance is that it guarantees the freedom of religion and the freedom of belief.“

die Inanspruchnahme der Religionsfreiheit in beide Richtungen nachhaltiger bestreiten und weitaus häufiger mit der Todesstrafe drohen als staatliche Institutionen.

Während Mohammad Hashim Kamali der Meinung ist, dass das Bekenntnis zur Religionsfreiheit in den Verfassungen islamisch geprägter Länder ein Beleg für große Fortschritte bei der Gewährung individueller Rechte, darunter auch der Religionsfreiheit sei und er das Problem des Religionswechsels bzw. des Wunsches, den Islam zu verlassen, ausklammert (Kamali 1997: 105), ist das Problem für Theodor Adel Khoury grundsätzlicher Natur:

„Für die Muslime, die schon gläubig geworden sind, gibt es also im Prinzip keine Religionsfreiheit. Der offizielle Islam erkennt hier die Freiheit des Gewissens nicht an. Er billigt dem Muslim die Möglichkeit nicht mehr zu, den einmal angenommenen Glauben weiter zu behalten oder aber abzulegen“ (Khoury 1980: 30).

Religionsfreiheit wird hier lediglich definiert als innere Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben (*ḥurrīyat al-ʿaqīda*), aber nicht als Religionsfreiheit, also die Freiheit, eine Religion zu wählen oder als in den Islam Hineingeborener den Islam nicht zu wählen (*ḥurrīyat ad-dīn*). Das heisst, dass derjenige, der nicht über seinen Unglauben oder neu gewählten Glauben spricht, sondern ihn für sich behält, auch nicht für Apostasie angeklagt werden kann, sobald er aber, wie etwa Abū Zaid, an die Öffentlichkeit tritt, mit Sanktionen zu rechnen hat. So definierte Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq (geb. 1933), Minister für Religiöse Angelegenheiten, wie im Apostasieprozess gegen Abū Zaid deutlich wurde, den Abfall folgendermaßen:

„Jeder Mensch ist frei, seinen Glauben zu wählen und hat das Recht zu eigenen Meinungen, sogar der Atheist.“ Niemand dürfe ihn daran hindern, so fährt Zaqqūq fort – allerdings muss er strengstes Stillschweigen wahren. Er ist von der Meinungsfreiheit geschützt, „solange er seine Gedanken für sich behält und sie nicht unter den Leuten verbreitet, um sie durcheinander zu bringen in Bezug auf ihre moralischen Werte“ (Zakzouk 2004: 107f).

Wenn er jedoch über seine (falschen) Auffassungen spricht, „verstößt er damit gegen die allgemeine Ordnung des Staates“ und „wird der Bestrafung unterworfen“, wobei Zaqqūq zunächst offen lässt, welche Bestrafung er für angebracht hält. Wenn er aber im Folgenden die Bekanntgabe abweichender Glaubensauffassungen mit „Hochverrat“ gleichsetzt, wird deutlich, dass Offenheit hinsichtlich eigener Zweifel oder einer Abkehr vom Islam für ihn mit Aufruhr und Widerstand gegen die staatliche Ordnung gleichzusetzen ist:

„Er kann sogar des Hochverrats angeklagt werden, der mit dem Tod bestraft wird, nicht weil er seinen Glauben abgelegt hat, sondern weil er durch seine Gedanken Verwirrung im Staat verbreitet und gegen seine Ordnung verstoßen hat“ (Zakzouk 2004: 107f).

So betrachtet also Zaqqūq wie al-Qaraḏāwī das Bekenntnis des Abgefallenen als eine Art Kriegführung gegen den islamischen Staat. Dieselbe Haltung vertrat auch der ägyptische Kassationsgerichtshof anlässlich des gegen Naṣr Ḥamid Abū Zaid geführten Prozesses wegen Abfall vom Islam im Jahr 1996. Abū Zaid's Verurteilung als Apostat widerspreche nicht der in der ägyptischen Verfassung festgeschriebenen Religionsfreiheit, so der Kassationsgerichtshof, denn diese sei auf den inneren Bereich des Individuums beschränkt und erlaube nicht, sich öffentlich als Apostat zu äußern (Thielmann 2003: 220f.); eine Auffassung, die bei ähnlicher Gesetzeslage auch außerhalb Ägyptens vertreten wird.¹⁵

Gleichzeitig garantierten die meisten Verfassungen arabisch geprägter Länder im 20. Jahrhundert Religionsfreiheit; als eine der frühesten und umfassendsten z. B. die ägyptische Verfassung von 1971, die einerseits nicht erläuterte, auf welchen Bereich und welche Ausdrucksformen sich dieser Freiraum in Fragen der Religion konkret bezog, aber andererseits auch nicht die möglichen Grenzen bzw. den Tatbestand der Apostasie definierte (Johansen 2003: 696), die bereits in der Verfassung von 1913 nicht mehr unter Strafe gestellt worden war. So erkennen die Verfassungen etlicher islamisch geprägter Staaten das Recht auf Religionsfreiheit ausdrücklich zu.¹⁶

Die Verfassung von Kuwait formuliert etwa in Art. 35: „Freedom of belief is absolute“, aber: „The state protects the freedom of practising religion in accordance with established customs, provided that it does not conflict with public policy or morals.“¹⁷ Ebenso besagt die ägyptische Verfassung von 2014 in Art. 64: „Freedom of belief is absolute“ und in Art. 65 „Freedom of thought and opinion is guaranteed;“¹⁸ ähnliche Formulierungen fanden sich in früheren Verfassungen. Dennoch stellte der Oberste Gerichtshof in einem Gerichtsverfahren zur Religionsfreiheit der Minderheit der Baha'i fest, dass

¹⁵ Baber Johansen nennt etwa Tunesien als Beispiel: Johansen 2003: 705; 708f.

¹⁶ Beispiele aus den entsprechenden Textpassagen der Verfassungen von Syrien, Jordanien, Algerien, Jemen, Mauretanien und Marokko, die Religionsfreiheit garantieren, s. bei: Abu-Sahlieh 1994: 96ff.

¹⁷ Kuwait – Constitution, Adopted, 11.11.1962. URL: http://www.servat.unibe.ch/icl/ku00000_.html (08.02.2015).

¹⁸ URL: <http://www.sis.gov.eg/Newvr/Dustor-en001.pdf> (10.02.2015).

die Religionsfreiheit nicht absolut sei und dass alle Ausdrucksformen des religiösen Glaubens der Wahrung der öffentlichen Ordnung, Werte und Moral untergeordnet sein müssten und daher die Religionsfreiheit eingeschränkt werden könne (El Fegier 2013: 6). Daher wurden etwa 1987 45 Baha'i in einem Gerichtsverfahren aufgrund ihres Glaubens zu drei Jahren Gefängnis verurteilt, da die verfassungsmäßig garantierten Freiheitsrechte sich nicht auf religiöse Überzeugungen bezögen, die die öffentliche Moral und Ordnung untergrüben bzw. nicht auf die Ausübung einer solchen Religion (Pink 2005: 136; 153).

Das bedeutet, dass das innere Für-Wahrhalten von der äußeren Freiheit abgekoppelt wird, diese subjektive Wahrheit in Form einer Religionsausübung umzusetzen, denn, so die häufige Argumentation, eine Grenzziehung bei der Religionsfreiheit „prevents unwanted views and values from polluting the popular mind, and guards people against the potential of becoming corrupted by deviant ideas and influences“ (Kadivar 2006: 128).

So betont auch Mohammad Hashim Kamali, dass der „Glaube vor allem“ eine Frage der Überzeugung sei und niemand das Recht habe, auf die „persönliche Freiheit“ eines Menschen Druck auszuüben und ihm entgegen seiner Überzeugungen Zwang aufzuerlegen, ja, die Scharia dies auch gar nicht erlaube.¹⁹ – Unausgesprochen könnte man ergänzen: Die Religion ist davon abgekoppelt, hier geht es nicht um eine Gewissensfrage, sondern um die Beachtung der Reichweite des Schariarechts. Hier wird das Verbot der Apostasie als notwendige Abwehr einer Zerstörung der Gesellschaft interpretiert. So argumentierte auch der Oberste Gerichtshof Ägyptens, dass in Bezug auf die rechtliche Unmöglichkeit, den Islam zu verlassen, die Einschränkung der Religionsfreiheit notwendig sei, um die Rechte der übrigen Bürger zu schützen und Versuchung und Verwirrung von der Mehrheit fernzuhalten (El Fegier 2013: 13).

Glaubensfreiheit: ja – Religionsfreiheit – nein

Die Unterscheidung zwischen einer inneren – von der Mehrheitsmeinung möglicherweise differierenden – persönlichen Überzeugung, für die Glaubensfreiheit (arab. *ḥurriyat al-ʿaqida*) existiert, und der äußerlichen Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, bei der es keine freie Wahl für

¹⁹ „Since faith is primarily a matter of conviction, then to impose punitive ordinances on a person contrary to his conviction is bound to violate his personal dignity, and the Shariah does not impose or allow this.“ (Kamali 2002: 44).

Zugehörige zum Islam gibt, also keine Religionsfreiheit (arab. *ḥurrīyat ad-dīn*), scheint auch heute der Schlüssel zum Verständnis des faktischen Grads von Freiheit in Glaubens- und Religionsfragen, aber auch in Bezug auf die persönliche Meinungsfreiheit in zahlreichen islamisch geprägten Ländern zu sein.²⁰ Daher meint die z. B. in der ägyptischen Verfassung garantierte „Glaubensfreiheit“ (arab. *ḥurrīyat al-ʿitiqād* oder *ḥurrīyat al-ʿaqīda*) eben nicht Religionsfreiheit (arab. *ḥurrīyat ad-dīn* oder *ḥurrīyat al-ʿitiqād ad-dīnī*) im umfassenden Sinne (Pink 2003: 173), sondern nur innerliche Gedanken- und Überzeugungsfreiheit, ohne dass diese auch im Bekenntnis oder in der religiösen Praxis und offenen Zugehörigkeit zu Gruppierungen, wie etwa den Bahāʿī, deutlich werden könnte.²¹

Gleiches gilt für den, der sich vom Islam abwenden und einer anderen Religionsgemeinschaft anschließen möchte: Er kann demnach nicht das Recht auf Glaubensfreiheit einfordern, denn er begeht Staatsverrat. „Das Grundrecht auf Glaubensfreiheit“, das stets unter dem Vorbehalt der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und der guten Sitten steht, die sich nach Auffassung des Obersten Gerichts an der Scharia orientieren und durch sie bestimmt werden, ist dadurch in Ägypten realiter „rechtlich völlig bedeutungslos“ (Pink 2003: 186f.).

Die öffentliche Ordnung, die vom Islam als Staatsreligion definiert wird, muss nach dieser Argumentation unter allen Umständen aufrecht erhalten werden. Ihr Wohl, das verbietet, sie dem Hochverrat und der zersetzenden Infiltration auszusetzen, ist den Interessen des Individuums grundsätzlich vorgeordnet (Forstner 1991: 116f.). Es ist genau diese Auffassung von einem auf das *forum internum* reduzierten Handlungs- und Glaubensfreiraum, der nicht mehr als eine innerlich gehegte Überzeugung gestattet, aber in diesem Kontext dennoch als „Freiheit“ definiert wird.

Literatur

- Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb 1994: Le Délit d'Apostasie aujourd'hui et ses Conséquences en Droit Arabe et Musulman. In: *Islamochristiana* (20), 93–116
- Ayalon, Ami 1987: *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Political Discourse*. Oxford University Press: Oxford

²⁰ Dies formulieren zusammenfassend Saeed; Saeed 2004: 95–96 für die Positionierungen von Maḥmūd Šaltūt, Ġamāl al-Bannā und Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī.

²¹ So konstatiert auch Hans-Georg Ebert, dass „das Phänomen der Religionsfreiheit von muslimischer Seite stärker als (innere) Glaubensfreiheit denn als (äußere) Bekenntnisfreiheit verstanden wird.“ Ebert 1996: 49.

- De Blois, François 1985: „Freemen“ and „Nobles“ in Iranian and Semitic Languages. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* 117, 5–15
- Burt, Richard 1998: (Un)Censoring in Detail: The Fetish of Censorship in the Early Modern Past and the Postmodern Present. In: Robert C. Post (Hg.). *Censorship and Silencing. The Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities: Los Angeles*, 17–42
- Butler, Judith 1998: Ruled Out: Vocabularies of the Censor. In: Robert C. Post (Hg.). *Censorship and Silencing. The Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities: Los Angeles*, 247–260
- Childs, Elizabeth C. 1997: Introduction. In: Dies. (Hg.). *Suspended License. Censorship and the Visual Arts. University of Washington Press: Seattle*, 3–31
- Conermann, Stephan 1996: Muâtafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten. Klaus Schwarz: Berlin
- Chamene'i, Imam Sayyid Ali 2009: Menschenrechte und Freiheit. M-haditec: Bremen
- Ebert, Hans-Georg 1996: Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven. Peter Lang: Frankfurt
- El Fegier, Moataz Ahmed 2013: Islamic Law and Freedom of Religion: The Case of Apostasy and its Legal Implications in Egypt. In: *Muslim World Journal of Human Rights* 10/1, 1–26
- Forstner, Martin 1991: Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten. In: *Kanon. Kirche und Staat im Christlichen Osten. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs: Wien*, 105–186
- Gallagher, Nancy 2011: Gallagher. Tunisian Coup Institutes First of Secular Islamists, March 3, 2011. *Daily Nexus*. URL: <http://www.dailynexus.com/2011-03-03/tunisian-coup-institutes-secular-islamists/> (10.06.2014)
- al-Ghannūshī, Rāshid 1993a: al-ḥurrīyāt al-‘amma Ġ d-daula al-islāmīya. markaz dirāsāt al-waāda al-‘arabāya: Beirut
- al-Ghannūshī, Rāshid 1993²b: ḥuqūq al-muwāṭana. ḥuqūq ġair al-muslim fi ‘l-muġtama‘ al-islāmī. al-ma‘had al-‘ālamī li-l-fikr al-islāmī: [Herndon]
- El-Gisr, Nadeem 1964: The Philosophy of Freedom in Islam. In: *Al Azhar. Academy of Islamic Research. The First Conference of the Academy of Islamic Research. Kairo*, 237–254
- Johansen, Baber 2003: Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgements. In: *SoR* 70/3, 687–710

- Kadivar, Mohsen 2006: Freedom of Religion and Belief in Islam. In: Mehran Kamrava (Hg.) *The New Voice of Islam. Rethinking Politics and Modernity. A Reader*. University of California Press: Berkeley, 119–142
- Kamali, Mohammad Hashim 1997: *Freedom of expression in Islam*. Islamic Texts Society: Cambridge
- Kamali: Mohammad Hashim 1999: *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Islamic Texts Society: Cambridge
- Kamali, Mohammad 2002: *The Dignity of Man. An Islamic Perspective*. Islamic Texts Society: Cambridge
- Kāmil, ‘Abd al-‘Azīz 1998: The Promotion of Human Rights. In: A. Bouhdiba (Hg.) *The Different Aspects of Islamic Culture. The Individual and Society in Islam*. Unesco Publ.: Paris, 355–378
- Khoury, Adel Theodor 1980: *Toleranz im Islam*. Kaiser: München
- Khuri, Richard K. 1998: *Freedom, Modernity, and Islam. Towards a Creative Synthesis*. Syracuse University Press: New York
- Kuwait – Constitution, Adopted, 11.11.1962. URL: http://www.servat.unibe.ch/icl/ku00000_.html (08.02.2015).
- Lewis, B. 1986: āurriyya. II. The Modern Period. In: EI II/3, 589–594
- Lewis, Bernard 1991: *Die politische Sprache des Islam*. Rotbuch: Berlin
- Lewis, Bernhard 1993: *Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East*. Open Court: Chicago
- Leonhard, Jörn 2010: Politisches Sprechen im Zeitalter der Extreme. Überlegungen zu einer Erfahrungsgeschichte der Moderne. In: *ZeitRäume*, 107–126
- Maudūdī, Abū l-A‘lā Syed 1980⁵: *murtadd ki sazā islāmī qānūn mât. markazi maktaba islāmī: Dihlī*
- Mawdudi, Abul A‘la Mawdudi 1976: *Human Rights in Islam*. The Islamic Foundation: Leicester
- Müller, Beate 2004: *Censorship and Cultural Regulation: Mapping the Territory*. In: Dies. (Hg.). *Censorship and Cultural Regulation in the Modern Age*. E. J. Brill: Leiden, 1–31
- Mujawar, Wasiyoddin R. 2009: *Justice and Human Rights in Islamic Law*. Manglam Publications: Delhi
- Negar, Tuhami 1998: *A Delicate Balance: Rights, Responsibilities, Freedom*. In: A. Bouhdiba (Hg.) *The Different Aspects of Islamic Culture. The Individual and Society in Islam*. Unesco Publ.: Paris, 61–78

- Parkes, Adam 1996: *Modernism and the Theater of Censorship*. Oxford University Press: Oxford
- Pink, Johanna: 2003: *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*. Ergon: Würzburg
- Pink, Johanna 2005: *The Concept of Freedom of Belief and its Boundaries in Egypt: The Jehovah's Witnesses and the Baha'i Faith between Established Religions and an Authoritarian State*. In: *Culture and Religion* 6/1, 135–160
- Preuschaft, Menno 2011: *Tunesien als islamische Demokratie? Rāšid al-Gannūšī und die Zeit nach der Revolution*. Waxmann: Münster
- al-Qaraḏāwī, Yūsuf 2005: *ḡarīmat ar-ridda wa-cuqūbat al-murtadd fī ḏau' al-qur'ān wa-'s-sunna*. maktabat wahba: al-Qāhira
- Radtke, Bernd: 2000: *Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: Theoretische und filologische Bemerkungen; Fortführung einer Debatte*. Utrecht: Houtsma Stichting
- Rafiabadi, Hamid Naseem 2007: *Civil Liberties and Islam – Some Reflections on the Freedom of Conscience in Islam*. In: Ders. (Hg.). *Challenges to Religions and Islam. A Study of Muslim Movements, Personalities, Issues and Trends, Part 3*. Sarup & Sons: New Dehli, 1252–1259
- Rebhan, Helga 1986: *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882)*. Harrassowitz: Wiesbaden
- Rosenthal, F. 1986: *āurriyya*. In: *EI* II/3, 589
- Rosenthal, Franz 1991: *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century*. E. J. Brill: Leiden
- Saeed, Abdullah; Saeed, Hassan 2004: *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Ashgate: Aldershot
- Salama, Yousef 2009: *The Problematic of Freedom and Human Rights in Arab-Islamic Thought*. In: Salma K. Jayyushi (Hg.). *Human Rights in Arab Thought. A Reader*. I.B. Tauris: London, 274–302
- Schirrmacher, Christine 2015: „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*. Ergon: Würzburg
- Schmidt, Georg 2006. *Freiheit*. In: *Encyclopädie der Neuzeit*, Bd. 3. Metzler: Stuttgart, 1146–1164

- Shamsuddin, P. K. Justice 2007: Human Rights in Islam. In: Hamid Naseem Rafiabadi (Hg.). Challenges to Religions and Islam. A Study of Muslim Movements, Personalities, Issues and Trends, Part 3. Sarup & Sons: New Dehli, 1102–1146
- Soroush, Abdolkarim 2006: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. In: Mehran Kamrava (Hg.) The New Voice of Islam. Rethinking Politics and Modernity. A Reader. University of California Press: Berkeley, 243–261
- Stagh, Marina 1995: The Limits of Freedom of Speech. In: Niels Barfoed; Anders Jerichow (Hg.). Bridging the Cultural Gap – A European-Arab/Muslim Conference. Danish Pen: [Kopenhagen], 55–62
- Talbi, Mohamed 2006: Religious Liberty: A Muslim Perspective. In: Mehran Kamrava (Hg.) The New Voice of Islam. Rethinking Politics and Modernity. A Reader. University of California Press: Berkeley, 105–118
- Tamimi, Azzam S. 2001: Rachid Ghannouchi. A Democrat within Islamism. Oxford University Press: Oxford
- Thielmann, Jörn 2003: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene ḥisba. Šarī'a und Qānūn im heutigen Ägypten. Ergon: Würzburg
- Tunisia's Islamists are different from those in Algeria. URL: <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/ghanush.htm> (12.02.2015)
- Uphoff, Petra 2012: Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten im Iran. Internationale Gesellschaft für Menschenrechte: Frankfurt
- Wasserman, David: 1998: Public Funding for Science and Art: Censorship, Social Harm, and the Case of Genetic Research into Crime and Violence. In: Robert C. Post (Hg.). Censorship and Silencing. The Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities: Los Angeles, 169–194
- Zakzouk, Mahmoud 2004: Fragen zum Thema Islam. Shorouk Intl. Bookshop: [Kairo,]. URL: <http://www.way-to-allah.com/dokument/FragenzumIslam.pdf> (08.02.2012)

Die verheerende Lage christlicher Minderheiten in nichtdemokratischen Ländern

Warum die Weltchristenheit zunehmend unter Diskriminierung und Verfolgung leidet

Thomas Schirmmacher



Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmmacher, PhD, DD (geb. 1960) ist Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte und Stellvertretender Generalsekretär (für zwischenkirchliche und interreligiöse Beziehungen und für Religionsfreiheit) der Weltweiten Evangelischen Allianz, die 600 Mio. Protestanten vertritt. Er ist zudem Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (Bonn, Kapstadt, Colombo, Sao Paulo) und Professor für Religionssoziologie an der staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien.



Genehmigter Nachdruck aus: CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag (Hg.). Kompass „C“. Berlin, 2017, S. 61–68, auch zum Download unter URL: https://www.cducsu.de/sites/default/files/2017-06/cducsu_brosch_kompass-c-2017.pdf. Das Heft enthält weitere Beiträge zur Religionsfreiheit von Franz Josef Jung (S. 43–46), Ahmad Mansour (S. 55–60), Heribert Hirte (S. 69–72) und Volker Kauder zur Internationalen Parlamentarierversammlung (S. 73–78).

Keiner hätte vor 100 Jahren ein friedliches Christentum erwartet

Im Ersten Weltkrieg haben die großen christlichen Nationen im Namen des christlichen Gottes Krieg gegeneinander geführt und ihre jeweiligen Staatskirchen haben die Völker der Gegner verteufelt. Noch in den 1920er Jahren hätte man nicht einfach sagen können, das Christentum sei in der Breite friedlich, weigere sich, Menschen zum Glauben zu zwingen und habe die Re-

ligionsfreiheit auf seine Fahne geschrieben. Im Gegenteil: Fundamentalismus in allen Konfessionen war auf dem Vormarsch, Gekungele mit vermeintlich christlichen Diktatoren oder gar deren offene Unterstützung als Männer der Kirche an der Tagesordnung. Der christlich verbrämte Kolonialismus wollte die Kolonien nicht frei geben und vor allem lebte der Traum vom konfessionellen, christlichen Staat oder zumindest das Einspannen des Staates für die Verbreitung der eigenen Konfession waren noch an der Tagesordnung. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann ein Weg des Christentums in seiner Breite zur Anerkennung von Demokratie und vor allem zur Aufnahme der Menschenrechte und namentlich der Religionsfreiheit in die Grundlehren der Kirchen, die Mitte der 1960er in der Theorie (der Lehre) obsiegte und in den folgenden Jahrzehnten immer mehr die Realität bestimmte.

Das Christentum am Ende eines langen Weges, nun geteilt von nichtreligiösen Menschen

Spätestens mit der Erarbeitung und Unterzeichnung des Dokuments „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ durch fast alle Kirchen wurde klar, dass das konstantinische Zeitalter endgültig vorbei ist und es gegen die christliche Lehre und gegen den Geist Jesu Christi gerichtet ist, andere Menschen zum Glauben zu zwingen, den Staat dazu zu missbrauchen. Zugleich wird jede Art von Mission, die die Menschenrechte anderer nicht respektiert, verworfen. Nordirland wirkte lange als Relikt der Vergangenheit, schließlich gingen die Kirchen und Christen aufeinander zu und beendeten die religiöse Seite des Kampfes.

Auch der Atheismus bzw. die nichtreligiösen Weltanschauungen haben in ihrer Breite zeitverschoben eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Gewaltsame Regime, die alle Religionen ausrotten wollten oder den Staat nutzten, um eine nichtreligiöse Weltanschauung zu erzwingen, beherrschten zeitweise weite Teile der Welt. Sie sind mit dem Ende der Sowjetunion weitgehend verschwunden und einem eher friedlichen intellektuellen Diskurs gewichen. Länder wie China, Kuba oder Nordkorea, die noch aus dieser Tradition stammen, sind dabei nur noch bedingt atheistisch bestimmt und schwer einzuordnen.

Die leidvolle Entwicklung innerhalb von Islam und Hinduismus

Im Gegensatz dazu haben – leider Gottes – Islam und Hinduismus eine gegensätzliche Entwicklung genommen, der Hinduismus erst in jüngster Zeit, denn gegenwärtig herrscht in Indien ein Ministerpräsident, der dem Hindufundamentalismus anhängt („Hindutva“) und in einem Bundesstaat wurde ein fanatischer Priester zum Ministerpräsidenten, der offen Menschen unterstützt, die Anhängern anderer Religionen die Lebensgrundlage entziehen, etwa weil sie Rinder züchten. Die Zunahme und geografische Ausbreitung islamistischer Gewalt vollzieht sich noch viel unmittelbarer vor unseren Augen.

Mir geht es hier nicht um eine Verunglimpfung von Muslimen oder Hindus oder um pauschale Aussagen über Religionen mit enorm vielen Spielarten, immerhin sind die friedlichen Muslime und Hindus auch in großen Zahlen Opfer der gewaltbereiten Flügel ihrer Religionen. Sondern es geht um den weltweiten Trend: Die gewaltsamen Flügel von Christentum und nichtreligiösen Weltanschauungen sind auf dem Rückzug, die gewaltsamen Flügel innerhalb von Islam und Hinduismus wachsen und gewinnen weltweit ständig weitere Unterstützer und es sind diese vier Gruppen, der die große Mehrheit der Menschen angehören. Indien ist erst allmählich auf der Karte der Christen und Muslime verfolgenden Länder erschienen, ein trauriges Beispiel ist Indonesien, dass ich viele Jahre als Beispiel für einen friedlichen Islam und eine säkulare Demokratie angeführt habe, wo es aber immer häufiger Eruptionen von lokaler Gewalt und Großdemonstrationen gegen christliche Politiker gibt und die Gesamtentwicklung große Sorgen bereitet.

Christen als leichte Beute

Nur innerhalb dieser Koordinaten kann man die Lage der Christen weltweit verstehen. Gerade weil Christen bewusst auf eine gewaltsame Verteidigung der Kirchen verzichten, gerade weil sie säkulare Demokratien mit Religionsfreiheit fördern und keinen „christlichen“ Staat mehr auf ihrer Seite haben und haben wollen, werden sie zu leichten Opfern von gewaltbereiten religiösen Strömungen und von Menschenrechte verachtenden Staaten, in denen sie als Minderheiten leben. Wo der Staat die Rechte der Christen nicht schützt, sind sie willfähige Spielbälle der Diskriminierung und der Gewaltspiralen.

Das Christentum genießt mit mehr als vier Fünfteln seiner Anhänger die Sonnenseite der Religionsfreiheit stärker als die anderen großen Weltreligionen, aber zunehmend auch mit dem letzten Fünftel seine Schattenseite stärker. Das hat natürlich damit zu tun, dass fast alle ehemals „christlichen“ Staaten, also Staaten mit einer christlichen Bevölkerungsmehrheit, heute Religionsfreiheit gewähren. Eine gewisse Ausnahme von der Regel bieten einige der orthodoxen Länder, die sich noch im Zwischenfeld zwischen Demokratie und autokratischen Staaten befinden, wie beispielweise Russland. Und es hat auch damit zu tun, dass mittlerweile „Religionsfreiheit“ für alle Menschen zum integralen Teil der christlichen Lehre aller Konfessionen geworden ist.

Andererseits hat keine andere große Religionsgemeinschaft einen so hohen Prozentsatz an Angehörigen aufzuweisen, die von ständigen Schikanen bis hin zur Bedrohung an Leib und Leben betroffen sind. Und auch unter den kleineren Religionen gibt es nur wenige mit vergleichbaren Prozentsätzen, wie etwa die Baha'i, die dies wesentlich ihrer Gründung im Iran und ihrer starken Verbreitung in der islamischen Welt zu verdanken haben.

Christen genießen so viel Religionsfreiheit, weil sie in Demokratien leben, die in praktisch allen ehemals christlichen Ländern entstanden sind. In der islamischen Welt ist das genau umgekehrt. Unter den Ländern, in denen es keine Demokratie gibt, sind über 80% muslimische Länder. Es gibt in diesen Ländern keine demokratischen Freiheiten, damit auch nicht für andere als die Staatsreligionen und damit auch nicht für Christen. Deswegen genießen überwiegend die Muslime Religionsfreiheit, die als Minderheiten in nichtmuslimischen Ländern leben – in völliger Umkehrung der Lage der Christen.

Eine von außen schwer zu erklärende Entwicklung verschärft die Problematik ständig: Gerade dort, wo ihre Religionsfreiheit beschränkt ist, wachsen die Kirchen meist am schnellsten. Das ist kein Automatismus, die DDR hat ja auch kein Kirchenwachstum hervorgebracht. Aber es ist die weltweite Realität.

Rohe Gewalt in großen Dimensionen

Die Gewalt gegen Christen reicht vom Mord an Nonnen in Indien über das Abfackeln von Kirchen in Indonesien und dem Verprügeln von Priestern in Ägypten über die Folter eines „widerspenstigen“ Pfarrers in Vietnam bis hin zur Verstoßung von Kindern aus ihrer Familie in der Türkei oder Sri Lanka.

Zu den 50.000 betroffenen Christen aus dem indischen Bundesstaat Orissa, die in den Jahren 2008/2009 aus ihren Häusern vertrieben wurden, wobei etwa 500 Menschen starben, und die immer noch weitgehend in Zelten leben, gibt es keine Parallele in Indien. Zu den 100.000 mit Waffengewalt auf den indonesischen Molukken-Inseln vertriebenen Christen in den Jahren 2000/2001 (bei denen es mehrere tausend Tote gab) gibt es kaum Parallelen. Die Vertreibung von Hunderttausenden Christen aus dem Irak in den Jahren 2007 bis 2009 war seinerzeit ohne Parallele in der Religionswelt, heute wissen wir, dass es noch schlimmer kommen konnte. Dies findet nun leider aktuell vor allem in Syrien eine Fortsetzung. Vor unseren Augen nimmt der Anteil der alteingesessenen orientalischen und katholischen Kirchen in den islamischen Kernländern dramatisch ab.

Des Weiteren bekommen wir praktisch täglich Meldungen von Kirchen, die angesteckt oder zerbombt werden, wobei Christen sterben, selten aus Ländern wie Nepal, Sri Lanka oder Indien, schon häufiger aus Pakistan und Indonesien, ständig aber aus Ägypten, Irak, Syrien oder Nigeria. Und ganz häufig liegt die Zahl der Todesopfer über 20, bisweilen bei 50. Die manchmal genannte Zahl von 100.000 christlichen Märtyrern pro Jahr entbehrt jeder Grundlage, aber – stark schwankend – kann man von 3.000–10.000 solcher Märtyrer jährlich ausgehen.

Demokratische, säkulare Staaten sind hier gefordert

Der deutsche Staat ist schon lange kein christlicher Staat mehr. Er kann sich für diskriminierte und verfolgte Christen in anderen Ländern nicht mehr als koloniale Schutzmacht einsetzen. Dasselbe gilt auch für Atheisten weltweit, die in vielen derselben Länder in sehr viel kleinerer Zahl leben, oft aber noch brutaler verfolgt werden. Wenn sich der säkulare Rechtsstaat aber nicht für diskriminierte und verfolgte Christen einsetzt, das heißt vor allem für christliche Minderheiten in nicht demokratischen Ländern – wie selbstverständlich für Anhänger jeden anderen Glaubens auch –, setzt sich am Ende niemand mehr für die Christen ein. Ich denke, dass es dem säkularen Rechtsstaat gut gelingen kann, sich für die Menschenrechte und Religionsfreiheit von Christen weltweit einzusetzen, ohne in den Verdacht zu kommen, er setze sich nicht für andere Religionen oder für nichtreligiöse Menschen ein oder wolle eine bestimmte Religion oder Weltanschauung propagieren.

Dazu kommt: Würde es mehr umfassende Demokratien in der islamischen Welt geben, gäbe es dort auch mehr Religionsfreiheit, und natürlich dann auch für Christen. Also muss es im Interesse eines säkularen Rechts-

staates wie Deutschland sein, auf allen Kanälen Demokratieansätze in der islamischen Welt zu fördern, Dialog zu ermöglichen und zu helfen, gewaltsame, religiöse Bewegungen weltweit zu beschränken.

Die Sicherheitsbehörden können doch auch in Deutschland ein besonderes Augenmerk auf derzeit bedrohte Gottesdienste oder Gotteshäuser der koptischen Kirche und anderer orientalischer Kirchen haben und sie gegebenenfalls durch Polizeipräsenz schützen, ohne deswegen den ebenso gebotenen Schutz von Synagogen oder Moscheen aufzugeben. Gerade weil Menschenrechte und Religionsfreiheit unteilbar sind, schulden wir es auch der christlichen Minderheit weltweit, ihr Schicksal bekannt zu machen und jedes rechtsstaatliche Mittel zu ihrem Schutz einzusetzen.

Konversion und Taufe von Iranern: zugleich eine Ehrenrettung von Konvertiten aller Religionen

Thomas Schirmmacher (Autorenbeschreibung siehe Seite 73)

Warum werden Muslime ausgerechnet Christen? Ein Wort zu den Taufen von Iranern, Afghanen und anderen

In Deutschland finden derzeit viele Taufen von Muslimen aus Herkunftsländern statt, in denen es ein ungewöhnlich großes Interesse am Christentum gibt, wie in Afghanistan, oder wo es gar bereits viele Übertritte, hier allen voran der Iran, wo es wenigstens 500.000 Übertritte vom Islam zum Christentum in den letzten 10 Jahren gab.

Dass diese Übertritte, die aktuell hier in Deutschland geschehen, überwiegend keine Folge von intensiver Missionierung sind (auch nicht evangelikalseits), zeigt sich daran, dass sich die meisten Taufwilligen bei den öffentlich sichtbaren katholischen und evangelischen Kirchen melden und das oft mit rudimentären Kenntnissen der christlichen Lehre. Diese Taufen werden von den Kirchen teilweise totgeschwiegen, sei es, weil es offenbar als peinlich erscheint – die Rheinische Kirche veröffentlichte etwa ein Papier gegen Mission unter Muslimen und tauft gleichzeitig flächendeckend –, sei es um die Getauften zu schützen.

Jedenfalls glaube ich, dass die Großkirchen derzeit mehr Ex-Muslime taufen, als alle evangelikalen Gruppen und Freikirchen zusammen. In Österreich ist das noch stärker so.

Wäre diese Taufwelle ein reines Ergebnis von Missionsarbeit in Deutschland, müsste sich der „Erfolg“ auf alle Herkunftsländer erstrecken. So aber konzentriert sich die große Zahl auf den Iran, daneben spielt noch Afghanistan eine Rolle. Es werden auch Syrer getauft, aber angesichts der großen Zahl von Flüchtlingen aus Syrien ein sehr kleiner Anteil.

Doch warum verlassen Muslime überhaupt den Islam und wenden sich dann fast immer dem Christentum zu?

Für Muslime, die mit dem Gedanken spielen, den Islam zu verlassen, etwa weil sie der Gewalt im Namen des Islam überdrüssig sind oder einen freiheitlicheren Glauben suchen, ist das Christentum in der Regel die Alternative. Warum?

Das muslimische Denken ist derartig vom Monotheismus bestimmt, dass nur sehr wenige in Erwägung ziehen, sich entweder einer atheistischen Weltanschauung anzuschließen oder aber sich einer nicht-monotheistischen Religion wie dem Hinduismus zuzuwenden. Der Muslim hat dann drei Alternativen, wenn er beim Monotheismus bleiben will:

1. *Islamische Sonderbewegungen mit neuen Propheten* nach Muhammad wie die von Pakistan ausgegangenen Ahmaddiyas oder aus dem Islam (mit) hervorgegangene neue Religionen wie die Bahai – sie alle wachsen weltweit, werden aber in islamischen Länder massivst bedrängt und verfolgt.
2. *Das Judentum*: Ein Übertritt zum Judentum bleibt die Ausnahme, nicht nur, weil die Juden Gegenstand der Ablehnung und sie bzw. Israel der politische Feind schlechthin sind, sondern auch, weil das Judentum eine sehr kleine Religion ist – siehe dazu im Folgenden.
3. *Das Christentum*: Für das Christentum spricht aus muslimischer Sicht zum einen, dass nach dem Koran Christen an denselben Gott glauben, zudem werden die Christen – im Gegensatz zu den Juden – in 80% der Fälle im Koran positiv dargestellt. Zum zweiten spricht für das Christentum (oder dem, was Muslime damit verbinden), dass es in den und durch die Medien allgegenwärtig ist, zudem kennt fast jeder Muslim im tatsächlichen Leben Christen. Zum dritten spricht für das Christentum, dass es mehr Christen als Muslime gibt. Muslime beschäftigt dieser Umstand weltweit, denn die Wahrheit siegt eigentlich immer und eigentlich müsste der Islam die größte Weltreligion sein. Diese Frage beschäftigt seit Beginn der Kolonialzeit und auch heute noch, damals vor allem, warum das Christentum erfolgreicher und zahlenmäßig wesentlich größer als der Islam ist. Während das Christentum immer einen Platz für ein leidendes Christentum als Minderheit hatte, ist im Islam der Prophet immer erfolgreich und die Wahrheit immer auch mit Größe und Erfolg verbunden. Schließlich ist neben Größe und „Erfolg“ des Christentums auch die Botschaft von Liebe, Vergebung und Barmherzigkeit zu nennen, wenn ein Muslim mit dem Gedanken spielt, sich vom Islam abzuwenden.

Denn warum wollen Muslime zumeist den Islam verlassen? Hauptgrund ist, dass weltweit immer mehr Muslime, um es einmal salopp auszudrücken, die Nase von der Gewalt voll haben, die im Namen ihrer Religion begangen wird, sei es durch Terroristen, sei es durch Unterdrückung in Ländern wie Iran und Saudi-Arabien. Die weitaus meisten der an einer Konversion Interessierten gehen dabei – zu Recht oder zu Unrecht – davon aus, dass der Hang zur

Gewalt auf Geschichte und Lehre des Islam selbst zurückzuführen ist und es im Islam so etwas wie das Vorbild und Gebot Jesu zur Nächstenliebe, ja zur Feindesliebe, nicht gibt.

Die meisten kennen die Diskussion, dass es sich bei dem gewaltbereiten oder gewalttätigen Islamismus nicht um den klassischen Islam handelt. Sie teilen aber entweder nicht die klassische Sicht, dass Islam und Islamismus auseinanderzuhalten sind, oder sehen Iran oder Ägypten und Saudi-Arabien als offizielle Sprecher von schiitischem bzw. sunnitischem Islam oder aber sie sehen einfach die Folgen weltweit und wollen nicht mehr – zu Recht oder zu Unrecht – damit in Verbindung gebracht werden.

Anders gesagt, ob man das neutral sieht, bekämpft, kritisiert oder bejubelt: *Für Muslime, die mit dem Gedanken spielen, den Islam zu verlassen, ist das Christentum gewissermaßen die natürliche Alternative, auch und gerade dann, wenn sie nicht mit irgendeiner Form von christlicher Mission in Berührung gekommen sind.*

Zwischenbemerkung

In diesem Beitrag finden sich vor allem religionssoziologische und psychologische Überlegungen, die eher das behandeln, was der Außenstehende sehen und sagen kann und was sich statistisch aus dem Blick auf die Gesamtheit ergibt. Die Berechtigung einer theologischen Bewertung einer Konversion wird damit ebenso wenig in Frage gestellt wie die persönliche Sicht des Konvertiten. Zudem soll nicht der Eindruck erweckt werden, als könne man alle Entwicklungen im Bereich der Religion erklären. Warum gab und/oder gibt es in bestimmten islamischen Ländern wie Indonesien oder dem Iran Massenübertritte zum Christentum, in anderen, ebenso freien oder unterdrückerischen nicht? Warum wird Tschechien seit 1989 immer noch säkularer, während Ungarn einen enormen religiösen Aufbruch erlebt? Die religiöse Entwicklung des gesamten früheren „Ostblocks“ enthält mehr Überraschungen als Erklärbares.

Die christliche Theologie spricht etwa von Erweckung, wenn eine große Zahl von Menschen gleichzeitig Christen werden oder aber aus dem Namen-schristentum heraus plötzlich ihren Glauben im Alltag ernst nehmen und praktizieren. Warum das in einem Land und bei einem Volk plötzlich der Fall ist und in anderen nicht, hat eine intensive kirchengeschichtliche Forschung doch nicht klären können. Zudem vertritt die christliche Theologie die Ansicht, dass eine Bekehrung ein Geschehen zwischen Gott und Mensch ist, in der Gott sogar die eigentliche Initiative hat.

Konvertiten sind verhasst, Konvertiten werden nicht erfasst

Die Zahl der Religionswechsler vom Islam zum Christentum (oder im kleineren Umfang zum Atheismus) wird in vielen islamischen Ländern von keiner Statistik erfasst. In Bangladesch oder Iran – um nur zwei ganz offensichtliche Beispiele zu nennen – werden die Menschen in der Religionsstatistik mit ihrer Geburtsreligion geführt, auch wenn sie diese später verlassen.

Selbst in einem freieren Land wie Albanien wurde bei der Volkszählung durch Unregelmäßigkeiten erreicht, dass der Prozentsatz der Muslime höher als in Wirklichkeit ist, viele orthodoxe Dörfer wurden gar nicht mitgezählt, zum Christentum übergetretene Ex-Muslime gibt es demnach gar nicht, obwohl jeder doch frei deren Gottesdienste besuchen kann.

Selbst freie und selbst westliche Länder tun sich schwer, Religionswechsler in der Statistik zu erfassen. In Deutschland versuchen selbst die großen Kirchen, dass keine Zahlen zu Übertritten vom Islam zum Christentum bekannt werden, über Jahre hinweg verfälscht das jede Statistik.

Deswegen gibt es in vielen islamischen Ländern viel mehr Christen, als die offizielle Statistik besagt, und insgesamt viel mehr Christen weltweit, als die offiziellen Statistiken besagen.

Da das aber zugleich ein Schutz für viele Christen in Ländern mit sehr eingeschränkten Menschenrechten ist, weil sonst schlafende Hunde geweckt würden, liefere ich hier keine konkreten Beispiele.

Oft sind die alteingesessenen Kirchen in den islamischen Ländern daran beteiligt, wollen sie doch nicht wahrhaben, dass sie gegenüber der Zahl der Konvertiten längst in der Minderzahl sind, wie im Iran und in Pakistan. Oder sie wollen ihre staatlichen Privilegien, so gering sie de facto oft auch sind, nicht verlieren. Ich habe beste Kontakte zu diesen historischen Kirchen, verstehe aber ihre Abneigung, ja oft Feindschaft gegen die Konvertiten aus der islamischen Welt meist nicht.

Wider die pauschale Verunglimpfung von Konvertiten

Der dpa-Journalist Daniel Naupold hat alle Muslime, die Christen werden, pauschal unter den Verdacht gestellt, dies überhaupt nur zu tun, oder wenigstens auch deswegen zu tun, weil sie sich größere Chancen für das Asylverfahren versprechen (ich verwende die Version im Focus: URL: http://www.focus.de/politik/in-der-heimat-wuerde-ihnen-dann-religioese-verfolgung-drohen-um-ihre-chance-auf-asyl-zu-erhoehen-hunderte-muslime-konvertieren-zum-christentum_id_4931142.html). Naupold schreibt:

„Dreimonatige Crash-Kurse sollen Muslimen in (sic!, richtig: aus) Iran und Afghanistan den Einstieg in das Christentum ermöglichen. Hunderte lassen sich anschließend taufen. Weil ihnen als Christ religiöse Verfolgung im Heimatland drohen würde, steigen die Chancen auf Asyl in Deutschland.“ „Viele von ihnen erklären, dass echter Glaube sie zu dieser Entscheidung veranlasst habe. Doch zusätzlich erhöht ein Konfessionswechsel ihre Chancen, in Deutschland bleiben zu dürfen.“

Hier wird zunächst fälschlich so getan, als wenn ein Religionswechsel automatisch im Asylverfahren nützlich ist. Das mag für den Außenstehenden auf den ersten Blick so scheinen. Auf den zweiten Blick und für den Sachkenner aber sieht die Sachlage anders aus, denn es gibt genügend Beispiele, dass das in den Augen von Entscheidern oder Gerichten nicht so ist und man es mit anderen Gefährdungs- und Verfolgungsgründen viel einfacher hat! Immer wird gerade Konversion vom Islam zum Christentum nicht als Asylgrund anerkannt, sei es, weil die Konversion bezweifelt wird, sei es, dass sie zwar nicht bezweifelt wird, aber als im Heimatland nicht lebensgefährdend eingestuft wird.

Weiß denn Naupold nichts vom Kirchenasyl, das oft gerade Konvertiten schützen soll, die trotz Konversion abgeschoben werden sollen? Weiß Naupold nichts davon, dass häufig die Entscheider und die Gerichte entscheiden, man könne doch im Iran gut als Christ leben und man könne doch sein Christsein für sich behalten – immerhin führt Naupold als Beispiel nur iranische Konvertiten in Berlin an (vgl. unser Buch Friedemann Burkhardt, Thomas Schirrmacher. Glaube nur im Kämmerlein? Zum Schutz religiöser Freiheitsrechte konvertierter Asylbewerber. VKW: Bonn, 2009). Weiß er nicht, dass zudem die Gerichte in der Regel sehr hohe Erwartungen an eine Konversion stellen, eine Taufe allein selten genügt, da eine aktive Kirchengliederung dazu kommen muss, samt Leumundszeugen, die das bestätigen. Weiß Naupold nicht, dass sowohl die Evangelische Kirche in Deutschland als auch die Deutsche Bischofskonferenz deutliche Eingaben gemacht haben, dass die Gerichte Anforderungen an eine Konversion stellen, die weit über das hinausgehen, was die Kirchen vom Konvertiten erwarten? Und weiß Naupold nicht, dass es Asylsuchende gibt, die eine Konversion vorgeben, ohne je eine Kirche von innen gesehen haben, das aber selten für die gilt, die sich der Mühe etwa der von ihm beschriebenen dreimonatigen Glaubenskurse unterziehen?

Falls Naupold von alledem nichts weiß, warum äußert er sich dann überhaupt zum Thema, bevor er nicht Fachleute befragt und zahlreiche Fälle recherchiert hat?

Es ist das Privileg des Journalisten, so etwas einfach einmal schnell schreiben und veröffentlichen zu können. Zudem: Seit wann schafft Differenzieren Auflage? Und dpa-Artikel müssen kurz und knackig sein, nicht differenzierend-lang!

Als Wissenschaftler müsste ich so etwas mit Zahlen und Untersuchungen untermauern, die es derzeit nicht gibt. Was es aber gibt, sind konkrete Erfahrungen im Umgang mit Asylanten und Konvertiten. Naupold scheint aber mit niemand gesprochen zu haben, der die hat.

Schauen wir uns aber einmal die ganze, ausdifferenzierte Palette derer an, die Naupold über einen Kamm schert, wobei ich einfach einmal der praktischen Erfahrung folge, ohne Vollständigkeit garantieren oder Prozentsätze angeben zu können – jedenfalls handelt es sich in keinem Fall um Einzelfälle oder Ausnahmen. Und wir bleiben einmal bei iranischen Muslimen, die in Deutschland Christen werden wollen.

- Ja, da sind die „Betrüger“. Selten aber haben die ein Interesse, zu viel Zeit und Energie zu investieren. Und da für Muslime die Hürde einer völligen Abwendung vom Islam sehr hoch ist, ja er dann auch schnell von seinen Verwandten diskriminiert wird, ist ihnen der Preis der Taufe meist zu hoch.
- Da sind diejenigen, die im Iran Christen wurden und getauft wurden und deswegen fliehen mussten, das alles hier aber nicht unbedingt nachweisen können und deswegen hier Glaubenskurse usw. besuchen.
- Da sind diejenigen, die schon im Iran heimlich Christen geworden sind, es aber aus Angst um ihr Leben im Iran niemand gesagt haben und deswegen erst im sicheren Deutschland zum Christentum (formal) übertreten.
- Da sind diejenigen, die schon im Iran neugierig auf das Christentum waren, aber nicht die Freiheit hatten, das Christentum ohne Gefahr kennenzulernen. Denn im Iran kann man nicht „mal eben“ einen kirchlichen Kurs belegen oder christliche Gottesdienste eine Zeitlang aus Neugierde besuchen. Also können sie ihre Neugierde erst in Deutschland stillen, gleich, ob dies am Ende zu einem Übertritt führt oder nicht.
- Da sind diejenigen, die tatsächlich zum Schein Interesse für das Christentum zeigen, bei der Beschäftigung mit dem Christentum oder beim Kirchenbesuch oder im kirchlichen Kurs tatsächlich, aber ungeplant von der christlichen Botschaft in den Bann gezogen werden.
- Da sind diejenigen, die ihrer Großfamilie zuliebe darauf verzichtet haben, den Gedanken einer Konversion zu verfolgen, von diesem Zwang aber jetzt in Deutschland befreit sind.

- Da sind diejenigen, die Christen werden, das aber im Asylverfahren nicht zur Sprache bringen, sei es, weil sie das nicht möchten, sei es, weil sie nicht auf die Idee kommen, sei es aber auch, weil ihnen ihr Anwalt davon abrät, denn die Richter mögen nachträglich nachgeschobene Asylgründe überhaupt nicht. Zudem gibt es andere, weniger schwer nachzuweisende Asylgründe als eine Konversion.
- Da sind diejenigen, die eigentlich denken, dass es in Deutschland nützlich ist, Christ zu sein, da sie denken, Deutschland sei im selben Sinne christlich, wie der Iran islamisch ist, man also nur als Christ wirklich am gesellschaftlichen Leben teilnehmen könne. Stellen sie dann fest, dass dem nicht so ist und Religionsfreiheit hier bedeutet, dass die Religionszugehörigkeit etwa für einen Arbeitsplatz nicht zählt (und etwa auch vom Staat gar nicht erfasst wird!), verlieren sie ihr Interesse am Christentum.

Insgesamt sei hinzugefügt, dass Naupold den falschen Eindruck erweckt, ein Religionswechsel müsse eine eindeutige, saubere Sache sein. In Wirklichkeit leben Konvertiten oft – zumindest eine Zeitlang – in zwei Welten. Die Religionssoziologie hat längst belegt, dass 1. Konversionen nicht der einzige Weg des Religionswechsels sind, sondern es auch einen schleichenden, allmählichen Religionswechsel gibt, und 2. die meisten Konversionen nicht schwarz/weiß erfolgen, sondern die alte Religion in Teilen noch lange unter der Decke der neuen weiterlebt.

Warum sollte das Iranern verboten sein? Gibt es im Recht auf Religionswechsel einen bisher unbekannten Abschnitt, wie genau der Religionswechsel zu verlaufen hat? Oder gehört nicht zur Religionsfreiheit auch, dass man die Religion eben so wechseln darf, wie man selbst es will und kann? In Deutschland jedenfalls darf man seine Religion laut, schnell und vernehmlich wechseln, aber ebenso auch leise, sehr langsam und kaum für andere wahrzunehmen.

Millionen Deutsche sind Christen, ohne genau zu wissen warum. Warum sollen ausgerechnet Migranten ausschließlich aktive, überzeugte, religiös gebildete Vorzeige-Christen sein? Und würden wir uns als freie Bürger vorschreiben lassen wollen, wie genau wir unsere Religion oder Weltanschauung zu wechseln haben, wenn wir sie wechseln wollen?

Zur Ehrenrettung der Konvertiten!

Emotionaler Fehler Nr. 1: „Wie bei Konvertiten häufig“?

Der ARD-Terrorismusexperte Holger Schmidt hat in der Deutschen Welle (DW) pauschal nicht nur Konvertiten zum Islam, sondern Konvertiten von einer Religion oder Weltanschauung zu anderen überhaupt als Radikale verunglimpft. „Das sind die 150-Prozentigen“ wird er zitiert, weil sie „häufig“ radikaler würden als die in eine Religion hineingeborenen Anhänger einer Religion. Damit bedient er einen weit verbreiteten Generalverdacht, der aber statistisch nicht zu erhärten ist.

Die Deutsche Welle berichtet jedenfalls (Biggi Hoffmann. „Das sind die 150-Prozentigen“. SWR-online. 27.05.2015 [URL: <http://www.swr.de/swr-info/konvertiten-und-islamismus-das-sind-die-150-prozentigen/-/id=7612/did=15588648/nid=7612/u7oe9l/>]): „Konvertiten handeln häufig extrem: Sich bewusst für eine Religion zu entscheiden, spiele eine große Rolle, sagt Schmidt. Derjenige setze sich ganz anders damit auseinander, als jemand, der mit einer Religion aufwächst: „Man entscheidet sich sehr viel reflektierter und wenn man eine sehr radikale Ausprägung einer Religion kennenlernt, wie es der Islamismus ist, dann besteht die Gefahr, dass man 150-prozentig wird.“ Viele der ganz entschlossenen islamistischen Kämpfer sind nach Angaben des Experten Konvertiten, „die in einer Art Überreaktion extrem, ich möchte fast sagen angefixt von dem sind, was sie da als radikale Religion lernen.“ Dieser Effekt sei ganz besonders gefährlich. Selbst aus der Szene islamistischer Terroristen gebe es beinahe abfällige oder verwunderte Äußerungen über Konvertiten nach dem Motto „das sind die 150-Prozentigen“.

Konvertiten sollte man nicht pauschal verurteilen. Ja, Leute die extrem handeln, sind manchmal Konvertiten. Aber der Umkehrschluss wird durch keine Untersuchung bestätigt, nämlich dass 1. Konvertierte Extremisten andere Extremisten noch überbieten – dafür gibt es gerade beim IS wirklich zu viele Gegenbeispiele und 2. Konvertiten automatisch oder überdurchschnittlich häufig extrem werden. Darf man wirklich Hunderttausende Konvertiten jährlich weltweit verunglimpfen, weil ein paar von ihnen Terroristen werden? Wir kennen aber in der Regel in der Öffentlichkeit, in den Medien, ja selbst im Alltag nur Extremisten, die konvertiert sind, die friedlichen und „normalen“ Konvertiten dagegen kennen wir in der Regel nicht, denn sie sind nicht Thema der Medien, treten kaum öffentlich in Erscheinung und selbst wenn wir ihnen im Alltag begegnen, fallen sie uns nicht als Konvertiten auf.

Es gab und gibt einige Katholiken, die Protestanten wurden und umgekehrt, die ihre neue Konfession sehr aggressiv vertraten und vertraten. Wir haben aber jährlich über Zehntausend Übertritte zwischen der katholischen

und den evangelischen Kirchen hin und her, ohne dass die Beteiligten irgendwie auffallen, auch die nicht unter ihnen, die den Schritt aus tiefer Überzeugung gehen.

Nicht jeder Deutsche, der Muslim wird, wird Islamist! Nicht jeder Atheist der Christ wird, wird Extremist. Nicht jeder, der aus der Kirche austritt und vom christlichen Glauben zu einer nichtreligiösen Weltanschauung wechselt, wird Extremist.

Nicht jeder, der vom Judentum zum Atheisten wird, wird ein Marx. Nicht jeder, der sich von seiner Klostersausbildung abwendet, wird ein Stalin.

Es gibt Millionen Konvertiten, die nicht extrem werden, extremistische Konvertiten sind eine kleine Minderheit der Konvertiten aus westlichen Ländern!

Übrigens noch eine Ergänzung: Schmidt meint, andere IS-Terroristen meinen, Konvertiten seien die 150-Prozentigen. Also Mörder können uns erläutern, ob andere noch mördersicher sind? Kann man den Terrorismus des IS denn noch wesentlich überbieten? Und außerdem gibt es öfter auch die umgekehrte Realität. IS-Terroristen gefällt nicht, dass konvertierte westliche Mitkämpfer dann doch plötzlich Skrupel haben, wenn sie unbeteiligte Kinder und Frauen töten sollen! Hier sind die in die Religion hineingeborenen oft hemmungsloser als die Konvertiten.

Emotionaler Fehler Nr. 2: „Wie bei einer Sekte“?

Der von den Gebühren aller Deutschen bezahlte Terrorismusexperte spielt auch sonst eher mit Emotionen, die seine Zuschauer mögen und teilen, statt differenzierte Zusammenhänge zu erläutern. So sagt Schmidt der Deutschen Welle zufolge, es sei bei diesen Konvertiten „Wie bei einer Sekte“. „Schmidt berichtet, dass es immer wieder Fälle gebe, in denen junge Leute ausreißen und sich auf den Weg zu den islamistischen Kämpfern machen. ... Wenn sich jemand radikal verhalte, stelle sich die Frage, ob man die Person noch zur Umkehr bewegen kann. „Im Grunde ist es wie bei einer Sekte“, meint Schmidt.“

Wie ist es denn so pauschal bei einer „Sekte“? Dass „Sekte“ eigentlich ein soziologischer Begriff für alle kleineren Abspaltungen großer Religionen und Weltanschauungen ist, lassen wir einmal ganz außen vor. Jedenfalls haben wir Hunderttausende „Sekten“-Angehörige, die noch nie dadurch aufgefallen sind, dass sie von zu Hause ausbrechen, um andernorts Krieg zu führen. Man kann etwa den Zeugen Jehovas manches vorwerfen, dass sie Kriegstreiber seien und Soldaten hervorbrächten nicht, vielmehr gehen sie weltweit in vielen Ländern wegen ihrer totalen Wehrdienstverweigerung ins Gefängnis.

Werden hier nicht emotionale Versatzstücke gegen kleine Gruppen an die Stelle ernsthafter und belegbarer Regelmäßigkeiten gestellt?

Dank der Globalisierung wird die Zahl der Religionswechsler weltweit in den nächsten Jahren weiter stark anwachsen. Zum einen, weil die Jugend – längst nicht mehr nur die westliche Jugend – für sich in Anspruch nimmt, sich selbst ihre Religion zu wählen, wie den Musikstil, die Mode oder den Beruf. Zum anderen, weil dank der Reisemöglichkeiten und des Internets Menschen andere Religionen in einem Maße kennenlernen wie nie zuvor. Verhindern kann man das auf Dauer nicht, es sei denn mit Gewalt und enormem sozialen Druck.

Da ist es wichtig, dass dieser Prozess, der auch Teil einer demokratischen, weltoffenen Gesellschaft ist, nicht mit emotionalen Versatzstücken behängt wird, nur weil einige wenige der Konvertiten zu Terroristen werden.

Religionsfreiheit für die Eziden im Nahen Osten: Ein Fremdwort?!

Serhat Ortac und Sefik Tagay



Dipl.-Pol. Serhat Ortac hat Rechtswissenschaften, Politikwissenschaft sowie Friedens- und Konfliktforschung an der Philipps-Universität Marburg studiert. Er hat sich hier insbesondere mit Fragen des Europa- und Völkerrechts sowie den Staatsbildungsprozessen der Kurden im Nordirak seit dem Ende des Zweiten Golfkriegs beschäftigt. Serhat Ortac war von 2008 bis 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Deutsches, Europäisches und Internationales Zivilprozessrecht an der Leibniz Universität Hannover. Seit 2011 ist er Richter im Staatsdienst. Er beschäftigt sich seit mehr als einer Dekade mit Auslegungsfragen der ezidischen Religion. 2016 ist eine zusammen mit PD Dr. Sefik Tagay verfasste Monographie mit dem Titel „Die Eziden und das Ezidentum – Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion“ erschienen. Serhat Ortac ist Gründungsmitglied der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) und derzeit deren Vorsitzender.



PD Dr. Dipl.-Psych. Sefik Tagay hat an der Ruhr-Universität Bochum Psychologie studiert. Er ist seit 2003 Forschungsleiter der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der Universität Duisburg-Essen. 2012 habilitierte Tagay im Fach Psychotherapie. Er hat langjährige Erfahrung in interkultureller Psychotherapie mit Migrantinnen und Migranten. Darüber hinaus entwickelte er das Essener Trauma-Inventar (ETI) in 15 Sprachen, das Essener Migrations-Inventar (EMI) und das Ezidische Identitäts-Inventar (EZI) in sieben Sprachen. Tagay ist Träger des Förderpreises der Deutschsprachigen Gesellschaft für Psychotraumatologie (DeGPT). Er forscht seit vielen Jahren über die Eziden und das Ezidentum in der Diaspora. Er war von 2012 bis 2016 Vorsitzender der Ge-

sellschaft Ezidischer AkademikerInnen (GEA). Gemeinsam mit Serhat Ortac ist er Autor des Buches „Die Eziden und das Ezidentum – Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion“ (Tagay & Ortac, 2016).



Einführung

„Die Religionsfreiheit ist die Freiheit des Gedankens, des Gewissens und des Lebens in Sachen der Religion; die Freiheit zu glauben und nicht zu glauben, die Freiheit für Gelehrte, für die Priester und für die Gläubigen. Der Staat schuldet ihnen allen dasselbe Maß und denselben Schutz in der Ausübung ihres Rechtes.“ Diese Worte stammen von dem französischen Politiker und Schriftsteller François Pierre Guillaume Guizot (1787–1874). Sie unterstreichen die hohe Bedeutung der Religionsfreiheit, die in nahezu allen Verfassungen moderner Nationalstaaten Einzug gefunden hat. Die in Artikel 4 des Grundgesetzes verbürgte Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit beispielsweise gehört zu den fundamentalen Grundrechten der deutschen Verfassung und ist Ausdruck der Menschenwürde. Sie gewährleistet die Unverletzlichkeit des Gewissens und die Freiheit, nach dessen als unbedingt und innerlich verpflichtend erfahrenen Geboten handeln zu dürfen.¹ Die Eziden,² die seit den 1960er Jahren nach Deutschland ausgewandert sind, seit den 1980er Jahren verstärkt als Flüchtlinge, genießen in Deutschland diese Religionsfreiheit, die nicht nur auf dem Papier besteht, sondern effektiv durch den Staat geschützt wird. Doch wie sieht es in den traditionellen Siedlungsgebieten aus, aus denen die Eziden stammen, namentlich der Türkei, Syrien, dem Irak, dem Iran und den beiden transkaukasischen Ländern Armenien und Georgien? Herrscht dort auch de jure und de facto Religionsfreiheit? Nach den Verfassungstexten dieser Staaten zu urteilen, wird auch dort die Religions- bzw. Religionsausübungsfreiheit gewährleistet.³ Ein näherer Blick

¹ BVerfGE 48, 163.

² Aus Gründen der sprachlichen Vereinfachung und der besseren Lesbarkeit wird in diesem Beitrag bei Personengruppen lediglich die männliche Form verwendet. Die Ausführungen beziehen sich aber gleichermaßen auf weibliche und männliche Personen.

³ Vgl. z. B. Artikel 24 der Verfassung der Republik Türkei, abrufbar unter: URL: <http://www.tuerkeirecht.de/downloads/verfassung.pdf>; Artikel 3 der Verfassung der syrischen arabischen Republik 2012, abrufbar unter: URL: <http://www.voltairenet.org/article184841.html>; Artikel 41-43 der Verfassung der Republik Irak (2005), abrufbar unter: URL: http://www.iraqi-nationality.gov.iq/attach/iraqi_constitution.pdf; Artikel 14 der Verfassung der Islamischen

zeigt jedoch, dass Eziden – wie auch andere ethnische und/oder religiöse Minderheiten in diesen Staaten – tatsächlich keinen oder einen nur unzureichenden staatlichen Schutz genießen. Im Rahmen dieser Ausarbeitung wollen wir uns daher der Frage widmen, welchen Status die Eziden in ihren traditionellen Siedlungsgebieten besitzen, wobei unser besonderes Augenmerk auf den Irak gelegt wird, weil hier bislang noch die größte Eziden-Gemeinschaft weltweit lebt und die Religionsgruppe dort seit dem 3. August 2014 Opfer eines Genozids durch den sog. Islamischen Staat (IS) ist. Die Ursachen und Folgen des Genozids sollen dabei näher beleuchtet werden.

Geschichte der Eziden

Ohne die geschichtliche Entwicklung der ezidischen Religionsgemeinschaft lässt sich ihre derzeitige Lage nicht nachvollziehbar darstellen. Deswegen soll an dieser Stelle ein kurzer historischer Abriss folgen.

Obwohl die ezidische Religion Wurzeln aufweist, die bis weit in die vorchristliche Zeit zurückgehen, gibt es aus der Zeit vor dem 12. Jahrhundert kaum Quellen, die sich mit ihr und ihren Anhängern beschäftigen. Dies mag damit zusammenhängen, dass die ezidische Religion in früheren Zeiten – noch vor dem Aufkommen des Christentums und des Islams – andere Namen hatte und einer fortwährenden Veränderung und Anpassung unterworfen war. Im Nahen Osten bzw. Alten Orient gab es stets einen Wechsel von unterschiedlichen Herrscherstaaten (z. B. das Assyrische Reich (1800 v. Chr.–609 v. Chr.), das Osmanische Reich (1299–1922) und das persische Safawidenreich (1501–1736)). Die Eziden waren daher auch immer von diesen unterschiedlichen Regentschaften existentiell betroffen. Da uns aber – wie oben erwähnt – kaum Quellen aus der Zeit vor dem 12. Jahrhundert vorliegen, kann über die Ausprägung des Ezidentums und die Situation der Eziden in dieser Zeit nur spekuliert werden.

Eine zunehmende Erwähnung in Quellen erfahren die Eziden jedenfalls erst mit dem Auftreten Scheich Adis, einem Reformers der ezidischen Religion (1074–1162). Scheich Adi wird von den Eziden als historische Person, aber auch als mystische und heilige Figur betrachtet. In der wissenschaftlichen Literatur besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass der heilige Scheich Adi der Eziden mit dem zu seiner Zeit berühmten Sufi-Scheich Adi bin Musafir

Republik Iran, abrufbar unter: URL: http://www.eslam.de/manuskripte/verfassung_iri/kapitel01.htm; Artikel 23 der Verfassung Armeniens, abrufbar unter: URL: http://www.servat.unibe.ch/verfassungsvergleich/am00000_.html; Artikel 19 der Verfassung Georgiens, abrufbar unter: URL: http://www.parliament.ge/files/68_1944_951190_CONSTIT_27_12.06.pdf.

al-Hakkari identisch ist. Etwa um das Jahr 1111 versammelte Scheich Adi viele Schüler um sich und ließ sich mit ihnen in Lalish nieder.⁴ Hier war die Mehrheit der Einwohner auch im 12. Jahrhundert noch nicht oder nur oberflächlich zum Islam konvertiert. Scheich Adi gründete in Lalish den Adawiya-Orden, in welchem er seine sufistischen Lehren unterrichtete und verbreitete. Scheich Adi starb kinderlos, aber der Adawiya-Orden wurde unter der Führung seines Neffen und dessen Nachkommen weitergeleitet. Bereits im 13. Jahrhundert kam es zwischen den Eziden und den in unmittelbarer Nachbarschaft lebenden Muslimen zu schwerwiegenden Konflikten, die spätestens im 15. Jahrhundert zur endgültigen feindlichen Trennung zwischen den beiden Religionsgemeinschaften führten.⁵ Eine mögliche ausschlaggebende Ursache des Konflikts zwischen den Eziden und der islamischen Welt bestand – neben den sicherlich vorhandenen politischen Rivalitäten und ökonomischen Verteilungskämpfen um Ressourcen – darin, dass die Eziden ihre religiöse Lehre über all die Jahrhunderte mündlich tradierten, weswegen sie nicht als Angehörige einer Buchreligion galten und infolgedessen vom Islam – anders als etwa Juden und Christen – nicht anerkannt wurden.

Das Verständnis der Eziden von Religion war tatsächlich auch anders als das Weltbild, das einer Buchreligion zu Grunde liegt. Für die Eziden war Autorität nicht mit dem geschriebenen Wort, sondern unmittelbar mit Personen verbunden. Persönliche Autorität spielt auch heute noch eine große Rolle in der ezidisch-kurdischen Kultur und sie hat eine lange Tradition. Bereits in den alt-iranischen Religionen war die persönliche Autorität des Priesters ein gewichtiger Faktor. Geistige Autorität basiert in den meisten Religionen entweder größtenteils auf einer (zumeist geschriebenen) Doktrin oder sie ist eine Frage der persönlichen Autorität des Priesters/Geistlichen. Für die Eziden stand die persönliche Autorität des Geistlichen stets im Vordergrund. Deutlich wird dies etwa an dem Umstand, dass die „Fünf Pflichten des Gläubigen“ für die Eziden in der Anerkennung von fünf geistigen Führern bestehen: Hosta (Schöpfer/Gott), Scheich, Pîr, Mirebbi und Jenseitsbruder bzw. Jenseitsschwester.⁶

In den ersten drei Jahrhunderten nach Scheich Adis Tod (12. bis 15. Jahrhundert) gab es noch sehr viele einflussreiche ezidische Stämme.⁷ Im 16. und 17. Jahrhundert gerieten die Eziden aber immer stärker in den Sog der Auseinandersetzung zwischen dem persisch-schiitischen Safawidenreich

⁴ Açıkyıldız 2010: 85.

⁵ Vgl. dazu Guest 1993: 15–28.

⁶ Kreyenbroek 2006.

⁷ Kreyenbroek / Rashow 2005: 5.

(1501–1722) und dem sunnitischen Osmanischen Reich (1299–1922). Ferner waren die Osmanen bestrebt, mit Verwaltungsreformen die relative Autonomie traditioneller lokaler Stämme, zu denen auch die Eziden gehörten, zurückzudrängen. Die Eziden waren auch immer stärker dem Vorwurf der Häresie und der darauf beruhenden Gewalt ausgesetzt. Im Zuge dessen wurden sehr viele Stämme zum Islam bekehrt oder wechselten unter dem ökonomischen und politischen Druck die Konfession. Damit schwand aber auch die einst starke Vormachtstellung der Eziden in der Region um Sheikhan und Shingal (einer Region im heutigen Nordirak) und anderer benachbarter Regionen. Die Geschichte der Eziden ab dem 16. Jahrhundert ist daher auch eine Geschichte der zunehmenden Verfolgung, des Leids und der Flucht. Sie hat sich tief in das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft eingebrannt und wird bis heute als Teil der oralen Tradition weiter erzählt. Je schwächer die Gemeinschaft dabei wurde, desto stärker war sie Verfolgungen ausgesetzt. Wegen der ausschließlich oralen religiösen Praxis hatten die Eziden in ihrer muslimisch dominierten Umwelt nicht den Status von „Leuten der Schrift“, d. h. Anhängern einer Offenbarungsreligion, wie etwa die Juden oder Christen. Sie galten damit als „Polytheisten“, „Götzen-“ oder „Teufelsanbeter“, sie waren mehr oder weniger rechtlos und hatten ständig Repressalien zu erdulden.⁸ Aus muslimischer Sicht blieb ihnen vielfach nur die Wahl zwischen Bekehrung und Tod.⁹ Ihnen wurde seitens des Osmanischen Staates zu keinem Zeitpunkt der Status als „Millet“, einer anerkannten nicht-muslimischen Religionsgemeinschaft verliehen, obwohl es große Anstrengungen seitens der Führung der Eziden dazu gab. Aufgrund wiederholter Angriffe auf die Gemeinschaft isolierten sich die Eziden zusehends von ihrer überwiegend muslimisch geprägten Umwelt. Dies war auch einer der Gründe, weshalb das Ezidentum in frühen arabischen Quellen und Reisebeschreibungen von Europäern fälschlicherweise als Geheimreligion etikettiert wurde. Vorurteile, dass die Eziden den Teufel anbeteten und Orgien im Geheimen feierten, erhielten dadurch zusätzlichen Auftrieb. Ein Vorwurf, der theologisch durch nichts belegt werden kann, der aber immer wieder für Verfolgungsmaßnahmen herangezogen wurde. Die Eziden selbst hatten jedoch keine Gründe für diese feindliche Haltung ihnen gegenüber geliefert: Nach ihrer religiösen Lehre darf niemand zum Ezidentum bekehrt werden. (Gewaltsame) Missionierungen sind der Gemeinschaft fremd. Das Ezidentum erhebt auch – anders als andere Religionen – keinen Absolutheitsanspruch, sondern akzeptiert ausdrücklich andere Glaubensvorstellungen als legitime (religiöse und

⁸ Ackermann 2003: 159.

⁹ Merten 2014: 227.

weltanschauliche) Überzeugungen. Nach ezidischem Verständnis gibt es daher nicht eine „Wahrheit“ für alle Menschen, sondern viele „Wahrheiten“ können nebeneinander existieren. Das ist Ausdruck der ezidischen Toleranz gegenüber anderen Glaubensrichtungen.

Geprägt war die ezidische Geschichte seit dem 16. Jahrhundert von Strafexpeditionen, die in regelmäßigen Abständen von osmanischen Gouverneuren der Provinzen Diyarbakır, Bagdad und Mosul oder von mächtigen muslimisch-kurdischen Lokalfürsten gegen die Eziden unternommen wurden. Wegen dieser anhaltenden Verfolgungsmaßnahmen flüchteten ab den 1830er Jahren mehrere zehntausend Eziden in das heutige Gebiet der transkaukasischen Länder Armenien und Georgien, wo deren Nachfahren bis heute noch leben. Aufgrund des begrenzten Rahmens können wir nicht detailliert auf die Verfolgungsgeschichte eingehen.¹⁰ Wir werden uns daher auf die Entwicklung seit der Zerschlagung des Osmanischen Reiches im Jahr 1922 und der Gründung der Nachfolgestaaten Türkei, Irak und Syrien beschränken. In Syrien teilten die Eziden das Schicksal ihrer kurdischen Volksgenossen insgesamt. Solange sie den Führungsanspruch der syrischen Baath-Partei nicht in Frage stellten, erfolgte keine gezielte anti-ezidische Minderheitenpolitik.¹¹ Als Nicht-Araber hatten die Eziden aber die gleiche Unterdrückung zu erdulden wie ihre muslimisch-kurdischen Nachbarn. Ihnen wurde nicht einmal die Staatsbürgerschaft zuerkannt. Aus diesem Grund flüchteten viele Eziden in den 1980er und 1990er Jahren aus Syrien. Im Zuge des syrischen Bürgerkriegs seit 2011 hat eine erneute Flüchtlingsbewegung eingesetzt. Eine baldige Rückkehr ist angesichts des anhaltenden Krieges und seines ungewissen Ausgangs unwahrscheinlich.

In der Türkei fand aufgrund des durch Atatürk implementierten Laizismus seit der Staatsgründung im Jahr 1923 keine religiös motivierte staatliche Verfolgungspolitik statt. Allerdings sind die Eziden bis heute nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft in der Türkei anerkannt.¹² Darüber hinaus waren Eziden auch Opfer staatlicher Unterdrückungsmaßnahmen, weil sie der kurdischen Minderheit im Land angehörten. Der Staat schritt auch nicht ein, wenn Eziden von ihren mehrheitlich kurdisch-muslimischen Nachbarn unterdrückt und drangsaliert wurden. Schutz durch Verwaltungsstellen und Gerichte erfuhren sie kaum, so dass zahlreiche Eziden unter dem permanenten Druck zum Islam konvertierten oder aus der Türkei flüchteten.¹³ Nachdem

¹⁰ Für eine eingehende Darstellung vgl. Tagay / Ortac 2016: 47 ff.

¹¹ Düchting / Ateş 1992: 228–229.

¹² Kartal 2007: 243.

¹³ Düchting / Ateş 1992: 219–226.

sich das türkische Militär 1980 erneut an die Macht geputscht hatte und in der Folge die kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen dem Staat und der PKK (*Partiya Karkerên Kurdistanê*, Arbeiterpartei Kurdistans) begannen, flüchteten in den 1980er Jahren fast alle Eziden aus der Türkei nach Europa. Die meisten von ihnen fanden in der Bundesrepublik Deutschland Asyl, nachdem die deutschen Gerichte eine religiös motivierte und staatlich geduldete Gruppenverfolgung in der Türkei festgestellt hatten. Eine langfristige Rückkehr der Eziden in die Türkei ist sehr unwahrscheinlich, weil die Türkei unter Präsident Erdogan sukzessive von der parlamentarischen Demokratie in ein autoritäres Präsidialsystem umgewandelt wird und der politisch-militärische Druck auf die Kurden im Südosten des Landes und damit auf die traditionellen Siedlungsgebiete der Eziden steigt.

Im Irak hatten sich viele Eziden innerhalb des kurdischen Freiheitskampfes gegen das baathistische Regime gestellt und wurden entsprechend zur Zielscheibe staatlicher Repressalien. Als Nicht-Muslime waren sie aber noch gefährdeter als ihre kurdischen Landsleute. Im Rahmen der durch die Bagdader Zentralregierung betriebenen Vertreibungs- und Arabisierungspolitik wurden in den Jahren 1965, 1973 bis 1975 und 1986 bis 1987 die meisten Dörfer in der Shingal-Region entvölkert. Die ezidischen Bewohner wurden aus etwa 400 Dörfern des Shingal gegen ihren teilweise erbitterten Widerstand vertrieben und in sog. Modelldörfer umgesiedelt.¹⁴ In den ezidischen Dörfern wurden Araber angesiedelt. Den entwurzelten ezidischen Bauern wurde in den Modelldörfern kein Land zur Verfügung gestellt, das sie hätten bestellen können; sie waren ohne Arbeit und der Willkür der Behörden ausgesetzt.¹⁵ Nachdem viele Eziden es abgelehnt hatten, sich öffentlich ethnisch zu Arabern zu erklären, hatten ihre Dörfer und Städte unter der anhaltenden staatlichen Unterdrückungspolitik zu leiden. Ihnen wurde vielfach Wasser, Elektrizität, Krankenschutz und Bildung vorenthalten.¹⁶ Nach dem Sturz Saddams Husseins im Jahr 2003 wurden die Eziden wie andere nicht-islamische Minderheiten Opfer islamistischer Gewalt. Beleidigungen, körperliche Angriffe bis hin zu Tötungen sind seitdem an der Tagesordnung, insbesondere in Mosul und Kirkuk, die nicht zur Autonomen Region Kurdistan im Nordirak gehören und daher keinen Schutz durch die kurdischen Streitkräfte erfahren. Vorläufiger Höhepunkt dieser Gewalt waren vier am 14. August 2007 mutmaßlich von al-Qaida verübte Bombenanschläge auf die in der Region Shingal liegenden Dörfer al-Qahtaniya und al-Adnaniya, bei denen mehr als

¹⁴ Dulz 2001: 54–59.

¹⁵ Dücking / Ateş 1992: 214–218.

¹⁶ Kreyenbroek 2009: 37.

500 Eziden getötet und 1.500 weitere verletzt wurden.¹⁷ In seiner Dimension übertroffen wurde dieser Anschlag nur durch die Ereignisse seit dem 3. August 2014, dem von langer Hand geplanten und systematischen Völkermord an den in Shingal lebenden Eziden durch den IS.¹⁸

Die Eziden, die im frühen 19. Jahrhundert nach Armenien und Georgien geflüchtet waren, hatten trotz der Bemühungen ihrer politischen Führung in Lalish große Schwierigkeiten damit, den Kontakt zu den Herkunftssiedlungen aufrecht zu erhalten. Die Qewwalen, die Rezipitoren der religiösen Texte, konnten im Zuge der kontinuierlichen Bedrohungslage im Osmanischen Reich zumeist auch nicht auf Rundreisen in den Transkaukasus geschickt werden, um die Inhalte der Religion weiter zu geben. Diesen Umständen dürfte es geschuldet sein, dass sich die Eziden in Armenien, Georgien und später in Russland in punkto Religionspraxis und Glaubenslehre zum Teil unterschiedlich entwickelt haben. Der Einfluss der christlichen Mehrheitsgesellschaft dürfte hierbei sicherlich eine wichtige Rolle gespielt haben. Unter der kommunistischen Herrschaft ab den 1920er Jahren genossen die Eziden in Armenien und Georgien einige kulturelle Rechte. Unter anderem durfte die kurdische Sprache in Schulen unterrichtet werden. Auch Publikationen in kurdischer Sprache waren erlaubt. Im Zuge dessen konnte sich vor allem in Jerewan eine ezidische akademische Elite etablieren. Nach dem Fall der Sowjetunion ist es jedoch zu einer Revitalisierung nationalistischer Bewegungen in Georgien und Armenien gekommen, die zu Lasten der Minderheiten ging. In deren Folge sind viele Eziden aus diesen Ländern geflüchtet.

Der Genozid seit dem 3. August 2014 und seine Folgen¹⁹

Die Eziden sind seit dem 3. August 2014 Opfer eines systematischen Vernichtungsfeldzuges, der juristisch den Tatbestand des Genozids erfüllt. Der Genozid wurde von den Vereinten Nationen in der „Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide“ (Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes²⁰) vom 9. Dezember 1948 unter Strafe ge-

¹⁷ Cave / Glanz 2007.

¹⁸ Zu den Ausmaßen dieses Genozids vgl. Amnesty International 2014a und 2014b; Human Rights Watch 2014a, 2014b und 2015; Vereinte Nationen 2015.

¹⁹ Die folgende Darstellung zum Genozid ist eine komprimierte und aktualisierte Zusammenfassung des Textes von Ortac 2016.

²⁰ Im Rahmen dieser Abhandlung wird auf den häufig im deutschen Sprachraum synonym verwendeten Begriff des „Völkermords“ verzichtet. Dieser Begriff stellt hinsichtlich der Schutzrichtung und der Angriffshandlung eine unzureichende und missverständliche Übersetzung

stellt. Die Genozidkonvention trat am 12. Januar 1951 in Kraft und wurde bisher von 147 Staaten ratifiziert. Die Bundesrepublik Deutschland erklärte ihren Beitritt am 9. August 1954. Auch Syrien (25.06.1955) und der Irak (20.01.1959) sind der Konvention beigetreten. Das Genozidverbot ist heute eine zwingende Regel des Völkerrechts (*ius cogens*).²¹

In Artikel II der Genozidkonvention wird der Begriff des Genozids legal-definiert, d.h. es wird konkret bestimmt, wann von einem Genozid auszugehen ist. Ein Genozid ist danach „eine der folgenden Handlungen, die in der Absicht begangen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören:

- a) Tötung von Mitgliedern der Gruppe;
- b) Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe;
- c) vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen;
- d) Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind;
- e) gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe.“

Mehrere Menschenrechtsorganisationen²², Regierungspolitiker²³ und Publizisten²⁴ haben den Angriff des IS auf die Eziden in der Region Shingal seit dem 3. August 2014 als Genozid bezeichnet. Inzwischen haben auch die Par-

des englischen Wortes genocide dar. Denn Angriffsobjekt ist nicht immer ein Volk und die Erfüllung des Straftatbestandes erfordert auch nicht immer eine Tötungshandlung (Jähneke 1999: § 220a StGB, Rn. 4). Deswegen wird der Begriff Genozid beibehalten.

²¹ Auf die unterschiedlichen Definitionsansätze der anderen Wissenschaftsdisziplinen kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden; für einen Überblick vgl. Förster / Hirschfeld 1999.

²² Vgl. z. B. Institute for International Law and Human Rights 2015: 34; United States Holocaust Memorial Museum 2015.

²³ US-Präsident Barack Obama rechtfertigte in einer Stellungnahme vom 7. August 2014 den Einsatz von Luftschlägen mit einem potentiellen Genozid (URL: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/08/07/statement-president>). Auch die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel sprach von einem Völkermord (URL: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2014-08/merkel-irak-is-waffenlieferung>).

²⁴ Im Herbst 2015 haben Dutzende Mitglieder der Internationalen Vereinigung von Genozidforschern, der weltweit größten Organisation von Genozidforschern, einen offenen Brief veröffentlicht, in dem sie die Handlungen des IS im Irak und Syrien als genozidale Akte

lamentarische Versammlung des Europarats (27.01.2016), das Europäische Parlament (04.02.2016), das US-Repräsentantenhaus (15.03.2016), das britische Unterhaus (21.04.2016) und das schottische Parlament (23.03.2017) in Resolutionen erklärt, dass die vom IS begangenen Taten gegenüber den ethnisch-religiösen Minderheiten im Irak und in Syrien einen Genozid darstellen und entsprechende Reaktionen der internationalen Staatengemeinschaft gefordert. Ermittler einer vom UN-Menschenrechtsrat berufenen Untersuchungskommission haben dieses Urteil am 16. Juni 2016 bestätigt und die internationale Gemeinschaft aufgerufen, die Fortsetzung des Genozids an den Eziden zu unterbinden.²⁵ Die Schwere der Taten, die enorme Brutalität, mit der diese begangen wurden, und die dahinter stehende Ideologie des IS, ein sunnitische Kalifat frei von Minderheiten zu errichten, stützen diese Einschätzung. Im Folgenden wird dargestellt, dass der Völkerstrafatbestand des Genozids tatsächlich erfüllt ist.

Völkerstrafrechtliche Ahndung des Genozids

Objektiver Tatbestand

Unter der *Tötung von Mitgliedern der Gruppe* im Sinne des oben erwähnten Artikels II Buchstabe a) der Genozidkonvention ist die Vernichtung eines Menschenlebens im Zusammenhang mit seiner Gruppenzugehörigkeit zu verstehen. Umfasst werden danach Einzeltaten, Massenmord und einzelne, aber im Zusammenhang stehende Serien von Hinrichtungen.²⁶ Diese Tatbegehungsvariante ist erfüllt. Seit dem Überfall am 3. August 2014 wurden nach Schätzungen der Vereinten Nationen etwa 5.000 Eziden systematisch vom IS ermordet, die meisten von ihnen im Zuge von massenhaften Hinrichtungen.

Das *Herbeiführen körperlicher oder seelischer Schäden* im Sinne von Artikel II Buchstabe b) der Genozidkonvention muss, wie das Merkmal der Schwere zeigt, ein erhebliches Maß erreichen. Die Schäden müssen die Gefahr einer (teilweisen) Zerstörung der Gruppe in sich tragen. Beispiele für das Zufügen körperlicher oder seelischer Schäden sind etwa „klassische“ Verletzungshandlungen, körperliche oder seelische Folter, systematische sexuelle Gewalt²⁷ sowie inhumane und erniedrigende Behandlung.²⁸ Dieses Tatbestandsmerk-

einstufen; vgl. International Association of Genocide Scholars 2015.

²⁵ Vereinte Nationen 2016.

²⁶ Selbmann 2002: 158.

²⁷ Hobe 2014: 588.

²⁸ Selbmann 2002: 160.

mal ist hier zum einen erfüllt wegen der nachgewiesenen systematischen sexuellen Gewalt gegenüber Ezidinnen, insbesondere der wiederholten Vergewaltigungen, der flächendeckend und systematisch betriebenen Sklaverei in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie in Nordafrika und der Zwangsverheiratungen.²⁹ Zum anderen gibt es diverse Berichte von aus der Gefangenschaft entkommenen oder befreiten Ezidinnen, die auf die erniedrigende und unmenschliche Behandlung während der Zeit ihrer Geiselhaft aufmerksam gemacht haben. Ferner sind sehr viele Opfer wegen der drohenden oder erduldeten Gewalt in den Suizid getrieben worden. Die Überlebenden sind schwer traumatisiert und verängstigt, weil sie nicht nur ihr Zuhause sowie vielfach ihre Angehörigen und damit das soziale Netz verloren haben, sondern auch mit dem Stigma, Opfer sexueller Gewalt geworden zu sein, leben müssen. Ebenso ist der Umstand, dass die IS-Kämpfer die ezidischen Frauen vielfach dazu zwangen, der Hinrichtung und Misshandlung naher Angehöriger beizuwohnen, als gezieltes Mittel zur seelischen Folter zu werten und hat sicherlich vielfach zu schweren Traumatisierungen geführt.³⁰ Gegenwärtig befinden sich immer noch ca. 3.200 ezidische Frauen und Kinder in IS-Gefangenschaft. Ihr Schicksal ist überwiegend unbekannt. Internationale Hilfe zur Lokalisation und Befreiung dieser Personen hat bislang trotz zahlreicher Appelle ezidischer Organisationen nicht stattgefunden.

Unter die *Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Vernichtung ganz oder teilweise herbeizuführen* (Artikel II Buchstabe c) der Genozidkonvention) fallen etwa das Vorenthalten von Nahrungsmitteln oder medizinischer Versorgung sowie der Zwang zu körperlicher Arbeit. Die Verfolgung und Einkesselung von etwa 50.000 Eziden in den Bergen Shingals zwischen dem 3. und 10. August 2014 erfüllt diesen Tatbestand. Denn die IS-Terroristen verhinderten über mehr als eine Woche, dass den im Shingal-Gebirge eingekesselten Flüchtlingen in der glühenden Hitze Nahrung, Wasser und medizinische Hilfe zu Teil wurden. Dass dieses Handeln tatsächlich dazu geeignet war, die Gruppe zu vernichten, wird bereits dadurch offensichtlich, dass mehrere hundert Menschen, vor allem Kinder und ältere Personen, in den ersten Tagen die Strapazen der Flucht und die der anschließenden Einkesselung nicht überlebten³¹. Nur dank einer Hilfsversorgung aus der Luft durch die USA und der Schaffung eines Flucht-

²⁹ Vgl. Marczak 2014.

³⁰ Berster / Schiffbauer 2014: 856.

³¹ Gehlen 2014; Vereinte Nationen 2014: 13.

korridors durch der PKK nahestehende kurdische Kämpfer der Volksverteidigungseinheiten (Yekîneyên Parastina Gel, YPG) konnte der Großteil der Eingekesselten entkommen.

Von der *Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind* (Artikel II Buchstabe d) der Genozidkonvention), werden Handlungen erfasst, die nach der Vorstellung des Täters dazu dienen, Geburten innerhalb der Gruppe zu verhindern. Diese Tatmodalität umfasst beispielsweise Sterilisierungen, gewaltsame Geburtenkontrolle, Geschlechtertrennungen und Eheverbote.³² Zu nennen ist hier zunächst die systematische Trennung von gefangen genommenen Frauen und Männern, sowie die anschließende gezielte Massenhinrichtung der Männer zum Zwecke der Verhinderung von zukünftigen Geburten innerhalb der ezidischen Gruppe. Ferner gibt es vereinzelt Berichte über Abtreibungen, die zwangsweise an Ezidinnen, die zum Zeitpunkt der Gefangennahme schwanger waren, vorgenommen wurden, weil die Täter verhindern wollten, dass weitere ezidische Kinder geboren werden.³³ Unzählige Ezidinnen wurden ferner durch sexuelle Gewalt in den Suizid getrieben. Schließlich ist die an den Ezidinnen verübte sexuelle Gewalt selbst geeignet, Geburten innerhalb der Gruppe zu verhindern, weil die betroffenen Frauen langfristig als Sexual- und Ehepartnerinnen unattraktiv werden bzw. als „unberührbar“ gelten können.³⁴ Die Gefahr der sozialen Exklusion und damit des Suizids steigt dadurch zusätzlich an.

Ein Kind wird nach Artikel II Buchstabe e) der Genozidkonvention *gewaltsam in eine andere Gruppe überführt*, wenn es mittels physischen oder psychischen Zwangs seiner Gruppe entrissen und von ihr entfremdet wird. Auch dieses objektive Tatbestandsmerkmal ist erfüllt. Ezidische Kinder zwischen acht und 15 Jahren wurden systematisch von ihren Müttern getrennt, an unterschiedliche Orte im Irak und in Syrien gebracht, zwangsweise zum Islam bekehrt, religiös unterwiesen und militärisch ausgebildet. Die Jungen wurden ferner dazu gezwungen, Videos von Enthauptungen wiederholt anzuschauen, um so auf den „Djihad“ vorbereitet zu werden.

Vernichtungsabsicht

Die verschiedenen Tatbegehungsvarianten des Genozids nach der Genozidkonvention liegen alle vor. Dies muss aber auch absichtlich geschehen sein. Der Nachweis kann entweder durch direkte Beweise oder Indizienbeweise

³² Selbmann 2002: 163.

³³ Vereinte Nationen 2015: 9.

³⁴ Berster / Schiffbauer 2014: 856.

geführt werden. Welche Beweise und Indizienbeweise sprechen für das Vorliegen der Vernichtungsabsicht der auf Seiten des IS handelnden Täter? Zu nennen ist zunächst die Schwere und die enorme Brutalität der Taten, allen voran das Enthaupten der Opfer vor den Augen ihrer Angehörigen, die Ermordung auch von Kleinkindern und Greisen, das Verbrennen von Opfern bei lebendigem Leibe, das – wenn auch vereinzelt – Begraben von noch lebenden Opfern und die systematisch angewandte sexuelle Gewalt gegenüber Frauen und Mädchen. Für die Vernichtungsabsicht spricht ferner die von langer Hand geplante und systematisch durchgeführte Verfolgung der Eziden seit dem 3. August 2014, die Einkesselung in den Bergen Shingals und die gleichzeitige Vorenthaltung von Wasser, Nahrung und medizinischer Hilfe, um die Flüchtenden dahinvegetieren zu lassen, die zielgerichtete Tötung aller männlichen erwachsenen Eziden, derer man habhaft werden konnte, die massenhafte Exekution und das Verscharren der Getöteten in Massengräbern, sowie die zuvor durchgeführte Separierung der Frauen und Kinder, die von der Gruppe durch Entführung und Versklavung dauerhaft entfernt werden sollten.

Die Vernichtungsabsicht spiegelt sich schließlich auch besonders deutlich in der politisch-religiösen Weltanschauung des IS wider, die auf dem Glauben an die Überlegenheit sunnitischer Muslime gegenüber allen anderen Gruppen fußt. Ein Schutz für Minoritäten existiert in diesem Weltbild nicht. Die islamistisch-fundamentalistische Ideologie des IS begreift alle Widersacher als eine geschlossene, den Islam unterdrückende Einheit. Das Denken erfolgt nach einem strikten Freund-Feind-Muster; die Welt wird in das Lager der sunnitischen Muslime sowie das aller „Ungläubigen“ geteilt, die es nicht nur zu bekämpfen, sondern auch zu vernichten gelte. Dem entspricht, dass viele Eziden – anders als etwa die Christen aus Mosul – nicht die Wahl hatten zwischen der Flucht und der Konversion zum Islam, sondern entweder zwischen dem Tod und der Zwangsislamisierung wählen mussten³⁵ oder noch nicht einmal diese Wahl erhielten, sondern als eine auszulöschende Gruppe behandelt wurden.³⁶ Viele derer, die unter Zwang das Bekenntnis zum Islam abgaben, wurden gleichwohl hingerichtet.³⁷ Die oben geschilderten Tathandlungen lassen ohne weiteres den Schluss zu, dass das Ziel des systematischen Vorgehens die Bekämpfung ethnisch-religiöser Vielfalt und die Schaffung einer sunnitisch-islamischen Homogenität war und ist.³⁸ Der Genozid voll-

³⁵ Vereinte Nationen 2014: 12.

³⁶ Arraf 2014.

³⁷ Institute for International Law and Human Rights 2015: 14.

³⁸ Hoppenbrock 2015: 3; Institute for International Law and Human Rights 2015: 14.

zieht sich dabei auf kürzestem Weg über die Negierung von Heterogenität und Differenzen und die Vernichtung des Differenten in einem neu-definierten Staatsgebiet (Kalifat).³⁹

Ein weiteres Mittel auf dem Weg zu diesem Ziel ist die gezielte Zerstörung von Kulturgütern und religiösen Stätten von nicht-arabischen und nicht-sunnitischen Gemeinschaften. Der IS beabsichtigt damit, das kulturelle Gedächtnis einer ganzen Region zu vernichten bzw. die Erinnerung an die religiösen Minderheiten vollständig auszulöschen. Neben einer ganzen Reihe von schiitischen Moscheen und heiliger Schreine, christlichen Kirchen, historischen Denkmälern, antiken Bibliotheken und anderen Kulturgütern wurden – in Bezug auf die Eziden – der Drei-Schwestern-Tempel in Bashika und der Pir-Bab-Tempel sowie der Sheikh-Obekir-Tempel in Bahzan zerstört.⁴⁰ Einige sprechen in diesem Zusammenhang von einem „kulturellen Genozid“.⁴¹

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Vernichtungsabsicht hier ohne weiteres belegt werden kann. Damit steht gleichsam fest, dass der IS einen Genozid an den Eziden im Sinne der Genozidkonvention begangen hat. Dass daneben mutmaßlich auch vielfach Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen begangen wurden, die nicht unter den Tatbestand des Genozids fallen, haben die Vereinten Nationen mehrfach festgestellt.⁴²

Völkerstrafrechtliche Folgen des Genozids

Wozu ist die internationale Staatengemeinschaft im Falle der Feststellung eines Genozids verpflichtet? Zum einen sind die Vertragsstaaten der Genozidkonvention verpflichtet, einen Genozid nicht nur zu bestrafen, sondern ihn auch zu verhindern. Grundsätzlich steht es im Ermessen eines Vertragsstaates, wie er seiner Verhinderungspflicht entspricht. Im Falle des IS ist dies etwa durch eine Bewaffnung und Ausbildung der kurdischen Streitkräfte im Nordirak und durch Luftschläge geschehen. Im Rahmen einer breit angelegten Anti-IS-Koalition konnte die Terrororganisation aus der Region Shingal hinausgedrängt werden. Allerdings ist die Mehrheit der bedrohten religiösen Minderheiten gegenwärtig immer noch in Flüchtlingslagern unweit des vom IS beherrschten Territoriums untergebracht. Weitere genozidale Handlungen des IS sind daher nicht ausgeschlossen. Diesem Umstand dürfte es geschuldet

³⁹ Vgl. dazu Dabag 2012: 45.

⁴⁰ Amnesty International 2014a: 19; Rzgojan 2015.

⁴¹ Vgl. Noradounkian 2015; Keller 2015.

⁴² Vgl. Vereinte Nationen 2014, 2015.

sein, dass viele Eziden und Angehörige anderer verfolgter Minderheiten nicht einfach in ihre Häuser zurückkehren können und wollen, weil eine mittel- bis langfristige Sicherheit nicht gewährleistet ist. Zudem sind in den befreiten Gebieten flächendeckend vom IS installierte Sprengfallen gefunden worden. Als Maßnahme zur Verhinderung des Genozids ist insbesondere auch die Aufnahme von ezidischen Flüchtlingen aus Shingal zu nennen. Noch immer sind mehr als 300.000 Eziden in Flüchtlingslagern im Nordirak, Syrien und der Türkei untergebracht. Eine langfristige Zukunft sehen viele dieser Menschen, die vom Genozid schwer gezeichnet sind, in jenen Ländern nicht mehr.

Nach der Genozidkonvention haben die Vertragsstaaten neben der Genozidverhinderungspflicht auch die Obliegenheit, eine wirksame Strafverfolgung sicherzustellen. Die Genozidkonvention ist jedoch nicht „self-executing“, d. h. es handelt sich nicht um unmittelbar anwendbares Völkerrecht, sondern muss durch einen Gesetzgebungsakt in nationales Recht überführt werden, damit es zur Anwendung kommen kann. Es ist dabei allgemein anerkannt, dass die Strafverfolgung vor nationalen Gerichten Vorrang genießt gegenüber derjenigen vor internationalen Tribunalen.⁴³

Strafverfolgung vor nationalen Gerichten

Im gegenwärtigen irakischen Strafrecht ist weder der Genozidtatbestand kodifiziert noch andere Verbotsnormen des Völkerstrafrechts wie etwa Kriegsverbrechen oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Bereits zurückliegende Verbrechen kann der irakische Staat wegen des Grundsatzes „nulla poena sine lege“ (lat.: „keine Strafe ohne Gesetz“) nicht ahnden.

Strafverfolgung vor internationalen Gerichten

Im Hinblick auf eine Strafverfolgung vor internationalen Gerichten kommt die Anrufung des Internationalen Strafgerichtshofes (IStGH) in Den Haag in Betracht. Seine Zuständigkeit umfasst Delikte des Völkerstrafrechts, nämlich Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und Verbrechen der Aggression. Grundsätzlich ist die Zuständigkeit des IStGH auf Straftaten begrenzt, die entweder auf dem Territorium oder von einem Staatsangehörigen eines Vertragsstaates oder eines Staates, der die Gerichtsbarkeit des IStGH akzeptiert hat, begangen worden sind. Unabhängig vom Tatort und der Staatsangehörigkeit des Täters ist der Gerichtshof für die Strafverfolgung zuständig, wenn und soweit der Sicherheitsrat der Vereinten

⁴³ Werle 2007: 96–97.

Nationen unter Kapitel VII der UN-Charta fallende Situationen friedensbedrohender Art, in denen Verbrechen im Sinne des Statuts begangen werden, an den IStGH verweist.

Der Irak ist zwar – wie oben erwähnt – der Genozidkonvention beigetreten, hat jedoch das IStGH-Statut nicht ratifiziert. Er hat auch nicht erklärt, dass er die Gerichtsbarkeit des IStGH für den Fall des Shingal-Genozids akzeptiere.

Möglich wäre eine Überweisung an den IStGH durch einen Beschluss des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen. Ob dies gegenwärtig politisch zu erwarten ist, ist jedoch fraglich. Denn ein Veto der ständigen Sicherheitsratsmitglieder USA und Russland ist nicht auszuschließen. Grundsätzlich gilt nämlich, dass die Überweisung nicht nur die Verbrechen einer Konfliktpartei umfasst, sondern sich auf die allgemeine Konfliktlage und alle darin begangenen völkerrechtlichen Kernverbrechen erstreckt.⁴⁴ Dadurch sollen einseitige Ermittlungen gegen eine missliebige Konfliktpartei ausgeschlossen und der IStGH vor einer politischen Instrumentalisierung geschützt werden.⁴⁵ Die Überweisung müsste sich daher konsequenterweise auf die Konfliktlage in Syrien und/oder im Irak erstrecken. Problematisch dürfte das deshalb sein, weil das Assad-Regime der Begehung schwerer Menschenrechtsverletzungen und Kriegsverbrechen beschuldigt wird und nicht zu erwarten ist, dass Russland als Assads Verbündeter einem Strafverfahren, in dem diese Verbrechen geahndet werden könnten, zustimmt. Aber auch den von den USA unterstützten Rebellen in Syrien werden Misshandlungen, einschließlich Entführungen und Folter, vorgeworfen. Ferner werden auch die schiitischen Milizen, die im Irak gegen den IS kämpfen, beschuldigt, schwere Vergeltungsschläge gegen sunnitische Zivilisten verübt zu haben.⁴⁶ Gänzlich ausgeschlossen ist eine Überweisung durch den Sicherheitsrat gleichwohl nicht. Denn es gäbe die Möglichkeit, die Gerichtsbarkeit des IStGH zeitlich und örtlich (z. B. nur auf den Nordirak für die Zeit ab dem 3. August 2014) in der Weise einzuschränken, dass etwaig bestehende russische und amerikanische Bedenken wegen der Strafverfolgung eigener Verbündeter oder eigener Soldaten zerstreut werden.

⁴⁴ Ambos 2008: 286.

⁴⁵ Hoffmeister / Knoke 1999: 788.

⁴⁶ Bickel 2014.

Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten

Schließlich bleibt noch die Möglichkeit der Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten zu diskutieren. Dies betrifft vor allem die Fälle, in denen IS-Kämpfer, die Staatsangehörige von Vertragsstaaten sind, aus dem Krieg in den jeweiligen Vertragsstaat zurückkehren, u.a. nach Deutschland. In Deutschland ist der Völkermordtatbestand in § 6 Völkerstrafgesetzbuch (VStGB) geregelt. Regelmäßig bestehen in solchen Verfahren jedoch erhebliche Beweisschwierigkeiten, da die Strafverfolgungsbehörden eines Staates in der Regel keine Ermittlungen in dem betreffenden Gebiet durchführen dürfen. Es ist hier vielmehr die Kooperation mit lokalen Strafverfolgungsbehörden, nichtstaatlichen Menschenrechtsorganisationen und den Vereinten Nationen notwendig.

Ausblick

Nach alledem bleibt abzuwarten, ob der durch den IS begangene Genozid strafrechtlich aufgearbeitet werden wird. Entsprechende Gerichtsverfahren gegen die IS-Kämpfer, in denen insbesondere die Führungs- und Kommandoebene der Organisation belangt würde, wären nicht nur von Bedeutung für die Opfer des Genozids und deren Hinterbliebene. Sie würden auch ein starkes Zeichen für muslimische Staaten setzen, sich ideologisch noch mehr vom IS zu distanzieren. Die strafrechtliche Verfolgung der IS-Kämpfer würde auch die Glaubwürdigkeit in die internationale Gemeinschaft stärken. Es ist ansonsten nicht zu rechtfertigen, ein Strafverfahren vor dem IStGH in Den Haag nicht einzuleiten, obwohl am Vorliegen eines Genozids und sonstiger völkerstrafrechtlicher Verbrechen der auf Seiten des IS handelnden Akteure keine Zweifel bestehen.

Die politischen Folgen des Shingal-Genozids

Die Verfolgung und Vernichtung der Eziden durch den IS ist zwar angesichts der Systematik der Begehung und der Brutalität der Umsetzung besonders verheerend und erscheint in der ezidischen Historie beispiellos. Gleichwohl reiht sich das Handeln des IS in eine unrühmliche Tradition der langen ezidischen Verfolgungsgeschichte ein. Bereits während der langen osmanischen Herrschaft hatten die im Dienste der Hohen Pforte stehenden Mullahs im Rahmen von Fatwas die Eziden als Menschen bezeichnet, deren Blut im Namen Gottes vergossen und denen lediglich die Wahl zwischen der Bekeh-

rung zum Islam und dem Tod gelassen werden sollte.⁴⁷ Mit der gleichen Argumentation zieht auch der IS gegen die Eziden zu Felde. Dass die männliche Bevölkerung systematisch umgebracht und Frauen und Kinder verschleppt, versklavt und zwangsbekehrt wurden, ist ebenfalls kein neuartiges Phänomen der IS-Verbrechen, sondern lässt sich gleichermaßen als Konstante der langen ezidischen Verfolgungsgeschichte nachweisen. Die Ereignisse seit dem 3. August 2014 sind daher nicht losgelöst von früheren Pogromen zu betrachten, sondern als deren Fortsetzung unter anderen Bedingungen und mit anderen Mitteln zu verstehen. „Genozide sind nämlich (...) immer in größere und längerfristige historische und gesellschaftliche Kontexte eingebunden. Die Ursachen eines Genozids können zumeist generationenübergreifend nachgezeichnet werden.“⁴⁸

Für die Eziden verstärkt sich durch die jahrhundertelange Verfolgung das Bewusstsein, auf ewig Opfer ihrer muslimischen Nachbarn zu sein. Im Kontext des kollektiven Gedächtnisses der Eziden und der Solidarität innerhalb der Gruppe führen Erinnerungen an vergangene Pogrome und der Genozid seit dem 3. August 2014 dazu, dass der politische Islam immer kritischer gesehen wird. Dies gilt nicht notwendigerweise für die große Mehrheit der Muslime. Mit ihnen bestehen Freundschaften und institutionalisierte Sozialverbindungen etwa in Form von Kiriv-Beziehungen.⁴⁹ Auch haben die Eziden nach der Flucht aus Shingal vielfach Unterstützung durch die muslimischen Kurden aus dem Nordirak, der Türkei und aus Syrien erfahren. Das Verhältnis zum Islam und die Beziehungen zur muslimischen Gemeinde als solche bleiben jedoch belastet. Die Eziden haben feststellen müssen, dass auch Teile der ansässigen sunnitisch-arabischen Bevölkerung mit dem IS kollaborieren. Dies stellt ein Problem dar, das sich nicht mit der Vertreibung des IS auflösen wird. Ferner fühlen sich viele Eziden aus dem Shingal von der kurdischen Regionalregierung im Nordirak im Stich gelassen, weil diese die 11.000 Mann starken Peschmerga-Einheiten, die eigentlich für den Schutz der zivilen Bevölkerung in Shingal stationiert waren, im Zuge des IS-Überfalls vom 3. August 2014 unvermittelt abzog und die Eziden ihrem Schicksal überließ.⁵⁰ Vielfach wurde zudem berichtet, dass die Peschmerga-Einheiten sich weigerten, den Eziden Waffen zur Selbstverteidigung zu überlassen. Letztlich waren es nicht die Peschmerga, sondern es war die der PKK nahestehende

⁴⁷ Kızıllan 2016.

⁴⁸ Dabag 2014.

⁴⁹ Kiriv ist der Pate, der das Kind bei der Beschneidungszeremonie festhält. Die soziale Bindung zwischen beiden währt das ganze Leben und umfasst gegenseitige Hilfe und Unterstützung.

⁵⁰ Dangeleit / Knapp 2015.

kurdische Volksverteidigungseinheit YPG aus Nordsyrien, die zum Schutz der Eziden seit dem 3. August 2014 in den Shingal herbeigeeilt war. Das Verhältnis zwischen den Eziden und der kurdischen Regionalregierung im Nordirak ist seit dem Beginn des Shingal-Genozids deutlich zerrüttet, wenn nicht sogar irreversibel zerstört. Barzani, dem Präsidenten der Autonomen Region Kurdistan im Nordirak, wird vorgeworfen, zu wenig für den Schutz der Eziden getan zu haben. Er ist bemüht, den politischen Schaden wieder gutzumachen. Die Peschmerga waren – neben der YPG – an der bisherigen Befreiung der vom IS besetzten Gebiete maßgeblich beteiligt. Nach dem Beginn des Shingal-Genozids haben die Eziden außerdem eigene Selbstverteidigungseinheiten gegründet, nämlich die *Hêza Parastina Şingal* (HPŞ, „Verteidigungskraft Shingal“), die sich später in *Hêza Parastina Êzîdxanê* (HPÊ, „Verteidigungskraft Ezidxans“) umbenannte sowie die *Yekîneyên Berxwedana Şingal* (YBŞ, „Widerstandseinheit Shingal“). Diese nahmen an der Verteidigung und Befreiung besetzter Gebiete in Shingal ebenfalls wesentlich teil. Zudem gibt es zunehmende Bestrebungen zur Durchsetzung eines ezidischen Selbstverwaltungsrechts in Shingal. Zu diesem Zweck wurde Anfang 2016 ein aus 200 Vertretern bestehender ezidischer Selbstverwaltungsrat in Shingal gegründet.

Die Entwicklungen seit der territorialen Rückeroberung Shingals haben dennoch deutlich gezeigt, dass die Eziden als Minderheit innerhalb einer Minderheit im Irak zum Spielball der lokalen und überregionalen Akteure geworden sind und selbst nur begrenzt politischen Gestaltungsspielraum besitzen. Seit der Befreiung vom IS hat sich Shingal zum Austragungsort eines innerkurdischen Machtkampfes entwickelt. Hier konkurrieren irakisch-kurdische Peschmerga-Einheiten der Demokratischen Partei Kurdistans (*Partiya Demokrata Kurdistanê*, PDK) mit Kämpfern der türkisch-kurdischen PKK sowie der syrisch-kurdischen YPG, die als Ableger der PKK in Syrien gilt und mittlerweile weite Teile des syrischen Nordostens kontrolliert.⁵¹ Im Folgenden wollen wir kurz auf die politische Gemengelage eingehen:

Seit dem Sturz des Saddam-Regimes im Irak im Jahr 2003 sind die Interessen der kurdischen Regionalregierung und der PDK zunehmend mit den Interessen der Mehrheit der Eziden und anderer Minderheiten in Konflikt geraten. Das offizielle Gebiet der Autonomen Region Kurdistan im Irak umfasst zwar nur die Gouvernements Dahuk, Erbil, as-Sulaimaniyya und Halabdscha. Gleichwohl beanspruchen die Kurden die angrenzenden Gebiete für sich, teilweise werden sie faktisch von der kurdischen Regionalregierung kontrolliert und verwaltet. Unter anderem geht es um die territoriale Zuge-

⁵¹ Vgl. Ezidipress 2015.

hörigkeit der erdölreichen Provinz Kirkuk und um die Region Shingal und die Stadt Mosul, die in der Provinz Ninawa liegen. Im Falle einer Sezession vom Irak und der Ausrufung eines unabhängigen kurdischen Staates soll so das Fundament für ein überlebensfähiges Kurdistan gelegt werden. Die territorialen Gebietsansprüche der kurdischen Regionalregierung gehen dabei oft zu Lasten der in den betreffenden Gebieten ansässigen Minderheiten. Noch zu Zeiten der Herrschaft Saddams war die Region Sheikhan z.B. überwiegend von Eziden bewohnt. Seitdem sind jedoch gezielt und immer stärker sunnitische Kurden angesiedelt worden, so dass sich die demografischen Verhältnisse grundlegend verändert haben.⁵² Sheikhan ist heute ein sunnitisch-kurdisches Mehrheitsgebiet. Die Hoffnung der Eziden, dass es ihnen unter einer PDK-geführten Verwaltung besser ergehen werde als unter Saddam Hussein hat sich nicht bewahrheitet. Stattdessen versuchte und versucht die kurdische Regionalregierung ihre eigenen Ansprüche in den von Eziden mehrheitlich bewohnten Gebieten durchzusetzen. Das ist ein wesentlicher Grund, weshalb sie das politische Vertrauen der meisten Eziden verspielt hat. Verstärkt wird dies durch die fortwährenden politischen Handlungen der Regionalregierung: Seit mehr als anderthalb Jahren ist Shingal befreit und es sind mehrere tausend Eziden in ihre alten Häuser zurückgekehrt. Die Regionalregierung hat jedoch eine wirtschaftliche Blockade eingeführt, indem sie am Hauptcheckpoint, der die Zufahrt von Dohuk nach Shingal verbindet und von kurdischen Regierungstruppen kontrolliert wird, die Wareneinfuhr verhindert oder zumindest erschwert. Selbst Grundgüter und Grundnahrungsmittel dürfen oftmals nicht importiert werden.⁵³ Auf diese Weise wird ein rascher Wiederaufbau der Region unmöglich gemacht. Es fehlt gegenwärtig an der Bereitstellung von öffentlichen Dienstleistungen wie Wasser- und Stromversorgung, während etwa 60 bis 80 Prozent der Gebäude weiterhin nicht nutzbar sind. Zudem hat der IS in großer Zahl Sprengfallen installiert, die bislang nicht alle entschärft wurden.⁵⁴ Die Resignation auf Seiten der Eziden steigt und mit ihr der Wunsch, die Heimat gänzlich aufzugeben. Bei vielen Eziden steigt zudem die Sorge, dass Shingal einem ähnlich extern auferlegten demografischen Wandel wie Sheikhan unterzogen und eine Rückkehr infolgedessen verhindert werden könnte.

Der kurdische Premierminister Nechirvan Barzani forderte die PKK mehrmals auf, sich aus der Region Shingal zurückzuziehen und machte dies zur Vorbedingung für die Aufhebung der oben erwähnten Wirtschaftsblockade.

⁵² Barber 2017.

⁵³ Barber 2017.

⁵⁴ Wörmer / Henselmann 2016: 2.

Die PKK selbst hat eine nur geringe Präsenz in Shingal. Sie unterstützt jedoch die YBŞ, eine aus Einheimischen bestehende ezidische Bürgerwehr, und ist damit zu einem Rivalen für die PDK geworden. Mit der PKK ist seit dem 3. August 2014 ein neuer Akteur in Shingal in Erscheinung getreten. Die PKK und ihr nahe stehende Organisationen haben maßgeblich dazu beigetragen, dass mehrere zehntausend Eziden nach Beginn des Genozids Anfang August 2014 über einen sicheren Fluchtkorridor den Fängen des IS entkommen konnten. Sie hat es zudem der YBŞ ermöglicht, die eigene Linie zu halten und sich erfolgreich gegen Angriffe des IS zu verteidigen. Die PKK selbst hat bei diesem Einsatz viele Kämpfer verloren und ist nun nicht mehr bereit, sich aus den Gebieten, die mit ihrer Hilfe verteidigt bzw. später befreit wurden, zurückzuziehen. Viele Eziden aus Shingal rechnen es der PKK zudem hoch an, dass sie zu ihrer Rettung herbeigeeilt war, nachdem die Peschmerga sie schutzlos zurückgelassen hatten. Selbst PKK-Kritiker gestehen zu, dass ohne das entschlossene Handeln der verbotenen Organisation der Genozid an den Eziden ein viel größeres Ausmaß angenommen hätte. Die PKK erklärt, dass sie zum Schutze der ansässigen Eziden in Shingal stationiert bleibe, allerdings hat die Region für sie natürlich auch eine wichtige politische und militärische Bedeutung. Die Ausweitung ihres Einflusses in Shingal steht unter dem Zeichen, die pan-kurdische Bewegung über die Türkei und Syrien hinaus auch auf den Irak auszudehnen. Das sind Ambitionen, die die kurdische Regionalregierung nicht akzeptiert. Sie tangieren ihre eigenen politischen und territorialen Hegemonieansprüche im Nordirak und gefährden die guten Beziehungen der Regionalregierung zur Türkei.⁵⁵

Die Türkei hat ihrerseits wiederholt damit gedroht, in Shingal einzumarschieren, sollte die PKK sich von dort nicht zurückziehen. Ankara hat Sorge, dass die PKK ähnliche quasi-staatliche Strukturen wie in Nordostsyrien aufbauen könnte und damit die Gefahr der Entstehung eines unabhängigen Kurdistans steigt, was wiederum Einfluss auf die kurdische Minderheit in der Türkei haben könnte.⁵⁶ Die Türkei möchte aber auch grundlegend verhindern, dass die PKK in Shingal einen zweiten Stützpunkt neben ihrem Hauptrückzugsgebiet in den Kandilbergen errichtet.

Der wachsende Einfluss der PKK in Shingal wird von ezidischer Seite aber nicht vollkommen unkritisch gesehen: Viele Eziden haben Sorge, dass die PKK ähnliche Ein-Parteien-Strukturen in Shingal aufziehen könnte wie die PDK vor ihr. Sie sehen aber einen Rückzug der PKK aus Shingal zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch kritischer, weil ohne ihre Unterstützung die PDK

⁵⁵ Weiss 2015: 17; Ali 2017: 5.

⁵⁶ Gürbey 2015.

faktisch wieder die volle Kontrolle über die Region übernehmen könnte. Dies wird als größeres Übel eingeschätzt. Das vordergründige Ziel der Eziden besteht darin, wehrhafte Selbstverwaltungsstrukturen mit eigenen Sicherheitskräften aufzubauen, um ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen und nicht in die anderer Parteien zu legen. Ohne externe Unterstützung (aus den USA und Europa) wird dies aber sicherlich nicht möglich sein. Die Eziden wollen dadurch Rahmenbedingungen innerhalb der irakischen Verfassung schaffen, wodurch sie ihre Pläne von der Selbstverwaltung am ehesten verwirklichen können. Natürlich können sie dabei nicht auf Bündnispartner verzichten. Zu diesem Zweck gibt es vermehrt Kontakte zur irakischen Zentralregierung und zu schiitischen Gruppen, die unter dem Einfluss Teherans stehen. Der Iran unterstützt die schiitisch dominierte Zentralregierung in Bagdad und beäugt das territoriale Wachstum der sunnitischen Kurden im Norden des Irak kritisch.

Aufgrund der anhaltenden politischen Machtkämpfe ist der politische Status Shingals nach wie vor ungeklärt. Der politische Einfluss der Eziden ist begrenzt. Sie sind mit einer Vielzahl von Akteuren konfrontiert, von denen jeder die jeweils eigenen Interessen durchzusetzen versucht, was zu Lasten der Minderheiten geht.

Die Eziden betonen zunehmend die existentielle Bedeutung, die Shingal für sie hat. Shingal war mit ca. 450.000 Menschen das weltweit größte homogene Gebiet, in dem Eziden vor dem Genozid lebten (weltweit gibt es ca. eine Million Eziden). Shingal ist – neben der Region Sheikhan – das Symbol der einstigen Macht der ezidischen Gemeinschaft und der Ort wichtiger ezidischer Heiligtümer. Wenn Shingal langfristig als Siedlungsraum verloren geht, geht auch die Geschichte Shingals und damit ein wichtiger Teil der ezidischen Historie verloren – das ist die Befürchtung der Eziden. Von der Eingangs erwähnten Religionsfreiheit im Irak sind die Eziden jedenfalls sehr weit entfernt. Sie kämpfen vielmehr politisch und physisch um ihr Überleben.

Bibliographie⁵⁷

Açıkyıldız, B. (2010). *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: Tauris.

Ackermann, A. (2003). „Yeziden in Deutschland – Von der Minderheit zur Diaspora.“ In: *Paideuma*, 49, 157–177.

⁵⁷ Alle Onlinequellen wurden zuletzt am 27.04.2017 aufgerufen.

- Ali, O. (2017). "The PKK's growing influence in Northern Iraq: Beyond the renewed tension in Sinjar." In: *Orsam Review of Regional Affairs*, No. 61, March 2017. URL: <http://www.orsam.org.tr/files/Degerlendirmeler/61/61eng.pdf>.
- Ambos, K. (2008). *Internationales Strafrecht: Strafanwendungsrecht – Völkerstrafrecht – Europäisches Strafrecht*. 2. Aufl., München: Beck.
- Amnesty International (2014a). "Ethnic cleansing on a historic scale: The Islamic State's systematic targeting of minorities in northern Iraq, London." URL: https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq_ethnic_cleansing_final_formatted.pdf.
- Amnesty International (2014b). "Escape from hell: Torture and sexual slavery in Islamic State captivity in Iraq, London." URL: https://www.amnesty.org.uk/sites/default/files/escape_from_hell_-_torture_and_sexual_slavery_in_islamic_state_captivity_in_iraq_-_english_2.pdf.
- Arraf, J. (2014). "Islamic State persecution of Yazidi minority amounts to genocide, UN says." 07.08.2014. URL: <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2014/0807/Islamic-State-persecution-of-Yazidi-minority-amounts-to-genocide-UN-says-video>.
- Barber, M. (2017). "The KRG's Relationship with the Yazidi Minority and the Future of the Yazidis in Şingal" 31.01.2017. URL: <http://www.nrttv.com/EN/birura-details.aspx?Jimare=4855>.
- Berster, L. / Schiffbauer, B. (2014). „Völkermord im Nordirak? – Die Handlungen der Terrorgruppe "Islamischer Staat" und ihre völkerrechtlichen Implikationen.“ In: *ZaöRV* 74, 847–872. URL: http://www.zaoerv.de/74_2014/74_2014_4_a_847_872.pdf.
- Bickel, M. (2014). „Terror von allen Seiten.“ 14.10.2014. URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/amnesty-international-schiiten-und-terror-im-irak-13207006.html>.
- Cave, D. / Glanz, J. (2007). "Toll in Iraq Bombings Is Raised to More Than 500", 22.08.2007. URL: http://www.nytimes.com/2007/08/22/world/middleeast/22iraq-top.html?_r=0.
- Dabag, M. (2012). „Nationale Vision und Gewaltpolitik: Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich 1915/16.“ In: Niedersächsisches Kultusministerium (Hg.): *Völkermord als Thema im Unterricht, Dokumentation zur 3. Fachdidaktischen Tagung für Geschichte und Politik*, 10/2012, 32–45. URL: http://www.nibis.de/nibis3/uploads/2medfach/files/Ta-gungsband_Voelkermord_Web_2012.pdf.

- Dabag, M. (2014). „Genozid als gesamtgesellschaftliches Verbrechen.“ 30.04.2014. URL: <http://www.aktion-deutschland-hilft.de/de/fachthemen/gastkommentare/genozid-gesamtgesellschaftliches-verbrechen/>.
- Dangeleit, E. / Knapp, M. (2015). „Streit um Shingal. Kurden, Araber, Türkei und Irak: Konfliktherde nach der Befreiung vom IS.“ 27.11.2015. URL: <http://www.heise.de/tp/artikel/46/46688/1.html>.
- Düchting, J. / Ateş, N. (1992). *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln: Komkar.
- Dulz, I. (2001). *Die Yeziden im Irak – Zwischen „Modelldorf“ und Flucht*. Hamburg: LIT.
- Ezidipress (2015). „IS-Terror in Shingal: Wer kämpft gegen wen? Ein Überblick“ 12.10.2015. URL: <http://ezidipress.com/blog/is-terror-in-shingal-wer-kaempft-gegen-wen-ein-ueberblick/>.
- Förster, S. / Hirschfeld, G. (1999). „Einleitung“ In: dies. (Hg.): *Genozid in der modernen Geschichte*. Münster: LIT, 5–10.
- Gehlen, M. (2014). „Das Leid der eingeschlossenen Jesiden.“ 10.08.2014. URL: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-08/jesiden-flucht-hilfe-irak>.
- Gürbey, G. (2015). „Widerstand der Kurden gegen den IS: Neue Chancen für die Unabhängigkeit“. In: GIGA Focus, Nr. 3, 2015. URL: https://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_nahost_1503.pdf.
- Guest, J. S. (1993). *Survival among the Kurds: A history of the Yezidis*. London: Routledge.
- Hobe, S. (2014). *Einführung in das Völkerrecht*. 10. Aufl., Tübingen: Francke.
- Hoffmeister, F. / Knoke, S. (1999). „Das Vorermittlungsverfahren vor dem Internationalen Strafgerichtshof – Prüfstein für die Effektivität der neuen Gerichtsbarkeit im Völkerstrafrecht.“ In: *ZaöRV* 59, 785–808. URL: http://www.zaoerv.de/59_1999/59_1999_3_b_785_808.pdf.
- Hoppenbrock, S. (2015). „Aus Anlass des 100. Jahrestages des Genozids an den Armeniern 1915. Wo ein Henker, da kein Richter? Zu den rechtlichen Sanktionsmöglichkeiten der Verbrechen des „Islamischen Staats““ 24.04.2015. URL: http://bim.lbg.ac.at/sites/files/bim/attachments/hoppenbrock_-_wo_ein_henker_da_kein_richter_.pdf.
- Human Rights Watch (2014a). „Iraq: Forced Marriage, Conversion for Yezidis: Victims, Witnesses Describe Islamic State’s Brutality to Captives.“ 11.10.2014. URL: <https://www.hrw.org/news/2014/10/11/iraq-forced-marriage-conversion-yezidis>.

- Human Rights Watch (2014b). "ISIL's Reign of Terror: Confronting the Growing Humanitarian Crisis in Iraq and Syria, Testimony of Sarah Margon." 09.12.2014. URL: <https://www.hrw.org/news/2014/12/09/isils-reign-terror-confronting-growing-humanitarian-crisis-iraq-and-syria-testimony>.
- Human Rights Watch (2015). "Iraq: ISIS Escapees Describe Systematic Rape. Yezidi Survivors in Need of Urgent Care." 14.04.2015. URL: <https://www.hrw.org/news/2015/04/14/iraq-isis-escapees-describe-systematic-rape>.
- Institute For International Law And Human Rights (2015). "Between the Millstones: The State of Iraq's Minorities Since the Fall of Mosul." URL: http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/03/MRG_Rep_Iraq_ONLINE.pdf.
- International Association Of Genocide Scholars (2015). "An Appeal to the United States Congress from Genocide Scholars." URL: <https://anca.org/wp-content/uploads/2015/12/IAGS-An-Appeal-to-the-United-States-Congress-from-Genocide-Scholars.pdf>.
- Jähnke, B. (1999). „Kommentierung zu § 220a StGB.“ In: ders. et al. (Hg.): *Strafgesetzbuch: Leipziger Kommentar, Band 5*. 11. Aufl., Stand: 01.07.1999, Berlin.
- Kartal, C. (2007). „Yeziden in Deutschland – Einwanderungsgeschichte, Veränderungen und Integrationsprobleme.“ In: *Kritische Justiz*, 40 (3), 240-257.
- Keller, J. (2015). "Why ISIS's destruction of ancient art is more than a war crime." 17.03.2015. URL: <http://www.dailydot.com/opinion/isis-war-crimes-genocide-ancient-art/>.
- Kızılhan, J. I. (2016). „Die Eziden in der Osmanischen Zeit.“ In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hg.): *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen, Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld*, (S. 85-100). Berlin: VWB-Verlag.
- Kreyenbroek, P. G. (2006). *Yezidismus und Islam: Geschichte einer Entfremdung*. Vortrag im Rahmen der Reihe „Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten“ an der Georg-August Universität Göttingen am 20.12.2006, unveröffentlichtes Manuskript.
- Kreyenbroek, P. G. (2009). *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreyenbroek, P. G. / Rashow, K. J. (2005). *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Marczak, N. (2014). "Marriages and markets": How ISIS is using sexual violence and slavery as weapons of genocide against the Yazidi community." URL: <http://combatgenocide.org/wp-content/uploads/2014/12/Marriages-and-markets-full-report.pdf>.
- Merten, K. (2014). *Untereinander, nicht nebeneinander: Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*. Berlin: LIT.
- Noradounkian, E. (2015). "Destroying the memory of a people: ISIS' Cultural Genocide on Religious Minorities." 08.04.2015. URL: <http://mironline.ca/?p=4788>.
- Ortac, S. (2016). „Der Angriff auf die Ezîdî in Şingal im Lichte der Genozidkonvention.“ In: Brizić, Katharina / Grond, Agnes / Osztovics, Christoph / Schmidinger, Thomas / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Şingal 2014: Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Ezîdî und die Folgen*, (S. 9-32). Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2016, Band 4, Wien: Caesarpress.
- Rzgojan, R. (2015). „10 bekannte êzîdîsche Tempel.“ 09.11.2015. URL: <http://ezidipress.com/blog/10-bekannte-ezidische-tempel/>.
- Selbmann, F. (2002). *Der Tatbestand des Genozids im Völkerstrafrecht*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Tagay, S. / Ortac, S. (2016). *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung Hamburg.
- United States Holocaust Memorial Museum (2015). "“Our Generation is gone”. The Islamic State’s Targeting of Iraqi Minorities in Ninewa.” Bearing Witness Trip Report, Verf.: Naomi Kikoler. URL: <https://www.ushmm.org/m/pdfs/Iraq-Bearing-Witness-Report-111215.pdf>.
- Vereinte Nationen (2014). "United Nations Report on the Protection of Civilians in Armed Conflict in Iraq: 6 July – 10 September 2014." URL: http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC_Report_FINAL_6July_10September2014.pdf.
- Vereinte Nationen (2015). "Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the human rights situation in Iraq in the light of abuses committed by the so-called Islamic State in Iraq and the Levant and associated groups, in: Human Rights Council, Twenty-eighth session, Annual report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and reports of the Office of the High Commissioner and the

Secretary-General, A/HRC/28/18, 27.03.2015.” URL: http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A_HRC_28_18_ENG.docx.

Vereinte Nationen (2016). “They came to destroy”: ISIS Crimes Against the Yazidis, Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic” 16.06.2016. URL: http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A_HRC_32_CRP.2_en.pdf.

Weiss, M. (2015). „Kurdistan-Irak: Regionalpolitischer Bedeutungszuwachs durch den Kampf gegen den »Islamischen Staat«.“ In: Seufert, Günter (Hg.): *Der Aufschwung kurdischer Politik – Zur Lage der Kurden in Irak, Syrien und der Türkei*, (S. 7-23). SWP-Studie, Stiftung Wissenschaft und Politik, Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, Mai 2015. URL: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2015_S10_srt.pdf.

Werle, G. (2007). *Völkerstrafrecht*. 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.

Wörmer, N. / Henselmann, L. (2016). „Sindschar zwei Jahre nach der Katastrophe. Hindernisse und Herausforderungen für die Rückkehr der Jesiden“. Länderbericht, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Oktober 2016. URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_46680-544-1-30.pdf?161013164648.

Religionsfreiheit für die Eziden in der Diaspora: Eine historische Chance!

Sefik Tagay und Serhat Ortac (Autorenbeschreibung siehe S. 89)

Einleitung

Wie wir in unserem vorherigen in diesem Sammelband abgedruckten Text dargelegt haben, genießen die Eziden in ihren traditionellen Siedlungsgebieten, den Ländern des Nahen Ostens, keine Religionsfreiheit. Sie werden vielmehr in ihrer religiösen und kulturellen Entfaltung behindert sowie um ihres Glaubens willen verfolgt und vernichtet. Der Genozid an den Eziden aus Shingal seit dem 03.08.2014 unterstreicht diese Entwicklung auf bedrückende Weise. Die Situation der Eziden in der (europäischen) Diaspora ist jedoch eine ganz andere: Im Zuge von Flüchtlingsbewegungen aus der Türkei in den 1980er Jahren, aus den transkaukasischen Ländern Armenien und Georgien in den 1990er Jahren, aus dem Irak seit dem Sturz des Saddam-Regimes im Jahr 2003 und aus Syrien seit dem Beginn des Bürgerkriegs im Jahr 2011 haben allein in Deutschland etwa 200.000 Eziden eine neue Heimat gefunden. Damit machen die hier lebenden Eziden gut ein Fünftel der etwa eine Million ezidischen Glaubensangehörigen weltweit aus. Die Geschichte der Eziden in Deutschland ist – in mehrfacher Hinsicht – eine Erfolgsgeschichte: Die Eziden sind sozial aufgestiegen, weil sie in den Genuss einer Schul- und Allgemeinbildung kamen und Zugang zu höherer Bildung besitzen. Viele Eziden sind wirtschaftlich als selbstständige Unternehmer zu Wohlstand gelangt. Zudem beginnen Eziden, Ämter und Funktionen im deutschen Staatswesen zu übernehmen. Dies stellt wiederum ein deutliches Zeichen ihrer Verbundenheit zur deutschen Gesellschaft und dem Gemeinwesen dar. Natürlich durchleben die Eziden auch weitreichende Transformationsprozesse, die durch die individualistisch-freiheitliche Ausrichtung der deutschen Mehrheitsgesellschaft bedingt sind. Die Geschichte der Eziden zeigt uns aber, dass ihr religiöses System anpassungsfähig ist und sie aufgrund dessen überlebensfähig sind. Ohne die Rahmenbedingungen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, insbesondere der staatlich garantierten kollektiven Religionsfreiheit, wäre die Entfaltung des Ezidentums jedoch sicherlich nicht möglich gewesen. Im Rahmen dieses Beitrags wollen

wir uns daher mit der Entwicklung der ezidischen Gemeinde in Deutschland befassen, die Transformationsprozesse analysieren und dabei vor allem auf die vielschichtige und komplexe ezidische Identität eingehen.

Transformationsprozesse in der Diaspora und Integration¹

Integration und Bildungsrate

Die erste in Deutschland lebende Generation der Eziden, die größtenteils aus der Türkei stammt, hatte in ihren Heimatländern überwiegend von der Landwirtschaft gelebt.² Nur wenige von ihnen hatten eine Schule besucht. Die meisten Ezidinnen waren Analphabetinnen, weil Mädchen für gewöhnlich nicht zur Schule geschickt wurden, aus Angst, dass die muslimischen Nachbarn sie belästigen oder gar entführen könnten. Daher war das Bildungsniveau der ersten Generation noch sehr gering. Eine Ausbildung bzw. einen erlernten Beruf konnten die wenigsten nachweisen.

Bis zum Ende der 1980er Jahre lebte die erste Generation der Eziden in ständiger Angst vor der drohenden Abschiebung. Es dauerte bis 1992, bis die aus der Türkei stammenden Eziden als Opfer einer religiös motivierten Gruppenverfolgung anerkannt wurden und infolgedessen ein dauerhaftes Bleiberecht in Deutschland erhielten.³ Die Gemeinschaft befand sich zwischen zwei Stühlen: Erstmals machte sie die Erfahrung, ein Leben ohne Angst und Diffamierung führen zu können. Gleichzeitig mehrte sich auch die Sorge, dass die ezidische Religion und Tradition in dieser neuen Freiheit untergehen könnte. Wießner⁴ sprach plakativ vom „tötenden Licht einer fremden Welt“. Er meinte damit die drohende Erosion der dörflich-endogamen Struktur in der Diaspora, welche die ezidische Religionsgemeinschaft vor neue Erfahrungen und Herausforderungen stellte. Spätestens nachdem die Eziden als „Gruppenverfolgte“ Asyl erhalten hatten, begannen sie aber zielgerichtet mit dem Aufbau ihrer Zukunft in Deutschland. Die meisten von ihnen integrierten sich schnell in die deutsche Gesellschaft. Es wurden die ersten ezidischen

¹ Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um eine komprimierte Darstellung aus Tagay / Ortac 2016: 96–117.

² Affolderbach / Geisler 2007: 24.

³ Affolderbach / Geisler 2007: 24.

⁴ Wießner 1984.

Gemeinden und Vereine gegründet, um die ezidische Kultur und Tradition zu pflegen und einen Beitrag zur Integration der Eziden in die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu leisten.⁵

Die zweite Generation ergriff zunehmend ihre neuen Bildungschancen. Die meisten Eziden in Deutschland messen der Bildung einen sehr hohen Stellenwert bei, da sie wissen, dass eine gute Bildung für ihre Kinder der Schlüssel zu gesellschaftlicher Teilhabe und (materieller) Unabhängigkeit ist. In Deutschland sind das Streben nach einer qualifizierten Ausbildung und der Wunsch nach einem Hochschulabschluss ungebremst hoch. Mittlerweile ist es eine Selbstverständlichkeit, dass ein Ezide das Abitur macht und danach studiert. In den 1980er Jahren war es noch eher eine Ausnahme, wenn ein Kind aus einer ezidischen Familie das Abitur erfolgreich ablegte, weil es solche Bildungsmöglichkeiten in den traditionellen Herkunftstaaten nicht gab. Heute ist es eher die Regel, dass aus jeder Familie mindestens ein Kind die Universität besucht.

Mehrere Punkte begünstigen eine erfolgreiche Integration der Eziden in Deutschland:

- 1) In ihren Heimatländern lebten die Eziden jahrhundertlang unter ständiger Angst und in Unfreiheit. Sie mussten ihre Religion und Identität verbergen und nicht selten auch verleugnen. Die neue Freiheit in der Diaspora ermöglicht den Eziden einen Existenzaufbau in Frieden und Freiheit. Dafür sind die Eziden Deutschland sehr dankbar. Das Ezidentum ist keine Religionsgemeinschaft mehr, welche ihre Rituale im Geheimen praktiziert. Sie ist vielmehr eine aktive, nach allen Seiten hin offene Glaubensgemeinschaft, die den Dialog mit anderen sucht und ihn nicht mehr scheut. Parallel dazu vollzieht sich ein bis dahin nicht gekannter sozialer Aufstieg.⁶
- 2) Aufgrund ihrer religiösen Kernlehre stellen die Eziden keine Gefahr für andere Religionen oder Kulturen dar, weil sie weder missionieren noch einen theologischen Absolutheitsanspruch erheben. Nach ezidischem Verständnis gibt es nicht nur eine „Wahrheit“ für alle Menschen dieser Welt, sondern verschiedene „Wahrheiten“ können für die Menschen nebeneinander existieren. Das ezidische Menschenbild basiert daher auf einem weltoffenen und toleranten Wertekompass. Andere Religionen werden daher auch nicht als Konkurrenten des Ezidentums wahrgenommen, sondern als Traditionen mit eigener Berechtigung und Geschichte.

⁵ Affolderbach / Geisler 2007: 25.

⁶ Wießner 2015: 36–39.

- 3) In ihrer langen Geschichte mussten die Eziden flexibel und adaptionsfähig bleiben. Sie mussten lernen, sich unauffällig zu verhalten. Dank ihrer hohen Überlebensfähigkeit und Resilienz (Resilienz = Widerstandsfähigkeit) haben sie es geschafft, sich an neue Gegebenheiten, Lebensumstände und an fremde Kulturen anzupassen, ohne ihren religiösen „Kompass“ oder den Kern ihrer Religion aufzugeben.
- 4) Seit den 1960er Jahren gab es verschiedene Migrationswellen nach Deutschland. Die vielen positiven Integrationsbeispiele der ersten bis vierten Generation bieten dabei einen Nachahmereffekt: Die unterschiedlichen Generationen haben für die neu eingewanderten Eziden aus dem Irak und aus Syrien eine Art Vorbildfunktion, weil sie das Resultat eines Lebens in (Religions-)Freiheit symbolisieren und ihren Glaubensbrüdern und –schwestern gerade bei Integrationsproblemen behilflich sein können und es auch vielfach sind.⁷

Von der oralen Tradition zur Buchreligion

Die ezidische Religion ist wesentlich durch Oralität und Orthopraxie geprägt: Bei der Orthopraxie geht es um die rechte Lebensführung, wozu etwa die Teilnahme an religiösen Feierlichkeiten, die Einhaltung der Verbote und der formale Gehorsam der Miriden (religiösen Laien) gegenüber Mitgliedern der Priesterkasten (Scheichs und Pîren)⁸ zählen. Sie ist das Gegenstück zur Orthodoxie. Aufgrund der jahrhundertlang praktizierten mündlichen Weitergabe religiöser Lehren hat sich keine Orthodoxie im Sinne einer formal-religiösen Dogmatik entwickelt. Das Ezidentum ist daher sehr flexibel und kennt keine Häresie.⁹

Der Ethnologe Andreas Ackermann behauptet, die Eziden seien früher nicht nur „lese-unkundig“, sondern sogar „lesefeindlich“ gewesen.¹⁰ Offensichtlich bleibt bei dieser Hypothese der geschichtliche Kontext unberücksichtigt, den auch schon Orientalisten vor Ackermann übergingen. Zunächst

⁷ Affolderbach / Geisler 2007: 25.

⁸ Die ezidische Gesellschaft ist in ein Kastenwesen eingebettet. Sie gliedert sich in zwei Hauptgruppen: die Laien (Miriden) und die Geistlichen (Ruhani). Heiraten zwischen den Gruppen und Heiraten mit Nicht-Eziden sind verboten (Endogamiegebot). Die Geistlichen (Scheichs und Pîren) haben die Pflicht, die zahlenmäßig sehr viel größere Gruppe der Laien (Miriden) in die religiösen Regeln zu unterweisen und die religiösen Handlungen vorzunehmen. Die Laien unterstützen die Geistlichen materiell durch Spenden.

⁹ Yalkut-Breddermann 1999: 57.

¹⁰ Ackermann 2003: 164.

ist von Bedeutung, dass die Eziden lange Zeit in wirtschaftlich und infrastrukturell kaum bis wenig erschlossenen Regionen lebten. Dies schlug sich in der Alphabetisierungsrate ebenso nieder wie in der Bildungsrate allgemein. Ferner – und das scheint noch viel bedeutender zu sein – hatten die Eziden aufgrund des feindlichen Umfeldes, in welchem sie jahrhundertlang lebten, überhaupt nicht die Möglichkeit und erst recht nicht die Freiheit, ihre Religion ohne Angst vor Verfolgung und Unterdrückung auszuleben und offen mit ihrem Umfeld zu kommunizieren. Sie waren als eigenständige Religion durch den Islam nicht anerkannt, mussten ständige Repressalien erdulden und entschlossen sich auch vor diesem Hintergrund, das kollektive Wissen über die Religion auf wenige Geistliche (insbesondere Qewwalen¹¹) zu übertragen und nicht in schriftlicher Form festzuhalten.

Natürlich wurde der Umstand, dass über lange Zeit nur bestimmte Mitglieder der Priesterkaste Lesen und Schreiben lernen durften, als Kontrollmechanismus gegenüber der übrigen Gemeinschaft genutzt. Dieser Mechanismus hatte den Zweck, den Status und die soziale Vormachtstellung der Priesterkaste zu sichern. Auch die politische Führung der Eziden hatte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein keine Bestrebungen gezeigt, sich verstärkt für mehr Bildung innerhalb der großen Gruppe der Miriden (80% aller Eziden) einzusetzen. Die Kaste der Miriden kam erst Anfang des 20. Jahrhunderts, vorwiegend in den ehemaligen Sowjetrepubliken, in den Genuss, das Lesen und Schreiben zu erlernen. In der europäischen Diaspora hat sich dies fortgesetzt. Hier haben die Mitglieder aller Kaste gleiche Chancen und Rechte, über den Weg der Bildung sozial aufzusteigen.

Die Diaspora bietet den Eziden die Möglichkeit, ihre Religion und Geschichte tiefer zu ergründen. Daher wird das Leben der Eziden in Deutschland zunehmend auch als eine historische Chance betrachtet, in Freiheit und ohne äußere Zwänge die eigene Geschichte aufzuarbeiten sowie transparent und offen die Innenansichten der Religion zu präsentieren. Hier spielt der Umstand eine prominente Rolle, dass es in der Vergangenheit stets die „anderen“ waren, die über die Eziden publiziert haben. Viele Bestandteile der Religionslehre wurden dabei falsch oder irreführend beschrieben. Diesem Sammelsurium an Publikationen sollen jetzt auch wissenschaftlich akademische Veröffentlichungen von Eziden über Eziden entgegengesetzt werden. Allerdings gibt es auch innerhalb der ezidischen Gemeinschaft kritische

¹¹ Bei den Qewwalen handelt es sich um speziell ausgebildete Sänger und Rezipitoren der heiligen religiösen Texte der Eziden; sie gelten als das „religiöse Gedächtnis“ der Gemeinschaft, weil sie die mündlich tradierten Geschichten und Erzählungen archivieren und mündlich weitergeben.

Stimmen und große Befürchtungen darüber, dass das Ezidentum der Gefahr ausgeliefert sei, in dieser neuen Freiheit „dahinzuschwinden“, „sich aufzulösen“ und „für immer unterzugehen“.

Daher durchläuft die ezidische Gemeinschaft vielschichtige Transformationsprozesse. Einerseits leben die Eziden in der Gewissheit, nicht länger aufgrund ihrer Religion diffamiert und verfolgt zu werden. Dies bedeutet aber auch, dass sie Teil einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft sind. Erstmals tritt die Religion in die Öffentlichkeit, es gibt keine „Geheimreligion“ mehr. Nun wird eine sichtbare Präsenz gefordert und die Eziden müssen ihre kulturell-religiöse Differenz betonen bzw. definieren, was sie zuvor nicht kannten. Die Eziden sind in der Vielfalt der Religionen herausgefordert, ihre Religion zu erklären.¹²

Aufgrund des Lebens in einer pluralistischen Gesellschaft nehmen Fragen nach den Inhalten der Religion zu. Vielfach sind die Mitglieder der Gemeinschaft damit überfordert, die Inhalte ihrer Religion Interessierten zu erklären. Da Eziden, anders als andere Gemeinschaften, nicht formal in Religionskunde unterrichtet werden und für sie die orthodoxe Lehre keinen hohen Stellenwert besitzt, hatten sie bis zu ihrem Leben in der Diaspora auch nie einen Anlass gehabt, mit solchen Fragen umzugehen. In diesem Zusammenhang wird es von einigen Eziden als Mangel gesehen, dass sie nach wie vor kein einheitliches und verbindliches Religionsbuch besitzen und so Fragen zu ihrer Religion nicht detailliert beantworten können. Kritisch wird zudem angemerkt, dass die (mündliche) Tradierung der Religion innerhalb der eigenen Gemeinschaft immer noch unzureichend ist, wenn auch zunehmend Veröffentlichungen über das Ezidentum vorliegen.

Eines der hervorstechendsten Merkmale der Transformation von einer oralen zur geschriebenen Tradition ist das Beschreiben und die Re-Evaluation der eigenen Mythologie. Die ezidische Gemeinschaft war über Jahrhunderte isoliert, nicht nur von ihren überwiegend muslimischen Nachbarn, sondern generell von der Welt außerhalb der kurdischen Berge. Heute gibt es aufgrund moderner Kommunikationsmittel sowohl in den Herkunftsstaaten als auch in der Diaspora einen regen, transnationalen Austausch mit der Außenwelt. Im Zuge dessen zeigen sich die Eziden bestrebt, ihre Religion einer Modernisierung zu unterziehen. Dazu gehört vor allem das Ziel, die heiligen religiösen Texte zu kanonisieren.¹³ Diese Bestrebungen finden sich allen voran bei der jüngeren in der Diaspora ausgebildeten Generation. Denn diese kennt eine andere Tradition des Lernens als noch ihre Eltern- und Großelterngenera-

¹² Ackermann 2003: 167; Dabag 2016.

¹³ Spät 2004: 77.

tion, welche ausschließlich im System der mündlichen Überlieferung religiös sozialisiert wurden. Dabei spielt der Blick der Mehrheitsgesellschaft auf die Eziden in der Diaspora eine entscheidende Rolle. Denn die Eziden fühlen sich in der Pflicht, ihre Tradition transparent und offen zu präsentieren, damit die Mehrheitsgesellschaft sie verstehen kann.¹⁴

Bei dieser Transformation zeigt sich, dass Eziden, die eine Schulbildung genossen haben, sich besonders schwer damit tun, die islamischen Einflüsse in ihrer Religion zu akzeptieren. Die historisch belastete Geschichte zwischen Eziden und Muslimen führt dazu, dass Eziden diese Elemente als Fremdkörper wahrnehmen, von denen behauptet wird, sie seien nur formal in die religiöse Praxis übernommen worden, um von Muslimen nicht verfolgt zu werden. Oder sie werden als das Produkt der aggressiven Bekehrungsversuche der Muslime betrachtet.¹⁵

Mit der Hinwendung zur formalen Theologie gehen nicht nur Bestrebungen zur Kanonisierung und Vereinheitlichung religiöser Texte einher, sondern auch die Kritik an einigen überlieferten ezidischen Glaubenslehren, wie etwa dem Endogamiegebot, dem Kastenwesen und der damit einhergehenden Verteilung von religiösen Rechten und Pflichten. In der Diaspora zeichnen sich schon länger heftige Debatten ab.¹⁶ Immer breitere Schichten, Frauen wie Männer, Geistliche wie Miriden, beteiligen sich an diesem Diskurs. Der durch die Veränderung der Religionspraxis bewirkte gesellschaftliche Wandel in Deutschland ist jedoch bis jetzt noch nicht absehbar. Die ezidische Gemeinschaft befindet sich vielmehr in einem dynamischen Prozess der Veränderung. Dieser Transformationsprozess bedeutet für die Eziden auf der einen Seite, dass die Gefahr der Marginalisierung ihrer Religion praktisch verschwunden ist, denn für seine Adaptationsfähigkeit ist das Ezidentum bekannt. Auf der anderen Seite bringen diese Veränderungen jedoch auch „Kosten“ mit sich: Kann das Ezidentum weiter fortbestehen, wenn das „gelebte Wissen“ nicht mehr auf die bislang übliche Art tradiert wird, fragt der Genozidforscher Mihran Dabag.¹⁷ Mit dem bisherigen Fehlen einer ausformulierten Theologie ging auch der Verzicht auf dogmatische Regeln einher, die man als starr empfinden könnte. Mitunter bestehen hier Bedenken, ob eine formale Theologie nicht zu Lasten der Anpassungsfähigkeit ginge, die das Ezidentum lange Zeit überlebensfähig gemacht hat.

¹⁴ Allison 2014: 108.

¹⁵ Spät 2004: 78.

¹⁶ Ackermann 2003; Yalkut-Breddermann 1999; Omarkhali 2013a.

¹⁷ Dabag 2016.

Kollektivistische und individualistische Gesellschaftsmodelle und ihre Vereinbarkeit miteinander

In den vergangenen Jahrzehnten wurden verschiedene Kulturdimensionskonzepte entwickelt.¹⁸ Der bekannteste Vertreter und Pionier der wissenschaftlichen Untersuchung kultureller Wertorientierung ist der Niederländer Geert Hofstede mit seiner Wertedimension „Individualismus versus Kollektivismus“. Im Allgemeinen wird dabei zwischen individualistisch und kollektivistisch orientierten Kulturen und Gesellschaften unterschieden, die sich in ihren Wertesystemen differieren. Nach Hofstede und Hofstede¹⁹ ist Kultur so etwas wie das kollektive Bewusstsein. Kultur beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft und hat somit eine normative Bedeutung und Funktion. In der Literatur liegen für den Kulturbegriff sehr viele Definitionen vor. Thomas gibt folgende Kulturdefinition:

„Kultur ist ein universelles, für eine Gesellschaft, Organisation und Gruppe aber sehr typisches *Orientierungssystem*. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft usw. tradiert. Es beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller ihrer Mitglieder und definiert somit deren Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Kultur als Orientierungssystem strukturiert ein für die sich der Gesellschaft zugehörig fühlenden Individuen spezifisches Handlungsfeld und schafft damit die Voraussetzungen zur Entwicklung eigenständiger Formen der Umweltbewältigung.“²⁰

Kultur wird nach Thomas v. a. als Orientierungssystem verstanden. Das Bedürfnis nach Orientierung und Sinnhaftigkeit zählt neben dem Bindungsbedürfnis, dem Selbstwertschutz und der Schmerzvermeidung in der psychologischen Forschung zu den zentralen psychischen Grundbedürfnissen, die allen Menschen universell gemeinsam sind.²¹

Hofstede und Hofstede²² ermittelten durch ihre Forschung, dass die Wertorientierung im angloamerikanischen Raum und in den westeuropäischen Ländern eher individualistisch und in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas stärker kollektivistisch ausgeprägt ist. Allerdings sind in allen

¹⁸ Schwartz 1994; Hall 1977.

¹⁹ Hofstede / Hofstede 2011.

²⁰ Thomas 1993: 380.

²¹ Grawe 2004: 183–184.

²² Hofstede / Hofstede 2011.

Gesellschaften immer auch sowohl individualistische als auch kollektivistische Werte anzutreffen. Hofstede²³ stellte weiter fest, dass die individualistische Orientierung mit dem gesamten Niveau der sozialwirtschaftlichen Entwicklung (z. B. Industrialisierung, Urbanisierung, soziale Mobilität usw.) zusammenhängt.²⁴ Hofstede und Hofstede stützen sich dabei auf die Ergebnisse von 117.000 Befragungen, welche die Firma IBM in 70 Ländern auf allen Kontinenten durchgeführt hat.²⁵ Sie definieren Individualismus und Kollektivismus wie folgt:

„Der Individualismus beschreibt Gesellschaften, in denen die Bindungen zwischen den Individuen locker sind: man erwartet von jedem, dass er für sich selbst und seine unmittelbare Familie sorgt. Sein Gegenstück, der Kollektivismus, beschreibt Gesellschaften, in denen der Mensch von Geburt an in starke, geschlossene Wir-Gruppen integriert ist, die ihn ein Leben lang schützen und dafür bedingungslose Loyalität verlangen.“

Deutschland ist eine individualistisch orientierte Kultur. Individuen verstehen sich als autonome Personen, die eine eigene Meinung besitzen. Ihr Eigeninteresse hat Vorrang vor dem der Gemeinschaft. Man möchte teilweise bewusst anders sein als die Gruppe. Die Privatsphäre ist ein hohes Gut, gegen eine Gruppendominanz setzt man sich zur Wehr. Leistung und Wettstreit stimulieren und werden nicht unterdrückt, doch auch Fairness wird wertgeschätzt. Demokratisches Lebensgefühl verringert die Machtdistanz und wird in Familie und Schule gefördert. Die Selbstverwirklichung ist ein wichtiges Ziel, wichtiger als Harmonie und Einigkeit der Gesellschaft. In westlichen Gesellschaften hat die frühzeitige Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu Autonomie einen hohen Stellenwert. Vor dem Gesetz sind alle gleich, es darf keine unterschiedlichen Gesetze und Rechte für verschiedene Gruppen geben. In individualistischen Kulturen, wie den USA oder Australien, genießen Unabhängigkeit und Autonomie des Einzelnen eine große Wertschätzung.

Typische Merkmale des Individualismus sind:

- Klein- oder Kernfamilien
- „Ich“-Begriff
- Selbständigkeit als Ziel der Erziehung

²³ Hofstede 1980.

²⁴ Vgl. Genkova 2012: 145.

²⁵ Hofstede / Hofstede 2011: 97.

- Vorrang der Individual- gegenüber den Gruppeninteressen
- offene Meinungskundgabe

Die ezidische Gesellschaft ist im Gegensatz zur deutschen kollektivistisch orientiert. Nach kollektivistischem Verständnis gibt es den Einzelnen nur, weil es die Gemeinschaft gibt. In solchen Gesellschaften lernt der Mensch von frühester Jugend an, auf den anderen zu hören und mit der Gemeinschaft konform zu leben. Wie die Kernfamilie zur Großfamilie gehört, so findet diese ihr Zuhause und Sicherheit im Stamm, in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die Großfamilie, die Kernfamilie, also die „In-Gruppe“, gibt dem Einzelnen Sicherheit und Geborgenheit, erlegt ihm aber auch Pflichten auf und verlangt von ihm, extrinsisch, also von außen bestimmt, zu bleiben. Da in kollektivistischen Kulturen die Familie hierarchisch gegliedert ist, ist Gehorsam eine zentrale Tugend. „Harmonie und Einigkeit in der Gesellschaft sind angestrebte Endziele“.²⁶

Studien zeigen, dass die soziale Unterstützung in einer kollektivistischen Gesellschaft mehr von der Familie als vom sonstigen sozialen Umfeld, wie z. B. Freunden usw. geleistet wird.²⁷

Typische Merkmale des Kollektivismus sind:

- Großfamilien
- „Wir“-Gruppen und „Sie“-Gruppen
- Vorrang der Gruppen- gegenüber den Individualinteressen
- Machtfigur (z. B. Familienoberhaupt)
- keine offene Meinungskundgabe

Tabelle 1 fasst die wesentlichen Merkmale von kollektivistischen und individualistischen Kulturen bezüglich der Aspekte „Selbstverständnis“, „Gruppenzugehörigkeit“, „Werte“ und „Selbstkonzept“ zusammen.

²⁶ Hofstede / Hofstede 2011: 142.

²⁷ Sinha / Verma 1994.

Tab. 1: Merkmale von individualistischen und kollektivistischen Kulturen²⁸

Merkmal	Kollektivistische Kultur	Individualistische Kultur
Selbstverständnis	Individuen verstehen sich als eingebettet in ein Kollektiv	Individuen verstehen sich als autonome Einheiten, die unabhängig von anderen sind
Gruppenzugehörigkeit	Individuen favorisieren oder bevorzugen die eigene Gruppe. Das Schlimmste ist, von der In-Gruppe ausgeschlossen zu werden	Individuen sind stolz, dass sie anders als die Gruppe sind. Das Schlimmste ist, von anderen abhängig zu sein
Werte	Sicherheit, Pflicht, Harmonie, Hierarchie, Gehorsam	Lustgewinn in einem Wettstreit, Leistung, Freiheit, Autonomie, Fairness
Selbstkonzept	Bezogenes Selbstkonzept: Das Selbst verwirklicht sich umso mehr, je reibungsloser es in sozialen Einheiten aufgeht	Unabhängiges Selbstkonzept: Selbstverwirklichung im Sinne einer Realisierung der einzigartigen Potentiale als ultimatives Ziel



Transformationsprozesse in der ezidischen Gesellschaft

- Erste Generation
- Zweite Generation
- Dritte Generation
- Vierte Generation

Religiosität
Sprache
Bildung
Ausbildung
Integration

²⁸ Nach Hofstede / Hofstede 2011.

Mittlerweile lebt in Deutschland die vierte Generation der Eziden. Während die erste Generation noch stark kollektivistisch orientiert war, finden sich deutlich mehr Anteile des individualistischen Wertesystems bei der dritten und noch mehr bei der vierten Generation. Es zeigen sich bedeutsame Unterschiede zwischen den Generationen im Hinblick auf Religiosität, Sprachkompetenz, Integration sowie Schul- und Berufsausbildung. Die erste Generation zeichnet sich durch eine ausgeprägte Frömmigkeit aus. Das Bildungsniveau ist gering. Auch nach Jahrzehnten des Aufenthalts in Deutschland beherrschen ihre Mitglieder die deutsche Sprache nur wenig in Wort und Schrift, was mitunter dazu führt, dass sie ins Abseits der deutschen Gesellschaft geraten. Die vierte Generation dagegen ist wesentlich stärker individualistisch orientiert als die erste. Sie verfügt über ein solides Bildungsniveau und die höchste Sprachkompetenz, wohingegen die Religiosität deutlich geringer ausgeprägt ist. Der große Teil dieser Generation partizipiert aktiv am gesellschaftlichen Wandel. Deutlich erkennbar bei der dritten und vierten Generation ist das kritische Hinterfragen von Regeln und Riten der Religion. Sie geben sich nicht mehr mit „einfachen“ Erklärungen zufrieden. Die Konflikte und Herausforderungen sind daher auch generationsspezifisch zu berücksichtigen.

Die dritte und vierte Generation zweifelt stärker an der Autorität ihrer Eltern, was dazu führen kann, dass die Lebenswirklichkeiten der Eltern und ihrer Kinder immer weiter auseinander driften. Es sind vorwiegend die Eltern der ersten und zweiten Generation, die an ihren traditionellen Werten und ihrer überwiegend kollektivistischen Orientierung festhalten, während sich die vierte Generation immer stärker an pluralistisch-individualistischen Werten orientiert. Der Einfluss der Eltern geht im Regelfall zurück und selbst das Ansehen des Vaters als das Oberhaupt der Familie schwindet allmählich. Diese veränderten Lebenswirklichkeiten stellen die ezidische Gesellschaft daher vor große Herausforderungen, da sie zu vielfältigen Transformationsprozessen in der Gesellschaft und in den kulturellen Normen und Traditionen führen.

In der ezidischen Gemeinschaft verschiebt sich ebenso wie in anderen Diasporagemeinschaften die Orientierung an Individualismus und Kollektivismus über die Generationen.²⁹ Studien über moderne Diasporagemeinschaften belegen, dass bessere Ausbildung und größere Urbanisierung den Kollektivismus reduzieren und die individualistische Orientierung dagegen erhöhen.³⁰

²⁹ Mishra 1994.

³⁰ Mishra 1994.

Vor dem Hintergrund der divergierenden Wertesysteme zeigt sich in der ezidischen Gesellschaft ein verschärfter Generationenkonflikt. Die jüngere Generation verlangt Antworten und Erklärungen von ihren Eltern, warum sie dieses oder jenes tun soll, beispielsweise warum sie mit Nicht-Eziden keine Heirat eingehen darf. Die Vertreter dieser jungen Generation sind nicht mehr wie noch in den Herkunftsländern bereit, die ihnen von ihren Eltern zugeordneten Partner zu heiraten. Grundsätzlich gerät das strikte Endogamiegebot zunehmend ins Wanken, insbesondere bei Eziden, die schon in dritter und vierter Generation in Deutschland leben. Sie wollen selbst bestimmen, wen und wann sie heiraten. Ihnen unverständlich erscheinenden Tabus stehen sie zunehmend kritisch gegenüber.³¹ Bei den in der letzten Dekade neu zugewanderten Eziden aus Syrien und dem Irak wird das Endogamiegebot hingegen kaum in Frage gestellt.³²

Ezidische Identität(en) in der Diaspora

Verschiedene Dimensionen der Identität(en)

Drei Basisfragen kennzeichnen die Identität: Wer bin ich? Wohin gehöre ich? Wie sehen mich die anderen?³³ Identität wird als Wahrnehmung der relativen Einheitlichkeit der Einstellungen, Gefühle und des Verhaltens trotz wechselnder Umweltbedingungen und unabhängig von der Zeit beschrieben.³⁴ Sie beeinflusst auf vielerlei Weise das menschliche Denken und Verhalten.³⁵ Die Identität des Menschen bezeichnet dabei die ihn kennzeichnende und als Individuum von anderen Menschen unterscheidende Eigentümlichkeit seines Wesens. Kollektive Identität hingegen wird als kohärentes und andauerndes Bewusstsein der Identifikation mit und der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe verstanden. Im Unterschied zu Formen sozialer Identität ist kollektive Identität durch eine gemeinschaftsbildende Handlungsorientierung bestimmt, die mehrdimensional artikuliert wird (z. B. Gemeinschaftsgefühl im Sinne der Solidarität; historisch als Erinnerung gemeinsamer Geschichte und normativ als Bejahung gemeinsamer Werte, Normen und Tugenden).³⁶

³¹ Ackermann 2003: 168; Lühr 2016.

³² Vgl. dazu Tagay / Ortac 2016: 117–137; vgl. auch Tagay / Kus 2016.

³³ Oerter / Montada 1995: 346–342.

³⁴ Brunner / Zeltner 1980: 100.

³⁵ Sen 2007: 1.

³⁶ Baader 1995: 32.

Zur kulturellen Identität liegen verschiedene Theorien vor. Kulturelle Identität wird zumeist als Oberbegriff genutzt, der verschiedene Teilidentitäten einschließt, die auf das Zugehörigkeitsgefühl zu einer größeren, symbolischen Gemeinschaft verweisen: die Zugehörigkeit zu einer Nation als nationale Identität, ethnische Zugehörigkeit als ethnische Identität und eben auch die Religionszugehörigkeit als religiöse Identität.³⁷ Identität lässt sich also nicht ohne weiteres auf ein einzelnes Einteilungskriterium, wie Religion oder Ethnie reduzieren, da Menschen vielmehr viele verschiedene Zugehörigkeiten besitzen.³⁸

Was ist ezidische Identität? Was bedeutet es, Ezide zu sein, sich ezidisch zu fühlen? Bei der Frage der Identität ist es – wie bereits erwähnt – grundsätzlich schwierig, die Menschen nach einer einzigen Zugehörigkeit zu beurteilen. Es darf zudem nicht außer Acht gelassen werden, dass es historisch immer auch Wechselbeziehungen bzw. gegenseitige Einflüsse zwischen Kulturen gegeben hat. Die ezidische Identität lässt sich nach heutigem Kenntnisstand auf sechs verschiedenen Dimensionen abbilden. Wie *Abbildung 1* demonstriert, enthält die ezidische Identität die Dimensionen der eigenständigen Religion, Ethnie, Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Sprache. Das Ezidentum kann somit als Religion, als Ethnie (verwandtschaftliche Gemeinsamkeit), als Geschichte (Schicksalsgemeinschaft), als Gesellschaft (Kastenwesen seit Jahrhunderten), als Kultur (gemeinsame Traditionen, Riten, Bräuche) oder als Sprache (die große Mehrheit der Eziden spricht Kurmancî-Kurdisch,³⁹ religiöse Texte sind überwiegend in Kurmancî verfasst) definiert werden. Im Folgenden sollen diese sechs Dimensionen der ezidischen Identität näher erläutert werden.

³⁷ Hall 2000: 199–200.

³⁸ Sen 2007.

³⁹ Kurmancî ist neben Sorani und Südkurdisch die dritte kurdische Sprache; sie wird von etwa 65% aller Kurden gesprochen (vorwiegend in der Türkei und in Syrien, aber auch im Irak, Iran, Libanon, Armenien und in einigen anderen ehemaligen Sowjetrepubliken).

Dimensionen der ezidischen Identität

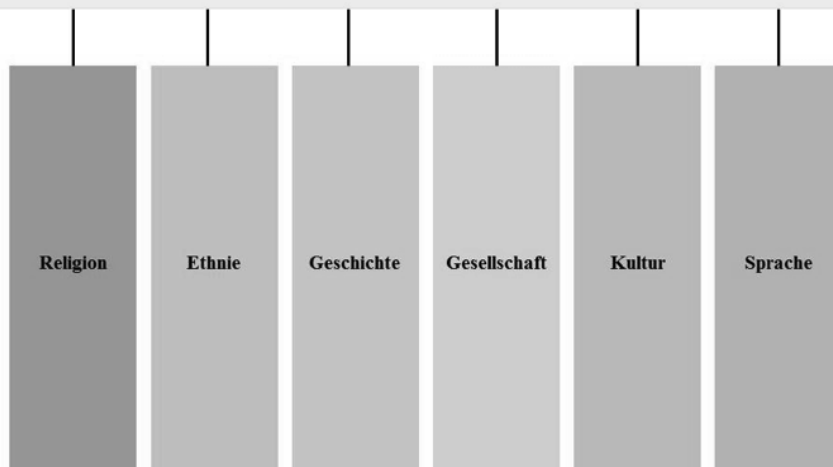


Abb. 1: Ezidische Identität

Religion (Miletê Tawîsî Melek)

Die religiöse Identität der Eziden macht wahrscheinlich den größten Anteil der ezidischen Gesamtidentität aus. Nach Stuart Hall betrifft religiöse Identität mehrere Bereiche des Lebens und beeinflusst auf vielfältige Weise verschiedene Lebenseinstellungen und Denkweisen.⁴⁰ Die religiöse Identität steht nicht für sich alleine, sondern greift über in andere Teil-Identitäten und verbindet diese miteinander.⁴¹ Im Ezidentum ist die Einhaltung der Gebote aufgrund der oralen Tradierung von zentraler Bedeutung. Die Dimension der Religion umfasst religiöse Figuren (z. B. Tausi Melek⁴²), heilige Symbole (z. B. Sonne) oder andere religiöse Elemente (z. B. die Vorstellung von Seelenwanderung). Die besondere Bedeutung von Gott und Tausi Melek gehört also ebenso dazu wie die Bewunderung und Achtung natürlicher Elemente wie

⁴⁰ Hall 2000: 200.

⁴¹ Ebaugh / Chafetz 2000; Lühr 2016.

⁴² Tausi Melek ist der bedeutendste der insgesamt sieben ezidischen Engel. Er gilt als Stellvertreter Gottes auf Erden. Eziden bezeichnen sich daher auch als Miletê Tawîsî Melek, als „Das Volk des Engel Pfau“.

als heilig erachtete Wasserquellen (z. B. Kaniya Sipî), die Sonne oder ganz allgemein die Schöpfung Gottes. Mit der Verneinung der Existenz eines Widersachers Gottes und der Dichotomie von Hölle und Paradies werden weitere Glaubensvorstellungen angesprochen.⁴³

Die religiöse Identität ist für Eziden ausgesprochen wichtig. Die Zugehörigkeit zum Ezidentum war in den Heimatländern das entscheidende Unterscheidungskriterium nach außen. Trotz großer Nachteile und Bedrohungen wurde das Bekenntnis zum Ezidentum nicht aufgegeben, so dass zumindest bei denjenigen, die den Diskriminierungen in den Heimatländern ausgesetzt waren, die Religionszugehörigkeit das Selbstbild maßgeblich geprägt hat.

Wie Studien zeigen, nimmt die Religion einen wichtigen Part bei der Identitätskonstruktion von Migranten ein und gewinnt nach der Migration zusätzlich an Bedeutung.⁴⁴ Bei den Eziden, insbesondere bei der jüngeren Generation, ist seit dem Shingal-Völkermord am 03.08.2014 eine stärkere Hinwendung zum Ezidentum zu beobachten.⁴⁵

Ethnie (verwandtschaftliche Gemeinsamkeit)

Ezide wird man nur, wenn man als Kind einer ezidischen Mutter und eines ezidischen Vaters zur Welt kommt. Man ist als geborener Ezide automatisch zweierlei: einerseits Mitglied einer Religionsgemeinschaft und andererseits zugehörig zum „ezidischen Volk“. Bei der ethnischen Identität ist das Bewusstsein vorherrschend, Teil eines eigenen Volkes zu sein. Die reine Herkunft macht den Eziden aus. Ezidentum definiert sich primär als Zugehörigkeit zu dieser auserwählten Gruppe. Dies wird mythologisch durch die Abstammung allein von Adam legitimiert, während alle anderen Völker von den Kindern Adams und Evas abstammen sollen. In sozialer Hinsicht wird das strikte Endogamiegebot auch aufgrund dieser Mythologie gelebt, das die Eziden von anderen Gruppen, auch von den muslimischen Kurden, trennt. Gleichwohl werden die Eziden in der Literatur aufgrund ihrer Sprache und materiellen Kultur überwiegend den Kurden zugeordnet. Die Mehrheit der Eziden definiert sich ethnisch ebenfalls als Kurden. In den meisten Selbstbeschreibungen der Eziden vollzieht sich im Wesentlichen die Überbetonung der „Ursprünglichkeit“ und zwar sowohl in ethnischer als auch in religiöser Hinsicht. Seit den 1980er Jahren wird die prominente These in der ezidischen Gemeinschaft vertreten, dass die Eziden Abkömmlinge der Meder und somit

⁴³ Lühr 2016.

⁴⁴ Ebaugh / Chafetz 2000; Cadge / Ecklund 2007: 362–363; Yang / Ebaugh 2002: 367.

⁴⁵ Vgl. Tagay / Ortac 2016: 117 ff.

die „ursprünglichen“ Kurden seien. Die Vertreter dieser These bemühen häufig auch die historische Verbindung zum Zoroastrismus. Demnach verkörpere das Ezidentum die kurdische Kultur in ihrer ursprünglichen Form und die Eziden seien Zarathustrier.⁴⁶ Diese Theorie ist jedoch wissenschaftlich nicht haltbar. Es gibt viele Parallelen und Überschneidungen in den Überlieferungen, so dass gemeinsame Wurzeln wahrscheinlich sind. Die ezidische und zarathustrische Religion haben sich allerdings im Laufe der Jahrtausende so unterschiedlich entwickelt, dass man nicht von Geschwisterreligionen im engeren Sinne sprechen kann.⁴⁷

Ein Teil der Eziden aus Armenien und Georgien, aber auch aus Shingal betrachtet sich als eigene unabhängige ethnische Gruppe, losgelöst von den Kurden. Diese Gruppe geht sogar so weit, dass sie jegliche ethnische Verbindung zu den Kurden und zum Kurdentum negiert. Dies führte auch dazu, dass die Eziden in Armenien, Georgien und Russland von staatlicher Seite als eigenständige Volksgruppe betrachtet werden. Kurden und Eziden werden deshalb von den jeweiligen Regierungen dieser Länder als eigenständige Ethnien registriert.⁴⁸

Geschichte (Schicksalsgemeinschaft)

Das Ezidentum ist eine durch die Jahrhunderte gewachsene Schicksalsgemeinschaft. Die ezidische Geschichte ist unverkennbar eine Verfolgungs- und Leidensgeschichte. Die erlittenen Pogrome wurden als die ezidische Identität prägende Erzählungen über die Jahrhunderte hinweg von der einen an die nächste Generation weitergegeben. Sie haben das kollektive Gedächtnis wesentlich bestimmt. Im Diskurs heben Eziden daher häufig das hohe Alter des Ezidentums hervor. Die Vorstellung, der Ursprung des Ezidentums liege vor dem anderer Religionen, findet ebenfalls breite gesellschaftliche Anerkennung. Erwähnung findet auch die Bewunderung für die Vorfahren und früheren ezidischen Generationen, die trotz fortgesetzter Verfolgung und Diskriminierung ihre Überzeugungen und ihre Traditionen nicht aufgegeben hätten, womit ihnen ein großes Verdienst an der heutigen Existenz des Ezidentums zugesprochen wird.⁴⁹ Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Eziden gerade in der Diaspora verstärkt vor dem Hintergrund ihrer Verfol-

⁴⁶ Yalkut-Breddermann 1999: 56, Ackermann 2003: 161.

⁴⁷ Tagay / Ortac 2016: 42–44.

⁴⁸ Omarkhali 2013b: 139.

⁴⁹ Lühr 2016.

gungs- und Leidensgeschichte Fragen der Identität aufgreifen. Allison⁵⁰ und Kreyenbroek⁵¹ heben hervor, dass Eziden oft ihren Stolz darüber zum Ausdruck bringen, dass das Ezidentum die eigentliche Religion aller Kurden sei und dass die ezidischen Vorfahren im Gegensatz zu den zum Islam konvertierten Kurden den Mut und kollektive Resilienz aufgebracht hätten, Widerstand gegen Zwangsbekehrungen zu leisten und ihre Religionszugehörigkeit zu bewahren.

Diese Geschichtserzählungen bewahren somit nicht nur die historischen Erfahrungen von Zerstörung, Verfolgung, Verlust und Fremdheit. Sie führen auch zu der Erkenntnis, dass der Widerstand gegen die Feinde gelang, dass ein Überleben trotz Verfolgung und Unterdrückung sowie das Beharren auf dem Eigenen möglich ist.⁵² Durch Erzählung und Wiedererzählung werden Identitätsmuster tradiert und zugleich immer aufs Neue geprüft und re-/formuliert. Insbesondere Verfolgungs- und Fremdheitserfahrungen werden zu Schlüsselerlebnissen für die eigene Orientierung.⁵³ Ein Überleben trotz Verfolgung und Unterdrückung ist sicherlich eines der zentralen Muster ezidischer Identitätserzählungen.⁵⁴

Das kollektive (historische) Traumagedächtnis der Eziden beeinflusst die ezidische Identität auch in der Diaspora. Gerade vor dem Hintergrund des Shingal-Völkermords ist die Identitätsfrage sehr präsent und unterliegt einem kontroversen Diskurs in der Kunst, der Literatur, der Philosophie aber auch in den Religionswissenschaften.⁵⁵

Gesellschaft (Kastenwesen)

Die ezidische Gesellschaft ist seit der letzten großen Reform, die vor rund 800 Jahren durch Scheich Adi⁵⁶ initiiert worden sein soll, in drei soziale Gruppen eingeteilt, für die das strikte Endogamiegebot nach innen und

⁵⁰ Allison 2001: 43–44.

⁵¹ Kreyenbroek 2009: 39.

⁵² Dabag 2016.

⁵³ Dabag 2016.

⁵⁴ Dabag 2016.

⁵⁵ Barir 2015: 137–138.

⁵⁶ Scheich Adi (1074–1162) wird von Eziden als Heiliger und bedeutender Reformator der Religionsgemeinschaft betrachtet. Von einigen Wissenschaftlern wird er als Schlüsselfigur bei der Entwicklung und Ausprägung des heutigen Ezidentums gewertet, vgl. Kreyenbroek 1995: 27.

außen gilt (siehe oben). Das Kastenwesen ist ein ganz zentrales Merkmal der ezidischen Gesellschaft, das einen wichtigen Anteil an der ezidischen Identität einnimmt.

Auch in der Diaspora gibt es einen allgemeinen ezidischen Wertekanon (z.B. Familiensinn, Gefühl der Zusammengehörigkeit, Gruppensolidarität, Bildung). Sich innerhalb der ezidischen Religionsgemeinschaft zu unterstützen und füreinander einzustehen, beschreibt den sozialen Charakter des Ezidentums. Der Wertekanon verweist auf die starke Identifikation der Eziden mit dem Ezidentum, auf den Zusammenhalt zwischen Mitgliedern der ezidischen Gemeinschaft und auf ein Gefühl der Verbundenheit untereinander, das in gegenseitiger Fürsorge gipfeln und dem Einzelnen Kraft und Halt verleihen kann. Die bloße Zugehörigkeit zum Ezidentum scheint hier die Voraussetzung für gewährte Solidarität und das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu sein. Intensive soziale Beziehungen gelten jedoch in besonderem Maße innerhalb der Familie.⁵⁷

Kultur (Rituale, Bräuche, Traditionen)

Kultur schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, Wertesysteme und Glaubensrichtungen. Die kulturelle Dimension des Ezidentums bezieht sich auf die rituellen Praktiken der Religionsgemeinschaft, auf Bräuche und Traditionen. Die ezidische Kultur war nie vollkommen autonom, statisch, einheitlich und ohne Wechselwirkungseinflüsse. Wegen ihrer Flexibilität und ihrer hohen Adaptationsfähigkeit existierte sie immer im dynamischen Austausch mit ihrer Umgebung und fand immer verschiedene, unterschiedliche Formen des Ausdrucks. Gerade aufgrund dieser Flexibilität haben die Eziden ihre Religion auch unter den widrigsten Umständen zu bewahren vermocht.⁵⁸

Sprache (Kurmancî-Kurdisch)

Zu den wichtigsten Elementen von Identität gehört die Sprache. Sprache ist ein Instrument, mit dem wir unsere Erfahrungen, Haltungen und Lebenswelten mit anderen reflektieren und austauschen können. Die Sprache ist zugleich auch ein Speicher für kollektive Erfahrungen einer Gesellschaft. Identität wird ganz entscheidend über die Sprache vermittelt.⁵⁹

⁵⁷ Lühr 2016.

⁵⁸ Graichen 2015: 217.

⁵⁹ Krappmann 1993.

Die Muttersprache der meisten Eziden ist das Kurdische „Kurmançî“, die Hauptsprache der rund 25 bis 30 Millionen Kurden weltweit. Auch die heiligen religiösen Texte und sonstigen Überlieferungen sind überwiegend in kurdischer Sprache verfasst. Es ist ferner nicht verwunderlich, dass mittlerweile die große Mehrheit der in der Diaspora gegründeten ezidischen Vereine, Gemeinden und Organisationen die Schreibweise „Eziden“ und „Ezidentum“ benutzt und sich dabei argumentativ zumeist auf die Eigenbezeichnung der kurdischen Muttersprache bezieht. Diese Entwicklung führt zu einem zum Abbau von Ressentiments und Klischees gegenüber dem Ezidentum, die sich seit Jahrhunderten hartnäckig etabliert haben und vielfach den Nährboden für die Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Eziden bis in die Gegenwart hinein bilden. Zum anderen stärkt eine einheitliche Schreibweise das Selbstverständnis der Gruppenmitglieder und somit die kollektive Identität.

In der Diaspora haben die Eziden entscheidend zum Erhalt der kurdischen Sprache beigetragen.⁶⁰ Es waren Eziden, die 1930 die weltweit erste kurdischsprachige Zeitung gründeten: *Riya Teze* („Der neue Weg“), die bis heute erscheint. Auch der erste kurdischsprachige Radiosender wurde 1931 von Eziden in Armenien (Jerewan) gegründet. Die kurdische Filmgeschichte nahm ebenfalls in Armenien ihren Anfang. 1927 wurde der Stummfilm „Zerê“ über ezidische Nomaden ausgestrahlt. Obwohl in der 70-jährigen Sowjetzeit das Ausleben der Religion offiziell verboten war, konnten die Eziden ihre Kultur, Tradition und Religion lebendig erhalten und bewahren.⁶¹

Fazit und Ausblick

Bei den Eziden gibt es eine historische Kontinuität von Religion, Ethnizität, Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Sprache, die ihre Eigenständigkeit verdeutlicht. Dabag wirft die berechtigte Frage auf, ob das Modell der Diaspora ein Angebot und eine Chance für die Zukunft des Ezidentums sein kann.⁶² Oder anders formuliert: Wie kann es in der Diaspora gelingen, die ezidische Religion überlebensfähig zu halten? Die kulturelle und religiöse Dynamik in der ezidischen Gesellschaft in Deutschland bringt vielfältige Transformationsprozesse und Lebensweisen in Gang, die womöglich weltweit in der ezidischen Diaspora veränderte Akzente, z. B. im Kastenwesen, setzen werden.

⁶⁰ Omarkhali 2013b: 136.

⁶¹ Omarkhali 2015: 32.

⁶² Dabag 2016.

Ist die ezidische Identität brüchiger geworden? Im pluralistisch-demokratischen Deutschland ist Identität wesentlich komplexer und vielschichtiger als in früheren Zeiten. Eine unklare ezidische Identität stellt wahrscheinlich die größte Bedrohung für das Überleben der Gemeinschaft dar. Die Schaffung einer einheitlichen ezidischen Identität ist jedoch kein einfaches Unterfangen für die ezidische Gemeinschaft in Deutschland, weil Eziden aus unterschiedlichen Ländern zu unterschiedlichen Zeitpunkten nach Deutschland gekommen sind und daher unterschiedliche Integrationsphasen durchlaufen.

Das Leben in der Diaspora bietet den Eziden die Möglichkeit, ihre Religion, ihre Kultur und ihre Geschichte sowie Fragen ihrer ethnisch-religiösen Identität tiefer zu ergründen. Sie können erstmals in ihrer Historie in Freiheit und ohne Zwänge, Innenansichten der Religion präsentieren und erklären. Die ezidische Gemeinschaft durchläuft seit mehreren Dekaden vielschichtige Transformationsprozesse. Einerseits leben die Eziden in der Gewissheit, nicht länger aufgrund ihrer Religion diffamiert und verfolgt zu werden. Andererseits bedeutet das auch, dass sie Teil einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft sind. Erstmals treten Religion und Religionsgemeinschaft in die Öffentlichkeit, die eine sichtbare Präsenz fordert. Die Eziden müssen daher ihre kulturell-religiöse Differenz betonen bzw. definieren, was sie zuvor nicht kannten. Die Eziden sind in der Vielfalt der Religionen herausgefordert, ihren Glauben und somit auch ihre Identität zu erklären.⁶³

Literatur

- Ackermann, A. (2003). Yeziden in Deutschland – Von der Minderheit zur Diaspora. *Paideuma*, 49, 157–177.
- Allison, C. (2001). *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond: Curzon Press.
- Affolderbach, M. & Geisler, R. (2007). *Die Yeziden*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Baader, V. M. (1995). Ethnische Identität und ethnische Kultur: Grenzen des Konstruktivismus und der Manipulation. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 8 (1): 32–45.
- Barir, I. (2015). „I own nothing save my dreams“: Ezidis recount their tragedy. *Journal of Levantine Studies*, 5, 137–154.
- Brunner, R. & Zeltner, W. (1980). *Lexikon zur pädagogischen Psychologie und Schulpädagogik*. München: Reinhardt.

⁶³ Tagay / Ortac 2016: 64–65.

- Cadge, W. & Ecklund, E. H. (2007). Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology*, 33, 359–379.
- Dabag, M. (2016). WiederAneignung von Identität in der Fremde. Herausforderungen für eine Diaspora der Eziden in Europa. In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hrsg.), *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen. Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld*.
- Ebaugh, H. R. & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants : continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Eissler, F. (2015). Zur Situation der Eziden. *Materialdienst der EZW* 6: 205–210.
- Genkova, P. (2012). *Kulturvergleichende Psychologie: Ein Forschungsleitfaden*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Graichen, A. (2015). Das Ezidentum: Monotheistische Religion rund um den Engel Pfau. *Materialdienst der EZW* 6: 210–218.
- Hall, E. T. (1977). *Beyond Culture*. Garden City: Anchored Press.
- Hall, S. (2000). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Band 2*, 2.Aufl. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hofstede, G. & Hofstede, G. J. (2011). *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management*. München: dtv.
- Krappmann, L. (1993). *Soziologische Dimensionen der Identität: strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, 8. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kreyenbroek, P. G. (1995). *Yezidism—its background, observances, and textual tradition*. Lewiston: Edwin Mellen Pr.
- Kreyenbroek, P. G. (2009). *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Layard, A. H. (1965). *Auf der Suche nach Ninive*. München: Verlag C. H. Beck.
- Lühr, M. (2016). *Die religiöse Identität von Eziden in Deutschland*. Masterarbeit. Ruhr-Universität Bochum. Fakultät für Sozialwissenschaft.
- Maisel, S. (2005). Zwischen Taufe und Beschneidung: Rituale im Yezidentum in der Heimat und im Exil. In: R. Langer, R. Motika, & M. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer – Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt am Main: Lang: 289–303.

- Mishra, R. C. (1994). Individualist and collectivist orientations across generations. In: U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi & G. Yoon (Hrsg.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and application*, (S. 225–238). Thousand Oaks: Sage.
- Omarkhali, K. (2013a). Jesidismus. In: P. Ludwig (Hrsg.), *Handbuch der Iranistik*, (S. 222–225). Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Omarkhali, K. (2013b). The Kurds in the Former Soviet States from the Historical and Cultural Perspectives. *The Copernicus Journal of Political Studies*, 2 (4), 128–142.
- Omarkhali, K. (2015). Yeziden in den ehemaligen Sowjetrepubliken. *Pogrom*, 2/2015, 32–23.
- Oerter, R. & Montada, L. (1995). *Entwicklungspsychologie*. 3. Aufl. Weinheim: Beltz, Psychologie-Verlags-Union.
- Schwartz, S. H. (1994). Beyond individualism/collectivism. New cultural dimensions of values. In: U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. Choi & G. Yoon (Hrsg.), *Individualism and collectivism, theory, method and applications*, (S. 85–119). Thousand Oaks: Sage.
- Sen, A. (2007). *Die Identitätsfalle*. München: Verlag C. H. Beck.
- Spät, E. (2004). Changes in the Oral Tradition of the Yezidis of Iraqi Kurdistan. *The Journal of the Kurdish Studies*, 5, 73–83.
- Tagay, S. & Kus, I. (2016). Ezidische Identität in der Diaspora. In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hrsg.), *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen. Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld*.
- Tagay, S. & Ortac, S. (2016). Die Eziden und das Ezidentum – Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion. *Landeszentrale für politische Bildung Hamburg*.
- Wießner, G. (1984). „...in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert“. Geschichte und Religion der Yezidi. In: R. Schneider (Hrsg.), *Die kurdischen Yezidi – Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*, (S. 31–46). Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.
- Yalkut-Breddermann, B. (1999). Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora. In: G. Jonker (Hrsg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, (S. 51–63). Berlin: Zentrum Moderner Orient.
- Yang, F. & Ebaugh, H. R. (2002). Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 367–378.

Die Azhar-Erklärung zum muslimisch-christlichen Zusammenleben

Friedmann Eißler



Dr. Friedmann Eißler ist Theologe und Islamwissenschaftler (Studium in Tübingen und Jerusalem), evangelischer Pfarrer und Wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin mit dem Schwerpunkt Islam und interreligiöser Dialog.



Die ägyptische Al-Azhar-Universität, die vermutlich weltweit einflussreichste Institution des sunnitischen Islam, hat eine Erklärung zum muslimisch-christlichen Zusammenleben veröffentlicht, die die Vereinbarkeit des Islam mit religiösem Pluralismus erklärt, die Gleichheit von Muslimen und Nicht-muslimen in Bezug auf Rechte und Pflichten im Rahmen eines nationalen Verfassungsstaates bekräftigt und das staatsbürgerliche Prinzip (citizenship) als einen islamischen Grundsatz hervorhebt.

An der von Al-Azhar und dem Muslim Council of Elders (MCE, Vereinigte Arabische Emirate) einberufenen Konferenz „Freedom and Citizenship: Diversity and Integration“ (28.2. bis 1.3.2017 in Kairo) nahmen Berichten zufolge rund 600 Delegierte, Wissenschaftler und muslimische wie auch christliche Würdenträger aus über 50 Ländern teil. Höhepunkt war die Präsentation der „Al-Azhar-Erklärung für Staatsbürgerschaft (*muwātana*) und gemeinsames Zusammenleben“¹ (Al-Azhar Declaration on Citizenship and Coexistence) durch den Großscheich Ahmad Muhammad al-Tayyeb². In seiner Einführung verurteilte er Gewaltanwendung im Namen der Religion und forderte zum Zusammenleben in Harmonie und gegenseitigem Respekt auf. Al-Azhar werde weiterhin die Kooperation „zwischen den Religionsgemein-

¹ So der Titel in der (ungenügenden und unbrauchbaren) deutschen Übersetzung: URL: <http://www.azhar.eg/observer-de/details/al-azhar-erk1228rung-f252r-staatsb252rgerschaft-muw-226tana-und-gemeinsames-zusammenleben>.

² Zu al-Tayyeb siehe MD 5/2016, 189–191.

schaften“ stärken, „um religiöse und moralische Bildung sowie das staatsbürgerliche Prinzip zu fördern“. Al-Tayyeb rief dazu auf, Islamophobie zu bekämpfen, die von Radikalen gepflegt werde. Ebenso seien Nichtmuslime vor Verfolgung zu schützen, da der wahre Islam damit nicht vereinbar sei. Entschieden wandte er sich gegen die Propaganda, die die falsche Vorstellung einer fatalen Verbindung von Islam und Terrorismus verbreitete. Eine solche irreführende Stereotype führe schließlich zur Kriminalisierung aller Religionen, was „ultramodernen“ Religionskritikern in sogenannten „fortschrittlichen“ Gesellschaften in die Hände spiele.

Die Erklärung umfasst sechs Punkte (auf gut drei Seiten in der englischen Fassung), die wie folgt knapp zusammengefasst werden können:

1. „Das Konzept der ‚Staatsbürgerlichkeit‘ [Citizenship] hat seinen Ursprung im Islam, da es in der Verfassungsurkunde von Medina und in den nachfolgenden Bündnissen und Verträgen, in denen der Prophet Muhammad – Friede und Segen seien auf ihm – die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen regelte, in vollkommener Form angewendet wurde.“ Dieses Konzept, sei im „gerechtesten Herrschaftssystem“ in Medina völlig frei von Diskriminierung gewesen und habe eine Politik bestimmt, die auf religiösem, ethnischem und gesellschaftlichem Pluralismus basiere. Alle Bürger (citizens) Medinas waren gleich zu behandeln, was ihre Rechte und ihre Pflichten anbelangte; alle zusammen bildeten eine „Nation“ (arab. *umma*). Die Veranstalter wie auch die anwesenden christlichen Führer bekräftigten die Bedeutung der „Gleichstellung von Muslimen und Christen hinsichtlich der Rechte und Pflichten, die vom Staat festgelegt werden“, ganz im Einklang mit den Bestimmungen der „Verfassung (Charta) von Medina“.
2. Der nationale Verfassungsstaat muss gestärkt werden, da (nur) hier die Prinzipien der Staatsbürgerlichkeit, der Gleichberechtigung und der Rechtsstaatlichkeit gewährleistet sind. Die Rede von „Minderheiten“ ist gefährlich, sowohl im Blick auf Muslime als auch auf Nichtmuslime, da der Begriff Diskriminierung und Segregation unter dem Deckmantel von „Minderheitenrechten“ befördert.
3. Alle „himmlischen Religionen“ (das sind i. d. R. Judentum, Christentum, Islam; F. E.) haben nichts zu tun mit Terrorismus in irgendeiner Form. Das muss angesichts der zunehmenden Welle von Extremismus, Gewalt und Terrorismus erneut betont werden. Wenn dies nicht klargestellt werde, liefere man „pro-modernen Fanatikern“ (pro-modernity fanatics) Argumente für die Eliminierung jeglicher Religion unter dem Vorwand der Stabilität der Gesellschaft.

4. Die Hauptaufgabe des Staates sei der Schutz des Lebens, der Freiheit, des Eigentums sowie der staatsbürgerlichen Rechte und der menschlichen Würde seiner Bürger. Hierzu braucht es einen starken Staat.
5. Es wurden schon viele Anstrengungen unternommen, auf individueller wie auch auf institutioneller Ebene Korrekturen, Verbesserungen und Erneuerungen voranzubringen. Zu diesen Bemühungen gehören auch die vertieften Beziehungen zu religiösen Institutionen in der arabischen Welt und weltweit (Vatikan, Canterbury/Anglikanische Kirche, Ökumenischer Rat der Kirchen). Die Kooperationen sollen ausgeweitet werden, um einen kulturübergreifenden muslimisch-christlichen Dialog ins Leben aufzubauen.
6. Es wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass eine zu erneuernde Partnerschaft „oder ein Vertrag“ zwischen allen arabischen Staatsbürgern, seien sie Muslime, Christen oder Angehörige einer anderen Religion, etabliert wird, und zwar auf der Grundlage der Werte gemeinsamer Verständigung, gegenseitiger Anerkennung, Staatsbürgerlichkeit und Freiheit. Dies sei keine optionale Möglichkeit mehr, sondern unbedingt erforderlich.

Die Erklärung schließt mit dem Bild des gemeinsamen Bootes, in dem alle sitzen (und das auch in der islamischen Prophetentradition vorkommt, die als solche zitiert wird). Alle versammelten Muslime und Christen erneuerten ihre Brüderlichkeit „und ihre Absage an jedweden Versuch, sie durch die Behauptung zu spalten, dass Christen in ihren Heimatländern ein Angriffsziel seien“.

Die Azhar-Erklärung verurteilt Gewalt im Namen der Religion. Hier stehen extremistische Bewegungen und insbesondere der „Islamische Staat“ IS vor Augen. Und sie verurteilt jede politische Machtausübung, die die Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen ausnutzt und zu Doppelstandards und Ausgrenzung führt. Dies richtet sich zum einen gegen die Stigmatisierung von Muslimen in westlichen Gesellschaften („Islamophobie“), aber auch gegen die unrechtmäßige Behandlung von Christen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften. Muslime wie Nichtmuslime sollen ihre staatsbürgerlichen Rechte vollumfänglich wahrnehmen können. Das sind wichtige Impulse, weshalb auch diese Erklärung als Schritt in die richtige Richtung gewertet werden muss. Die Betonung der *citizenship* hat den libanesischen Premier Saad Hariri veranlasst, in der Azhar-Erklärung „die Botschaft des Libanon“ zu sehen, „die Botschaft der Mäßigung, des Dialogs und der Koexistenz von Muslimen und Christen“.³

³ URL: <http://nna-leb.gov.lb/en/show-news/76866/Hariri-Al-Azhar-declaration-about-coexis->

Hier ist allerdings ein zweiter Blick geboten. Die Azhar-Erklärung spricht an keiner Stelle vom säkularen Rechtsstaat. Das Modell des „nationalen Verfassungsstaats“ wird in Medina unter dem Regiment des Propheten Muhammad gesehen. Dort entstand im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts das erste islamische Gemeinwesen, mit Regelungen für die Rechte von jüdischen und anderen Minderheiten. Sie wurden als zu einer „Nation“ (*umma*) gehörend betrachtet und hatten insofern Rechte und Pflichten. Von einem religiösen „Pluralismus“ und von „gleichen“ Rechten und Pflichten zu sprechen, ist zumindest missverständlich, wenn nicht schlicht falsch. Die „staatsbürgerlichen“ Rechte dieses Modells wurden im Laufe der Zeit in Scharianormen gegossen, die sicher interpretationsfähig, nicht aber mit moderner gesellschaftlicher Teilhabe vergleichbar sind. Die historische und sachliche Diskrepanz kann nicht einfach ignoriert werden, wenn nicht gerade dadurch Doppelstandards nahegelegt werden sollen. Kritiker haben deshalb darauf hingewiesen, dass die gesellschaftlichen Minderheiten zwar von der Konnotation eines „negativen“ Elements befreit werden sollen, damit aber die Voraussetzungen für eine gleichberechtigte bürgerschaftliche Partizipation nicht berührt sind. Der Text der Erklärung ist aus dieser Sicht nicht nur missverständlich, sondern auch widersprüchlich. Das Konzept der Citizenship wird nicht kritisch dargelegt, sondern quasi suggestiv eingeführt und doch ungebrochen mit einem traditionellen „Medina-Modell“ verbunden, das ohne den „Dhimmi-Status“ der Minderheiten (zudem nur der „himmlischen Religionen“ Christentum und Judentum) nicht schlüssig zu denken ist. Es ist zu vermuten, dass dies kein Zufall ist.

Jedenfalls springt die Nähe der Azhar-Erklärung zur Erklärung von Marrakesch vom Januar 2016 in die Augen (MD 3/2016, URL: http://ezw-berlin.de/html/15_7020.php). Auch hier wurde die Charta von Medina zur maßgeblichen Grundlage heutiger Gesellschaftsverhältnisse erklärt. Der Vorsitzende in Marrakesch war Scheich Abdallah ibn Bayyah. Dieser gründete mit anderen Gelehrten im Jahr 2014 den MCE und sitzt diesem Rat vor – zusammen mit Großscheich Ahmad al-Tayyeb von der Azhar-Universität.

Der Artikel erschien zuerst als: Friedmann Eißler Azhar-Erklärung zum muslimisch-christlichen Zusammenleben, in: Materialdienst 5 (2017). Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

tence-between-Muslims-and-Christians-reflects-message-of-Lebanon.

Vortrag des Erzbischofs von Canterbury in Abu Dhabi zur Religionsfreiheit

Justin Welby



Justin Welby, geboren am 6. Januar 1956 in London, ist seit Januar 2013 der 105. Erzbischof von Canterbury und repräsentiert damit sowohl die Kirchen von England als auch die anglikanische Weltgemeinschaft. Der anglikanische Theologe war von Juni 2011 bis Dezember 2012 Bischof von Durham in der Church of England. Zuvor hatte er in der Ölindustrie gearbeitet, u. a. als Finanzmanager einer großen britischen Explorations- und Produktionsfirma mit Erdölförderungsprojekten in Westafrika und in der Nordsee. (Foto: © Wikipedia).



Der Erzbischof von Canterbury hielt heute eine Grundsatzrede anlässlich einer Gesprächsrunde zum Thema Integration, Religionsfreiheit und dem gelungenen Zusammenleben in multireligiösen Gesellschaften, die vom Ältestenrat der Muslime und den christlichen Führern des Anglikanischen Kirchenbundes organisiert wurde.

Nachstehend der vollständige Text der Rede des Erzbischofs, die er beim „Council of the Wise“ anlässlich einer zweitägigen Gesprächsrunde in Abu Dhabi hielt:

Ich freue mich sehr, hier zu sprechen. Es ist mir eine Ehre, unsere seit 2002 durch gute und schlechte Zeiten hindurch bestehenden Beziehungen und den Dialog mit der Al-Azhar und dem Muslimischen Ältestenrat fortzuführen. Wir sind der Weisheit und dem Mut unserer Vorgänger sehr zu Dank verpflichtet. Unter anderem sind wir besonders der *Marrakesh Declaration* zum Schutz von Minderheiten in Ländern mit muslimischer Mehrheit zu Dank verpflichtet. An diesen Beziehungen und Erklärungen müssen wir auch weiterhin festhalten und ihrem guten Geist folgen. Damit bringen wir unsere Hochachtung für diejenigen zum Ausdruck, die uns vorangegangen sind.

Passenderweise versammeln wir uns in einem Land, in dem praktische Schritte unternommen wurden, um religiösen Minderheiten Ausdrucksfreiheit zu gewähren und ihnen zu erlauben sich zu versammeln, zu unterrichten und Gottesdienst zu halten. Daran, dass Freiheit gewährt wird, erkennt man Zuversicht und ein gewisses Maß an Selbstvertrauen. Wir können nur dankbar sein für das klare Denken, das hier zum Ausdruck kommt. Diese Freiheit ist nicht selbstverständlich in einer Welt, die gegenwärtig von einer Vertrauenskrise in Bezug auf jene Rechte, zu denen sie sich selbst nach dem Zweiten Weltkrieg verpflichtet hat, erschüttert wird.

Diese Krise betrifft alle Glaubensrichtungen, vertieft nationalistische Spannungen und breitet sich weiter aus – von der Einstellung zum Glauben bis hin zu den dringendsten Herausforderungen, mit denen Völkerrecht, menschliches Wohlergehen und Stabilität konfrontiert werden. Die Krise hat denjenigen, die in politische Kampagnen involviert sind, erneut Veranlassung gegeben, sämtliche Muslime oder andere Gruppen, die ihnen nicht passen, zu verurteilen.

In Großbritannien gibt es britische Werte, die vom Ofsted (Office for Standards in Education, Children's Services and Skills - britisches Amt für Bildungsniveau etc.) als Glauben an Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und den Respekt der Religionsgruppen voreinander, sowie vor Religionslosen, definiert werden. Dieser Ansatz ist gut, ist jedoch als Grundlage für eine gesunde Gesellschaft vollkommen unzureichend. Demokratie ohne grundlegende Werte in Bezug auf den Wert des Menschen und – ich möchte sagen, ohne Verständnis von Gottes Gnade und Liebe zur Menschheit, die Gott geschaffen hat – ist ein Rezept für Gewaltherrschaft durch die Mehrheit.

Die Auswirkungen einer solchen Gewaltherrschaft zeigten sich in den 1930er Jahren, als der Holocaust durch ein Gesetz begann, das von einer demokratisch gewählten Regierung erlassen worden war. Sechs Millionen Juden wurden systematisch ermordet und weitere Millionen von Menschen durch die totale Missachtung von Religionsfreiheit vertrieben. Es war der absolute Tiefpunkt des europäischen Lebens, das moralisch und geistlich zusammengebrochen war durch den kalkulierten Abbau eines Konsensus, der der Bevölkerung und den Religionsgemeinschaften das Recht gegeben hatte, sich in Freiheit und ohne Einschränkung, Bedrohung oder rechtliche Behinderung zu entwickeln, solange sie weder zu Hass animierten noch Gewalt unterstützten.

Dieser Konsensus entstand während der Reformation und Gegenreformation zwischen 1518 und 1648 (mit Nachwirkungen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Er tauchte an verschiedenen Orten wieder auf, wie etwa in Nordirland und anderen Gebieten mit konfessionsgebundenen Spaltungen). Vom 31. Oktober 1518, als Martin Luther vor 499 Jahren seine Thesen an die

Tür der Schlosskirche zu Wittenberg schlug, bis hin zum Westfälischen Frieden im Jahr 1648, befand sich Europa wegen seiner religiösen Identität im Kriegszustand. Während des Dreißigjährigen Krieges von 1618–1648 starb ein Drittel der Bevölkerung Deutschlands.

Dieses lähmende, verhängnisvolle Erbe religiös motivierter oder zumindest religiös gerechtfertigter Gewalt führte in Europa zu dem Gefühl, dass es wegen solcher Dinge nie mehr zu Gewaltanwendung kommen sollte. Im Grunde genommen ist es aber auch ein theologisches Thema.

2015 analysierte Dr. Frances Flannery, Professorin an der James Madison Universität in Washington, in ihrem beeindruckenden Buch¹ den Charakter von apokalyptischem Terrorismus. Die Autorin untersuchte Fallstudien zu Umweltschutzbewegungen in Japan, zu militanten christlichen Milizen in den USA und zum Islam.

Eines der Ergebnisse war mir besonders wichtig: Obwohl fundamentalistische Einstellungen, die auf einem unmittelbar bevorstehenden apokalyptischen Weltuntergang beruhen, bei einigen ihrer Anhänger zu psychologischen Schäden oder zur Isolation führen können, kommt es doch darauf an, wer sich dafür verantwortlich fühlt, die Gottesherrschaft herbeizuführen. Wenn die Antwort lautete, dass Gott verantwortlich sei, wurde die Gruppe höchstwahrscheinlich nicht gewalttätig. Wenn sie sich aber selbst dafür verantwortlich fühlte, Gottes Werk an Gottes Statt zu tun, dann war extreme Gewaltanwendung unvermeidlich.

Anders ausgedrückt ist das Problem theologischer Art. Was für ein Bild haben wir von Gott in Bezug auf unsere Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft?

Wir haben alle ein berechtigtes Interesse an einer freien, gut funktionierenden Gesellschaft, aber auch daran, dass das Verhalten innerhalb der Gesellschaft rechtschaffen ist, zumindest auf eine Weise, auf die der Glaube an den Gott Abrahams Rechtschaffenheit definiert. Dazu würden zumindest ein gewisses Maß an Gerechtigkeit und Frieden, das allgemeine Wohl, Versorgung der Schwachen und Armen, Ablehnung jeglicher Gewalt zur Konfliktlösung sowie Sicherheit und Gleichheit vor dem Gesetz gehören.

In der Vergangenheit basierten diese Werte teilweise auf Vernunft. Für uns als Christen basieren sie jedoch im Grunde auf unserem Verständnis vom Wesen Gottes und den Anforderungen, die Gott in Jesus Christus und in der Heiligen Schrift stellt. Wenn Christen an der Lehre Jesu „... ihr werdet

¹ Frances L. Flannery: *Understanding Apocalyptic Terrorism. Countering the Radical Mindset*, London 2015.

die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“ festhalten, dann kann die offene Diskussion und das Nachdenken über das, was wir für wahr halten, nur zu unserem gemeinsamen Vorteil dienen.

Während der vergangenen 200 Jahre hat dieses Nachdenken unsere Einstellung zu Sklaverei, Arbeitsbedingungen und Verantwortlichkeit füreinander, zu Misshandlung von Schwachen und Unterlegenen, Versorgung der Alten, allgemeiner medizinischer Versorgung, Umgang mit Frauen und Minderheiten einschließlich religiöser, politischer, sexueller, ethnischer Gruppen – vorausgesetzt sie bleiben innerhalb akzeptabler Grenzen und verhalten sich verantwortungsbewusst zur übrigen Gesellschaft – radikal verändert.

Wir wissen, dass Gott die Menschheit in seinem eigenen Bild geschaffen hat – ER schuf uns als Männer und Frauen. Und ER schuf uns dazu, in einer freiwilligen Liebesbeziehung zu IHM zu leben, ohne Zwang oder Druck. Trotzdem haben unsere Entscheidungen nach Gottes Willen Konsequenzen. Nach dem christlichen Verständnis von den Gerichten Gottes bekommen wir das, wofür wir uns entschieden haben. Gott hält uns nicht davon ab, zu sündigen oder die Konsequenzen unserer Sünde zu erleiden. David entschied sich, mit Bathseba Ehebruch zu begehen und die Folgen waren Krisenanfälligkeit innerhalb seiner Familie und seiner Königsherrschaft sowie der Tod seines Kindes mit Bathseba.

Wir haben die Freiheit uns selbst zu entscheiden, aber damit müssen wir auch die Konsequenzen unserer Entscheidung akzeptieren. In unserem Rechtssystem schützt Unzurechnungsfähigkeit oder die Unfähigkeit Entscheidungen zu treffen vor Strafe.

Diese theologische Darstellung ist die Basis des Liberalismus, die Fähigkeit, den Menschen eine große Auswahl von Entscheidungsmöglichkeiten anzubieten. Liberalismus meidet jedoch oft die entscheidende theologische Frage. Wenn ich nur für mich selbst verantwortlich bin, dann bezahle nur ich den Preis für das, was ich tue. Dann funktioniert Liberalismus. Wenn mein Nachbar zu viel trinkt, ist das sein Problem, solange es nur ihn allein betrifft.

Zur christlichen Tradition gehört allerdings auch die Erkenntnis, dass eine böse Gesellschaft es nicht nur dem Einzelnen sehr schwer macht, in einer solchen Gesellschaft ein gutes Leben zu führen (ein Thema in den Berichten von Noah und Lot in Sodom), sondern dass daraufhin auch die Gerichte Gottes über eine Gesellschaft kommen – wie etwa das Exil der Juden in Babylon und wie es in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden in der Offenbarung geschrieben steht. Die Notwendigkeit einer gerechten Gesellschaft hat viele Kirchen veranlasst, sich für moralische Gesetze einzusetzen, denn schlechte Gesellschaften sind das Ergebnis einer schlechten Moral.

Ein zweiter wichtiger Punkt ist folgender: Wenn wir eine belastbare Theologie zum Sündenfall durch den Ungehorsam von Adam und Eva haben, dann müssen wir den Hang der Menschheit zu Machtmissbrauch und zum Bekämpfen von Widerstand gegen Machtmissbrauch erkennen. In der Gesellschaft besteht die Gefahr, aus Furcht vor ideologischen Gegnern Gesetze zu erlassen und letztendlich Kompromisse einzugehen, die nicht mit der eigenen Moral und geistlichen Überzeugung vereinbar sind. Dies führt dazu, dass Vergehen ausgerechnet gegen die Menschen begangen werden, vor denen der Rest der Gesellschaft geschützt werden sollte.

Auch hierzu gibt es viele Beispiele aus der Geschichte, vor allem die Gesetze im Mittelalter gegen Juden und Ketzer und die strafrechtliche Verfolgung von ketzerischen religiösen Ansichten. Dies hat auch zu heuchlerischen Gesetzen in Bezug auf die Sexualmoral geführt, die letztendlich als Waffen eingesetzt wurden und nicht zum Zwecke der Gerechtigkeit.

Christen müssen begreifen, dass wir einen Glauben haben, der für sich eine einzigartige Offenbarung, Wahrheit und Integrität in Anspruch nimmt. In der Bibel gibt es kaum ausdrückliche Hinweise auf einen Aufruf zur Religionsfreiheit. Wenn wir das Recht von Menschen mit anderen Ansichten und Traditionen vertreten wollen, in Freiheit Gottesdienst zu halten oder auch dies zu unterlassen, dann benötigen wir eine systematische Interpretation des Wesens Gottes und seines Vorbildes für die Menschheit.

Nicht Gewalt und Zwang, sondern Gnade und Erbarmen zusammen mit Recht und Gerechtigkeit sind Eigenschaften, die in Gottes Wesen verankert sind.

Christen haben in jüngster Vergangenheit Verfolgungen über sich ergehen lassen müssen, sowohl von militanten Atheisten als auch von religiös intoleranten Regimen. Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass das Christentum zahlenmäßig die größte und gleichzeitig die am stärksten verfolgte Religion ist. Der Mittlere Osten, das historische Zentrum des Christentums, ist noch nie so schwer bedroht worden. Es ist jedoch auch in Ländern wie Nordkorea und Eritrea bedroht, wo Christen bedrängt, verhaftet, verfolgt und ermordet werden. Wir sind dankbar, dass in vielen Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit die Kirchen geschützt werden und dass Christen für ihre Rechte eintreten dürfen. Ich möchte Ihnen dafür danken.

Sechzig Jahre nachdem die Vereinten Nationen die Allgemeine Menschenrechtserklärung abgegeben haben, ist die Situation unhaltbar geworden. Als Glaubensgemeinschaften müssen wir uns stärker engagieren und die Regierungen zur Verantwortung ziehen. Diese Herausforderung gilt uns allen, und zwar überall, aber ganz besonders in Ländern, in denen Glaubensgemeinschaften durch zahlenmäßige, politische oder staatsbürgerliche Macht großen Einfluss haben.

Das Recht zu leben bedeutet mehr als nur das Recht, nicht ermordet zu werden. Es ist das Recht, als Menschen in jeder Hinsicht nach Geist, Seele und Leib zu gedeihen. Religionsfreiheit ist mehr als nur die Freiheit von Verfolgung. Es ist die Freiheit, unsere Beziehung zu Gott auf unsere eigene Weise zum Ausdruck zu bringen. Glaubensgruppen sollten an vorderster Front für Menschenrechte eintreten, denn wir wissen, dass wir uns letzten Endes vor Gott allein verantworten müssen, der den einzelnen Menschen mit Würde und Integrität geschaffen hat. Nur in dieser Freiheit kann eine Gesellschaft gut funktionieren. Diese Freiheit entsteht jedoch nicht in einem Vakuum und bringt Verantwortung mit sich.

Wenn wir unsere eigenen Rechte wertschätzen, dann müssen wir auch die Rechte anderer achten und für die Bedürfnisse anderer sensibel sein. Wir haben Verantwortung füreinander in einer Welt, die so geschaffen wurde, dass wir von IHM und voneinander abhängig sind. Jesus erinnerte uns daran, dass wir dann vollkommen sind, wenn wir Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Geist und unseren Nächsten wie uns selbst (Lukas 10,27). Wenn die Kirche nicht nach diesem Befehl zur Liebe handelt, dann ist sie keine Kirche. Jesus machte weiter deutlich, dass unsere Nächsten nicht nur diejenigen sind, die unserer eigenen Rasse, Nation oder Religion angehören, sondern dass es jeder sein kann, dem wir begegnen, ganz besonders Menschen in Not.

Das Reich Jesu ist ein begehrenswertes, gewaltfreies Reich der Verbundenheit untereinander. Sein Reich ist offen für alle, die Gottes Einladung annehmen. Es widerspricht dem Wesen dieses Reiches, Menschen unter Druck zu setzen, um sie dazu zu bringen, diesem Reich die Treue zu schwören. Die Kirche hat in ihrer 2000-jährigen Geschichte diesen Weg leider zu oft eingeschlagen. Wir sind dazu berufen, das Wohl aller Menschen zu suchen, denn wir sind dazu berufen, Zeugen für das kommende Reich Gottes zu sein, von dem wir glauben, dass es die Verheißung von Erneuerung und Wiederherstellung für alle bringt.

Als Anglikaner auf der ganzen Welt und in der Kirche von England mit unserer besonderen Stellung im Land engagieren wir uns auf Regierungsniveau, aber auch an der Basis. Wir sind bemüht, Beziehungen zu knüpfen, die auf Vertrauen, Integrität und Liebe aufgebaut sind. Diese Beziehungen sind die Bausteine für integrierte Gemeinschaften und eine integrierte Gesellschaft. Damit diese Beziehungen funktionieren und integer sind, müssen alle Menschen und Gemeinschaften durch Gesetz und Verwaltung gleich geschützt werden, unabhängig von Rasse, Hintergrund, Glaubensbekenntnis oder Zugehörigkeit.

In Großbritannien haben Christen und Muslime gemeinsam an einer von der Regierung geförderten Initiative gearbeitet, die sich NEAR NEIGHBOURS nennt. Durch diese Initiative sollen Hunderte von Sozialprojekten, die zur Transformation führen sollen, von der Basis her beschleunigt werden. Wir haben auch gemeinsam darauf hingearbeitet, uns eindeutig und moralisch bei Entscheidungen in den Bereichen Politik und Gesetzgebung einzubringen. Manchmal ist es uns gelungen, manchmal auch nicht.



Thomas Schirrmacher stellt den Erzbischof von Canterbury der Bundeskanzlerin vor (März 2017).

Die Kirche von England tritt an vorderster Front für das Recht muslimischer Gemeinschaften ein, Schulen, Medressen und Moscheen im ganzen Land aufzubauen. Wir haben Glaubensforen gegründet und uns daran beteiligt, durch die die Glaubensgemeinschaften sich in einer weitgehend säkularen Gesellschaft Gehör verschaffen können, indem sie gemeinsam ihre Stimme erheben. Wir freuen uns, dass Glaubensgemeinschaften eine so lebendige Rolle in jedem Bereich des britischen Lebens und der britischen Gesellschaft spielen.

Die zunehmende Integration muslimischer Gemeinschaften in die britische Gesellschaft, über die wir uns sehr freuen, steht jedoch in krassem Gegensatz zur zunehmenden Marginalisierung und regelrechten Feindseligkeit gegenüber christlichen Gemeinschaften in vielen Teilen der Welt, nicht zuletzt in bedeutenden Teilen des Mittleren Ostens.

Es wird uns eine Freude sein, heute hier in der St. Andrews Kirche in Abu Dhabi Gottesdienst zu halten. Es ist das Verdienst der Behörden und der Regierung, dass hier christlicher Gottesdienst gefeiert werden darf. Wir sind Ihnen sehr dankbar. Es macht mir allerdings Sorge, dass dies in vielen Teilen der Welt eher die Ausnahme als die Regel ist.

Uns allen gilt die Herausforderung, bei dieser Konferenz nicht nur wichtige Fortschritte beim Aufbau der theologischen Grundlagen für gut funktionierende, integrierte Gesellschaften zu machen, in denen Religions- und Glaubensfreiheit selbstverständlich sind, sondern viel weiter zu gehen und praktische Schritte zu tun, damit dies auch tatsächlich in den Gesellschaften und Ländern geschieht, die wir vertreten und in denen wir leben.

Kulturkampf für die Kuh

In Indien eskaliert der Konflikt über Fleischverbote

Ronald Meinardus



Dr. Ronald Meinardus leitet das Regionalbüro Südasiens der Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit (FNF) in Neu Delhi. Zuvor verbrachte er viele Jahre im Nahen Osten, in Ost- und Südostasien und Griechenland. Der gelernte Hörfunkredakteur nennt journalistisches Schreiben (link zu: www.meinardus.info) sein Hobby. Für ihn ist die Informierung interessierter Menschen in Deutschland über die Partnerländer auch Teil seines beruflichen Auftrags. Das gelte besonders für

Indien, das in der deutschen Öffentlichkeit nicht die Beachtung finde, die ihm wegen seiner Größe, vor allem seines enormen Potentials zustehe.



Quelle: Ronald Meinardus: Kulturkampf für die Kuh. In Indien eskaliert der Konflikt über Fleischverbote. In: 8MRD vom 27. April 2017. Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

Anfang April lynchte ein aufgebrachter Mob im westindischen Rajasthan den Milchbauern Pehlu Khan. Die virale Verbreitung in den sozialen Netzwerken verschaffte dem brutalen Akt nationale Prominenz. Übergriffe so genannter „Kuhbeschützer“ gegen all jene, die in welcher Form auch immer kommerziell mit Rindvieh zu tun haben, gehören zum traurigen Alltag in Indien.

Die tödliche Gewalt gegen den Muslim Pehlu Khan symbolisiert einen neuen Tiefpunkt in einem eskalierenden Kulturkampf. Häufig ist es für die Betroffenen ein Kampf um Leben und Tod, wenn radikale Hindu-Nationalisten mit klammheimlicher Duldung örtlicher Behörden auf Treibjagd gehen: Die Opfer sind in der Regel Angehörige der kopfstarken muslimischen Minderheit oder Dalits, jener Menschen ohne Kastenzugehörigkeit, die lange als

„Unberührbare“ diffamiert wurden. Anders als für Angehörige der Mehrheitsreligion ist für diese Inder die Kuh ein normales Tier, Rindfleisch ein vergleichsweise günstiger Lieferant von Eiweiß.

„Ein Lynchmord ist die Methode der Mehrheitsbevölkerung der Minderheit zu verstehen zu geben, dass das Gesetz für sie keinen Schutz bietet“, schreibt Aatish Taseer in einem Kommentar in „The New York Times“. Die Übergriffe gegen die Minderheit sind Taten von Einzelnen. Doch sie entfalten gewalttätige gesellschaftspolitische Sprengkraft – und vergiften das innenpolitische Klima nachhaltig.

Muslime und Dalits spielen in Indiens boomender Fleisch-Industrie – das Land gilt international als führender Fleischexporteur – eine herausragende Rolle: Nicht nur beim Schlachten und Häuten der Tiere sind sie unentbehrlich, wichtig ist ihr Einsatz auch beim Transport des Viehs von einem Landesteil ins andere: auf den Landstraßen sind sie leichte Beute für gewaltbereite Kuh-Vigilanten (cow vigilantes), wie die Eiferer genannt werden.

Der Lynchmord an Pehlu Khan ist ein Symptom für eine stark polarisierte Gesellschaft: Indien ist politisch und gesellschaftlich geteilt, auf der einen Seite stehen die Anhänger einer säkularen Ordnung, für die Religion zweitrangig ist und die dazugehörigen Essgewohnheiten ebenso. Immer mächtiger werden andererseits die Hindu-Nationalisten, für die der Hinduismus das Maß aller Dinge ist.

Politischen Ausdruck findet die Volksbewegung in der Bharatiya Janata Partei oder BJP von Ministerpräsident Narendra Modi. Mit ihm als Galionsfigur will die Partei ihre Macht in der größten Demokratie der Welt auf Dauer sichern. Wiederholte Wahlerfolge in regionalen und lokalen Wahlen weisen darauf hin, dass der Plan durchaus eine Basis hat. Die Zielrichtung ist primär politisch, der Einsatz für die Kuh zeigt aber auch, dass Kultur und Religion wichtige Elemente der Langzeitstrategie sind.

Die Kritiker Modis, die in der englisch-sprachigen Presse mit ihren liberalen Kommentaren eine weltoffene intellektuelle Minderheit bedienen, sprechen von „majoritarianism“. Sie verurteilen ein System, in dem die Mehrheit die verbrieften Rechte der Minderheit übergeht: Fleischverbote seien nur ein – womöglich das symbolträchtigste – Exempel der Majorisierung. Tatsächlich hat die Partei Narendra Modis immer wieder bewiesen, dass für sie die Anliegen vor allem der Muslime allenfalls zweitrangig sind. Um Wahlen zu gewinnen, ist die Hindu-Partei nicht auf die Stimmen der religiösen Minderheit angewiesen. Nur vereinzelt erscheinen muslimische Kandidaten auf den BJP-Listen, in Regierungsämtern sind sie unterrepräsentiert. In vielen Gesellschaften bestimmen kulturelle und religiöse Traditionen, was auf den Esstisch kommt und was dort nichts zu suchen hat. Vermutlich in keinem anderen Land der Welt ist die Speiseordnung derart politisiert wie in Indien.

Politiker im Priesterrock

Der Mord Pehlu Khans passierte wenige Tage nachdem ein politisches Erdbeben Indien aufgerüttelt hatte: Bei den Landtagswahlen in Uttar Pradesh, dem bevölkerungsreichsten Bundesstaat des Landes mit über 200 Millionen Bewohnern, errang die Modi-Partei einen Erdrutschsieg und beeilte sich sodann, einem radikalen Hindu-Priester die Regierungsverantwortung zu übertragen.

Das war eine alles andere als normale Personalie: Yogi Adityanath hatte zuvor mit anti-muslimischen Ausfällen nationale Prominenz erreicht. Für viele liberal gesinnte Inder, vor allem Angehörige religiöser Minderheiten, ist seine Beförderung eine Provokation. Der Politiker im Priestergewand zögerte nicht lange, seine umstrittene Programmatik in die Tat umzusetzen. Ein erstes Angriffsziel des Yogis war die Fleischindustrie des Bundesstaates: Medien berichten, 17 von 41 fleischverarbeitenden Betrieben mussten in Folge amtlicher Eingriffe die Tore schließen, 30.000 Mitarbeiter verloren den Job.

Die Mehrheit der Betroffenen sind Nicht-Hindus. Ihre Interessenvertreter werden nicht müde, die humanitären und volkswirtschaftlichen Schäden der Anti-Fleisch-Kampagne zu betonen – bislang mit wenig Erfolg. Der ansonsten um das Ansehen des Investitionsstandortes Indien so bemühte Ministerpräsident Modi hüllt sich in Schweigen. Modi ist nach außen nicht der Anführer des Kulturkampfes für die Kuh. Es besteht indes wenig Zweifel, dass er und seine Berater im Hintergrund die Fäden ziehen.

Uttar Pradesh ist mit seinem Kreuzzug für die Kuh kein Einzelfall. In allen Bundesstaaten, in denen die BJP regiert, ist der Schutz der Kuh ein wichtiges Thema. Im Aktionismus gegen Fleischverzehr und die damit verbundene Industrie erlebe Indien einen „kompetitiven Fundamentalismus“, lamentieren „The Times of India“ in einem Leitartikel. Raman Singh, der Ministerpräsident von Chhattisgarh, drohte jedem, der eine Kuh tötet mit dem Tod durch den Strang. Im Bundesstaat Gujarat, in dem Ministerpräsident Modi lange regierte und wo in diesem Jahr Landtagswahlen geplant sind, blieb es nicht bei verbalen Warnungen. Wer eine Kuh tötet, muss fortan mit lebenslanger Haftstrafe rechnen, so das Gesetz. Die Begründung für die drakonische Strafe lieferte Vijay Rupani, der Ministerpräsident des Teilstaates, gleich mit: „Der Schutz der Kuh ist das wichtigste Prinzip, um die ganze Welt vor moralischem und spirituellem Niedergang zu retten.“

Modi hat jetzt einen Mann fürs Grobe: Yogi Adityanath

Ein Hardliner wird Regierungschef von Indiens bevölkerungsreichstem Bundesstaat

Ronald Meinardus (Autorenbeschreibung siehe S. 150)

Quellenangabe: Ronald Meinardus: Modi hat jetzt einen Mann fürs Grobe: Yogi Adityanath. Ein Hardliner wird Regierungschef von Indiens bevölkerungsreichstem Bundesstaat. In: 8MRD vom 30. März 2017. Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

Im Rausch des Erfolges reicht der Blick weit in die Zukunft. Nach dem Erdrutschsieg der Bharatiya Janata Partei (BJP) bei den Landtagswahlen im bevölkerungsreichsten Teilstaat Uttar Pradesh verkündet Narendra Modi seine Vision eines „neuen Indiens“. Dieses – so der Regierungschef – solle 2022 erreicht sein, rechtzeitig zum 75-jährigen Jubiläum der indischen Unabhängigkeit.

Wie ein Tsunami habe Modi die Wähler mitgerissen, schwärmen die Anhänger. Mit 325 von 403 gewonnenen Mandaten ist BJP-Triumph ein Fanal. In dem ganz auf Modi zugeschnittenen Wahlkampf hatte die BJP auf einen Spitzenkandidaten verzichtet. Den neuen Ministerpräsidenten bestimmte Modi nach seinem Erdrutschsieg.

Mit Yogi Adityanath fällt das mächtige Amt an einen Mann, für den der Begriff Konsens ein Fremdwort zu sein scheint. Von seinen Anhängern verehrt, von seinen Gegnern mit Inbrunst verachtet, verkörpert der prominente Hindu-Priester wie kaum ein anderer die Polarisierung in der indischen Politik.

„Adityanath verkörpert eine Politik, die nicht zurückschreckt vor Zwang, Einschüchterung, Drohungen und rücksichtsloser Gewalt gegen seine Gegner, eine Politik, die nur als kriminell bezeichnet werden kann“, schreibt Manjari Katju in der Tageszeitung „The Hindu“.

Während liberale und säkulare Inder den Geistlichen, der standesgemäß im safrangelben Gewand auftritt, als Gefahr für Demokratie und inneren Frieden verdammen, feiern die Anhänger den Yogi als Heilsbringer und Hoff-

nungsträger, ja als „zweiten Modi“. Bevor der Politiker im Priestergewand seinen Förderer Modi beerbt, wird er zunächst beweisen müssen, dass er das Zeug hat, das als schwer regierbar geltende, ökonomisch zurückgebliebene Uttar Pradesh auf Vordermann zu bringen. Modi, der unangefochtene Star der Hindu-Nationalisten, hatte drei Amtsperioden als Ministerpräsident des Teilstaates Gujarat benötigt, bevor er 2014 als Spitzenkandidat der BJP die Bühne der nationalen Politik eroberte.

„Hindutva“ und Kapitalismus

Derweil zeigen die Diskussionen über Yogi Adityanath die politischen Bruchlinien der größten Demokratie der Welt auf. Das Land ist politisch gespalten, die Gesellschaft polarisiert: auf der einen Seite stehen die Verfechter eines säkularen Indiens, in dem die Religionszugehörigkeit zweitrangig und Privatsache ist. Ihnen gegenüber haben sich die Hindu-Nationalisten platziert, für die der Hindu-Glaube als Maß aller Dinge gilt. Die BJP ist die Partei der „Hindutva“, des hinduistischen Nationalismus. Mit Modi an der Spitze ist diese Partei gerade dabei, ihre Macht im Staate auf Dauer zu zementieren.

Der Erfolg Modis ist auch das Ergebnis der Schwäche der Opposition, vor allem die Folge des strategischen Geschicks der BJP: Modi und seine Getreuen, allen voran Parteipräsident Amit Shah, haben es meisterhaft verstanden, die BJP als Kraft des wirtschaftlichen Fortschritts und zugleich des Hindu-Nationalismus in den Köpfen der Massen zu verankern.

„Hindutva und kapitalistische Entwicklung marschieren Hand in Hand. Das ist Modis ‚neues Indien‘“, schreibt Manas Chakravarty in der Wirtschaftszeitung „Mint“. Entwicklung und Hindu-Nationalismus – diese Doppelung ist in Indien, wo Hunderte Millionen Menschen den Sprung aus der Armut herbeisehnen und der Hinduismus die mit Abstand größte Religion ist, eine kaum schlagbare Kombination.

Held der Hardliner: Yogi Adityanath

Kunstvoll variieren die BJP-Strategen in ihren Kampagnen mit den beiden Elementen. Mal geht es staatstragend um die ökonomische Entwicklung und die – nachweisbaren – Erfolge der Modi-Regierung. Sodann polemisieren die Wahlkämpfer der Partei zur Mobilisierung der Stammwähler gegen Minderheiten und Andersdenkende – und ziehen die nationalistische Karte.

Yogi Adityanath galt lange als der Mann fürs Grobe, der Held der Hardliner-Fraktion in der Hindu-Partei. Schlagzeilenträchtig waren seine Ausfälle gegen die große Muslim-Minderheit; oft erinnert wird in diesen Tagen an die Forderung des Yogis, für jede zum Islam konvertierte Hindu-Frau 100 muslimische Frauen zum Hinduismus „heimzuholen“.

Hätte er die Möglichkeit, so polterte der Priester, würde er in jeder Moschee des Landes Statuen von Hindu-Gottheiten installieren. Der Bannstrahl des Yogis verschonte auch die in weiten Kreisen Indiens verehrte Mutter Theresa nicht, der er vorwarf, Teil einer Verschwörung zur Christianisierung des Subkontinents zu sein.

Die von Modi veranlasste Beförderung des radikalen Priesters in die allererste Reihe der Partei hat Signalwirkung. Politische Beobachter sehen die Personalie als Hinweis, dass die BJP im Vorfeld der Wahlen von 2019 stärker auf die nationalistische Karte setzen will. Im Lichte des Wahlerfolges von Uttar Pradesh zeigt die Partei ihr wahres Gesicht und fühle sich stark genug, das moderate „Feigenblatt“ fallenzulassen, meint Manas Chakravarty in Mint.

Für Indiens Demokratie, in der der Säkularismus ein Verfassungsprinzip ist, kennzeichnet dies einen Paradigmenwechsel. Kritiker sprechen von „majoritarianism“ und meinen damit ein System, in dem die Rechte der Mehrheit die verbrieften Rechte der Minderheit bedrohen, ja neutralisieren. Ein vielzitiertes Beispiel der „Majorisierung“ sind die Fleischverbote, die die BJP-Regierungen in vielen Bundesstaaten verordnen und auf diese Weise in einem – überschaubaren Bereich – die Wahlfreiheit Andersgläubiger (vor allem der Muslime) einschränken.

Die Missachtung der Minderheit bezieht sich nicht nur auf die Fleischpolitik, die in Indien ein Politikum ersten Ranges ist. Sie wird weitaus nachhaltiger bei der politischen Repräsentation deutlich: Kein einziger der neu gewählten 312 BJP-Landtagsabgeordneten ist Muslim. Die Marginalisierung der religiösen Minderheit in der Hindu-Partei hat System. „Diese schockierende Unterrepräsentanz der Muslime wird zweifelslos die Ghettoisierung vorantreiben“, warnt Sagarika Ghose in „The Times of India“.

Die Stabilität der indischen Demokratie basiert auf dem Konsens aller Bevölkerungsgruppen, dass es sich für sie lohnt, Teil des größeren Ganzen zu sein. Nur wenn er diese Vision mit Leben erfüllt, wird Narendra Modi am Ende Erfolg haben.

Verbrechen gegen die Menschlichkeit an muslimischer Minderheit in Myanmar

Maya Robinson und Carmen Krusch-Grün



Maya Robinson. Geb. 1991. Studium der Anthropologie an der Colorado State University. Bachelor 2013. Studium der Internationalen Entwicklungszusammenarbeit. Master 2014. 2012-2015 Tätigkeit für verschiedene NGOs in der Entwicklungszusammenarbeit in den USA, Südafrika, Indien und Deutschland. Seit 2016 Koordinatorin für den internationalen Rat der IGFM.



Dr. Carmen Krusch-Grün. Geb. 1965. Studium der Politischen Wissenschaften, Soziologie und Ostslawistik an der Johann-Wolfgang-Goethe Universität in Frankfurt a. M. Promotion 1996. 1988-1989 Studienaufenthalt in der UdSSR, Moskau. 1990-1997 Assistentin des Gründers der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte/IGFM, Iwan Agrusow, in der Geschäftsstelle Frankfurt. Seit 2010 erneut in der IGFM-Geschäftsstelle für die Abteilung Osteuropa und Mittelasien.



Die jahrzehntelange Verfolgung und Diskriminierung der Rohingyas in Myanmar (ehem. Birma) gipfelt in einer neuen Flutwelle der Gewalt: Massenerschießung, Kindstötung, Vergewaltigung, Brandstiftung, Hunger, Entrechtung und Ghettoisierung.

Der aktuelle Bericht des Hohen Kommissars der Vereinten Nationen für Menschenrechte (OHCHR) vom 3. Februar 2017 über die Lage der Rohingyas bestätigt erneut, dass die Rohingyas zu den am meisten verfolgten Minderheiten der Welt gehören. Seit vielen Jahrzehnten wird das in Myanmar ansässige Volk von den Birmesen/Myanmaren auf systematische Weise brutal unterdrückt. Auch der neueste Bericht ist ein Aufschrei des Leides, der in den modernen Demokratien des 21. Jahrhunderts schändlich verhallt.

Berichtet wird darin von Massenmord, Vergewaltigungen, Versklavungen und Verschleppungen; Taten, die vom 9. Oktober 2016 bis Januar 2017 verübt worden sind¹. Was steckt hinter diesen erneuten Gräueltaten?

Fast 90 Prozent der 53 Millionen Einwohner Myanmars sind Buddhisten². Religiöse Minderheiten wie die christlichen Kachin, die Karen und vor allem die muslimischen Rohingyas werden seit Jahrzehnten brutal verfolgt. Obgleich es in Myanmar über hundert weitgehend anerkannte ethnische Minderheiten gibt und obwohl diese muslimische Gruppe seit Jahrhunderten in Myanmar angesiedelt ist, werden die Rohingyas nicht als Bürger Myanmars angesehen oder anerkannt. Durch ein Gesetz von 1982 ist die Staatsbürgerschaft von „Nicht-Einheimischen“, wozu die Rohingyas nach Ansicht des Staates gehören, offiziell verwährt worden. Seitdem haben der Einfluss von ultra-nationalistischen buddhistischen Extremisten sowie religiöse Intoleranz und Anstiftung zu Hass gegen die Rohingyas immer mehr zugenommen.³ Man betrachtet sie als Bengalis, gar als „Untermenschen“, so wie es noch 2009 ein myanmarischer Diplomat schriftlich festhielt: „als dunkelhäutige, hässliche Oger“⁴.

Diese menschenverachtende Einstellung besteht bis heute fort. Selbst jetzt, im Jahrzehnt der großen Erfolge der *Nationalen Liga der Demokratie* unter Führung der Friedensnobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi, wird der Verfolgung und Vernichtung der Rohingyas kein Einhalt geboten. In Myanmar, hauptsächlich im nördlichen Teil des an Bangladesch grenzenden Rakhine-Staates (ehemals Arakan), leben aktuell circa eine Million Rohingyas ghettoisiert unter menschenunwürdigen Bedingungen. Durch die Aberkennung der Staatsbürgerschaft sind sie wie Freiwild jeglicher Unterdrückung und Verfolgung ausgesetzt. Sie bekommen keinen Pass, sind eingeschränkt in ihrer Bewegungs- und Reisefreiheit, dürfen nicht wählen, nicht heiraten und keine

¹ United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights. *Report of the OHCHR mission to Bangladesh: Interviews with Rohingyas fleeing from Myanmar since 9 October, 2016*. Feb. 2017. S. 5.

² Lynn, K. Ye. *Census data shows Myanmar Muslim population has fallen*. Anadolu Agency. July 2016.

³ Siehe Referenz 1: UN-OHCHR Report on the Mission to Bangladesh.

⁴ Fuller, T. *Internet Unshackled, Burmese Aim Venom at Ethnic Minority*. New York Times. June 2012.

Kinder ohne staatliche Zustimmung haben⁵. Sie erhalten so gut wie keinen Zugang zu medizinischer Versorgung oder Schulbildung. Viele leben und sterben in erbärmlichen Ghettos⁶.

Die Lebensbedingungen sind derartig erschwert, dass Rohingyaas massenweise aus Myanmar fliehen, um überleben zu können. Staatenlos leben sie im Exil, vorwiegend in Bangladesch, aber auch in Indien, Saudi-Arabien, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Thailand oder Malaysia. Doch auch dort sind sie nicht gewollt oder akzeptiert, werden unterdrückt und nicht zuletzt auf Betreiben Myanmars verfolgt. Unvergessen sind die Horrorszenarien, welche sich 2015 im Golf von Bengalen abspielten, als Tausenden ausgehungerten und verzweifelten Bootsflüchtlingen jegliche Aufnahme verweigert wurde, Thailand sie gar zurück auf das offene Meer, in den sicheren Tod schickte⁷.

Zwei Rohingyaas, denen es gelungen war, nach Deutschland zu fliehen, haben uns bei einer Mahnwache im September 2016 vor der myanmarischen Botschaft in Berlin unterstützt. Völlig verzweifelt erzählten sie uns von den Zuständen in ihrer Heimat und ihrer Todesangst sowie der Sorge um ihre zurückgebliebenen Familien, ihre Freunde und ihr Volk.

Sie sprachen auch darüber, welch großes Problem es sei, dass ihnen Bildung verwehrt werde; diese brauche man schließlich, um andere Sprachen zu erlernen und der Welt vom eigenen Schicksal zu berichten. So würden sie von Beginn an mundtot gemacht, ihre Hilfeschreie blieben von der Außenwelt ungehört.

Am 9. Oktober 2016 kam es erneut zu einer militärischen „Beseitigungsaktion“ im Norden des Staates Rakhine, der Heimat der Rohingya. Der Auslöser hierfür war ein Überfall auf birmesische Grenzpolizisten⁸. Schnell entzündete sich in Myanmar die Feuersbrunst.

Während dieser „Beseitigungsaktion“ wurden die vom Staat abgeriegelten Gebiete von der Armee terrorisiert. Massenvergewaltigungen an Frauen und Kindern, willkürliche Tötungen sowie das Niederbrennen von mindestens 1.500 Häusern waren Teil einer brutalen Kampagne, die von Human Rights

⁵ Ahmed, A. and Akins, H. *Little Help for the persecuted Rohingya of Burma*. The Guardian. Dec. 2015.

⁶ Smith, M. *The 'boat people' crisis won't end until Burma stops persecuting the Rohingya*. The Guardian. July 2015.

⁷ Human Rights Watch. *Southeast Asia: End Rohingya Boat Pushbacks*. May 2015.

⁸ Yanghee, L. *Statement by Ms. Yanghee LEE, Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in Myanmar at the 34th session of the Human Rights Council*. United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights. March 2017.

Watch als „kollektive Bestrafung“⁹ verurteilt worden ist. Laut UN hatte die Militäroperation die Flucht von ca. 66.000 Rohingyas nach Bangladesh zur Folge. Alleine 22.000 Menschen flohen innerhalb einer Woche¹⁰. Internationale Hilfsorganisationen und unabhängige Medien erhielten während der Militärkampagne keinen Zugang zu den betroffenen Gebieten¹¹.

In unserem Interview vom Oktober 2016 berichtete uns Mohammed Ibrahim, Mitglied des Kuratoriums des europäischen Rohingya-Rates, Folgendes:

„Einfach gesagt, entsprechen die Menschenrechtsverletzungen der myanmarischen Truppen seit dem 9. Oktober dieses Jahres (2016) dem, was die Vereinten Nationen als ethnische Säuberung definieren. Wir erhalten Berichte über Massenvergewaltigungen und Massenverhaftungen. Das Gebiet ist komplett abgesperrt, unabhängigen Medien und Hilfsorganisationen wird der Zugang verwehrt. Die Bewegungsfreiheit in diesen Gebieten ist vollständig eingeschränkt. Die Regierung belügt die Völkergemeinschaft, indem sie behauptet, dass es keine Menschenrechtsverletzungen gebe, obwohl sie gleichzeitig den Zugang für die unabhängigen Medien versperren.“¹²

Yanghee Lee, Sonderberichterstatterin für Menschenrechte in Myanmar, gab am 13. März 2017 folgende Erklärung dazu ab:

„Ich hörte Zeugenberichte über Zeugenberichte von entsetzlichen Geschehnissen – Kehlen wurden aufgeschlitzt, es wurde willkürlich auf Menschen geschossen, Häuser und Menschen wurden in Brand gesteckt, kleine Kinder ins Feuer geworfen, Frauen massenhaft vergewaltigt [...]. Selbst Männer, die zu mir kamen, um mir zu erzählen, was sie durchlitten hatten [...], Junge und Alte, brachen weinend vor mir zusammen.“

Sie erklärte weiter: „Wenn man diese Erfahrungen mit den institutionellen Diskriminierungen und der anhaltenden Verfolgung der Rohingyas, über die ich schon früher berichtete, verbindet, [...] weist [dies] darauf hin, dass die Regierung das gesamte Volk der Rohingya aus dem Land vertreiben will“¹³.

⁹ Robertson, P. *A New Wave of Atrocities is Being Committed against Muslims in Burma's Rakhine State*. Human Rights Watch. March 2017.

¹⁰ Siehe Referenz 1, S.6.

¹¹ Siehe Referenz 7.

¹² Holler, D. and Robinson, M. *Interview with Mohammed Ibrahim*. IGFM. Okt. 2016.

¹³ Siehe Referenz 8.

Was kann getan werden, um solche Gräueltaten gegen die Rohingya zu stoppen, haben wir Mohammed Ibrahim gefragt. „Zuallerst wird humanitäre Hilfe dringend benötigt um den Rohingyas zu helfen; zudem ist ernsthafter diplomatischer Druck der demokratischen Weltgemeinschaft auf die Regierung Myanmars bitter nötig.“¹⁴

Der aktuelle Bericht des UN-Hochkommissars hat zumindest die Zuständigen in den Vereinten Nationen erneut wachgerüttelt. Der UNO-Menschenrechtsrat hat daraufhin eine Untersuchungskommission eingesetzt, die in diesem Jahr nun endlich die Verfolgung der Rohingyas auf den Tatbestand „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ hin überprüfen soll.

Die IGFM fordert die junge demokratische Regierung in Myanmar und deren Regierungschefin, die Friedensnobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi, dazu auf, der jahrzehntelangen grausamen Verfolgung seiner muslimischen Bevölkerung, den Rohingyas, ein Ende zu setzen. Die Regierung muss die Rohingya als vollwertige Bürger anerkennen und die dazugehörigen Rechte verwirklichen und schützen.

Nachsatz:

Dem Bericht, der zu Jahresbeginn 2017 entstanden ist, muss mit diesem Nachsatz eine bittere Aktualisierung hinzugefügt werden:

- 1) Kritik an der Einseitigkeit des Berichts weisen die Autorinnen zurück. Ohne die Existenz von gewaltbereiten Rohingya-Gruppen und neuerlichen extremistischen Unterstützergruppen verharmlosen zu wollen, so rechtfertigen diese keinesfalls das menschenverachtende Vorgehen gegen die gesamte Volksgruppe der Rohingyas.
- 2) Die neue Welle des Hasses und der Gewalt Ende August diesen Jahres hatte weitere dreihunderttausend traumatisierte Flüchtlinge sowie unzählige Folter- und Todesopfer zur Folge.
- 3) Der Appell der IGFM kann an Dringlichkeit nicht mehr intensiviert werden, eine höhere Stufe gibt es nicht.

¹⁴ Siehe Referenz 12.

Religionsfreiheit im Nahen Osten respektieren

Kamal Sido



Dr. Kamal Sido, *1961 in Afrin (Syrien). Er wuchs im kurdischen Teil Syriens auf. Nach der Schulzeit ging er 1980 nach Moskau, wo er Geschichte und Orientalistik studierte. 1989 beendete er seine Studien mit der Promotion zum Historiker am Orientalischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Er lebt seit 1990 in Deutschland. Kamal Sido ist Autor mehrerer Veröffentlichungen in Kurdisch, Arabisch, Russisch, Deutsch und Türkisch. Bis 2006 lebte und arbeitete

er in Marburg. Seit 2006 ist er Nahostreferent der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) in Göttingen. Mitglied der GfbV ist er seit 1992. Die GfbV ist eine internationale Menschenrechtsorganisation, die seit 1968 für die Rechte verfolgter oder bedrohter ethnischer, sprachlicher und religiöser Minderheiten eintritt. Sie besitzt Beraterstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen und mitwirkenden Status beim Europarat.



Das dramatische Schicksal der Yeziden, Christen, Bahai, Mandäer, Aleviten und Kopten im Nahen Osten zeigt, wie groß die Herausforderung ist, den Respekt der Religionsfreiheit durchzusetzen. Auch die sunnitischen Muslime im Iran oder Schiiten in Saudi-Arabien oder Bahrain werden wegen der Zugehörigkeit zu einer anderen islamischen Konfession diskriminiert und verfolgt. In vielen Staaten werden Angehörige religiöser Minderheiten ausgegrenzt, diskriminiert, an ihrer Glaubensausübung gehindert. So werden Renovierungen und Neubauten von Kirchen in der Türkei oder in Ägypten behindert. Oft werden christliche Kirchen Ziel von Anschlägen durch radikalislamistische Gruppen. Am schlimmsten erging es den Christen und anderen Nicht-Sunniten im Herrschaftsbereich des „Islamischen Staates“ (IS). Im Iran beispielsweise werden konvertierte Christen willkürlich auf der Straße geschlagen. In der Türkei ist es immer noch schwierig neue Priester auszubilden. Auch werden religiöse Feste oft nicht geduldet.

In manchen Ländern geht die Verletzung der Religionsfreiheit soweit, dass Minderheiten aufgrund ihres Glaubens von staatlichen Stellen verfolgt oder vertrieben werden. In den Bürgerkriegsländern wie Syrien oder Irak werden religiöse Minderheiten wie die Yeziden, Opfer eines regelrechten Völkermordes. Viele Mehrheitsgesellschaften tun sich schwer mit dem Respekt religiöser und ethnischer Minderheiten. Manche Gruppen leiden sowohl unter religiöser als auch unter ethnischer Verfolgung, wie beispielsweise die sunnitischen Kurden im Iran oder yezidische und alevitische Kurden in der Türkei. Oft verlaufen die Grenzen zwischen religiöser und ethnischer Verfolgung auch fließend. Umstrittene Blasphemie-Bestimmungen oder Apostasie in Ägypten, in Saudi-Arabien, im Iran und anderen islamischen Staaten führen dazu, dass willkürlich Christen, Bahai'i oder Angehörige anderer religiöser Minderheiten der Gotteslästerung beschuldigt werden. Muslime, die einen anderen Glauben annehmen, müssen wiederum um ihr eigenes Leben und das ihrer Familienangehörigen fürchten. Diese Praktiken der Verfolgung auf religiöser Grundlage dürfen von der internationalen Staatengemeinschaft und der UNO nicht länger hingenommen werden. Die Verantwortlichen für die Übergriffe auf religiöse Minderheiten müssen bestraft werden. Im Umgang mit den Tätern und Mitschuldigen im Völkermord an Yeziden beispielsweise darf es keine Strafflosigkeit geben.

Ende März 2017 trafen Vertreter der GfbV sowie Repräsentanten der yezidischen Glaubensgemeinschaft den Ministerpräsidenten des Bundeslandes Niedersachsen. Ziel des Treffens war die Übergabe einer Petition, von unserer Menschenrechtsorganisation, in der wir an die Landesregierung appelliert hatten, mehr Yezidinnen, Opfer des „Islamischen Staates“ (IS), zur medizinischen und psychiatrischen Behandlung in Niedersachsen aufzunehmen. Bei dem Treffen dankten wir auch allen im Landtag vertretenen Parteien für die humanitäre Unterstützung der Yeziden und anderer Minderheiten vor Ort im Irak. Tausende Menschen beteiligten sich an unserer Kampagne für traumatisierte Yezidinnen aus dem Irak. Inzwischen haben die Landesregierungen Baden-Württemberg und Niedersachsen viele yezidische und andere Opfer des IS zu einer weiteren Behandlung aufgenommen. Alle diese Frauen wurden vom IS monatelang gequält. Die Frauen haben Entsetzliches durchgemacht: Im August 2014 hatte der „Islamische Staat“ (IS) die Dörfer der Yeziden im Nordirak überrannt, viele Gefangene genommen, Frauen von Männern, Alte von Jungen getrennt. Alle jungen Männer, die sich weigerten zu konvertieren, wurden erschossen, die jüngeren Frauen hingegen verschleppt, zwangsverheiratet und missbraucht. Auch Angehörige der Christen, Shabak und der Schiiten wurden vom IS angegriffen. Damals wurden etwa 600.000 Yeziden, Assyrer/Aramäer/Chaldäer, Shabak, Armenier und Angehörige anderer Minderheiten zur Flucht gezwungen und leben seit-



Der Autor Kamal Sido (rechts) mit dem „letzten Armenier“ im nordsyrischen, kurdischen Afrin. Bild: GfbV.

dem in Flüchtlingslagern. Unsere Menschenrechtsorganisation hat am ersten Tag diese Verbrechen als Völkermord bezeichnet. Monate später hat auch die Menschenrechtskommission der UN die Verbrechen an Yeziden in Sinjar als Genozid klassifiziert. Insgesamt leben im Irak noch etwa 400.000 der weltweit etwa 800.000 Yeziden. Yeziden wurden als Angehörige einer jahrhundertealten weder christlichen noch islamischen Religionsgemeinschaft unter osmanischer Herrschaft häufig verfolgt. Nach vielen Vertreibungswellen und Massakern in der Türkei oder in Syrien sind dort nur noch kleine Gruppen von Yeziden ansässig. Zehntausende haben in Mitteleuropa Zuflucht gefunden, allein 90.000 in Deutschland.

Im Januar 2017 wandte sich die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) an die beiden großen deutschen Kirchen, namentlich an Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, sowie an Bodo Ramelow, den Ministerpräsidenten des Freistaates Thüringen, mit der Bitte um kurze Statements zum vierten Jahrestag der Entführung der Bischöfe von Aleppo, Mor Gregorius Yoanna Ibrahim, Erzbischof der syrisch-orthodoxen Kirche und Boulos Yazigi, Erzbischof der griechisch-orthodoxen Kirche. Am 22. April 2013 wurden die beiden Würdenträger im Westen von Aleppo nicht weit von der syrisch-türkischen Grenze höchstwahrscheinlich von Radikalislamisten, die von der türkischen Regierung unterstützt werden, entführt. Ihr Fahrer wurde von den Entführern an Ort und Stelle erschossen. Seit 2014 erinnert die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) jedes Jahr an das Schicksal der beiden Persönlichkeiten.

ten der Christen im Nahen Osten. Mor Gregorius Yoanna Ibrahim und Boulos Yazigi haben sich wiederholt für ein friedliches Miteinander verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen in ihrem Land ausgesprochen. Beide haben immer wieder zu Versöhnung, Vergebung und zum Dialog aufgerufen und versucht, Wege zur Beendigung der Gewalt in Syrien aufzuzeigen. Ihr Engagement als Vermittler, Botschafter und Kämpfer für die Menschenrechte in dem anhaltenden Bürgerkrieg muss uns allen ein Vorbild sein. Auf Vorschlag der GfbV hat die Stadt Weimar die beiden Bischöfe mit ihrem Menschenrechtspreis 2014 ausgezeichnet und sie so für ihren Einsatz als Vermittler, Botschafter und Kämpfer für die Menschenrechte in dem anhaltenden Bürgerkrieg geehrt. Das Schicksal von Mor Gregorius Yoanna Ibrahim und Boulos Yazigi spiegelt die aussichtslose Lage der Christen in Syrien und im ganzen Nahen Osten wider. Immer mehr Christen flüchten aus der „Wiege der Christenheit“ vor anhaltender Gewalt, dort droht die 2000-jährige Geschichte der Christen für immer zu Ende zu gehen. Vor hundert Jahren stellten die Christen noch 20 Prozent der Gesamtbevölkerung im Nahen Osten, heute sind es kaum noch drei Prozent. Im Irak ist die große Mehrheit der Christen innerhalb der vergangenen drei Jahrzehnte vertrieben worden oder geflohen: Ihre Zahl schrumpfte im Jahre 2017 von 1,5 Millionen auf heute höchstens noch 300.000. In Zentralsyrien, zwischen Aleppo und Damaskus, zerstörte der „Islamische Staat“ (IS) viele Ortschaften mit christlicher Bevölkerung wie Qaryatain oder Maalula nahezu vollständig. Und auch die nur noch wenigen Christen in der Türkei gerieten durch das Wiederaufflammen des Kurdenkonfliktes und rigide Maßnahmen des türkischen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdogan im Sommer 2015 zunehmend in Bedrängnis. Die einzige christliche Oberbürgermeisterin der Türkei, Februniye Akyol, wurde des Amtes enthoben. Ihre kurdischen Kollegen wurden inhaftiert.

Im September 2016 wurde ein Baha'i offensichtlich aus Gründen religiösen Hasses Opfer einer Messerattacke. Wie die Internationale Baha'i-Gemeinde berichtete, „trug sich der Vorfall am 26. September 2016 vor dem Haus der Familie in der iranischen Stadt Yazd zu, nachdem zwei Unbekannte ihn aufsuchten.“ Der Mann erlag kurz nach der Tat seinen Verletzungen. Seit 2005 verzeichneten die iranischen Baha'i über 50 tätliche Übergriffe, die allesamt straffrei blieben. Das Opfer des jüngsten tödlichen Angriffs war Farhang Amiri, 63, Familienvater von vier Kindern. Berichten zufolge kamen zwei junge Männer unter dem Vorwand, Amiris Lieferwagen kaufen zu wollen zu seinem Haus. Nachdem sie zunächst nur den Sohn antrafen, kamen sie am nächsten Abend wieder. Sie griffen Farhang Amiri vor seiner Haustür gewaltsam an. Ein Familienmitglied und weitere Personen hörten seine Schreie und fanden ihn mit mehreren Stichwunden in der Brust schwer verletzt vor. Er erlag seinen schweren Verletzungen kurz nach der Ankunft in einem Kran-

kenhaus. Die Täter wurden gefasst und gaben vor Augenzeugen zu, Herrn Amiri mit einem Messer erstochen zu haben, welches sie eigens zu diesem Zweck mitgebracht hatten. Auf das Tatmotiv angesprochen, antwortete einer der Tatverdächtigen, dass er den Mord begangen habe, weil er wusste, dass Herr Amiri Baha'i ist.¹ Seit Mai 2008 befinden sich sieben Baha'i-Gewissensgefangene in iranischer Haft. Diese Baha'i sind nur aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit zu 20 Jahren Haft verurteilt worden. Immer wieder appelliert die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) an deutsche Politiker, die den Iran besuchen, sich für die Freilassung von Frau Mahvash Sabet, Frau Fariba Kamalabadi, Herrn Jamaloddin Khanjani, Herrn Afif Naeimi, Herrn Saeid Rezaie, Herrn Behrouz Tavakkoli und Herrn Vahid Tizfahm einzusetzen. Die beiden Frauen und fünf Männer bilden den Nationalen Geistigen Rat der etwa 300.000 Bahá'í im Iran. Dort ist die größte nichtislamische Minderheit praktisch rechtlos. Die Bahá'í-Religion hat ihre Wurzeln im Iran und ist eine eigenständige Glaubensgemeinschaft mit derzeit rund sieben Millionen Angehörigen weltweit. Auch in anderen Ländern des Nahen Ostens werden Angehörige der Baha'i-Religionsgemeinschaft unterdrückt. So stürmten am 10. August bewaffnete und maskierte Einheiten von Jemens „Nationalem Sicherheitsbüro“ (NSB) ein Jugendtreffen in der jemenitischen Hauptstadt Sanaa und verhafteten mehr als 60 Anwesende ohne Haftbefehl. Bei dem neuntägigen Treffen für junge Menschen, das von der Bahá'í Gesellschaft des Landes organisiert wurde, waren viele Angehörige der Bahá'í und anderer Religionsgemeinschaften Jemens zusammengekommen. Die meisten der ohne Anklage Festgehaltenen, darunter auch Minderjährige, wurden nach einigen Wochen vorläufig entlassen. Sie berichten von rauer Behandlung. Den neusten Berichten zufolge bleiben jedoch noch drei Bahá'í ohne Zugang zu Rechtsbeistand oder Kontakt zu ihren Familien inhaftiert. Darüber hinaus berichtet die Bahá'í International Community (BIC) von weiteren Übergriffen auf Angehörige des Bahá'í-Glaubens und macht darauf aufmerksam, dass sich die Vorfälle unter den Huthi-Machthabern gezielt gegen die Angehörigen dieser religiösen Minderheit richten.

Am 15. Oktober 2016 sprach der Menschenrechtler Fouad Sobbi, ein im Irak geborener und nun im fernen Australien lebender Mandäer, auf der Jahreshauptversammlung der GfbV in Göttingen. In seiner Rede wies er auf die dramatische Situation der Mandäer hin. Ihre 2000-jährige Geschichte im Irak, aber auch im Iran steht vor einem bitteren Ende. Durch die Radikalisierung einzelner muslimischer Bevölkerungsgruppen, die die Mandäer als unrein ansehen, nahmen gewalttätige Übergriffe auf Angehörige dieser reli-

¹ URL: <http://www.bahai.de>, 23.02.2017.

giösen Minderheit zu. Diese, wie auch andere Minderheiten im Nahen Osten, werden einer Verfolgung, Massenvernichtung und Vertreibung ausgesetzt und zwar seit langer Zeit. Die Verfolgung der Mandäer hat eine Besonderheit: Sie sind zahlenmäßig eine nur noch kleine Gruppe und haben keine Region, wohin sie sich im Kriegsfall zurückziehen können. Nun sind die Mandäer mit einem anderen Problem konfrontiert, sie sind in der ganzen Welt zerstreut. Die Aufrechterhaltung der mandäischen Gemeinschaft ist nicht nur ein Menschenrechtsproblem, sondern auch eine existenzielle Herausforderung. Wie kann die mandäische Gemeinschaft in den einzelnen Regionen der Welt – so auch in Deutschland – fortbestehen? In Deutschland leben etwa 1500–2000 Mandäer. Weltweit gibt es nach Schätzungen der GfbV noch höchstens 60.000 Mandäer. 15.000 von ihnen leben als Flüchtlinge in Europa. 1.500 Mandäer gibt es in den USA, 1.000 in Kanada und rund 4.000 in Australien. Große Flüchtlingsgruppen, 1.750 Familien, hat Syrien aufgenommen, weitere 500 Familien lebten in Jordanien, 50 Familien in Jemen, und in Indonesien gab es 23 Mandäer. Syrien, Jordanien, Jemen und Indonesien dienten in der Regel als Transitländer. Die meisten Mandäer dürften diese Länder Richtung Amerika, Europa oder Australien verlassen haben.

Die GfbV unterstützte am 12. November 2016 eine große Kundgebung der alevitischen Gemeinschaft in Deutschland. Damals versammelten sich in Köln zehntausende Aleviten und ihre deutschen Freunde unter dem Motto: „Erdogans staatlich organisierte Freiheitsberaubung stoppen!“ Die überwiegende Mehrheit der in Deutschland vorbildlich integrierten alevitischen Religionsgemeinschaft ist in großer Sorge über die Zukunft ihres Herkunftslandes Türkei. Denn die Unterdrückungsmaschinerie unter dem türkischen Präsidenten Erdogan macht vor niemandem Halt. „Weder wirtschaftlich noch kulturell noch für die Sicherheit Europas kann eine türkische Diktatur ein Mehrwert sein“, sagen die Aleviten.

„Liebste Heimat, sie nehmen dich mir weg, ich frage mich, gibt’s dich noch? Ich fühle mich so leer, so unbeholfen und ausgesetzt. Den hungrigen Wölfen ausgesetzt, die unsere Verzweiflung ausnutzen“, schrieb die junge Alevitin Eda Pekinsoy, die vor einiger Zeit ein Praktikum bei der GfbV absolvierte, in einem Appell, in dem sie ihre Ängste und ihre Sorgen über das Schicksal der alevitischen Minderheit in der Türkei zur Sprache brachte.

Die junge Alevitin ist eine von 700.000 bis 800.000 Aleviten, die seit Jahrzehnten in Deutschland beheimatet sowie bestens integriert sind und sich sehr wohl fühlen. Nach dem gescheiterten Militärputsch in der Türkei Mitte Juli 2016 nimmt die Angst der Aleviten in Deutschland aber auch in ganz Europa immer mehr zu. Sie machen sich große Sorgen um ihre Glaubensschwester und -brüder in der Türkei. Die streng islamische Regierung unter ihrem Präsidenten Erdogan nutzte Verschwörungstheorien, um den Druck auf die

liberale Glaubensgemeinschaft der Aleviten sowie auf andere Minderheiten in der Türkei zu verstärken. Die Aleviten fühlen sich nun in einer tödlichen Gefahr durch das immer aggressiver werdende Erdogan-System. Kurden sunnitischen Glaubens spüren die Brutalität des Regimes in Ankara schon lange. Dies gilt auch für die wenigen noch in der Türkei verbliebenen yezidischen, assyrisch-aramäischen, armenischen oder griechischen Minderheiten, die schon lange auf eine ethnische, sprachliche, kulturelle, religiöse und politische Gleichberechtigung warten. Das autoritäre Regime bekämpft zudem auch verstärkt Türken, die sich dem System Erdogans nicht unterordnen wollen. Hierzu gehören vor allem Journalisten und Künstler, die ihrerseits für einen freien demokratischen Staat kämpfen. Aleviten werden von Erdogan pauschal verdächtigt, mit den Putschisten von Juli 2016 sympathisiert zu haben. Auch wenn die überwiegende Mehrheit der Aleviten eine Machtübernahme durch die türkische Armee strikt ablehnte, wurden sie dennoch von der regierenden AKP-Partei unter Generalverdacht gestellt. Tausende Aleviten wurden festgenommen oder verloren ihre Arbeit. In der Türkei kursieren auch Gerüchte darüber, dass Erdogan diesen Putsch selbst geplant habe, um seine Gegner auszuschalten.

In Istanbul, İzmir, Bursa, Çorum und Gaziantep wurden im Juli 2016 mindestens zehn alevitische Kulturvereine verboten. Unmittelbar nach dem Putschversuch am 15. Juli hatten Erdogan-Anhänger in dem Istanbul-er Stadtteil Gazi Aleviten attackiert. Auch in Antakya in der Provinz Hatay wurde an der syrischen Grenze ein Angriff auf die dortigen arabischsprachigen Alawiten gemeldet. Am 17. Juli stürmten Erdogan-Anhänger unter „Allahu-akbar-Rufen“ (deutsch: Allah ist groß) den überwiegend von Aleviten bewohnten Stadtteil Pasaköskü in der ostanatolischen Stadt Malatya. Die nun von Islamisten unterwanderte türkische Polizei bietet den Aleviten in der Regel keinen Schutz. Die Diskriminierung der Aleviten besteht schon lange, hat in jüngster Zeit aber ein neues Ausmaß angenommen. Die neuen Pläne des türkischen Präsidenten Erdogan, die Türkei nach dem „Vorbild“ des Osmanischen Reiches zu „reformieren“, erwecken Assoziationen mit der Verfolgung des Alevitentums in den vergangenen Jahrhunderten. Da die alevitische Glaubenslehre die islamische Scharia ablehnt und ihre eigenen Glaubensvorstellungen, Werte und Rituale hat, geraten auch die aus der Türkei stammenden Aleviten vermehrt zwischen die Fronten im „globalen religiös orientierten islamischen Konflikt“. Ähnlich wie die arabischsprachigen Alawiten, die sich wiederum von den anatolischen Aleviten religiös unterscheiden. Die ähnlichen Bezeichnungen beider Religionsgemeinschaften irritieren oftmals und lassen annehmen, dass es sich um dieselbe Religionsgemeinschaft handelt. Der Grund dafür ist, dass beide Religionsgemeinschaften, die ursprünglich andere Bezeichnungen haben, unter demselben Synonym,

nämlich „Ali-Anhänger bzw. Aliden“ (osmansich: Alevi/Alavi), subsumiert wurden. Aleviten und Alawiten verbindet der sog. „Ali-Kult“, jedoch handelt es sich dabei um gänzlich andere Religionsgruppen. Beide Gruppen wurden seit jeher von sunnitischen Rechtsgelehrten als Irrglauben stigmatisiert und abgelehnt. Während heute der syrische Diktator Baschar al-Assad den arabischen Alawiten angehört, sind die syrischen oppositionellen bewaffneten Gruppen überwiegend Sunniten und werden von Erdogan unterstützt. Auch er ist ein Sunnit.

Die traditionellen Siedlungsgebiete der Aleviten liegen in Zentralanatolien in den Provinzen Sivas, Erzincan, Malatya, (Kahraman-)Maras, Dersim (Tunceli), Amasya, Corum, Tokat und Yozgat. Aufgrund der Industrialisierung und Urbanisierung innerhalb der letzten Jahrzehnte ist allerdings eine hohe Zahl in die großen Städte der Türkei wie Istanbul, Ankara, Izmir, Izmit, Adana, Mersin oder (Gazi-)Antep gezogen oder hat das Land verlassen. Heute lebt der Großteil der Aleviten in den Industriegebieten der Türkei. Rund 15–20 Millionen, also fast jeder Vierte der 75 Millionen Staatsbürger der Türkei ist Alevit. Schätzungen über die Zahl der in Deutschland lebenden Aleviten divergieren stark: es sollen zwischen 600.000 und 800.000 sein. In Deutschland sind sie gemäß Art. 7 Abs. 3 GG als Religionsgemeinschaft anerkannt. Vielen anderen islamischen Glaubensgemeinschaften wurde dies bis jetzt verwehrt. Auch das deutsche Schulsystem hat sich teilweise auf die alevitische Minderheit eingestellt. So wird seit 2006/07 in vielen Bundesländern alevitischer Religionsunterricht angeboten, um die Integration voranzutreiben. Der Dachverband der Aleviten, die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (AABF) wurde zunächst in Deutschland gegründet und fing erst später an, auch in der Türkei selbst aktiv zu werden.

„In Mosul drohen Konflikte unter den Befreiern“

Vincenzo Capodici

Vincenzo Capodici ist Reporter/Redaktor beim Tages-Anzeiger (Ressort Internationale Politik) und Co-Leiter des Newsnet-Politeblogs. Er studierte Soziologie an der Universität Zürich und machte die Journalismus-Diplomausbildung am MAZ in Luzern. Berufliche Stationen: Glarner Nachrichten/LPZ, March-Anzeiger/Südostschweiz, Zeitung Sport, Schweizerische Depeschagentur (SDA), Tages-Anzeiger. Seit April 2008 Online-Journalist (Tagi Online/Newsnet).



Auch nach der Vertreibung des IS aus Mosul werde der Irak nicht zur Ruhe kommen, sagt der irakische Menschenrechtler William Warda. Für Christen und Jesiden sieht er schwarz.

Quelle: Vincenzo Capodici: „In Mosul drohen Konflikte unter den Befreiern“. In: Tages-Anzeiger vom 1.11.2016, URL: <http://www.tagesanzeiger.ch/ausland/naher-osten-und-afrika/In-Mosul-drohen-Konflikte-unter-den-Befreiern/story/29975613>. Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

„Ich hoffe, dass ich mich irre“, sagt William Warda. Der irakische Menschenrechtler befürchtet, dass die Gewalt auch nach der Rückeroberung der IS-Hochburg Mosul andauern wird. Es gebe keinen politischen Plan für die Zukunft von Mosul nach der Vertreibung des IS. „Wenn weder die irakische Regierung noch die Supermacht USA Sicherheit garantieren, drohen Machtkämpfe zwischen den Befreiern“, erklärt Warda. „Möglich ist sogar ein offener Krieg zwischen den Befreiern“, da diese unterschiedliche Interessen verfolgten. Zudem geht Warda davon aus, dass der IS auch nach der Vertreibung aus Mosul nicht aus dem Irak verschwinden wird. „Der IS wird in den Untergrund gehen, Zellen bilden und Terroranschläge verüben“, sagt Warda, der 1961 in Mosul geboren wurde und dort einen Uni-Abschluss als Bauingenieur machte.

Mosul befindet sich seit Juni 2014 unter der Kontrolle des Terrorkalifats. In der sunnitischen Millionenstadt konnten die Fanatiker des IS leicht Fuß fassen, wie Warda erzählt. Das lag an der IS-nahen Mentalität großer Teile der Mosuler Bevölkerung sowie an der Aversion gegen die schiitisch dominierte Regierung in Bagdad. „Aber jetzt wollen die Mosuler befreit werden“, meint Warda. „Sie hatten nicht erwartet, dass der IS eine Schreckensherrschaft etabliert und alles kaputt macht.“ Warda geht davon aus, dass das Anti-IS-Bündnis die nordirakische Stadt im Dezember zurückerobert.

Bei der letzten Befreiung von Mosul war Warda selber an der Front gewesen. Er hatte im amerikanischen Krieg gegen Saddam Hussein (2003) mitgekämpft. Bei der damaligen Offensive auf Mosul war Warda Kommandant von christlichen Einheiten unter Führung von US-General David Petraeus. Danach wirkte er als Chef eines assyrischen TV-Senders. Heute ist Warda Vorsitzender der Allianz der irakischen Minderheiten und Repräsentant der Hammurabi-Menschenrechtsorganisation.

Keine Rückkehr der Vertriebenen ohne Schutz

Warda hat seine Zweifel, dass die Rückeroberung Mosuls eine echte Befreiung für alle sein wird. Wie er im Gespräch erklärt, dominieren im Kampf um Mosul die Interessen von Sunniten, Schiiten und Kurden. Die Schwächsten in diesem Konflikt seien die religiösen Minderheiten – Christen, Jesiden oder auch Shabak und Turkmenen. Deren Interessen würden nicht berücksichtigt, sagt Warda. Dabei erinnert er auch an das Schicksal der hunderttausend Vertriebenen, die einer religiösen Minderheit angehören. Es sei nicht vorstellbar, dass Christen unter sunnitischer Herrschaft leben wollten. „Ohne garantierten Schutz werden die Vertriebenen nicht zurückkehren“, sagt Warda. Das zeige das Beispiel von Sinjar, wo die meisten Jesiden gelebt hätten. „In Sinjar wurde der IS vor einem Jahr vertrieben. Bisher sind knapp 5 Prozent der Jesiden zurückgekommen.“ Eine ähnliche Entwicklung erwartet Warda für Mosul und den Rest der Ninive-Provinz. „Niemand möchte Opfer von neuen Konflikten werden.“

Warda wünscht sich von der internationalen Gemeinschaft ein stärkeres Engagement zugunsten der religiösen Minderheiten. „Sie brauchen Rechtsstaatlichkeit und Sicherheit. Sonst werden die Christen und andere Minderheiten im Irak verschwinden“, gibt der Menschenrechtler zu bedenken. Die Zahl der Christen im Irak ist seit dem Fall des Saddam-Regimes vor 13 Jahren und dem Erstarken sunnitischer Extremisten dramatisch zurückgegangen. Vor allem der IS-Terror beschleunigte den Exodus. 2003 lebten noch rund 1,5 Millionen Christen im Irak. Heute sind es noch knapp 300'000, in

Kurdistan und in Bagdad. Der Irak hat 36 Millionen Bewohner. 97 Prozent sind Muslime, mehrheitlich Schiiten. Die Zentralregierung wird von Schiiten dominiert.

Gouvernement für Christen und Jesiden

Nach Ansicht von Warda können die Minderheiten nur in einer föderalistischen säkularen Demokratie überleben. So sollten sie lokale Autonomie erhalten sowie ein Vetorecht, wenn es um ihre vitalen Interessen geht, etwa bei der Verteilung von Land oder beim Bau einer Moschee in christlichen Gebieten. Es müsse verhindert werden, dass die demografischen Verhältnisse zulasten der Minderheiten geändert werden. „Christliche Orte dürfen nicht muslimisch werden. Denn das gibt nur Probleme.“

Eine gute Lösung wäre laut Warda die Schaffung eines Gouvernements für Christen und Jesiden. Als Nichtmuslime seien ihre Lebensweisen verträglich. Christen und Jesiden hätten auch historisch gesehen keine Probleme miteinander. Bei einer solchen Lösung würden zahlreiche Christen aus der Diaspora zurückkommen und investieren. „Die mehrheitlich gut ausgebildeten Christen sind nützlich für den Irak“, erklärt Warda. Weil sie keine Unabhängigkeit verlangten, gebe es keine verfassungsrechtlichen Probleme. „Die Regierung müsste eigentlich einer solchen Lösung zustimmen.“

Die irakische Politik geht aber in eine andere Richtung, wie Warda einräumen muss. Ein kleines, aber doch typisches Beispiel für die Geringschätzung der Minderheiten bot kürzlich das Parlament: Es verabschiedete ein Alkoholverbot, das die Christen trifft. Denn der Alkoholhandel sei traditionellerweise in christlicher Hand, erklärt Warda. „Regierung und Parlament wollen die Minderheiten dominieren, kontrollieren und einschränken – oder gleich ganz auslöschen.“ Warda zieht ein düsteres Fazit: „Leider sehe ich keine gute Zukunft für die Minderheiten.“ Dennoch sei es seine Pflicht, Hoffnung zu verbreiten. „Sonst verschwinden die Minderheiten noch viel früher.“

Der Libanon heute

Philipp W. Hildmann



Dr. Philipp W. Hildmann. Geboren 1973 in Erlangen. Studium der Neueren Deutschen Literaturwissenschaft, Evangelischen Theologie und Mediävistik in Erlangen, Zürich und München. Promotion zum Dr. phil. 2004. 2001 bis 2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Ernst-Troeltsch-Forschungsstelle der Universität München. 2004 bis 2009 Referent für Werte, Normen und gesellschaftlichen Wandel an der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung. 2008

bis 2009 zugleich Lehrbeauftragter an der Universität Eichstätt-Ingolstadt. Seit 2009 Leiter des Vorsitzendenbüros der Hanns-Seidel-Stiftung, seit 2014 zugleich Beauftragter für Interkulturellen Dialog. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politik und Religion, Interkultureller Dialog und Menschenrechte sowie Literatur- und Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Unter anderem ist er Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaft und Künste.



„Die Schweiz des Orients“ – so vollmundig wurde der Libanon noch in den 1950er und 1960er Jahren wegen seiner wirtschaftlichen Stabilität und politischen Neutralität gepriesen. Vom alten Glanz ist wenig übrig geblieben. Ein jahrelanger Bürgerkrieg, militärische Konflikte mit Syrien, mit Israel und die Zedernrevolution haben das Ihrige dazu beigetragen. Nun steht der Libanon vor seiner vielleicht größten Herausforderung. Der seit 2011 mit wachsender Härte geführte Krieg im Nachbarland Syrien hat das einstige Musterland der Levante an den Abgrund geführt. Sollte der Zedernstaat endgültig scheitern, hätte dies auch für Deutschland gewaltige Konsequenzen.

Eine Einschätzung der aktuellen Situation im Libanon beginnt in Syrien. Dort ereignet sich gegenwärtig die größte humanitäre Katastrophe seit dem Zweiten Weltkrieg. Offiziell wurden bislang 250.000 Tote gezählt. Andere Quellen sprechen von bis zu 470.000. Über 13 Millionen Menschen befinden sich innerhalb des Landes auf der Flucht. 4,7 Millionen sind inzwischen aus Syrien geflohen. Nicht zuletzt in den Libanon. Mit welcher Wucht die Flüchtlingswelle das kleine Nachbarland mit seinen ursprünglich rund vier Millionen Einwohnern getroffen hat, lässt sich an den Zahlen ablesen: Im März

2012 zählte der Libanon noch weniger als 10.000 registrierte Flüchtlinge. Ein Jahr später waren es bereits über 250.000. Zwei Jahre später 946.000. Im März 2015 zählte man schließlich weit über eine Million. Zusammen mit den illegal eingereisten, nichtregistrierten Syrern sind es heute 1,5 Millionen, die in rund 1.400 Flüchtlingscamps und privaten Wohnungen untergekommen sind. Mehr als die Hälfte von ihnen sind Kinder. Über 30 Prozent haben Kriegsverletzungen, dauerhafte Behinderungen oder chronische Erkrankungen. Sie alle sind auf Hilfe angewiesen. Hilfe, die auch das Hilfswerk der Vereinten Nationen UNHCR zu leisten versucht.

Die hierzu benötigten Spendengelder verzeichneten in den Jahren 2013 bis 2015 allerdings einen dramatischen Einbruch. In diesem Zeitraum ging die monatlich pro Kopf zur Verfügung stehende Summe von 30 auf 13,5 Dollar zurück. Zum Überleben reichte dies nicht mehr. Wer am Verhungern ist, macht sich auf den Weg. Über das menschliche Leid hinaus erkannte allen voran Bundesentwicklungsminister Gerd Müller auch die enorme Brisanz dieser Entwicklung, die aus der schieren Not heraus zu einer weiteren Massenflucht in Richtung Europa geführt hätte. Auf der Geberkonferenz in London sagte er deshalb im Februar 2016 eine Milliarde Euro Soforthilfe für humanitäre Hilfsprogramme der Vereinten Nationen zu. 570 Millionen davon für das Welternährungsprogramm. Dank dieser Hilfe konnte die Summe wieder auf 27 Dollar angehoben werden. Der Ruf, den sich Deutschland ob dieser und weiterer Initiativen unter Flüchtlingen wie Helfern erworben hat, ist gewaltig. In allen Partnerläden des Welternährungsprogramms, über die Nahrungsmittel an die Flüchtlinge verteilt werden, grüßen heute Thank-you-Germany-Plakate von den Wänden.

Die Gefahr ist damit allerdings nicht gebannt. Nach wie vor ist die Situation im Libanon hochgradig prekär. Zentrale Probleme sind bereits angeklungen. Die Mehrzahl der Flüchtlinge im Libanon lebt nicht in Camps, sondern in Dörfern und Kleinstädten. Im sechsten Jahr der Krise sind viele Kommunen inzwischen an der Grenze ihrer Belastbarkeit angekommen. Gemeinden, die mehr als das Doppelte ihrer Einwohnerzahl an Flüchtlingen beherbergen. Explodierende Lebenshaltungskosten. Massive Probleme bei der Strom- und Wasserversorgung, der Abwasser- und Müllentsorgung, im Bereich Schule und Ausbildung – mehr als die Hälfte der syrischen Flüchtlinge sind im Schulalter. Hinzu kommt der Konkurrenzkampf auf dem Billiglohnsektor. Das alles hat inzwischen zu enormen Spannungen zwischen Flüchtlingen und der Aufnahmegesellschaft geführt, die den sowieso labilen inneren Frieden im Land zu zerreißen drohen, wenn hier nicht rasch spürbar Abhilfe geleistet wird. „Zu Beginn des Kriegs haben wir die Flüchtlinge in unsere Häuser aufgenommen und mit ihnen unser Brot geteilt“, so Kazem Kheir, der als jüngster Abgeordneter im libanesischen Parlament eine der ärmsten Regi-

onen des Landes vertritt, „heute haben wir kein Brot mehr, das wir verteilen könnten.“ Aufgrund fehlender Absatzmärkte in Syrien und Irak liegt die stark exportorientierte Wirtschaft am Boden. Die prekäre Sicherheitslage schreckt internationale Unternehmen davon ab, verstärkt in den Libanon zu investieren. Die Arbeitslosigkeit liegt bei 30, die Jugendarbeitslosigkeit bei über 54 Prozent. In diesen Zahlen steckt Sprengstoff.

Hinzu kommt gerade bei der christlichen Bevölkerung eine wachsende Angst vor einer Islamisierung des Landes durch den hohen Anteil muslimischer Flüchtlinge. Hier muss man historisch etwas ausholen. Als der Libanon 1943 unabhängig wurde, stellten die Christen mit über 50 Prozent die größte Gruppe. Aufgrund der im Vergleich deutlich höheren Geburtenrate in den muslimischen Teilen der Bevölkerung liegt der Anteil der Christen inzwischen aber nur noch bei weit unter 40 Prozent. Genaue Zahlen gibt es nicht. Mit den Flüchtlingswellen aus Syrien sind nun wiederum überwiegend sunnitische Muslime ins Land gekommen, die dem Libanon zusätzlich rund 2.500 Neugeborene pro Monat bescheren. Im Ergebnis geht der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung immer weiter zurück. Dies stellt auf der politischen Ebene mittelfristig die zuletzt 1989 im Abkommen von Taif bekräftigte paritätische Machtverteilung zwischen christlichen und muslimischen Bevölkerungsgruppen in Frage. Schon heute fühlen sich die Christen zunehmend aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Dieser politische und kulturelle Bedeutungsverlust macht vielen von ihnen Angst.



Foto: Präsident des Libanon Michel Aoun und Thomas Schirrmacher.

Die Grenzen der Belastbarkeit hat der Libanon längst überschritten. Es gibt aber auch verhalten positive Signale. So wurde im Oktober 2016 nach einer Vakanz von 891 Tagen Michel Aoun zum 13. Staatspräsidenten des Libanon gewählt – eine sicherlich schillernde Persönlichkeit, die aber bei vielen Libanesen großes Ansehen genießt. In seinem Auftrag hat Premierminister Saad Hariri inzwischen eine „Regierung der nationalen Verständigung“ gebildet, der fast alle wichtigen Parteien des Landes angehören. Dies deutet darauf hin, dass sich die politische Lage im Land langsam zu stabilisieren scheint. Und doch heißt eine Lösung für die Krise im Libanon letztlich: Frieden in Syrien. Kaum jemand im Zedernstaat glaubt heute ernsthaft daran, dass ein solcher auch nur ansatzweise in greifbarer Nähe ist. Bis dahin muss Deutschland auch aus berechtigtem Eigeninteresse heraus alles daran setzen, den Libanon zu stabilisieren und ihm helfen, in seine Rolle als Stabilitätsanker der Region hineinzuwachsen. Die Folgen eines Scheiterns wären für die Menschen vor Ort verheerend, und Deutschland stünde vor einem weiteren dramatischen Kapitel in der Flüchtlingskrise.

Friedens- und Versöhnungsmarsch im irakischen Kurdistan im April 2017

Sylvia Wähling



Sylvia Wähling. Geboren 1962 in Athen, Studium der Politikwissenschaften, Völkerkunde und Völkerrecht in Bonn, Geschäftsführende Vorsitzende des Menschenrechtszentrums Cottbus und Leiterin der Gedenkstätte Zuchthaus Cottbus, Beisitzerin im Vorstand der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM).



Vom Palmsonntag, dem 9. April, bis zum Ostermontag, dem 17. April, führte das Menschenrechtszentrum Cottbus einen Friedens- und Versöhnungsmarsch im irakischen Kurdistan durch. Der Marsch begann in Ainkawa, dem christlichen Stadtteil der Hauptstadt Erbil und endete im Kloster Rabban Hormizd aus dem 7. Jahrhundert in den Bergen hinter der christlichen Stadt Alqosh. Ziel des Marsches war es, den Dialog zwischen den verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen im irakischen Kurdistan zu befördern. Der Krieg im Nahen Osten hat nicht nur Städte und vielerorts das Jahrtausende alte kulturelle Erbe der Menschheit vernichtet. Massive Menschenrechtsverletzungen, Minderheitenverfolgung und Genozid haben auch das Vertrauen zwischen den Menschen zerstört. Die ethnischen und religiösen Minderheiten des Irak, besonders die Christen und Jesiden, haben auf Grund der an ihnen begangenen Verbrechen durch den Islamischen Staat (IS) sowie der vielfachen schlechten Erfahrungen mit der muslimischen Mehrheitsgesellschaft das Vertrauen zu Muslimen verloren. Immer mehr Christen und Jesiden flüchten ins Ausland, weil sie endlich in Sicherheit, ohne Verlust und Schmerz, leben möchten. Es kann jedoch nicht das Ziel sein, dass der Irak und Kurdistan christen- und jesidenfrei werden. Die Menschen müssen wieder Vertrauen zueinander finden und den Weg des Zusammenlebens suchen, damit eines Tages wieder Frieden in der Region herrscht.

Die Gruppe der 30 Aktivisten bestand aus Deutschen, zwei Polen, einem Italiener, einer britischen Pfarrerin aus der Kathedrale von Coventry, wie auch Muslimen, Jesiden und Christen aus dem Irak und Kurdistan. Auf ihrem

Weg der ca. 112 km von Ainkawa nach Alqosh trafen die Aktivisten die örtliche Bevölkerung, sprachen mit ihnen über das Zusammenleben der verschiedenen Kulturen und Religionen, unternahmen Aktivitäten mit Schulkindern und zeigten mit ihrer Präsenz ihre Solidarität mit den Kurden und den Flüchtlingen. Unter ihren Gesprächspartnern waren Muslime, Christen und Jesiden, einfache Menschen in ihren Gärten, junge Leute in den Feldern, Frauen und Männer, Mullahs, muslimische und jesidische Scheichs, Lehrer, Politiker und viele Flüchtlinge. Ein besonderes Erlebnis war der Gottesdienst mit dem chaldäischen Patriarchen Louis Raffael Sako am Gründonnerstag in der Kirche des Dorfes Mallabarwan. Dort leben friedlich miteinander gemischt Muslime und christliche Flüchtlinge aus Mossul von 2006 und 2007. Der Patriarch, der extra zur Gruppe in diesem symbolischen Dorf gestoßen ist, wurde vom Vertreter der Vereinten Nationen aus Bagdad, György Busztin, begleitet. Gemäß der chaldäischen Tradition wusch er die Füße von 12 Gottesdienstbesuchern. Unter ihnen befanden sich ein Jeside und ein Muslim. Obwohl die Gruppe während des neun Tage dauernden Marsches zu Fuß gelaufen ist, fuhr sie absichtlich mit dem Auto zu den zerstörten und erst vor kurzem befreiten christlichen Orten Batnaya und Bashiqa. Dort hielten sie unter der Leitung von Dr. Sarah Hills von der Kathedrale von Coventry eigene Andachten. Besonders bewegend und symbolisch war die Tatsache, dass die sie begleitenden Polizisten, selbst Muslime, ihnen halfen die Kerzen in den dunklen Kirchen anzuzünden und an der Andacht teilnahmen. An besonderen Orten pflanzten sie als Zeichen des Friedens Olivenbäume ein, wie z. B. in einem der ältesten Klöster der Welt Mar Matti, nur 40 km von Mossul entfernt, an der Kirche von Batnaya, am Grab eines Derwisch Scheichs, vor der Moschee von Darebeni Herki, in Bashiqa am Monument des einzigen jesidischen Paschas von Mossul aus dem Jahr 1665, das vom IS zerstört worden war, aber auch in Shekhan, am Denkmal des Partisanenführers Mahmud Yazidi, der von Saddam Hussein 1979 ermordet worden war.

Das Logo des Marsches hatte im Oktober 2015 der 15-jährige jesidische Junge Azad aus dem Shingalgebirge gemalt, der als Flüchtling im Lager Dawodye lebt. Seine Zeichnung, die ein Herz mit einer Synagoge, einem jesidischen Tempel, einer Moschee und einer Kirche, umschlossen von einer Friedenstaube und Olivenzweigen zeigt, drückte genau den Sinn des Marsches aus. Azad und sein ihn begleitender Onkel, haben auf der Flucht aus dem Shingalgebirge viel Leid erlitten. Sie marschierten die ganzen neun Tage mit und trugen beide stolz die T-Shirts und das Banner mit dem Logo.

Das Menschenrechtszentrum Cottbus ist ein Verein von ehemaligen politischen Häftlingen der DDR. Drei dieser ehemaligen Häftlinge nahmen am Marsch teil. Während des gesamten Marsches trafen sie zahlreiche Opfer der Diktatur von Saddam Hussein und tauschten ihre Erfahrungen und Ge-



Der Fraktionsvorsitzende der Grünen Landtagsfraktion in Potsdam, Axel Vogel, sowie der Student und Wandervogel Fabian Mogge aus Berlin tragen das Banner des Marsches, auf dem die Zeichnung des jesidischen Flüchtlingsjungen Azad zu sehen ist. Viele Teilnehmer trugen während des Marsches orange T-Shirts mit dem Logo von Azad, das häufig wegen der vier abgebildeten Religionen unterwegs Diskussionen anregte. Bemerkenswert ist, dass Azad, der 13 Jahre alt war, als er dieses Bild zeichnete, auch die Juden in seine Zeichnung einschloss. Was weiß ein jesidischer Junge aus dem Shingalgebirge über Juden, die es kaum im Irak gibt? Azad hat lange Zeit nach seiner Flucht nach Kurdistan im August 2014 nicht gesprochen. Durch die Malerei hat er angefangen sein Trauma zu bewältigen. Die Motive, die er malt, haben immer das Zusammenleben der drei wichtigsten Religionen der Region zum Thema.

fühle aus. In den Biografien aller Menschen dieser Region, ob muslimischen Kurden, Jesiden oder Christen steckt eine Verfolgungsgeschichte und eine Tragödie. „Politische Verfolgung verbindet über Grenzen hinweg die Opfer aller Diktaturen“, erklärte betroffen Matthias Katze, der 1979 in Cottbus inhaftiert gewesen ist. Bei diesen Gesprächen entstanden neue Ideen für eine Kooperation und einen Austausch zwischen Opfern der SED-Diktatur und der Diktatur von Saddam Hussein.

Die Tatsache, dass der Friedens- und Versöhnungsmarsch in einem Land stattfinden konnte, das sich im Kriegszustand befindet, ist bemerkenswert und einzigartig. Für die europäischen Mitglieder der Gruppe war darüber hinaus eine besondere Erkenntnis, dass das irakische Kurdistan ein sehr gastfreundliches Land ist, in dem ethnische und religiöse Gruppen auf einem guten Fundament für ein friedliches Zusammenleben aufbauen. Sie müssen lediglich diese Chance auf allen sozialen Ebenen nutzen – für sich selbst und als Beispiel für die gesamte muslimische Region im Nahen Osten. „Der Irak und Kurdistan sind wie ein Garten – sie sind schöner, wenn mehrere Blumen darin blühen“, sagt zum Abschluss der Reise die geschäftsführende Vorsitzende des Menschenrechtszentrums Cottbus, Sylvia Wähling.

Die Welt schaut auf die Beweise vom Shingal im Nordirak

Noch ein weiter Weg bis zur Gerechtigkeit für die Jesiden

Michaela Koller



Michaela Koller ist seit September 2015 IGFM Referentin für Religionsfreiheit. In den Jahren 1997 bis 1999 arbeitete die Journalistin bereits bei der IGFM als Pressesprecherin. Dipl. sc. pol. Univ. Michaela Koller studierte in München 1988 bis 1994 (Hochschule für Politik; Ludwig-Maximilians-Universität, Institut für Völkerkunde und Afrikanistik) und Los Angeles, University of California, 1992 (Politikwissenschaft sowie Film). Ab dem Jahr 2000 war sie freiberuflich journalistisch

und publizistisch tätig. Arbeitsschwerpunkte dabei waren die Themen Menschenrechte, Naturrecht, Internationale Beziehungen, Minderheitenrechte, Situation von religiösen Minderheiten, insbesondere der orientalischen Christen und interreligiöser Dialog. Seit 1985 hat sie Recherche-Reisen in fast fünfzig Länder unternommen.



Der Schauplatz des Völkermords an den Jesiden ist ein für Juden, Christen und besonders Jesiden heiliges Land. Dieser Beitrag soll eine Übersicht über den Genozid, dessen ideologische und historische Hintergründe und Auswirkungen darstellen, wesentliche Quellen benennen sowie völkerrechtliche Einordnungen und politische Empfehlungen darlegen. Der Tradition zufolge steht in Alqosh, hinter schmiedeeisernen Gittern und verhüllt durch ein grünes Tuch, das Grab des biblischen Propheten Nahum. Er war es, der das Gericht über Ninive ankündigte, die Zerstörung der damaligen Hauptstadt des assyrischen Reiches, weil Gott erzürnt war über den Ungehorsam. Tafeln mit hebräischer Aufschrift künden von der einstigen Verehrung des Mahners zur Umkehr und Buße in dieser inzwischen verfallenen Synagoge, deren Empore und vorderer Eingangsbereich eingestürzt sind. Die Juden waren hier Teil einer multireligiösen Gesellschaft, bis arabische Nachbarn

sie zum Zeitpunkt der Gründung des Staates Israel zur fünften Kolonne, zu Fremden erklärten. Als mit dem Ende der Diktatur Saddam Husseins die islamische Radikalisierung blutig hervortrat, zogen die letzten Juden auch aus der Hauptstadt Bagdad fort.

Das zentrale Heiligtum der Jesiden steht nicht weit von Alqosh entfernt in Lalisch. Der jesidischen Tradition zufolge ist dieser Ort das Zentrum der Schöpfung. Kennern der Werke Karl Mays ist dieser Fleck als Tal von Scheik Adi geläufig, dessen Grab sich im Zentrum des Heiligtums befindet.

Am 3. August 2014 drang der ISIS (Islamischer Staat im Irak und in Syrien; im Folgenden nur noch IS genannt) in die Stadt Shingal und in im Gebirge gelegene Ortschaften vor, tötete und versklavte diejenigen, die sich nicht rechtzeitig in Sicherheit bringen konnten. Die Mörder mit den langen Bärten und schwarzen Fahnen peinigten junge Frauen als Sexsklavinnen auf widerwärtige Weise. Kindern schlugen sie mit Gewehrkolben die Schädel ein, töteten selbst wehrlose Alte, Kranke und Behinderte, ja schächtetten sogar viele Menschen wie Vieh. Tempel und Wallfahrtsstätten zerstörten sie und plünderten die zurückgelassenen Häuser. UN-Schätzungen zufolge fielen 5.000 Jesiden den mörderischen Überfällen zum Opfer und rund 7.000 Mädchen und Frauen wurden entführt. Die international tätige jesidische Interessenvertretung und Hilfsorganisation YAZDA (www.yazda.org) geht in ihrem am 28. Januar 2016 vorgelegten Bericht von rund 35 Massengräbern aus, wobei sie 19 selbst untersuchte, während zehn weitere wohl noch in vom IS kontrollierten Gebiet liegen. Die eliminatorische Entschlossenheit der Terroristen steht außer Zweifel.

Während einer Erkundungsreise, bei der die Autorin dieses Beitrags die IGFM-Ehrenvorsitzende Katrin Bornmüller und den Referenten für humanitäre Hilfe in Nahost, Khalil Al Rasho, der selbst Jeside ist, begleiten durfte, fanden sich dazu konkrete Hinweise: Die 14-jährige Samira S., die mit ihrer Familie in der nordirakischen Ortschaft Baadre aufgenommen wurde, bestätigte mit ihrem Leidensbericht das planvolle Vorgehen der Mördertruppen des Kalifen Abu Bakr Al Baghdadi. Sie ist mit anderen jungen Frauen regelrecht den Berg im Shingal-Gebirge hinaufgejagt worden und als sie auf der anderen Seite wieder Richtung Tal liefen, holten die Schergen sie ein. Den Gästen aus Deutschland berichtet die hübsche junge Frau mit den mokkabraunen Augen im Wohnzimmer eines Rohbaus, während die Familie draußen in der Küche zurückbleibt. Sie war nur zwölf Jahre alt, als sie in Gefangenschaft des IS geriet. „Sie haben alles mit uns gemacht“, deutet sie nur an. Eine 26-jährige Mitgefangene rief heimlich einen befreundeten Arzt in einem Krankenhaus an und bat ihn um die Lieferung von Medikamenten, darunter extra viel Schlafmittel. Da die Mädchen und jungen Frauen für die Kämpfer der Terrormiliz kochen mussten, nutzten sie die Gelegenheit, ihnen das

Schlafmittel in ein deftiges Gericht zu rühren. Ihre Peiniger langten reichlich zu und fielen bald in Tiefschlaf: „Ganz vorsichtig schlichen wir uns fort, nur hundert Meter von einem IS-Kontrollposten entfernt, durch vermintes Gelände und kamen schließlich durch.“ Auf die Frage, was sie sich wünscht und ob sie vielleicht einmal nach Europa kommen möchte, antwortet sie entschlossen und frühreif: „Ich wünsche mir, dass meine Heimat befreit wird und dass wir dort wieder in Sicherheit leben können.“

Leila, eine 17-jährige Jesidin aus dem Shingal-Gebirge, die mit ihrer Familie noch rechtzeitig entkommen konnte und zur Zeit in einem der Flüchtlingslager in der Region lebt, begleitete die IGFM-Delegation. Aus der Enge der trostlosen Zeltstadt herausgeholt, sollte sie abgelenkt werden und auf andere Gedanken kommen. Nach der Begegnung mit ihrem geistlichen Oberhaupt sagte sie, ihr Wohlbefinden sei von 50 auf 70 Prozent angestiegen. Während Samiras Bericht sinkt sie jedoch, den Kopf immer weiter nach vorn gebeugt, starr geradeaus blickend, allmählich in sich zusammen. Wohl mit letzter Kraft verlässt sie das Haus, setzt sich auf die linke Seite der Rückbank des Pick-ups, mit dem die deutschen Gäste in der autonomen Region Kurdistan reisen. Als alle Vier wieder im Wagen sitzen, beginnt sie ganz plötzlich immer lauter zu schluchzen, kippt nach rechts, Tränen rinnen aus ihrem Auge.

Die Autorin nimmt sie in den Arm und Khalil Al Rasho fährt zügig zur Notaufnahme ihres Lagers. Dort angekommen, steht zwar sofort ein Krankenpfleger mit einer Trage bereit, aber erst fehlt das Beruhigungsmittel gegen den Nervenzusammenbruch, dann bricht auch noch die Stromversorgung zusammen. Das Schluchzen hört nicht auf. Später wird keiner aus der Delegation mehr sicher sein, wie viele Stunden das heftige Weinen andauerte, ein entkräftendes Schreien aus der Tiefe des Brustkorbs, wo irgendwo ein Schmerz sitzen muss, Schmerz über all das Verlorene, die Heimat, die Freunde, die Vergangenheit, die Sicherheit, die Unbeschwertheit, das Zusammenleben, den Frieden. Langfristig gibt es nur einen Weg, Leilas Welt wieder zu errichten: Wenn die Täter endlich auf die jahrtausendealten Mahnungen hören, auf den Aufruf Nahums zu Umkehr und Buße. Ein internationales Tribunal wird sie hoffentlich dazu zwingen.

Warum JETZT gehandelt werden muss

Die Opfer rufen nach Gerechtigkeit um ihrer Würde willen: Alle IS-Täter müssen daher zur Verantwortung gezogen werden, auch wenn sie die Waffen niedergelegt haben. Die irakische Menschenrechtsaktivistin und UN-Sonderbotschafterin für die Würde der Überlebenden des Menschenhandels, Nadia Murad, sagte am 10. Oktober 2016 vor der Parlamentarischen Versammlung

des Europarats: „Wir können keine Terroristengruppen haben, Barbaren, die ganze Völker massakrieren, dabei Zivilisationen und Kulturen zerstören, weil es allen Völkern erlaubt sein muss, ihr eigenes Leben zu bestimmen, und niemand sollte versuchen, seine Ideen anderen aufzuzwingen.“ Sie fordere Religionsfreiheit sowie die Akzeptanz von Verschiedenheit und Vielfalt, dort wo sie gewachsen ist, und appellierte daran, dass alle Gesetzgeber weltweit aus dem Leid der Jesiden lernen mögen. Auf der 23-jährigen Jesidin, die 2014 drei Monate IS-Gefangenschaft erlitt und im November desselben Jahres schließlich freikam, lastet die Hoffnung ihrer vom Völkermord geplagten Gemeinschaft. Das bestätigte auch das Gespräch mit dem geistlichen Oberhaupt der Jesiden, Baba Sheikh in Ain Sifni, nahe Sheikhan, der die Vertreter der IGFM während der eingangs erwähnten Recherchereise empfing. „Ich habe ihr gesagt, sie soll für uns Jesiden eintreten“, verriet er. Dieser Auftrag ist zugleich ein wichtiges Signal für die bleibende Würde aller missbrauchten Jesidinnen, die in ihrer traditionell patriarchalischen Gesellschaft auch erst wieder angenommen werden müssen. „Nadia Murad, die wir ja auch aufgenommen haben, wird heute von den Jesiden nicht mehr als Ausgestoßene betrachtet, sondern sie sind stolz auf sie. Man identifiziert sich mit ihr“, bestätigt auch der Religionswissenschaftler Michael Blume, der 2014 im Auftrag des Ministerpräsidenten des Landes Baden-Württemberg, Winfried Kretschmann (Bündnis 90/Die Grünen), die operative Leitung des Sonderprogramms für die traumatisierten Opfer übernommen hat. Dieses Programm, durch das mehr als 1.000 jesidische Mädchen und Frauen in Deutschland zur Ruhe kommen sollten, nahm auch Nadia Murad in Deutschland auf.

Die genozidale Absicht ist offensichtlich. *Wenn der IS damit durchkommt, macht das Beispiel Schule.* Die Terrororganisation IS hat kaum vorstellbare Gräueltaten geplant, vorbereitet, dazu angestiftet und sie durchgeführt, da ihre Kämpfer glühend überzeugt sind, ihre Taten trügen zur Reinigung und Verbesserung der Gesellschaft bei. Diesen Grad der Verblendung teilen sie mit den Verantwortlichen anderer Völkermorde. „Ich befürchte, dass ihre Taten als Vorlage für künftige Genozide dienen könnten“, sagte der katholische Priester Patrick Desbois. Er ist international durch seine Recherchen zum Massenmord an den ukrainischen Juden bekannt, die außerhalb der Konzentrations- und Vernichtungslager Massakern zum Opfer fielen. Aktuell setzt er sich gegen den Völkermord an den Jesiden ein.

Ohne Gerechtigkeit dreht sich die Gewaltspirale aus Rachedurst weiter: Diesen Gedanken brachte die britische Menschenrechtsanwältin Amal Clooney in ihrem leidenschaftlichen Plädoyer für die Herrschaft des Rechts vor den Vereinten Nationen am 9. März 2017 vor. „Jeder Konflikt erinnert uns daran, dass es keinen dauerhaften Frieden ohne Gerechtigkeit geben kann.“ Es bedürfe nun einer moralischen Führung, um den internationalen Willen, die

Täter vor Gericht zu stellen, mit Entschlossenheit durchzusetzen. Konkret appellierte sie dazu an den irakischen Ministerpräsidenten Haider al-Abadi, einen Schiiten, im Namen der IS-Opfer einen Brief an den UN-Sicherheitsrat zu senden, in dem dieser legitimiert wird, Untersuchungen der Verbrechen durchzuführen. Er solle damit diejenigen, die offen an seiner Entschlossenheit zweifeln, zum Schweigen bringen. Die Menschenrechtsanwältin zeigte auf, dass es aber auch Alternativen gebe, wenn der Weg über den Sicherheitsrat versperrt bliebe.

Clooney verwies zudem auf die Fülle an Beweisen für eine geplante und gründlich durchorganisierte Vernichtung, die aktuell leicht zugänglich seien: So seien Massengräber nicht einmal abgedeckt. Für den Verkauf der Sklaven sei ein eigenes Komitee errichtet worden sowie Gerichte, die die „Rechtmäßigkeit“ des Kaufs überwachten. Das Drängen der international bekannten Juristin und ihre zwei Reden vor den Vereinten Nationen, begleitet durch das Zeugnis Nadia Murads, verhallten bislang, ohne dass wirklich Aktionen folgten. „Die irakische Regierung ist sich darüber bewusst, dass ein Brief von der Länge einer Seite, der um die Ermittlungen ersucht, ausreicht, um eine Stimme für die Resolution auszulösen.“

Auch der Priester Patrick Desbois verweist darauf, dass der Völkermord derzeit noch andauert, während einfach nichts dagegen unternommen wird: Schon oft sei die Klassifizierung „Genozid“ erst erfolgt, wenn alles vorüber war. Die Vereinten Nationen verwendeten ebenso diesen Begriff. „Hier ist er noch nicht vorüber, daher müssen wir jetzt handeln.“ Indem die internationale Gemeinschaft darin versagte, Eingreifen und Strafverfolgung voranzubringen, vermittele sie die Botschaft, nichts aus den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts gelernt zu haben. „Es ist eine grausame Ironie, erstmals etwas über ein Volk zu erfahren, wenn es sich seiner Vernichtung gegenüber sieht,“ sagte Desbois in einem Interview mit dem französischen Nachrichten-Fernseher der FRANCE 24. Nun hat er seine besondere Gabe, Zeugen zum Sprechen zu bringen und ihre Aussagen in großer Zahl aufzunehmen, in seinem Buch „Die Fabrik der Terroristen: Geheimnisse von ISIS“ (Patrick Desbois, Nastasie Costel, La Fabrique des terroristes – Dans les secrets de Daesh, Favard, 2016) über den Genozid an den Jesiden verarbeitet. Ein wesentlicher Unterschied zu seiner vorigen Arbeit liegt darin, dass er diesmal seine Beweise auf die Zeugenaussagen Überlebender stützen kann, die zumal noch in großer Zahl sehr jung sind: Mehr als 100 ehemalige Gefangene der Terrororganisation Islamischer Staat hat er dazu im Shingal-Gebirge und in den Flüchtlingslagern der Region befragt. Einer seiner Förderer hatte ihn dazu ermutigt, die gegenwärtigen Massenmorde zu untersuchen. Desbois stellt sich mit seinem Wirken ganz in den Dienst an der Wahrheit über unvorstellbare Gräueltaten und damit ganz in den mitmenschlichen Dienst an den Opfern.

Die Verantwortlichen des Völkermords an den Jesiden morden weltweit: „Abgesehen davon geht uns Daesh (arabischer, aus Akronymen zusammengesetzter Begriff für Islamischer Staat) alle an, es ist kein örtliches Problem. Seine Anhänger haben in unseren eigenen Ländern zugeschlagen. Sie kommen aus Frankreich, Großbritannien, Norwegen oder Australien.“ Und auch Rechtsanwältin Clooney wiederholte im März 2017 ihre Warnung vom vorausgegangenen September: „ISIS ist eine globale Bedrohung, die eine globale Antwort erfordert.“

Jesiden als schützenswerte Gruppe

Die Jesiden stellen eine schützenswerte Gruppe dar. Ihre Sprache, das Kurmandschi-Kurdisch, grenzt sie nicht klar als eigene ethnische Gruppe ab, jedoch ist nur Jeside, wer von einer jesidischen Mutter und einem jesidischen Vater abstammt. (Da gleichzeitig keine Mission betrieben und auf Endogamie geachtet wird, stimmen religiöse und ethnische Identität insofern miteinander überein, als dass sie lediglich mit Andersgläubigen ein sprachliches Erbe teilen. Die hier geschilderten Verbrechen sind als 74. Genozid ihrer Geschichte in das gemeinschaftliche historische Gedächtnis der Jesiden eingegangen.)

Wesentlich für die völkerrechtliche Feststellung, dass es sich bei den Jesiden um eine schützenswerte Gruppe handelt, ist die Einstufung als eigenständige Religion: „Es ist eine eigenständige, synkretistische Religion, die zu keiner der großen Weltreligionen gehört, sondern für sich steht“, bestätigte der Religionswissenschaftler Michael Blume im Gespräch mit der Autorin. Das Jesidentum sei eine monotheistische Religion, die wie Juden, Christen und Muslime an den einen Gott glauben. „Allerdings haben sie keine heiligen Schriften: Es ist eine mündliche Tradition, die über Kasten weitergegeben wird: Es gibt die Scheichs und die Piren und dann die Laien, die sogenannten Muriden.“ Zu dieser Religion könne man nicht übertreten. Die Jesiden seien immer unter sich und so über Jahrhunderte in großer Abgeschiedenheit geblieben. „Lange Zeit waren die Lehren der Öffentlichkeit kaum bekannt.“ Deswegen würden die Jesiden im sogenannten Islamischen Staat nicht als Volk der Schrift anerkannt, sondern gelten als völlig rechtlos, als Ungläubige oder sogar als Anbeter des Bösen. Ihrer Lehre zufolge gibt es gar keinen Teufel, kein Reich der Finsternis. „Der oberste Engel hat sich mit Gott versöhnt. Es wird gesagt, dass seine Tränen die Hölle ausgelöscht haben und es keinen Widerstand gegen die Allmacht Gottes gibt.“ Genau daraus machten ihnen radikale Muslime den Vorwurf, sie würden den Teufel anbeten, ihr oberster

Engel sei der gefallene Engel. „Das heißt, dass man sie dieser Vorstellung zufolge töten und versklaven darf, da sie keinerlei Rechte haben“, erklärte Blume.

In dem 217-Seiten-starken Buch „Die Eziden und das Ezidentum“ über die „Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion“ der Autoren Sefik Tagay und Serhat Ortac erfahren wir ausführlich über die Geschichte der Gemeinschaft der Jesiden (sie bevorzugen die eher in der wissenschaftlichen Literatur gebräuchliche Bezeichnung ohne das ‚J‘ am Anfang): „Ihnen wurde seitens des Osmanischen Staates zu keinem Zeitpunkt der Status als ‚Millet‘, einer anerkannten nicht-muslimischen Religionsgemeinschaft verliehen, obwohl es große Anstrengungen seitens der Führung der Eziden hierzu gab.“ Die Autoren führen dies auf die mündliche religiöse Unterweisung zurück. Jedoch betonen sie, dass auch der Vorwurf der Anbetung des Bösen als Vorwand diene, sie als Häretiker und Ungläubige zu verfolgen und damit Pogrome zu legitimieren. Tagay, Experte auf den Gebieten der Psychotherapie für Migranten und Psychotraumatologie, und Ortac, Politologe und Völkerrechtler, berufen sich im religionswissenschaftlichen Teil ihres 2016 für die Hamburger Landeszentrale für politische Bildung erstellten Werks auf den Göttinger Iranistik-Professor Philip G. Kreyenbroek und schildern das Jesidentum mit seinem ganz eigenen Charakter: „Das Herzstück des Ezidentums ist der Glaube an Tausi Melek, der durch einen Pfau symbolisiert wird“, erklären sie. Dieser oberste von sieben aus des Schöpfergottes Licht erschaffenen Engeln führt Gottes Plan auf Erden aus. Die Jesiden kennen die Seelenwanderung und spirituelle Wahlgeschwister. Was sie mit Juden, Christen und Muslimen teilen: Sie erkennen die Willensfreiheit und die Verantwortlichkeit für die eigenen Taten an. Der Sufi-Scheich Adi bin Musafir (1074 bis 1162) prägte die Religion als Reformator wohl mit Blick auf die Kastentrennung und die Heiratsregelung. Der Ursprung des jesidischen Glaubens liegt 2.000 bis 1.000 Jahre vor Christus und fußt wohl auf einer alt-iranischen Ur-Religion oder einem „Pool aus alt-iranischen Religionen“. Bei der kurdischen Religionsgemeinschaft Ahl-e Haqq, Zarathustriern und Jesiden hat sich derselbe Ur-Mythos unterschiedlich entwickelt.

Merkmale des Genozids

Die Untersuchung einer vom UN-Menschenrechtsrat berufenen Kommission, der Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic stuft die Verbrechen als Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen ein. Unter dem Titel „They came to destroy“: ISIS Crimes Against the Yazidis wurde der Bericht am 15. Juni 2016 veröf-

fentlicht. Der Arbeit der Kommission ging der Report des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte zum selben Thema von Anfang 2015 voraus, in dem noch vorsichtig festgestellt wurde, dass die Taten einem Genozid gleichkommen könnten. An dem neueren, rund 40 Seiten starken Dokument war die Schweizer Juristin Carla del Ponte, inzwischen im Ruhestand, beteiligt, die zweimal Chefanklägerin Internationaler Tribunale (für Ex-Jugoslawien und Ruanda) war. Sie und die anderen Kommissionsteilnehmer sehen das Übereinkommen über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes, 1951 in Kraft getreten, massiv verletzt. Sie erkennen die Absicht hinter den Gräueln, die Jesiden als religiöse und kulturelle Minderheit auszulöschen: Massensterben an Männern, die nicht zur Annahme des Islam bereit waren. Mindestens 30 Massengräber sind bereits in der Shingal-Region entdeckt worden.

Die Kommission sieht wesentliche Merkmale von Genozid im Sinne des Völkerrechts erfüllt: Jesiden sind als Angehörige ihrer ethnisch-religiösen Gruppe ermordet worden. Als solche erlitten sie durch die Täter ernsthaften körperlichen und seelischen Schaden in der Folge von Vergewaltigung, sexueller und anderer Versklavung, Folter, unmenschlicher und erniedrigender körperlicher und seelischer Behandlung, Verschleppung und Vertreibung, gezielte Entziehung von Lebensgrundlagen und der Möglichkeit, Kinder innerhalb der eigenen Gruppe zur Welt zu bringen, einschließlich Zwangsabtreibung, Trennung der Familien sowie Kindesentzug durch Versklavung von Frauen und Mädchen, Umerziehung und Zwangsrekrutierung von männlichen Minderjährigen. All das geschieht, derzeit noch andauernd, in der Absicht, die Jesiden als ethnisch-religiöse Gruppe auszulöschen. Die Kommission betrachtet nicht nur alle Völkermordkriterien als erfüllt, sondern bestätigte, dass dieser fortschreite, wenn die internationale Gemeinschaft nicht massiv eingreife. Sie fand zudem Belege für Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und vielfache Verletzungen der grundlegenden Menschenrechte als juristische Kriterien, die die Voraussetzung für ein Eingreifen nach Kapitel VII der UN-Charta sein können.

„In den meisten Fällen wurden die Männer getötet, auch Buben ab dem Alter von 13, 14 Jahren. Wenn sie schon Haare unter den Achseln hatten, wurden sie als Männer betrachtet und ermordet“, berichtet der Religionswissenschaftler Michael Blume.

Ideologische Indoktrination

Unter den Zeugen, die Patrick Desbois interviewt hat, waren Freigekaufte, die ihr Überleben größtenteils der Opferbereitschaft der Familie verdanken, die sich für enorme Lösegeldsummen von bis zu mehreren Zehntausend US-Dol-

lar verschuldet haben. Aus den Gesprächen mit ihnen ließ sich der religiös-ideologische Antrieb für das Vorgehen der Täter erschließen: Jungen ab acht Jahren durchlaufen als Gefangene eine ideologische Gehirnwäsche, deren Auswirkungen sich noch nach ihrer Befreiung zeigen. Nach ihrer Zwangskonversion wird ihnen der Hass auf alle „Kuffar“, Ungläubigen, antrainiert. Aus dieser Haltung heraus lernen sie, die Kämpfer zu unterstützen, etwa durch den Transport und die Weitergabe von Bomben sowie Schusswaffen.

Die weltanschauliche Ausrichtung dient der Legitimation des grausamen Vorgehens und der Festigung in der Haltung, moralisch überlegen zu sein. Auch erkannte Desbois bei seinen sechs intensiven Recherchereisen, dass die Absicht der Dschihadisten die Auslöschung der jesidischen Identität sei, was in völkerrechtlicher Hinsicht die Kriterien eines Genozids erfüllt. So wurden Jungen etwa ab einem bestimmten Alter, dessen Höhe je nach Quelle variiert, nach der Gefangennahme unter Todesdrohung dazu gezwungen, Glaube, Sitten und Gebräuche ihrer Vorfahren abzulegen. Um die Dimension beurteilen zu können, muss man beachten, dass der islamische Glaube durch Männer an deren Nachfahren weitergegeben wird und dieser, einmal angenommen, nicht mehr abgelegt werden kann, ohne zum Tode verurteilt zu werden.

Utilitärer Genozid

Von Patrick Desbois erfahren wir, dass der Völkermord eng mit der Ausbeutung seiner Opfer einherginge, da die Jesiden nicht nur ausgeplündert würden, sondern eben auch als Kämpfer, Sklaven und Pfand missbraucht werden. Desbois nennt dies einen utilitären Genozid. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Rückblick auf die Anfänge der Ausbreitung der islamischen Religion, auf die der Islamwissenschaftler Samir Khalil Samir (Rom/Beirut) regelmäßig in Interviews verweist: „Mohammed hat versucht, die Menschen damals mit allen Mitteln zum Islam zu bringen, auch durch Krieg. Die erste bekannte Biographie über ihn heißt „Buch der Kriegszüge“ (Kitab al-Maghazi). Kriegszug heißt ghazwa auf Arabisch.“ (Die Tagespost, 5. Mai 2017). Die Razzien dienten dem Erwerb von Beute, Sklaven und Geiseln zur Sicherung des Lebensunterhaltes und Finanzierung der Ausbreitung der Religion durch militärische Eroberung.

Zurück zur Gegenwart: „Getrennt von den Frauen und Kindern, wurden sie schnell zu Stätten in Tel Afar, Mossul und Baaj gebracht, wo sie später gezwungen waren zu arbeiten, auf Baustellen Schwerstarbeit zu leisten, Gräben auszuheben, Straßen zu reinigen und Vieh zu hüten. Sie wurden zudem zum Beten gezwungen, Haupt- und Barthaar wachsen zu lassen und anderen religiösen Maximen zu folgen, wie sie von der Terroristengruppe interpretiert

und verkündet werden. Diejenigen, die versuchten zu fliehen, wurden bei Ergreifen hingerichtet“, so lautet es in dem Bericht der UN-Untersuchungskommission in Abschnitt 37.

Auch die Frauen waren der Beutejagd preisgegeben, für die die Täter Koransuren zur Rechtfertigung zitieren: „ISIS hielt achtzig Prozent der Frauen und Mädchen für seine Kämpfer zwecks einzelnen Verkaufs zur Verfügung, die Aufteilung leitete er direkt aus der religiösen Interpretation ab.“ (Vgl. Sure 8 ‚Die Beute‘, Vers 41: „Und wisset: Was immer ihr erbeutet, so gehört Allah ein Fünftel davon und dem Gesandten, und den Verwandten, den Waisen, den Armen und dem Sohn des Weges, wenn ihr an Allah glaubt und an das, was Wir auf Unseren Diener am Tag der Unterscheidung (als Offenbarung) hinabgesandt haben, an dem Tag, da die beiden Heere aufeinandertrafen. Und Allah hat zu allem die Macht.“)

Die ersten zwölf Stunden nach Beginn der Belagerung habe sich der Terror dramatisch zugespitzt (vgl. dazu Punkt IV. D.): Viele der Frauen und Mädchen, die später über verschiedene Zwischenstationen nach Syrien verschleppt wurden, hörten oder sahen, wie ihre Männer, Brüder oder Söhne getötet wurden. Die Männer, die ihre Daten registrierten, sie fotografierten, auf engstem Raum zusammenpferchten und bewachten, waren die Mörder. Wiederholt kamen sie und ergriffen unter panischem Geschrei der Opfer und ihrer Angehörigen Mädchen ab neun Jahren und unverheiratete Frauen, um sie für 200 bis 1.500 US-Dollar versklaven zu können. Sie zwangen die Jesidinnen, Geld und Wertsachen wie Schmuck und Mobiltelefone abzugeben. Frauen ab etwa 60 Jahren wurden ermordet und in Massengräber gestoßen. Den Überlebenden wurde ein Leidensweg aus äußerst häufigen Vergewaltigungen, Arbeitslast, Mangel an Nahrung und angemessener medizinischer Versorgung und wiederholten Misshandlungen aufgezwungen. Diese Erfahrung hat sie alle nachhaltig gezeichnet.

Der IGFM-Referent für humanitäre Hilfe im Nordirak, Khalil Al-Rasho, schilderte in einem Interview Anfang 2017 (PUR-Magazin 2/2017) die dramatische Bilanz des oben geschilderten Vorgehens, das noch immer andauert: „Täglich werden unsere Frauen versklavt und vergewaltigt. Die Opfer sind keine Soldaten, sondern unschuldige Frauen und Kinder, die nichts mit dem Kampf oder der Politik zu tun haben. Wir sind traurig darüber, dass wir keine große Hilfe internationaler Organisationen bekommen, damit wir sie vom IS zurückkaufen können. Bislang wurden 2.860 männliche Jesiden verschleppt, während 3.526 Frauen und Mädchen entführt wurden, insgesamt trifft dies auf 6.386 Jesiden zu. Europa, speziell Deutschland und die UNO haben uns etwas unterstützt. So war es möglich, 2.844 Menschen zurückzuführen, die Mehrheit davon Frauen. 1.792 Männer werden noch vermisst. Ich schätze, dass davon höchstens noch 300 leben.“

Zeugenaussagen

Die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) unterstützt geflüchtete Jesiden direkt im Nordirak mit bislang rund 20 Hilfstransporten (Stand: Juni 2017), die in und um Dohuk und im Distrikt Shingal verteilt wurden. Im Lager Qadian, nahe der Grenze zur Türkei, hat die IGFM zudem eine Nähstube errichtet und Kurse von je zwei Monaten Dauer durchgeführt. Hundertausende leben seit dem Vordringen des IS in schwierigsten Bedingungen unter Zeltplanen, in Rohbauten, unter Brücken und sogar auf Friedhöfen. In den Bergen des Nordirak wird es nachts kalt, im Winter fällt Schnee. Die Flüchtlinge sind auf humanitäre Hilfe angewiesen. Die IGFM erkannte einen Mangel an Schuhen, Schulbedarf, Hygieneartikeln und medizinischer Ausrüstung und hat wiederholt gezielt zu Spenden aufgerufen. Der Bedarf zeigte sich durch Besuche bei einzelnen Familien in den Lagern, aber auch in Provisorien. Bewundernswert: Die IGFM und ihre Helfer werden von ehemals vom IS verschleppten und wieder befreiten Frauen unterstützt, die in Deutschland aufgenommen wurden. Viele von ihnen sind durch Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit als Folge von Gewalterleben, Flucht und Fremdheit bedrückt. Die IGFM hat zu etwa 300 Frauen Kontakt und betreut in einem engeren Verhältnis etwa 40 dieser Frauen und Mädchen. Aus diesem Hilfsnetzwerk erschloss sich die Möglichkeit, viele Zeugenaussagen aufzunehmen, die sich auch in das Bild einfügen, das sich jeweils die UN-Untersuchungskommission sowie Patrick Desbois machen konnten.

Die junge Jesidin Schaha, die zur IGFM über ihr Leid und ihre Flucht sprach, stammt aus einem kleinen Ort zwölf Kilometer südlich des Shingal-Gebirges. Weil ihr kein Fahrzeug zur Flucht zur Verfügung stand, wurde sie am 3. August 2014 von den Dschihadisten zusammen mit ihrem 21-Monate alten Sohn eingekesselt. Sie war damals schwanger. Auch anderen Bewohnern der Ortschaft war die Flucht nicht gelungen. Sie berichtete auch von der Trennung der Geschlechter, der Ausplünderung, der brutalen Abwehr jeglichen Widerstands, der Erschießung der Männer vor ihren Augen und Toten am Straßenrand entlang des Weges, den sie bei der Verschleppung entlang kamen. Ausführlich schildert sie die ideologische Motivation der Täter: „Wir haben gefragt, was für ein Problem sie mit uns haben. Ein IS-Mann antwortete uns: ‚Ihr seid keine Muslime und ihr habt eine schlechte Religion.‘ Schließlich kam sie in Mossul an, wo sie in einer Villa mit anderen Jesidinnen festgehalten wurde. „Am ersten Tag kam ein islamischer Geistlicher zu uns Frauen und hat den Koran verteilt. Die ganze Nacht bis zum Morgen las der Imam aus dem Koran vor. Der Imam beleidigte ständig die jesidische Religion, wir Frauen sollten ihm nachsprechen.“ Wer sich weigerte, wurde bedroht, mit dem Tod des Mannes oder mit dem eigenen Tod. „Wenn

Du das nicht sagst, dann erschießen wir dich. Du musst deine Religion und Deinen falschen Propheten und Deine Kultur vergessen. Das ist vorbei, das Jesidentum ist Geschichte“, so redeten zwei Männer an einer zweiten Station auf sie ein, wo sie mit rund 2.000 Frauen und Kindern in einer Sporthalle eingesperrt war. Unter ständigen Drohungen brachten sie ihnen bei, auf muslimische Art zu beten. Schaha musste auch mitansehen, wie nach und nach immer mehr Jesidinnen versklavt und missbraucht wurden, während sie als Schwangere nicht zur ersten Wahl gehörte. „Eine Frau hatte erst kürzlich ihren Geliebten geheiratet, sie waren nur vier Monate lang verheiratet, bevor sie verschleppt und missbraucht wurde. Diese Frau ist verrückt geworden.“ Noch bevor ein Käufer sie am Tag darauf abholen konnte, ist Schaha in der Nacht geflohen. Eine muslimisch-sunnitische Familie nahm sie zeitweise auf und verhalf ihr, zu ihrem ebenfalls überlebenden Bruder zu gelangen.

Perspektiven für die Zukunft

Die UN-Untersuchungskommission empfiehlt die Aufnahme von asylsuchenden Jesiden, um sie zunächst zur Ruhe kommen zu lassen und ihnen kurz- bis mittelfristig eine Perspektive zu geben. Dabei sollten Organisationen finanziell unterstützt werden, die den traumatisierten Jesiden konkret helfen. Das Land Baden-Württemberg hat 2015 im Rahmen eines Sonderprogramms mehr als 1.000 besonders schutzbedürftige, hauptsächlich jesidische Frauen und Mädchen aus dem Nordirak aufgenommen. „Diesen Menschen geht es unter allen Flüchtlingen am schlechtesten und sie hatten keine realistische Chance, nach Deutschland oder nach Europa zu kommen, kein Geld, Schlepper zu bezahlen. Daher rührte der Beschluss des Landes Baden-Württemberg, daraus bis zu 1.000 herauszuholen und sie in Sicherheit zu bringen, damit sie eine neue Zukunft haben können“, berichtet der bereits oben zitierte Michael Blume, tätig für die Regierung in Baden-Württemberg. Es seien schließlich 1.100 Frauen aufgenommen worden, da sich die Länder Niedersachsen und Schleswig-Holstein ebenfalls dazu bereit erklärt hatten, dieser Opfergruppe zu helfen.

Blume hat Pionierarbeit geleistet und dazu war auch wichtig, das Vertrauen der jesidischen Gemeinschaft zu erlangen, die seit langen Jahrhunderten so oft Verfolgung erlitten hat. Er ist Autor eines Buchs über den Glauben an Engel, in dem er sich auch mit dem Jesidentum beschäftigt. „Als ich dann im Irak vor dem Hohen Rat der Jesiden stand, bin ich als ‚Gelehrter, der die Engel kennt‘, vorgestellt worden. Das hat mir unheimlich viele Türen geöffnet.“ Nach Verfolgung, Diskriminierung und einer langen Tradition von falschen Vorwürfen, sie würden den Teufel anbeten, seien sie geradezu er-

leichtert gewesen, „dass ein Mensch aus einem anderen Land einen anderen positiven Blick auf sie hatte“. Das habe sehr viel Vertrauen geschaffen. Sie führten Blume sogar zur heiligen Quelle tief im Berg, die eigentlich nur für Jesiden zugänglich ist. Sie signalisierten so, wie dies Blume sinngemäß zitiert: „Wir vertrauen euch unsere Frauen und Kinder an, wir können ihnen selbst nicht helfen und sind dankbar, dass ihr ihnen und damit uns helft.“

Auf lange Zeit wird ein Zusammenleben mit den sunnitischen muslimischen Nachbarn von einst dort schwer möglich sein, denn auch außerhalb des Herrschaftsbereichs des IS erreichen uns Meldungen über Angriffe auf Jesiden. Diese signalisieren ihnen, in der Region, und besonders in der Region Shingal, dem größten zusammenhängenden Siedlungsgebiet der Jesiden, und in der Region Sheikhan, wo ihre Heiligtümer stehen, nie mehr in Frieden leben zu können. Wie die Zeugin Schaha, so berichten auch andere Jesiden, dass die kurdischen Peschmerga sich am 3. August 2014, als sich der IS näherte, überraschend abgesetzt hätten. Das Vertrauen der Jesiden ist zutiefst erschüttert. Die Last der Vergangenheit wiegt zudem schwer: Vian Dakhil, als einziges jesidisches Mitglied des irakischen Parlaments die „Stimme der Jesiden“, sprach über das Schicksal ihrer Religionsgemeinschaft, die die Terrororganisation Islamischer Staat regelrecht jagte, um sie zu versklaven oder zu töten. „Zwischen dem 3. und 5. August 2014 ist den Jesiden in Sindshar alles Schlechte passiert, was man sich nur vorstellen kann“, sagte sie mit bebender Stimme in einer Diskussionsrunde am Rande der Münchner Sicherheitskonferenz 2016, zu der die Hanns-Seidel-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Gemeinschaft Sant’ Egidio eingeladen hatte. Mit ihren Appellen an die Weltgemeinschaft, den Jesiden zu helfen, setzte sie sich selbst höchster Gefahr aus. Nachbarn, mit denen sie viele Jahre friedlich Seite an Seite lebten, hatten sich an der Versklavung beteiligt, indem sie verraten hatten, hinter welcher Haustür Jesiden lebten oder welche Jesidin nicht verheiratet war, und sie so der Versklavung preisgaben. Tatsächlich haben viele Muslime der Region nach den anfänglichen militärischen Siegeszügen der Dschihadisten unter der schwarzen Flagge mit dem islamischen Glaubensbekenntnis in weißer Schrift wohl aus Angst und Verunsicherung mit den Tätern kooperiert. Der IGFM liegen Zeugenberichte vor, dass sich sunnitische Muslime aus dem Nordirak dem IS beim Vorrücken noch anschlossen und brutal vorgingen.

Drei Schritte sind für die Zukunft wichtig, die ineinander greifen: Sofortiger Stopp der Gräueltaten, Heilung, wie oben beschrieben, Gerechtigkeit durch Bestrafung der Täter, Schaffung von demokratischen, rechtsstaatlichen Strukturen zum Schutz der Menschenrechte sowie der Vielfalt und Verschiedenheit. Künftige Verständigung setzt erst einmal Gerechtigkeit voraus. Um weiteren Straftaten vorzubeugen, müssen die begangenen Delikte zunächst bestraft werden. Konkret empfiehlt die UN-Untersuchungskommission daher,

Ermittlungen gegen Mitglieder des IS einzuleiten, was diejenigen Staaten, die von den Verbrechen betroffen sind und der Völkermordkonvention beigetreten sind, veranlassen sollten (rund 50 Staaten der Erde sind ihr noch nicht beigetreten). Die Kommissionsmitglieder werben für die Unterzeichnung des Römischen Statuts des Internationalen Strafgerichtshofes. Alternativ kann der UN-Sicherheitsrat mit einer Resolution den Gerichtshof aufrufen, eine Untersuchung einzuleiten. Damit wiederum der Sicherheitsrat tätig wird, ist die internationale Öffentlichkeit aufgerufen, ihre jeweiligen Regierungen und überstaatlichen Zusammenschlüsse dazu zu bewegen, die Ereignisse seit 3. August 2014 als Genozid zu brandmarken. Hier ist an der Basis die Zivilgesellschaft aufgefordert, sich zu organisieren und sich Aktionen von Nicht-regierungsorganisationen zur Förderung anzuschließen.

In diesem Sinne hilft die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM), indem sie zu einer internationalen Petition aufgerufen hat. In Den Haag sollte, so die vorrangige Forderung der IGFM, ein Kriegsverbrechertribunal errichtet werden, das die Verantwortlichen des Islamischen Staates für den Völkermord an religiösen und ethnischen Minderheiten zur Rechenschaft zieht. Die IGFM hält die Chancen für ein solches Tribunal für realistisch. „Sowohl das Tribunal zu Jugoslawien als auch der Internationale Strafgerichtshof sind erst auf Initiative und massiven Druck durch die Zivilgesellschaft entstanden“, sagte IGFM-Vorstandssprecher Martin Lessenthin. Es sei jetzt an der Zeit, dass die Vereinten Nationen den Weg für ein IS-Tribunal bereiteten. Die Voraussetzungen für den nachhaltigen Erfolg einer solchen Einrichtung sind besser als in vielen anderen Fällen, denn der „Islamische Staat“ bekenne sich offen zu Völkermord und schwersten Menschenrechtsverletzungen an sogenannten „Ungläubigen“. Im Bericht der UN-Untersuchungskommission ist von einer Zwangsbeteiligung jesidischer Jungen an Propagandavideos des Islamischen Staates die Rede. Viele Täter sind durch Meldungen im Internet und durch die Berichte von Überlebenden namentlich bekannt. Die IGFM fördert die Idee der Errichtung des Tribunals seit dem 3. August 2016 auch mit einer Online-Petition (www.menschenrechte.de/is-tribunal):

Insgesamt sind 450.000 Jesiden vertrieben, ermordet oder verschleppt worden, mehr als 300.000 Flüchtlinge leben seit Jahren unter erbärmlichen Umständen in Zelten, 20 dieser Lager befinden sich nahe der Stadt Dohuk. Vor uns liegt ein weiter Weg bis zur Sicherung des künftigen Zusammenlebens: Im Angesicht dieser Barbarei wird im Westen seit Jahren diskutiert, was man tun kann. Vorschläge sind klar formuliert, wie etwa Schutzzonen, nicht nur für die Jesiden, sondern auch für assyrische und chaldäische Christen in der Niniveh-Ebene. Sie alle hoffen auf konsequenten rechtsstaatlichen Schutz der Schwächeren sowie der Minderheiten als Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens und als ersten wesentlichen Schritt zum Aufbau einer sta-

bilen und zugleich gerechten Gesellschaft. Michael Blume, der sich nicht nur mit den Religionen der Region, sondern auch mit den Grundmustern der politischen Konflikte („Öl und Glaubenskriege“, Filderstadt 2015) beschäftigt hat, sagte im Interview:

„Es ist auf jeden Fall sinnvoll, Fluchtursachen zu mindern, indem man für Bildung sorgt und auch hilft, andere Wirtschaftszweige zu entwickeln“, empfahl er. Der Irak habe nicht einmal ein Steuersystem und damit wenig Anreize, Gewerbe zu entwickeln oder ausreichend in Bildung zu investieren. Vielmehr habe sich der gesamte Staat in der Vergangenheit immer über Öleinnahmen, aus milliardenschweren Exporten in den Westen etwa, finanziert. Bis heute versuche jede Gruppe, die Ölquellen unter Kontrolle zu bekommen und die anderen Gruppierungen davon abzudrängen. Eine Kultur der Abhängigkeiten und Korruption müsse durch eine Kultur des Kompromisses abgelöst werden. „Solange es für einen Clan, eine Religionsgemeinschaft oder einen Warlord interessant sein kann, sich handstreichartig Milliardenquellen anzueignen, so lange entsteht kein demokratisches Gemeinwesen mit Kompromissuche und Rechtsstaatlichkeit“, warnte er. Die Macht gehe sonst nur von einem Warlord auf den Nächsten über. „So sehe ich kurzfristig kein Ende der Konflikte“, sagte er weiter. In einer Kultur der Abhängigkeit wird es künftig weiterhin Gruppen geben, die als Verlierer leer ausgehen und denen so die Menschenrechte, insbesondere das Recht auf Religionsfreiheit, vorenthalten wird.

Aus der Sicht eines Jesiden bringt der IGFM-Referent für humanitäre Hilfe im Nordirak, Khalil Al-Rasho, Anregungen vor: „Die jesidische und die christliche Religion sind beide friedlich, wir verzeihen Feinden schnell und versöhnen uns wieder mit ihnen. Diesmal sind die Verletzungen aber so tief, dass wir internationale Unterstützung vor Ort benötigen. Wir benötigen ein Gesetz, das die Gleichberechtigung von Jesiden, Christen und Muslimen garantiert. Und die Umsetzung muss überwacht werden. Wir möchten unsere Gebiete nicht verlassen, sondern wieder aufbauen.“

Aus Nachbarn werden Feinde

Der Christen-Exodus in Nahost ist kaum zu stoppen, sagt der Zentralrat Orientalischer Christen

Simon Jacob



Simon Jacob kam als Kind mit seinen Eltern aufgrund der religiösen und ethnischen Spannungen in der Türkei nach Deutschland. Drei Jahre lang war er ehrenamtlich als Integrationsbeauftragter der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland tätig, bevor er im April 2013 für zwei Jahre das Amt des Vorsitzenden des neu gegründeten „Zentralrats Orientalischer Christen in Deutschland – ZOCD“ übernahm. Seitdem ist er Friedensbotschafter des ZOCD und hat als solcher alle Länder des Nahen und Mittleren Ostens bereist.



Jürgen Rahmig interviewt Simon Jacob. Das Interview erschien zuerst in: Reutlinger General-Anzeiger vom 24.12.2016. Abdruck mit freundlicher Genehmigung. Das Gespräch führte Jürgen Rahmig.

München. Weltweit werden Christen verfolgt. Etwa 75 Prozent aller Menschen, die aus religiösen Gründen unterdrückt werden, sind Christen. In Syrien, im Irak und in Ägypten ist der Verfolgungsdruck besonders groß. Schon länger hat dort ihr Exodus eingesetzt. Hunderttausende flüchteten vor den Horden der IS-Miliz aus der Ninive-Ebene bei Mossul in die Kurdengebiete. Simon Jacob, der frühere Vorsitzende und heutige Friedensbotschafter des »Zentralrats Orientalischer Christen in Deutschland«, sprach mit dem GEA über die Lage der Christen in Nahost.

GEA: Wie beurteilen Sie die Lage der Christen im Irak?

Simon Jacob: Ich war vor kurzem noch im Nordirak, bei Mossul, in der Sindschar-Region und in der Ninive-Ebene. Aufgrund des Angriffes des IS in 2015 haben die meisten Christen ihre Heimat in der Ninive-Ebene verlassen. Wir sprechen hier von mehreren Hunderttausend christlichen Flüchtlingen

neben Zigtausenden Jesiden, die im Nordirak, hauptsächlich in Erbil, Dohuk und Kirkuk ausharren und entweder auf dem Sprung nach Europa sind oder zurück in ihre Heimat wollen, es aber nicht können, wenn die Sicherheit dort nicht gewährleistet ist. Einige ihrer Städte sind inzwischen zurückerobert, allerdings haben die meisten die Befürchtung, dass sie dort noch nicht sicher sind, weil sich das, was passiert ist, vielleicht wiederholen könnte. Großes Misstrauen gibt es aber auch, weil sie dort von ihren eigenen Nachbarn angegriffen wurden.

Den Druck auf die Christen im Irak gab es ja schon lange vorher ...

Jacob: Der Druck verstärkte sich ab 2003 nach der US-Intervention ganz massiv. Die Christen wurden zum Spielball der regionalen Mächte und waren schweren Repressalien ausgesetzt. Ihre Zahl verminderte sich von über 1,5 Millionen auf jetzt – nach meiner Schätzung – noch 200 000. Das hat auch damit zu tun, dass für Christen und andere Minderheiten vor allem in der Ninive-Ebene keinerlei Schutzmechanismen vorhanden sind, oder sie funktionieren nicht. Weder die Regierung in Bagdad mit ihrer Rumpfarmee, noch die kurdischen Peschmerga konnten diesen Schutz nach 2003 zusichern. Vor allem die sunnitischen Nachbarn haben die Christen unter Druck gesetzt. Mit dem Einzug des IS haben sie selbst christliche Siedlungen angegriffen. Die Christen werden die Region also aller Wahrscheinlichkeit nach vollends verlassen, es sei denn, man findet jetzt noch eine Lösung für sie. Das könnte in Form einer Teilautonomie geschehen, zusammen mit anderen Minderheiten wie den Jesiden und Schabak. Aber Voraussetzung ist, dass sie tatsächlich die Möglichkeit haben, ihre Sicherheit selbst in die Hand zu nehmen.

Wie schätzen Sie die Chance dafür ein?

Jacob: Sehr gering. Aus dem einfachen Grund, weil die regionalen Mächte den noch verbliebenen Christen dort, also den Assyryern, Chaldäern, aber auch den anderen Minderheiten, kaum die Sicherheit übertragen werden. Es sei denn, es geschähe unter internationalem Druck.

Kann die Rückeroberung von Mossul Christen zum Bleiben bewegen?

Jacob: Mossul spielt eine große Rolle. Wenn es zurückerobert wird, könnte es die Chance geben, dass Christen und andere Minderheiten wie Jesiden und Schabak in ihre ursprünglichen Siedlungsgebiete nördlich von Mossul zurückgehen. Nach Mossul aber definitiv nicht, dafür ist dort zu viel passiert. Vor allem die Bewohner von Mossul selbst waren es, die sie vertrieben haben. Aber nördlich davon gibt es in der Sindschar-Region mehrere christliche Städte, wohin auch die Jesiden wieder zurückkehren würden, wenn sie die Chance hätten, sich auch selbst zu verwalten. Dies müsste aber nach der

Rückeroberung auch sichergestellt werden. Die Chance besteht, sofern die internationale Gemeinschaft gewillt ist, ihnen das zuzugestehen und entsprechend Druck ausübt auf die teilweise noch bestehende Zentralregierung in Bagdad, aber auch auf die kurdische Regionalregierung.

Wenn es den Irak in dieser Form danach noch gibt ...

Jacob: Es ist davon auszugehen, dass der Irak in drei Teile aufgeteilt wird. Der Nordirak ist eigentlich schon fast autonom. Es entsteht ein kurdischer Zentralstaat in den nördlichen Regionen. Mossul wird aller Wahrscheinlichkeit nach das Hauptzentrum des sunnitischen Irak sein, und im Süden werden wir die schiitische Region haben.

In Syrien dürfte die Lage der Christen nicht besser sein. Welche Zukunft haben die Christen in Syrien?

Jacob: Die Lage ist absolut chaotisch. In Syrien haben wir eine andere Situation als im Irak. Syrien hat im Gegensatz zum Irak mehrere Zentren, wo Christen lebten oder noch leben. Das ist Damaskus, das ist die Region um Homs und die nordsyrische Region, die inzwischen von einem Konsortium aus Kurden, Christen, Turkmenen und Arabern verwaltet und als Rojava bezeichnet wird. Im Norden Syriens, da bin ich mir ziemlich sicher, vor allem, weil ihnen dort aufgrund kurdischer Verwaltung Rechte und Gleichberechtigung zugesprochen wurden, wenngleich das nicht mit unserer Demokratie vergleichbar ist, aber dort haben sie ein ziemlich sicheres Rückzugsgebiet und die Möglichkeit, sich an der Macht zu beteiligen. Auch in der Region Homs, wo sie nach wie vor unter anderem von schiitischen Milizen geschützt werden und mit diesen unter dem Einfluss der Alawiten und des Assad-Regimes kooperieren, sind sie noch einigermaßen sicher. Diese Region dürfte allerdings aller Wahrscheinlichkeit nach zu einem Teilbereich eines alawitischen Rumpfstaaes werden. Wo sie überhaupt keine Sicherheit mehr genießen, ist die Region Deir al-Zur in den sunnitischen Gebieten. Dort werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach komplett vertrieben.

Es gibt also Regionen, wo Chancen bestehen, und solche, wo es sehr schlecht aussieht.

Jacob: Ich betone noch einmal, in Syrien leben die Christen verteilt. Ihre einzige Chance besteht darin, dass sie innerhalb einer Neuausrichtung in einem dann vielleicht konföderalen System Rechte erhalten, die sie bisher nicht hatten. In die sunnitischen Regionen werden sie aber nicht zurückkehren, weil es auch hier neben dem IS und anderen extremistischen Gruppierungen die in der Nachbarschaft lebenden Sunniten waren, die sie vertrieben haben. Schließlich gibt es die Region Idlib, die von der islamistischen Al-Nusra kom-

plett eingenommen worden war. Dort gibt es noch ein paar Christen, die unter der Scharia ausharren. Dort, sofern die Region nicht befreit wird, besteht für sie überhaupt keine Existenzchance. Da, wo das Regime die Oberhand gewonnen hat wie jetzt in Aleppo und aller Wahrscheinlichkeit auch nach einer Rückeroberung von Idlib, wird ein Zusammenleben wohl noch möglich sein, aber auch hier wieder nur unter einer Art Schutzmacht.

In Ägypten leben die koptischen Christen. Auch sie sind seit langem großem Druck ausgesetzt.

Jacob: Ich war mehrfach in Ägypten und auch in Oberägypten, wo viele Kopten angegriffen wurden und wo Prediger, dogmatisiert durch ihren Aufenthalt im saudi-arabischen Raum, zu Gewalt aufgerufen haben. Das heißt, sie haben die Situation dort – überspitzt gesagt – noch einmal verschärft, bedingt auch durch den wachsenden Extremismus auf der Sinai-Halbinsel. Die Sinai-Halbinsel ist nicht mehr unter Kairos Kontrolle. Auch dort haben sich inzwischen Terroristen des IS angesiedelt. Doch die Kopten in Ägypten befinden sich in einer anderen Situation als die Christen in Syrien und im Irak. Es ist eher ein schleichender Exodus. Die ägyptische Militärregierung versucht dem teilweise entgegen zu wirken, aber auch dort sind die Christen meiner Meinung nach zum Spielball der verschiedenen Fraktionen geworden. Die größte Gefahr für die Kopten ist der wahabitisch-rückwärtsgewandte Islam, der befeuert wird durch Hassprediger.

Wie lange halten die Kopten diesem permanenten Druck stand?

Jacob: Der Druck wächst gewaltig, obwohl sich die Kopten ausgesprochen friedlich verhalten, wenn es um das Zusammenleben geht. Aber dieser Extremismus hat so massiv zugenommen, dass sie die Regionen verlassen. Die Gesellschaft wird gegen sie aufgehetzt.

Worüber wir bis jetzt gesprochen haben, ändert nichts am Grundübel, dem Entstehen der aggressiven ideologischen Auswüchse des Islam.

Jacob: Die Christen, andere Minderheiten sowie nichtsunnitische Muslime in diesen Regionen werden nur überleben können, wenn vor allem der sunnitisch geprägte Islam sich ehrlich und öffentlich mit seinem Gewaltpotenzial auseinandersetzt. Frieden zu schaffen ist die große Herausforderung für die islamische Welt selber. Es muss uns bewusst sein, dass die Religiosität im Nahen Osten fester Bestandteil der Gesellschaft ist. Religion kann friedensstiftend sein, sie kann aber auch Gewalt zur Folge haben. Das muss uns auch in Europa bewusst sein, weil wir auf diese Länder dort blicken und uns vorstellen, dass die vielleicht demokratisch werden. Wir werden es nur schaffen, diese Region zu befrieden und damit allen Menschen dort eine Perspektive zu

schaffen, wenn auch wir uns mit der Realität auseinandersetzen. Das heißt, es wird notwendig werden, dort wirtschaftliche und strukturelle Impulse zu geben, eine Bildungs-offensive einzuleiten, aber wir werden unter Umständen auch nicht darum herumkommen, dort Sicherheit zu schaffen. Für Europa besteht überhaupt keine andere Möglichkeit, als diesen Weg zu gehen. Wir werden aufgrund der demografischen Entwicklung mit weiteren Flüchtlingsströmen rechnen müssen, es sei denn, wir greifen in unterschiedlichster Form ein, um dort für Sicherheit zu sorgen. Das geht nur gemeinsam, also dann, wenn sich der Islam auch mit den Menschenrechten beschäftigt und andere Religionen, Minderheiten und Menschen auf Augenhöhe akzeptiert.

Eine Erneuerung, eine Aufklärung im Islam hätte längst stattfinden müssen. Der Islam muss jetzt im Zeitraffer nachholen, was lange versäumt wurde, was im Christentum aber auch eine sehr lange Zeit in Anspruch nahm.

Jacob: Diese Auseinandersetzung innerhalb des Islam findet schon statt. Am meisten unter diesen Konflikten leiden doch die Muslime selbst. Diese fragen sich schon, warum der IS ein solch massives Gewaltpotenzial entfaltet. Dieser Frage werden auch wir uns hier stellen müssen. Wenn Anschläge wie jetzt in Berlin mit dem Islam gerechtfertigt werden, kann man noch so oft behaupten, die hätten nichts mit dem Islam zu tun. Tatsache ist, sie haben was mit dem Islam zu tun, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht. Der Anschlag in Berlin dürfte solch naives Denken nun weggefeigt haben. Jetzt ist die Zeit gekommen, ehrlich miteinander umzugehen und den Islam und seine Verbände nicht nur als Opfer zu betrachten. Darum sind jetzt diese Verbände selbst gefragt, und die liberalen Kräfte, die eine Reform des Islam anstoßen wollen. (GEA)

IIRF veröffentlicht Studie zur Geschichte und Praxis der iranischen Theokratie



Das Internationale Institut für Religionsfreiheit hat im Bonner Verlag für Kultur und Wissenschaft in seiner orientalistischen Reihe einen neuen Band zu den Hintergründen der Theokratie im Iran veröffentlicht.

Iran 1979: Als der Schah gestürzt wird, ändert sich auch die Staatsform von der Monarchie zur Islamischen Republik. Diese Studie erläutert wesentliche Gründe des Wandels von der säkularen Monarchie zur Theokratie und beschreibt die maßgeblichen Entwicklungen, die dazu führten, dass der Gründer der Islamischen Republik, Āyatollāh Ḥomeinī, den islamischen

Staat mit Unterstützung der Bevölkerung durchsetzen konnte. Die verschiedenen Faktoren, die seinen Erfolg begünstigten, werden erläutert. Anschließend wird Ḥomeinīs Konzept der Statthalterschaft der Rechtsgelehrten, das bis heute gültige politische System des Iran, veranschaulicht.

Die Autorin, Esther Schirmmacher, B.A., ist Masterstudentin an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Fachbereich Islamwissenschaft und Nahostsprachen und ist student assistant beim Projekt „History and Society of the Mamluk Era (1250–1517)“ des Annemarie Schimmel Kollegs der Universität Bonn. Daneben studiert sie Evangelische Theologie am Martin Bucer Seminar Bonn. Sie hat mehrere Sprachen der islamischen Welt, darunter Persisch, erlernt, Sprachkurse im Nahen Osten absolviert und über 50 Länder bereist, die sie auf ihrem Reiseblog www.esthers-travel-guide.com beschreibt.

Bibliografische Angaben: Esther Schirmmacher. Vom Shah-Regime zu Khomeinis Islamischer Republik: Ursachen des Wandels von der Monarchie zur Theokratie in Iran 1979. 2017. 83 S. 12.80 €. ISBN 978-3-86269-136-4. Disputationes religionum orbis [Untersuchungen zu den Religionen der Welt] Sectio O: Orient et Occident – ISSN 0938-6866, Band 6.

Quelle: BQ 479 – Nr. 18/2017.

Volkmar Klein und Thomas Schirmmacher besuchen den Sonderberichterstatte für religiöse Minderheiten im Nahen Osten und Südostasien im State Department in Washington



Im State Department (v. l.): Thomas Schirmmacher, Knox Thames, Volkmar Klein © IIRF Schirmmacher.

Anlässlich ihrer Teilnahme am National Prayer Breakfast 2017 in Washington haben die beiden Vorsitzenden des Beirates des Zentralrates Orientalischer Christen in Deutschland (ZOCD), der Bundestagsabgeordnete Volkmar Klein und der Präsident der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte, Thomas Schirmmacher, den „Special Advisor for Religious Minorities in the Near East and South / Central Asia“ im US-Außenministerium in Washington, Knox Thames, besucht, der derzeit der ranghöchste mit dem Thema Religionsfreiheit befasste Beamte im Außenministerium ist. Thames berichtete von seinen jüngsten Reisen, während Klein und Schirmmacher über die Berliner Parlamentarierkonferenz

zum Thema Religionsfreiheit und über Initiativen des ZOCD berichteten. Daneben trafen sich Klein und Schirmmacher getrennt und gemeinsam in Washington mit zahlreichen Politikern, Forschern und Experten rund um das Thema Religionsfreiheit, so mit dem König von Jordanien Abdullah II. bin al-Hussein, mit Parlamentsabgeordneten der Balkanstaaten, mit dem Außenminister von Togo, mit dem Botschafter des Sudan Maowia O. Khalid, sowie wie jedes Jahr mit Frank Wolf, der 1980 bis 2015 Arlington im Repräsentantenhaus vertrat und zahlreiche Religionsfreiheitsgesetze initiierte sowie im Ruhestand die „21 Century Wilberforce Initiative“ gründete, eine Forschungseinrichtung in Sachen Religionsfreiheit, die vor allem durch den Bericht von Nathan Wineigner zu Nigeria bekannt wurde.

Klein und Schirmmacher begrüßten beide, dass Präsident Donald Trump in seiner Rede sehr stark die Bedeutung der Religionsfreiheit für alle Religionen hervorhob. Gleichzeitig erklärten sie ihre Befürchtung, dass das Thema leicht instrumentalisiert werde und die bisherigen Maßnahmen auf das Gegenteil hinauslaufen könnten, etwa, indem die Zahl der legalen Flüchtlinge auf 50.000 beschränkt werde.

Quelle: BQ 466 – Nr. 05/2017.

Schirmmacher zieht positive Bilanz des Papstbesuches in Aserbaidtschan



Papst Franziskus entdeckt Schirmmacher beim Einzug, © L'Osservatore Romano.

Der stellvertretende Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz, Thomas Schirmmacher, hat eine positive Bilanz des Papstbesuches in Aserbaidtschan gezogen. Der Papst habe damit die kleine Zahl der Christen ermutigt und deutlich gemacht, dass er nicht nur dorthin gehe, wo ihm der Beifall von Massen garantiert sei. Auch sei der Dialog mit anderen Kirchen und Religionen im Land in Aserbaidtschan alles andere als einfach – wie schon zuvor in Georgien, wo Papst Franziskus noch am Tag vorher war. Es gibt schätzungsweise 7000 Protestanten und 400 Katholiken in Aserbaidtschan.

Nach Albanien war Aserbaidtschan das zweite muslimische Mehrheitsland, in dem der Papst ebenso wie Schirmmacher für die Weltweite Evangelische Allianz der Regierung und den obersten islamischen Führern dankten, dass sie gegen islamischen Extremismus vorgehen und die christliche Minderheit in vergleichsweiser Freiheit leben könne.

Im Gottesdienst des Papstes in der einzigen katholischen Kirche in Baku, der sog. Pro-Kathedrale der Apostolischen Präfektur, war Schirmmacher der einzige ökumenische Gast. Seine Begrüßung durch den Papst wurde wie der ganze Gottesdienst im staatlichen Fernsehen und Fernsehen des Vatikan übertragen.

Zuvor hatte er ein Gespräch mit dem Leiter der katholischen Gemeinde, Fr. Jozef Cerkov, der ihn zu dem Gottesdienst eingeladen hatte. Schirmmacher hatte bereits einige Wochen vorher Aserbaidshan besucht und Mitglieder der Regierung, die Führer der Religionen besucht und die Verantwortlichen der Kirchen im Land getroffen.

Quelle: BQ 461 – Nr. 66/2016.

WEA will an der Sicherheit aller Länder durch Religionsfreiheit mitarbeiten

Rede des stellvertretenden Generalsekretärs auf dem UN-Summit „Religion, Peace and Security“

Die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) hat zugesagt, alles in ihrer Macht stehende zu tun, um mitzuhelfen, friedliche Gesellschaften durch Eintreten für Religionsfreiheit und Friedensinitiativen zwischen den Religionsgemeinschaften aufzubauen.

Anlass für die Erklärung des stellvertretenden Generalsekretärs der WEA, Thomas Schirmmacher, war seine Rede vor dem „Global Summit on Religion, Peace and Security“ im UN-Menschenrechtsrat im Palais des Nations, Genf, den die „United Nations Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect“, die „International Association for the Defense of Religious Liberty“ (IASRL, „Association internationale pour la défense de la liberté religieuse“) und die Europäische Union gemeinsam veranstalteten, zusammen mit mehreren Sponsoren, darunter auch das Internationale Institut für Religionsfreiheit, dessen Direktor Schirmmacher ist.



Schirmmacher während seiner Rede.

Dazu diskutierten Spitzenvertreter der UN, Fachleute, führende Vertreter großer und kleiner Religionen sowie mehrere hochrangige politische Beauftragte für Religionsfreiheit, so der Beauftragte („Special Envoy“) der EU und der Beauftragte („Senior Advisor“) der OSZE, Kishan Manocha.

Im Gespräch mit dem stellvertretenden UN-Generalsekretär für Genozidprävention, Adama Dieng, dankte Schirmmacher im Namen der WEA der „United Nations Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect“ für ihre hervorragende Arbeit. Ohne ihr Wirken gäbe es sicher noch mehr oder schlimmere Genozide. Liviu Olteanu, Generalsekretär der IADRL, der das Summit hauptsächlich initiiert und organisiert hatte, schloss sich diesem Lob an.

Die WEA war mit mehreren Mitarbeitern vertreten, da sich auf dem Summit mehrere Abteilungen der WEA überschneiden. Der Bereich der Religionsfreiheit untersteht Thomas Schirmmacher, der Bereich des Public Engagement, zu dem das UN-Team der WEA gehört, und die Peacebuilding-Abteilung der stellvertretenden Generalsekretärin Christine MacMillan.

Schirmmacher hatte zuvor an einer kleinen Expertengruppe teilgenommen, die im Warschauer Sitz der Menschenrechtsabteilung der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) an einem Papier über die Bedeutung der Religionsfreiheit für die Sicherheit der Mitgliedsländer arbeitete.

Quelle: BQ 460 – Nr. 65/2016.

Johnson und Schirmmacher zu Besuch bei Botschafterin Schawan

Anlässlich mehrerer Sitzungen des *Global Christian Forum* und der *Secretaries for Christian World Communions* in Rom haben der Botschafter der Weltweiten Evangelischen Allianz beim Vatikan, Prof. Dr. Thomas K. Johnson (Prag/Rom), und der stellvertretende Generalsekretär der WEA, Thomas Schirmmacher (Bonn), der Deutschen Botschafterin beim Heiligen Stuhl, Annette Schawan, ihre Aufwartung gemacht.

Schawan informierte sich über den Stand der ökumenischen Beziehungen weltweit und legte ihrerseits Themen vor, die ihrer Erfahrung seit Amtsantritt nach dringend der Aufarbeitung bedürften.

Die Gesprächspartner kamen zu der gemeinsamen Einschätzung, dass derzeit die ökumenischen Beziehungen weltweit große Fortschritte in dogmatischen Fragen machen, diese aber im gleichen Maße durch das Auseinander-



Schirmmacher, Schawan, Johnson.

driften in ethischen Fragen zunichtegemacht würden, nur dass die Trennlinien in ethischen Fragen oft nicht zwischen Kirchen, sondern innerhalb der Kirchen verlaufen.

Botschafterin Schawan ist im soeben erscheinenden *Jahrbuch für Religionsfreiheit*, das unter anderem von Thomas Schirmmacher herausgegeben wird, mit einem Beitrag vertreten.

BQ 457 – Nr. 62/2016.

Der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit gratuliert der Hohen Vertreterin der EU für Außenpolitik zum Internationalen Demokratiepreis

Der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit und Präsident des Internationalen Rates der IGFM, Prof. Dr. Thomas Schirmmacher, hat der Hohen Vertreterin der Europäischen Union für Außen- und Sicherheitspolitik, Federica Mogherini, zur Verleihung des Internationalen Demokratiepreises Bonn im Alten Rathaus der Stadt Bonn gratuliert. Er würdigte dabei insbesondere, dass Mogherini als Moderatorin der Runde der 28 Außenminister der EU immer wieder betone, dass die EU am Ende nach innen und außen zuallererst am Stand der Menschenrechte gemessen werde. Zudem sei Mogherini dafür verantwortlich, dass in den Vermittlungen der EU in Ko-

lumbien, Zypern, der Ukraine oder im Iran wieder deutlicher wahrgenommen werde, dass Friedenstiften in multilateralen Verhandlungen ein Markenkern der Union sei.

Schirmmacher dankte auch dem Laudator Martin Schulz, Präsident des Europäischen Parlamentes, für seine klaren Worte, dass Demokratie ohne Menschenrechte undenkbar und wertlos sei und sich die europäischen Demokratien daran beweisen müssen, dass sie die Bewahrung der Menschenrechte im Alltag immer wieder neu vorne anstellen und dies auch offensiv weltweit einfordern und fördern.

Der Internationale Demokratiepreis wurde zum fünften Mal verliehen. Zuletzt wurde 2014 „Reporters sans frontières/Reporter ohne Grenzen“ ausgezeichnet. Die zweite Preisträgerin aus dem Jahr 2010, die iranische Anwältin, Menschenrechtlerin und Friedensnobelpreisträgerin Dr. Shirin Ebadi, ist der IGFM eng verbunden.

Quelle: BQ 449 – Nr. 54/2016.



Schirmmacher gratuliert Federica Mogherini, rechts daneben Martin Schulz im Gespräch mit Ashok Sridharan (Oberbürgermeister der Stadt Bonn).

Top-Wissenschaftler diskutieren in Oxford darüber, warum Religionsfreiheit so wenig erforscht ist

Im Rahmen der in Oxford tagenden ‚Religious Liberty Partnership‘, einem Netzwerk globaler NGOs, die sich für Religionsfreiheit einsetzen, haben führende Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen diskutiert, wieso Fragen der Verletzung der Religionsfreiheit von der wissenschaftlichen Forschung so stiefmütterlich behandelt werden.

Der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit bemängelte, dass selbst da, wo die Thematik wissenschaftlich bearbeitet würde, meist nur die Theorie diskutiert würde, selten aber die reale Lage vor Ort Gegenstand der Untersuchung sei. Dies gelte nicht nur für Jura, Soziologie oder Religionswissenschaft, sondern selbst für die christliche Theologie, die in Dogmatik, Kirchengeschichte oder Praktischer Theologie das Thema zu meist stiefmütterlich behandle.

Schirmmacher diskutierte mit folgenden Wissenschaftlern:

- Prof. Dr. Douglas Bandow, Senior Fellow am Cato Institute, einem liberalen Think-Tank mit Sitz in Washington, D.C., der während der Reagan-Administration als Special Assistant des US-Präsidenten arbeitete und zu militärischem Nicht-Interventionismus und über das Verhältnis von Religion und Politik forscht.
- Prof. Dr. Roger Trigg, Senior Fellow am Ian Ramsey Centre des St. Cross College der Universität Oxford sowie Associate Scholar im Rahmen des Projekts Religionsfreiheit am Berkley Center der Georgetown University, Washington, D.C.; von 2008 bis 2010 Präsident der European Society for Philosophy of Religion, der zum Verhältnis von Religion und Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit forscht.
- Prof. Dr. Nazila Ghanea, britische Dozentin für International Human Rights Law an der Universität Oxford, die als Beraterin in Menschenrechtsfragen für mehrere Regierungen sowie die UN, UNESCO, OSZE und EU arbeitet und zu Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Frauenrechten, Minderheitenrechten und Menschenrechten im Nahen und Mittleren Osten forscht.

Bei der Diskussion waren auch führende britische Vertreterinnen der Thematik in Regierung und Parlament anwesend, namentlich The Baroness Elizabeth Rose Berridge, seit 2011 im House of Lords und für das Netzwerk von 67 britischen Abgeordneten pro Religionsfreiheit verantwortlich, und die Diplomatin Sue Breeze, die zuletzt stellvertretende Botschafterin in Venezuela war und jetzt im „Foreign and Commonwealth Office“ in London Leiterin eines Teams ist, das die Aufgabe hat, auf allen Ebenen der britischen Exekutive Religionsfreiheit zu schützen und zu fördern, dies zugleich im Verbund mit anderen Gleichheitsrechten.

Unter den Teilnehmern waren auch der Koptische Generalbischof von Großbritannien, Anba Angealos, und der Ko-Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit, Prof. Dr. Christof Sauer.

BQ 432 – Nr. 37/2016.

Politischer Islam und Religionsfreiheit

Kelek, Kirchhof und Schirmmacher diskutieren mit dem bayrischen Justizminister in Berlin



(v.l.n.r.) Staatsminister Prof. Dr. Bausback, Dr. Necla Kelek, Prof. Dr. Ferdinand Kirchhof, Prof. Dr. Christine Schirmmacher © Henning Schacht.

Der politische Islam stellt Deutschland vor neue Herausforderungen. Das Grundrecht in Artikel 4 Grundgesetz (GG) schützt die Religionsfreiheit des Einzelnen und verpflichtet den Staat zur Neutralität gegenüber den Religionen. Was aber ist, wenn auch patriarchalisch-archaische Traditionen zu religiösen Geboten erklärt werden? Wenn solche Gebote im Widerspruch stehen zu den Grundwerten unserer Verfassung? Müssen wir dann unsere Religionsfreiheit neu denken? Bayerns Justizminister Prof. Dr. Winfried Bausback und die Bayerische Vertretung in Berlin luden am 1. Juni 2017 zur Podiumsdiskussion „Politischer Islam und Grundgesetz – müssen wir die Religionsfreiheit in Deutschland neu denken?“ mit drei hochkarätigen Experten ein, nämlich den Vizepräsident des Bundesverfassungsgerichts Prof. Dr. Ferdinand Kirchhof, die Bonner Islamwissenschaftlerin Prof. Dr. Christine Schirmmacher, die auch bei vielen staatlichen Behörden wie dem Auswärtigen Amt unterrichtet, und die Publizistin Dr. Necla Kelek. Staatsminister Prof. Dr. Bausback führte in das Diskussionsthema und die aktuellen Herausforderungen des politischen Islams ein und moderierte die Podiumsdiskussion.

Die Experten waren sich darin einig, dass einerseits das Verhältnis der Freiheit von Religionen und Weltanschauungen zu religiös begründeter Verletzung der Menschenrechte und Gewalt eine viel größere Aufmerksamkeit verdient, andererseits aber unsere Rechtsordnung nicht geändert werden muss, um die Probleme zu bewältigen. Denn Religionsfreiheit schließe wie jedes andere Menschenrecht immer sowohl den Schutz der Menschenrechte aller, hier auch der Muslime, ein als auch die Abwehr von solchen Personen und Bewegungen, die diese Religionsfreiheit verletzen und in Frage stellen. Eine religiös begründete Verletzung der Menschenrechte mache außerdem ja auch immer die Anhänger der eigenen religiösen oder weltanschaulichen Bewegung mit zu Opfern.

BQ 474 – Nr. 13/2017.

Aus dem „Arabischen Frühling“ ist der „Arabische Albtraum“ geworden – Schariarecht gehört nicht zu Deutschland

Christine Schirmmacher auf der Fachtagung Kripo International in der EU-Kommission in Brüssel

Die Schlussthesen erschienen bei CICERO – Im Rahmen der Fachtagung Kripo International „Die Bekämpfung des Terrorismus im europäischen Raum: Bedrohungsszenarien, Strategien und Handlungsempfehlungen“ in der EU-Kommission in Brüssel hielt Christine Schirmmacher einen Vortrag über „Die Herrschaft des Islamischen Staates und die Folgen der Syrienkrise für Europa“. Unter den Rednern und Zuhörern waren Vertreter europäischer und deutscher Polizei-, Sicherheits- und Geheimdienstbehörden, so auch die Verantwortlichen des Referats Terrorismus und Krisenbewältigung der EU-Kommission und der europäischen Koordinationsstelle der Geheimdienste.

Während der Bund Deutscher Kriminalbeamter (BDK) das Grundgerüst des Vortrages von Christine Schirmmacher in seiner Fachzeitschrift „Der Kriminalist“ (10/2016) veröffentlichte, erschienen die Schlussthesen des viel beachteten Vortrages im Magazin CICERO (11/2016).

Darin unterscheidet die Islamwissenschaftlerin zwischen einem scharia-geprägten Islam, der aufgrund seines politischen Anspruchs mit Demokratie und Rechtsstaatlichkeit unvereinbar ist, und einem Islam, der lediglich als religiöses Bekenntnis gelebt wird und daher in Europa mit Freiheitsrechten und Demokratie nicht kollidiert.

Ein Islamverständnis, das entweder Gewaltausübung zur „Verteidigung“ des Islam bejahe oder aber zur politisch-gesellschaftlichen Durchsetzung des Islam aufrufe und dabei die klassische Interpretation des Schariarechts als verbindlich betrachte, passe nicht zu Europa: Denn diese in der Mitte der Theologie etablierte klassische Auslegung des Schariarechts sieht für Frauen nur verminderte Rechte vor, für „Abgefallene“ vom Islam (Atheisten, Konvertiten) die Todesstrafe und für Juden und Christen den Status von Unterworfenen. Wer die von Muhammad in Medina etablierte Theokratie als unaufgebbares Vorbild für die Gegenwart betrachtet, für den kann eine Demokratie nur eine vorübergehende Notlösung sein, mit der man vorübergehend vielleicht einen „Vertrag“ schließen kann, die es jedoch langfristig durch eine (wie auch immer gestaltete) islamische Ordnung abzulösen gilt.

Es gilt daher all diejenigen Kräfte zu stärken, die einen demokratie- und freiheitskompatiblen Islam leben und begründen, aber all diejenigen Grenzen zu setzen, die die Demokratie dem Schariarecht nachordnen möchten. Zwischen „Islam“ und „politischem Islam“ sollte in Politik und Gesellschaft sorgfältiger und kenntnisreicher unterschieden werden. Denn von allen Bürgern, religiös oder nicht religiös, kann ein Bekenntnis zu und aktives Eintreten für Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Toleranz, Freiheits- und Gleichheitsrechte gefordert werden – und sollte es auch.

BQ 456 – Nr. 61/2016.

Muslime auf der Suche nach Identität: Christine Schirmacher beim 14. Mannheimer Ethik-Symposium

Beim 14. Mannheimer Ethik-Symposium zum Thema „Identität – Identitätssuche in einer sich wandelnden Welt“ sprach Christine Schirmacher über die offene Frage der Identität innerhalb der europäischen Gesellschaften, die etwa daran sichtbar würde, dass sich die 28 Mitgliedsstaaten bei der Formulierung der gescheiterten europäischen Verfassung nicht bezüglich eines Gottesbezuges in der Präambel hätten auf irgendeine Formulierung einigen können. Das Verhältnis zwischen der christlich geprägten Geschichte des Kontinents und einer säkularen Staatsordnung mit Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sei für die Identität Europas zentral – hänge doch beides eng zusammen –, aber zugleich ein wesentlicher Grund der Unsicherheit hinsichtlich der eigenen Identität.

Diese in Europa sehr unterschiedlich beantwortete Identitätsfrage werde durch die derzeitigen Flucht- und Zuwanderungsbewegungen nachdrücklicher gestellt. Aber auch in Teilen der muslimischen Gemeinschaft in Eu-

ropa sei die Frage der Identität nach einer lange unter falschen Voraussetzungen geführten „Gastarbeiterdiskussion“ ungeklärt, da etwa insbesondere die dritte Generation nicht durch eigenen Entschluss in Deutschland lebe und ein Teil dieser Enkelgeneration der ersten Zuwanderer den Aufstieg im Bildungs- und Berufsleben nicht bewältigt habe. Wenn dann verschiedene weitere begünstigende Faktoren hinzukämen, könnten die Antworten einer extremistischen Gruppe ein Platzhalter für die unbeantwortete Frage der Identität werden.

Auszug aus dem Bericht des Deutschlandfunks von Cajo Kutzbach

Suche nach einer Gemeinschaft, die einen warm aufnimmt

Bei Menschen, die zum Kämpfen in den Nahen Osten fuhren, fand man häufig, dass sie genauso gut – bei entsprechender Gelegenheit – Rechts- oder Linksradikale hätten werden können. Christine Schirmacher, Professorin für Islamwissenschaften der Universität Bonn:

„Was viele Menschen offensichtlich – nach dem, was wir aus Biografien entnehmen können – verwundbar macht, ist eine Suche. Eine Suche nach Ankommen in einer Identität, über die man nicht verfügt. Also, das kann sich ausdrücken in einer Suche nach einer Gemeinschaft, die einen warm aufnimmt, freundlich aufnimmt, die einem ein geschlossenes Weltbild vermittelt, in dem man selbst eine Aufgabe hat.“

Das sind genau die Schwierigkeiten jedes jungen Menschen, der seinen Platz in der Gesellschaft sucht. Es betrifft aber auch Menschen, die durch Schicksalsschläge entwurzelt und in ihrer Identität verletzt wurden, etwa durch Krieg und Vertreibung. Neben der persönlichen Identität gibt es die Identitäten von Gruppen, etwa deren gemeinsame Kultur.

Man kann daher den Zulauf zum politischen Islam auch als Ergebnis einer Identitätskrise verstehen. Auch Rückfälle in nationalistische Strömungen lassen sich oft als Krise der Identität von Gemeinschaften verstehen. Etwa, wenn frühere Ostblockstaaten und Sowjetrepubliken zunächst einmal in nationalistischen Formen nach ihren Identitäten suchen.

„Das sehe ich in Teilen von Osteuropa durchaus hochkommen oder neue Gestalt gewinnen, dass man eigentlich nationalistisches Gedankengut mit radikalisierenden Bewegungen vermischt. Und da ist natürlich die Frage: Wer sind wir? Wer möchte von uns Macht ergreifen, wer möchte, hat auf

uns Zugriff? Wer bestimmt unsere Identität? Und dann versteift man sich auf ein Nationenverständnis, was ja wissenschaftlich nur sehr schwer zu belegen ist.“

Identität reift, wenn man dem Anderen begegnet

Wenn nun Menschen mit ihren durch Krieg oder Not verletzten Identitäten nach Europa fliehen, dann stellt das die Gruppenidentitäten von Regionen oder von Europa in Frage – und damit auch die Identitäten der einzelnen Menschen. Christine Schirmmacher sieht darin eine wertvolle Anregung, sich darum zu kümmern, wer wir in einer sich wandelnden Welt sein wollen:

„Wie können wir die gemeinsame Zukunft positiv gestalten, um nicht einer Vergangenheit nachzutrauern, die ja häufig heiler und goldener aussieht im Rückblick und so oft ja gar nicht gewesen ist?“

Wer sich mehr um die eigene Identität kümmert und sie stärkt, wird sowohl als Einzelner gesünder sein, als auch in der Gruppe Geborgenheit erleben und geben können. Aus dieser Geborgenheit heraus kann man dann offener, toleranter und hilfsbereiter werden, weil die Angst abnimmt, dabei selbst zu kurz zu kommen. Identität reift, wenn man dem Anderen begegnet, meint Christine Schirmmacher:

„Bildung und Kultur und interkulturelle Begegnung und den Umgang mit dem ‚Anderen‘ pflegen, vertiefen und Vieles entdecken dabei, was man auf den ersten Augenschein nicht erwartet hätte.“

Quelle: BQ 453 – Nr. 58/2016

Quelle: URL: http://www.deutschlandfunk.de/14-mannheimer-ethiksymposium-suche-nach-identitaet-in-einer.1148.de.html?dram:article_id=368477.



Christine Schirmmacher während des Vortrags (© Institut für medizinische Ethik, Grundlagen und Methoden der Psychotherapie und Gesundheitskultur (IEPG), Mannheim).

Der Gedanke der Einheit von Staat und Religion ist ein in die islamische Geschichte zurückprojiziertes Ideal

Ringvorlesung an der Hochschule Biberach

Im Rahmen der Ringvorlesung 2016 „Offene Gesellschaft“ der Hochschule Biberach in Biberach an der Riss referierte die Bonner Islamwissenschaftlerin Christine Schirmacher über die Frage „Islam und Demokratie – ein Gegensatz?“.

Aus den Quellentexten der islamischen Theologie sei, so die Referentin, weder eine Befürwortung noch eine Ablehnung der Demokratie ablesbar. „Der Korantext“, so Schirmacher wörtlich, „gibt keine eindeutige Auskunft über die Frage, welche Herrschaftsform im Islam als ideal betrachtet wird. Zwar könnte aus dem unhinterfragbaren Vorbild Muhammads als Heerführer, Gesetzgeber und Prophet geschlussfolgert werden, dass die ideale islamische Herrschaft geistliche und weltliche Herrschaft zugleich sein solle.“ Allerdings handele es sich bei diesem Gedanken der Einheit von Staat und Religion vor allem um ein in die islamische Geschichte zurückprojiziertes Ideal, da man über die Frühzeit des Islam tatsächlich sehr wenig wisse.

In Wirklichkeit musste sich die islamische Gemeinschaft spätestens nach der Regierungszeit 632-661 n. Chr. der Muhammad nachfolgenden vier Kalifen mit der Tatsache auseinandersetzen, dass es einen einzigen Herrscher über die Gesamtheit der Muslime und eine Einheit von weltlicher und geistlicher Macht niemals mehr gab. Realität war vielmehr eine Vielzahl miteinander um die Macht ringender rivalisierender Familien, Dynastien, Regionen und theologischen Gruppierungen, die sich gegenseitig bekämpften und sich den Herrschaftsanspruch bzw. die Deutungshoheit über den Islam erbittert streitig machten. Solche theologisch begründeten Herrschaftsansprüche stehen einer demokratisch legitimierten Herrschaftsform ohne Frage entgegen. In der Realität aber finden Brückenschläge zwischen islamischen Gesellschaften und demokratisch gewählten Staatsoberhäuptern statt, wie etwa das Beispiel der Türkei zeigt.

„Der Islam“ als private Religionsausübung oder ethisches Wertegerüst, stellte Schirmacher fest, werde einer Demokratie kaum entgegenstehen. Das gelte aber nicht, wenn auch das islamische Rechtssystem Geltung besäße, das Gesetze, Werte und Normen bestimmt. Wo das Schariarecht Gesetz, Gesellschaftsordnung und Rechtsprechung präge, werde es keine umfangreichen Freiheitsrechte im Sinne der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 geben können, denn das Schariarecht kann in

seinem klassischen Verständnis weder Männern und Frauen noch Muslimen und Nichtmuslimen noch Religionswechslern oder Atheisten Gleichberechtigung einräumen.

Die Schwerpunkte der 1964 gegründeten Hochschule Biberach sind Architektur, Bauwesen, Betriebswirtschaft, Biotechnologie und Energie-Ingenieurwesen. Sie hat derzeit etwa 2400 Studenten.

BQ 422 – Nr. 27/2016.