

herausgegeben von
Thomas Schirmacher und Max Klingberg

Jahrbuch Religionsfreiheit 2015



Die Evangelische Allianz in Deutschland



Jahrbuch Religionsfreiheit 2014



Jahrbuch zur Verfolgung und Diskriminierung von Christen heute - 2013

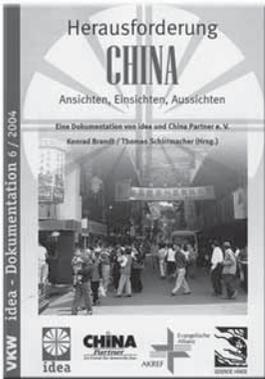
Märtyrer-Reihe 2007–2012





Weitere Dokumentationen

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



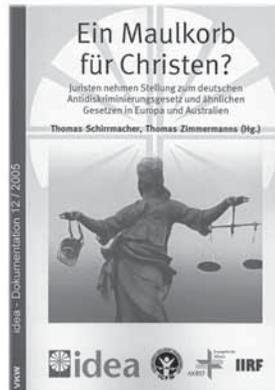
Herausforderung China
Ansichten, Einsichten, Aussichten
(Hrsg. Konrad Brandt, Thomas Schirmacher)



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



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



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

Jahrbuch Religionsfreiheit 2015

Studien zur Religionsfreiheit Studies in Religious Freedom

Band 26

Thomas Schirrmacher und Max Klingberg (Hg.)
Jahrbuch Religionsfreiheit 2015

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jahrbuch Religionsfreiheit 2015

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 Schirmacher
und Max Klingberg

Die Deutsche Bibliothek - CIP

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

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

© 2015 bei den Verfassern der Beiträge und VKW
ISBN 978-3-86269-112-8
ISSN 1618-7865

Die Herausgeber sind zu erreichen über:
Thomas Schirmmacher: DrThSchirmmacher@me.com
Max Klingberg, IGFM, Borsigallee 9, 60388 Frankfurt/M.
info@igfm.de

Titelbild: Screenshot aus einem IS-Propagandavideo:
Zwangsbekehrung von Jesiden, die vor die Wahl gestellt
wurden, entweder „dem Satan abzuschwören“ oder
getötet zu werden.

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

Inhalt

■ ZUM GELEIT

Heribert Hirte

| | |
|--|----|
| Weltweite Allianz für Religionsfreiheit nötig | 13 |
| Menschenrecht der Religionsfreiheit: International anerkannt – international missachtet | 14 |
| „Wir lassen uns nicht instrumentalisieren“ | 14 |
| Einsatz für Religionsfreiheit weltweit nötig! | 15 |

■ ALLGEMEINE BEITRÄGE

Heiner Bielefeldt

| | |
|---|----|
| Prävention von Gewalt im Namen der Religion | 17 |
| Bericht des UN-Sonderberichterstatters zur Prävention von Gewalt im Namen der Religion | 18 |

Thomas Schirrmacher

| | |
|---|----|
| Der lautsprecherverstärkte islamische Gebetsruf vom Minarett verletzt die negative Religionsfreiheit!? | 27 |
| Eine Unterscheidung | 27 |
| Einschränkungen des Glockengeläuts und des Muezzinrufs durch Gesetze unterhalb der Grundrechte? | 29 |
| Zur negativen Religionsfreiheit | 31 |
| Verzicht auf die Lautsprecherverstärkung? | 33 |
| Auszug aus meinem Statement in der Anhörung zur Religionsfreiheit im Deutschen Bundestag | 34 |

Heiner Bielefeldt

| | |
|--|----|
| Streit um die Religionsfreiheit | 37 |
| Kontroversen um ein „klassisches“ Menschenrecht | 37 |
| Partikularistische Verkürzungen eines universalen Menschenrechts? | 39 |

| | |
|--|----|
| Antiliberale Überformungen eines Freiheitsrechts? | 44 |
| Schwierigkeiten und Möglichkeiten religiös-weltanschaulicher Gleichberechtigung | 53 |
| Die Religionsfreiheit im Gesamt der Menschenrechte | 63 |
| Vertrauensbildung durch Religionsfreiheit | 71 |

Wolf von der Wense

| | |
|--|----|
| Das Recht zum Religionswechsel | 76 |
| Religionsfreiheit ist fundamentales Kernstück des Kanons der bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte | 76 |

Thomas Schirrmacher

| | |
|---|----|
| „Der religiöse Nationalismus marschiert voran“ | 79 |
|---|----|

Michael Borchard und Philipp W. Hildmann

| | |
|---|----|
| Kein Akt der Toleranz, sondern ein Menschenrecht – Politische Stiftungen und ihr Einsatz für die Religionsfreiheit | 84 |
| Politische Stiftungen: Erziehung zur Demokratie – mit oder ohne Religion? | 85 |
| Handlungsoptionen im Ausland – Menschenrechtspolitik ist Entwicklungspolitik | 89 |
| Handlungsoptionen im Inland – eine Frage der Glaubwürdigkeit | 92 |
| Starke Verfechter der Religionsfreiheit – kein falsches Verständnis von Toleranz | 94 |

■ BEITRÄGE ZU LÄNDERN, VÖLKERN, RELIGIONEN

Ingo Hofmann

| | |
|--|----|
| Die Lage der Bahá'í im Spiegel der Menschenrechtsverpflichtungen des Iran | 96 |
| Frühzeit und theologische Wurzeln | 96 |
| Die Verfassung der Islamischen Republik | 98 |
| Das „Golpaygani-Memorandum“ – Blaupause systematischer Verfolgung | 99 |

| | |
|--|-----|
| Missachtung internationaler mensenrechtlicher Verpflichtungen | 101 |
| Bilanz des „Universal Periodic Review“ der UNO vom Oktober 2014 | 102 |
| Nachwort | 105 |

Yilmaz Kahraman

| | |
|---|------------|
| Von einer verfolgten Geheimreligion Anatoliens bis zur Anerkennung in Deutschland: Das Alevitentum | 106 |
| Einführung | 106 |
| Aleviten in der Türkei | 107 |
| Aleviten in Deutschland | 108 |
| Die Aleviten: Eine verborgene sozio-religiöse Gemeinschaft | 109 |
| Pogrome an Aleviten | 110 |
| Anerkennungsbestrebungen und Selbstfindungsphase der Aleviten | 113 |
| Der Beginn aktiver Öffentlichkeitsarbeit und gesellschaftlicher Partizipation | 114 |
| Die Aleviten wachsen als Gemeinschaft wieder zusammen | 115 |

Hüseyin Mat

| | |
|---|------------|
| Alevitisches Leben in der Türkei | 118 |
| Vorwort | 118 |

Christof Sauer, Frans Visscher und Dennis P. Petri

| | |
|---|------------|
| Religionsfreiheit und Verfolgung im südlichen Afrika unterhalb der Sahara: Dimensionen und Dynamiken verstehen | 121 |
| Einleitung | 121 |
| Theoretischer und methodologischer Rahmen | 126 |
| Definition von „Christ“ und „Verfolgung“ | 126 |
| Komplexe Realität: Zerbrochenheit – Impulse – Verfolgungskräfte – Verfolger | 127 |
| Verfolgungsdynamiken in Afrika | 137 |
| Schlussfolgerung | 147 |

Peter Krömer

Urteil der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 12.6.2014 in der Beschwerdesache Fernandez Martinez gegen Spanien Bsw Nr. 56030/07 148

■ **KÜRZERE BEITRÄGE ZU LÄNDERN, VÖLKERN, RELIGIONEN**

Hanns-Seidel-Stiftung

Cyber-Jihad 159

Helene Pawlitzki

Armenier und Türken: Der Konflikt reicht bis Köln 165

Armenier in Deutschland 165

Tür an Tür mit Türken 166

Tabuthema: Genozid an den Armeniern 167

Enttäuscht von europäischen Christen 167

Erinnern und mahnen 169

Michael Martens

Es war einmal ein gutes Osmanisches Reich 170

Der Genozid an den Armeniern 170

Armenier waren einst „die treue Nation“ 171

Blutiger Fehlbetrag von fast einer Million Menschen 172

Tötung Hunderttausender wird Schulkindern verschwiegen 174

Armeniens angeblicher Plan der vier Ts 175

Jürgen Streihammer

Völkermord an Armeniern: Der geleugnete Genozid 177

Wie mit dem Armenier-Genozid Politik gemacht wird 177

Katholische Nachrichten-Agentur

Türkische Presse: „Papst folgt wie Papagei Lügen der Armenier“ 181

Susanne Güsten

| | |
|--|-----|
| Völkermord – Das Jahr des Schwertes | 183 |
| Das vergessene Massaker | 183 |

Susanne Güsten

| | |
|--|-----|
| Armenier-Jahrestag – „Massaker waren Teil eines staatlich sanktionierten Plans“ | 188 |
| Die türkische Sicht des Völkermordes an den Armeniern | 188 |

Antje Stiebitz

| | |
|---|-----|
| Indische Hindutva-Bewegung – Fasziniert vom Faschismus | 190 |
| Hinduistischer Nationalismus | 190 |
| Die Hindutva-Bewegung wurzelt im anti-kolonialen Befreiungskampf | 191 |
| Ein Hindu müsse Indien als Vaterland haben und es als heiliges Land betrachten | 192 |
| Blutige Pogrome von Hindutva-Aktivist*innen haben in Indien eine lange Geschichte | 193 |

Interview mit Emmanuel Franklyne Ogbunwezeh

| | |
|---|-----|
| Experte sieht vorrangigste Aufgaben in Bekämpfung von Boko Haram und der Versöhnung des Landes | 195 |
|---|-----|

missio

| | |
|---|-----|
| Blasphemiegesetze in Pakistan | 200 |
| Betroffen sind Muslime, Christen, Hindu und andere Minderheiten gleichermaßen | 200 |
| Blasphemiegesetze werden für Nachbarschaftsfehden missbraucht | 201 |
| Freiheit für Asia Bibi | 201 |

Erich Follath

| | |
|---|-----|
| Brief an ein Rohingya-Flüchtlingskind: „Du störst“ | 203 |
| Die Nachbarstaaten wollen euch alle gern ertrunken sehen | 204 |
| Obama mahnt allenfalls vorsichtig | 205 |

Hasnain Kazim

Gewalt gegen Rohingya:

| | |
|--|-----|
| Burma verjagt ein ganzes Volk | 206 |
| Racheakt gegen Rohingya | 206 |
| Demokratisierung hat den Rohingya nichts genützt | 207 |
| Flüchtlingsboote vom Hubschrauber aus beschossen | 208 |
| „Schockiert vom offensichtlichen Rassismus“ | 209 |

Ulrike Putz

| | |
|--|-----|
| Rohingya in Burma: Flüchtling im eigenen Land | 210 |
| Gewalt durch Buddhisten | 210 |
| Die Kinder lernen nichts | 211 |
| „Die Generäle lügen und betrügen“ | 212 |

Thomas Schirmmacher

| | |
|---|-----|
| „Die Türkei ist eine einzige große Enttäuschung“ | 213 |
|---|-----|

■ **REZENSIONEN**

| | |
|--|-----|
| Martin Breul: Religion in der politischen Öffentlichkeit: Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung (Ron Kubsch) | 218 |
| Matthias Pulte u. Ansgar Hense (Hg.): Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung (Ron Kubsch) | 221 |
| Michael Schwartz: Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne (Thomas Schirmmacher) | 223 |

■ **AUS DER ARBEIT DES IIRF**

| | |
|--|-----|
| Sexueller Jihad für IS: Wo bleibt der Aufschrei der islamischen Welt (228), Christine Schirmmacher am Studentag der STH Basel: Islam und christlicher Glaube heute (230), Dr. Schirmmacher an der ICF Conference: „Einige werden wohl ihre muslimischen Nachbarn einladen“ (233), Expertentagung der Hanns-Seidel-Stiftung zum Thema „Cyber-Jihad“ (235), Causa Latzel: Die Bremische Evangelische Kirche lädt Schirmmacher und Butting ein (238), Religion und Politik in einer freien Gesellschaft (241), Innenminister beruft Christine Schirmmacher in den Wissenschaftlichen | 228 |
|--|-----|

Beirat der Bundeszentrale für politische Bildung (243), Verletzt der lautsprecherverstärkte Muezzinruf die negative Religionsfreiheit? (245), „Das Recht auf Religionsfreiheit ist das ungeliebte Stiefkind der Menschenrechte“ (246), Internationales Institut für Religionsfreiheit publiziert 7 UN-Berichte zu Religionsfreiheit von Professor Bielefeldt (247), „Ich gratuliere dem Dalai Lama: Islamische Führer könnten von ihm lernen!“ (248), Obamas Rede zur Religionsfreiheit: Ein Kommentar von Thomas Schirrmacher (250), Standardwerk zum Antisemitismus von Lehrern verwendet (254), ISHR-Präsident: Gastvorlesung an der New Bulgarian University (256), 100 Jahre Völkermord: 10 Gründe, warum sich die türkische Regierung irrt (258), Der Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz sendet einen Offenen Brief an die Orientalischen Kirchen und Christen anlässlich des 100jährigen Gedenkens an den Genozid von 1915 (261), Erdoğan liest Gauck zu Unrecht die Leviten (265)

Weltweite Allianz für Religionsfreiheit nötig

Heribert Hirte



Heribert Hirte ist seit September 2013 im Deutschen Bundestag. Der Professor für Wirtschafts- und Handelsrecht vertritt als CDU-Wahlkreisabgeordneter den Kölner Westen und Süden. Im März 2014 übernahm der gläubige Katholik den Vorsitz des Stephanuskreises. Das überkonfessionelle Gesprächsforum tritt für Toleranz und Religionsfreiheit ein und kümmert sich um die Situation verfolgter Christen in aller Welt. Der lockere Zusammenschluss innerhalb der Unionsfraktion im Bundestag wurde 2010 gegründet. In dieser Wahlperiode haben sich dort 87 Abgeordnete der Unions-Bundestagsfraktion zusammengeschlossen.



„Es ist nicht erforderlich, in die Katakomben oder ins Kolosseum zu gehen, um die Märtyrer zu finden: Die Märtyrer leben jetzt, in zahlreichen Ländern. Die Christen werden ihres Glaubens wegen verfolgt. In einigen Ländern ist es ihnen untersagt, ein Kreuz zu tragen: Sie werden bestraft, wenn sie es doch tun. Heute, im 21. Jahrhundert, ist unsere Kirche eine Kirche der Märtyrer.“

Papst Franziskus bringt es auf den Punkt: Die Verfolgung von Christen ist kein Thema des alten Roms, sondern brandaktuell. Nahezu täglich können wir von Christen überall auf der Welt lesen, die ihres Glaubens wegen benachteiligt, verfolgt, ja sogar getötet werden und trotzdem ist vielen hier im Westen nicht bewusst, wie besorgniserregend die Situation mancherorts tatsächlich ist. Der Einsatz für verfolgte Christen und die damit einhergehende Bemühung für Religionsfreiheit haben in der öffentlichen Wahrnehmung noch immer nicht den Stellenwert, den sie verdienen.

Dabei sind die Meldungen, die uns aus dem Nahen Osten, Indien oder Aserbaidschan erreichen, oft nur die Spitze des Eisberges. Mehrere Studien kommen zu dem Ergebnis, dass die Angriffe auf die Religionsfreiheit welt-

weit weiter zunehmen. Zuletzt haben die Franzosen dies mit dem tödlichen Angriff auf einen jüdischen Supermarkt und auf die Redaktion der Satirezeitschrift Charlie Hebdo schmerzlich zu spüren bekommen. Auch hier in Deutschland schwindet zusehends das Verständnis für Menschen, die ihren Glauben in aller Öffentlichkeit frei ausleben möchten.

Menschenrecht der Religionsfreiheit: International anerkannt – international missachtet

Obwohl Religionsfreiheit bereits seit 1948 in Artikel 18 der UN-Menschenrechtserklärung niedergeschrieben und somit als grundlegendes Menschenrecht international anerkannt ist, wird es in der Praxis in zahlreichen Regionen der Erde bis heute auf vielfache Weise missachtet: Ob in Nigeria, wo die Terrororganisation Boko Haram versucht, die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgruppe als Brandbeschleuniger für wirtschaftliche Konflikte zu nutzen, oder im Irak und in Syrien, wo Fanatiker ihren sogenannten „Islamischen Staat“ ausgerufen haben. In der Rangliste der Länder, in denen nach Angabe von „Open Doors“ Christen diskriminiert werden, rangieren die letztgenannten auf den vordersten Plätzen. Als wesentliche Triebkraft für die Christenverfolgung gilt der islamische Extremismus, der verstärkt auch in den afrikanischen Ländern am Südrand der Sahara und in Ostafrika auftritt. Selbst mehrheitlich christliche Staaten erleben dort ein noch nie dagewesenes Maß an Ausgrenzung, Diskriminierung und Gewalt, unter der – das muss man betonen – mitunter auch Muslime zu leiden haben. Nicht nur in Syrien und im Irak werden also Kirchen mit Schätzen von unfassbarem Wert einfach so dem Erdboden gleichgemacht. Ausradierte Ikonen, zerrissene Gebetsbücher und Beschmierungen an den Ruinen zeigen, dass die Gotteshäuser gezielt zerstört werden. In Syrien haben sich die Einwohner von IS-Kämpfern radikalieren lassen. Ehemals „gemäßigte“ Muslime sind strenger geworden, um nicht als halbherzige Muslime verdächtigt zu werden. Das wirkt sich deutlich auf die noch verbliebenen Christen im Land aus.

„Wir lassen uns nicht instrumentalisieren“

Eines werde ich jedoch nicht müde zu betonen: Nicht jeder Konflikt, der vordergründig an Religionsgrenzen verläuft, ist tatsächlich ein religiöser. Andersherum gilt auch, dass allzuoft Machthaber versuchen Religionsgruppen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren und gegeneinander aufzubringen.

Darauf wiesen erst neulich wieder das Oberhaupt der ukrainisch-orthodoxen Kirche, S. H. Filaret II., und weitere hochrangige Vertreter christlicher, orthodoxer, jüdischer und muslimischer Glaubensgemeinschaften aus der Ukraine hin. Bei einer Veranstaltung des Stephanuskreises im Deutschen Bundestag sagte ein Vertreter der ukrainisch-orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats mit Blick auf den Kampf zwischen Russland und der Ukraine um die Krim: „Wir lassen uns nicht instrumentalisieren!“ Dies sei nicht einfach, aber notwendig: Nicht nur für das Überleben der Kirche, sondern für das der gesamten Ukraine. Mit anderen Glaubensvertretern gemeinsam, so betonte der Mann, täte er sein Bestes, um einen interkonfessionellen Konflikt zu verhindern.

Wer sich also sinnvoll für Religionsfreiheit und insbesondere für verfolgte und bedrängte Christen einsetzen will, muss differenzieren, nach den wirklichen Gründen fragen, und – in vielen Fällen – bei der Lösung der Probleme eher auf interreligiösen Dialog denn nur auf medialen Druck setzen. Einen einfachen Weg gibt es nicht, und auch das Thema Christenverfolgung ist keines, bei dem man immer und jederzeit klar zwischen schwarz und weiß unterscheiden kann.

Einsatz für Religionsfreiheit weltweit nötig!

Pater Werenfried van Straaten, der Gründer der katholischen Hilfsorganisation „Kirche in Not“ hat den Satz geprägt: „Sie werden im Glauben geprüft, wir werden in der Liebe geprüft.“ Das Christentum ist – anders als etwa der Islam – insbesondere von seinen historischen Ursprüngen her keine Religion der „Herrschenden“, sondern eine der Opposition. Vielleicht ist auch das ein Grund dafür, dass die Geschichte der Christenverfolgung so alt ist wie die Religion selbst.

Die Verfolgung und Diskriminierung deshalb aber einfach zu tolerieren, wäre die falsche Schlussfolgerung. Denn jeder Versuch, die Religionsfreiheit einzuschränken, ist ein Angriff auf ein wesentliches Menschenrecht.

Um die religiöse Verfolgung und Diskriminierung der Christen in den Fokus zu rücken, haben sich in dieser Legislatur deshalb 87 Abgeordnete der CDU/CSU-Fraktion zum Stephanuskreis zusammengefunden, benannt nach dem ersten christlichen Märtyrer der Geschichte. Oftmals sind religiöse Würdenträger in den Sitzungen zu Gast. Sie berichten von der Lage ihrer Gemeinden und erzählen von persönlichen Schicksalen von Christen, sodass ein äußerst authentischer Eindruck der Situation vermittelt wird. In der vergangenen Legislaturperiode wurden zudem mehrfach Fahrten in besonders kritische Regionen unternommen, um einen persönlichen Einblick vor Ort zu gewinnen; auch ich plane im Herbst diesen Jahres eine solche Fahrt in den Irak.

Gleichzeitig soll dadurch aber auch den Gläubigen die Gewissheit vermittelt werden, dass sie mit ihrem Schicksal nicht alleingelassen werden, sondern dass sich die Menschen in Deutschland um sie kümmern und dafür sorgen, dass die Öffentlichkeit von ihrem Leid erfährt. Zudem hat sich vor kurzem erst eine eigene Arbeitsgruppe innerhalb der Bundespartei CDU zum Thema Christenverfolgung zusammengefunden. Der geplante Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Glaubens- und Religionsfreiheit ist meiner Meinung nach ein weiteres wichtiges Instrument, um auf die zunehmende Verletzung dieses Menschenrechts aufmerksam zu machen.

Doch der Einsatz auf nationaler Ebene reicht nicht aus. Die an Grausamkeit kaum zu überbietenden Gewalttaten von Terrororganisationen, wie dem „IS“, stellen einzelne Regierungen vor eine harte Kraftprobe. Um nachhaltig für Religionsfreiheit einzutreten, müssen wir deshalb noch stärker als bisher international zusammenarbeiten, eine weltweit machtvolle Allianz zu bilden. Schließlich vernetzen sich auch die Gegner dieses Menschenrechts weltweit – mit steigendem Erfolg. Vereinigungen wie der „IS“ oder Al-Qaida verbreiten ihre Ideologien übers Internet und erhalten dafür weltweit Zuspruch.

Neuere Zusammenschlüsse, wie das „International Panel of Parliamentarians for Freedom of Religion or Belief“ (IPPFoRB) geben Grund zur Hoffnung. Über 30 Parlamentarier aus aller Welt haben sich dort zu einem informellen Netzwerk zusammengeschlossen. Auch ich reise im September zu einem zweiten Treffen nach New York, wo der Kreis der Agierenden um weitere Parlamentarier ergänzt werden soll. Seit der Gründung im Herbst 2014 im Nobel Peace Center von Oslo ist die internationale Parlamentariergruppe bereits mehrmals aktiv geworden. Gemeinsam haben wir Briefe an den Premierminister von Pakistan, den Präsidenten von Myanmar und den Nordkoreanischen Botschafter in den USA unterzeichnet und damit ein Zeichen gesetzt, dass wir die Verfolgung und Unterdrückung von bestimmten Glaubensgemeinschaften nicht tolerieren.

Die wichtigste Waffe im Kampf für die freie Ausübung des eigenen Glaubens ist das Wort. Sprechen wir über die Missstände, wo auch immer wir von ihnen wissen. Treten wir selbstbewusst für das Recht ein, unsere Religion auszuüben. Und gestehen wir umgekehrt anderen das Recht zu, dies ebenfalls zu tun. Nur so verhindern wir, dass sich radikale Ideen mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft durchsetzen. Wir dürfen das Schicksal Einzelner und aller religiös Verfolgter nicht vergessen, sondern müssen den Betroffenen eine Stimme verleihen. Hoffen wir, dass diese Worte bald auch zu Taten anregen, die es Christen überall auf der Welt ermöglichen ihren Glauben frei ausleben zu können.

■ ALLGEMEINE BEITRÄGE

Prävention von Gewalt im Namen der Religion

Zusammenfassende Information zum Bericht des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen über Religions- und Weltanschauungsfreiheit (UN-Dok. A/HRC/28/66 vom 29. Dezember 2014)

Heiner Bielefeldt



Prof. Dr. Heiner Bielefeldt, geb. 1958 im Rheinland, hat Philosophie, Katholische Theologie und Geschichte studiert und im Fach Philosophie promoviert und sich habilitiert. Nach Lehrtätigkeit in unterschiedlichen Fachbereichen an den Universitäten Mannheim, Heidelberg, Toronto, Bielefeld und Bremen leitete er von 2003 bis 2009 das auf Beschluss des Bundestags eingerichtete Deutsche Institut für Menschenrechte. 2007 wurde er zum Honorarprofessor an der juristischen Fakultät der Universität Bielefeld ernannt. Seit September 2009 hat er den neu eingerichteten, interdisziplinären Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg inne. Seit August 2010 fungiert er außerdem ehrenamtlich als UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Heiner Bielefeldt hat Bücher und Aufsätze zu Fragen der Rechtsphilosophie, Ideengeschichte, politischen Ethik und insbesondere zu Theorie und Praxis der Menschenrechte verfasst.

2007 wurde er zum Honorarprofessor an der juristischen Fakultät der Universität Bielefeld ernannt. Seit September 2009 hat er den neu eingerichteten, interdisziplinären Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg inne. Seit August 2010 fungiert er außerdem ehrenamtlich als UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Heiner Bielefeldt hat Bücher und Aufsätze zu Fragen der Rechtsphilosophie, Ideengeschichte, politischen Ethik und insbesondere zu Theorie und Praxis der Menschenrechte verfasst.



Die Originalfassung des Textes erschien als Onlinepublikation des Deutschen Instituts für Menschenrechte im März 2015 unter dem Titel „Prävention von Gewalt im Namen der Religion – Zusammenfassende Information zum Bericht des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen über Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt“ (URL: <http://www.institut-fuer->

menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Weitere_Publicationen/Praevention_von_Gewalt_im_Namen_der_Religion_-_Berichtszusammenfassung_Heiner_Bielefeldt.pdf). Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Instituts für Menschenrechte. Die deutschsprachigen Texte sind keine offiziellen UN-Übersetzungen und geben den Bericht nur in Auszügen wieder. Maßgeblich ist die englischsprachige Originalfassung.

Bericht des UN-Sonderberichterstatters zur Prävention von Gewalt im Namen der Religion

Vorbemerkung

Der UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt, hat den hier zusammengefassten Bericht am 10. März 2015 in Genf dem UN-Menschenrechtsrat präsentiert.

Diese Information der Abteilung Menschenrechtspolitik International des Deutschen Instituts für Menschenrechte fasst die wesentlichen Aussagen und Schlussfolgerungen des Berichts auf Deutsch zusammen. Die Ziffern in den Klammern geben die Randnummern des Originalberichts wieder.

Zum Hintergrund des Mandats

Das Mandat des UN-Sonderberichterstatters über Religions- und Weltanschauungsfreiheit wurde erstmals 1986 eingerichtet. Heiner Bielefeldt übernahm das Mandat im August 2010. Die Themen seiner Berichte bisher: Religionsfreiheit am Arbeitsplatz (2014), Umgang mit kollektiven Erscheinungsformen religiösen Hasses (2014) sowie zum Verhältnis der Religionsfreiheit zur Gleichberechtigung von Männern und Frauen (2013). Er führt zudem Länderbesuche durch, zuletzt in Vietnam, Kasachstan und Sierra Leone.

Weitere Informationen: URL: <http://www.polwiss.uni-erlangen.de/professuren/menschenrechte/un-sonderberichterstatter-ueber-religions-und-weltanschauungsfreiheit/>.

Anlass des Berichts

Anlass seines Berichts ist die besorgniserregende Zunahme von Gewalt im Namen der Religion und der oft vereinfachende Umgang bezüglich der Ursachen. Gewalt im Namen der Religion hat viele Erscheinungsformen und viele Gründe. Gewaltexzesse des Islamischen Staats in Syrien und im Irak, Ge-

walt gegen sexuelle Minderheiten in einer Reihe von afrikanischen Staaten, Gewalt gegen kritische Journalist_innen sowie Islamophobie in Westeuropa. Oft wird der Eindruck vermittelt, Religion sei der einzige Grund für Gewalt. Soziale, wirtschaftliche oder politische Ursachen werden dabei übersehen.

Um zu einer nachhaltigen Prävention und Lösungsansätzen gegen Gewalt im Namen der Religion zu kommen, müssen alle Faktoren, die zur Gewalt im Namen der Religion führen, gleichermaßen analysiert und verstanden werden.

Zusammenfassung des Berichts

Gewalt im Namen der Religion führt häufig zu massiven Menschenrechtsverletzungen. Sie richtet sich gegen Menschen wie gegen Gemeinschaften. Sie existiert in Form von Gewalt gegen Individuen, Gewaltausbrüchen in Gemeinden, innerhalb oder zwischen religiösen Gruppen, in Form von terroristischen Attentaten sowie als diskriminierende Politik und staatliche Unterdrückung. Gewalt im Namen der Religion ist eine Reaktion auf aktuelle, menschengemachte Umstände und kein unabwendbares Naturphänomen. Gewalt im Namen der Religion ist auch nicht historisch in einer Religion angelegt, sondern Menschen entscheiden sich für sie und tragen daher die Verantwortung für sie. Unter den verschiedenen Ursachen ist oft die engstirnige Auslegung religiöser Texte zu finden: sei es, dass Christen die Bibel heranziehen, um Gewalt gegen sexuelle Minderheiten zu begründen oder um fragwürdige militärische Feldzüge zu rechtfertigen. Sei es, dass Muslime ganze Gemeinschaften ausrotten, weil sie meinen, sie würden im Sinne des Korans handeln. Es kommen aber immer auch andere politische, gesellschaftliche und ökonomische Ursachen hinzu. Um Gewalt im Namen der Religion zu verhindern, müssen all ihre Ursachen erkannt und bearbeitet werden. Nur so können Staaten, Religionsgemeinschaften, die Gläubigen selbst, die Zivilgesellschaft und die Medien den Gewalthandlungen etwas entgegensetzen. Auf der Grundlage des „Rabat-Aktionsplans über das Verbot des Eintretens für nationalen, rassistischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird“ aus dem Jahr 2012 können vor allem Staaten Strategien entwickeln, um die Ursachen von Gewalt im Namen der Religion zu bekämpfen (URL: <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/RabatPlanOfAction.aspx> und URL: <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/aktuell/news/meldung/article/religionsfreiheit-und-meinungsfreiheit-synergiechancen-zwischen-zwei-menschenrechten.html>).

Vielfältige Erscheinungsformen der Gewalt im Namen der Religion

Gewalt im Namen der Religion richtet sich gegen Menschen wie gegen Gemeinschaften. Sie existiert in Form von Gewalt gegen Individuen, Gewaltausbrüchen in Gemeinden, innerhalb oder zwischen religiösen Gruppen, in Form von terroristischen Attentaten sowie als diskriminierende Politik und staatliche Unterdrückung. Täter können sowohl nicht-staatliche wie staatliche Akteure sein, oft sind sogar beide involviert. Teilweise versagen Staaten im Kampf gegen den Terrorismus oder können Gewalt von nicht-staatlichen Gruppen nicht unterbinden. Teilweise heizen staatliche Institutionen diese Gewalt durch Hasspropaganda gegen religiöse Minderheiten unmittelbar an oder sie fördern sie mittelbar, indem sie wegschauen. Gewalt im Namen der Religion wird dann kaum unabhängig untersucht und verfolgt und diese Straflosigkeit fördert weitere Gewalt (4 und 5).

Überproportional sind Minderheiten, Konvertit_innen, Dissident_innen genauso wie Angehörige einer Mehrheitsreligion, die abweichende Überzeugungen vertreten, Opfer der Gewalt. Sie kommen aus allen Religionen und religiösen Bewegungen. Opfer sind auch Menschen, die sich von Religion abgewendet haben und ihren Einfluss öffentlich in Frage stellen (6–9). Gewalt im Namen der Religion hat fast immer auch eine Genderdimension: Frauen, Mädchen und Menschen, die sexuellen Minderheiten angehören, sind häufig, auch sexualisierten, Angriffen ausgesetzt (10 und 11).

Religion als Ursache der Gewalt?

Die Rolle der Religion sollte differenziert betrachtet werden (12–20). Weder ist Religion je der einzige Grund für Gewalthandlungen, noch ist es richtig, den Einfluss von Religion zu leugnen, indem man annimmt, Religion werde für Gewalt lediglich instrumentalisiert (63–64).

Menschengemacht

Hinter Gewalt im Namen der Religion stehen immer Menschen, die sich auf der Grundlage einer engstirnigen Interpretation religiöser Texte für den Aufruf zur Gewalt und ihre Ausübung entscheiden (24–25). Sie ist daher kein Naturphänomen (14, 83). Menschen tragen für Gewalthandlungen Verantwortung.

Ursachen und Rahmenbedingungen umfassend berücksichtigen

Gewalt, die im Namen der Religion ausgeübt wird, beruht auf zahlreichen, ineinandergreifenden Ursachen. Besonders wichtig sind (13):

- Vertrauensverlust in öffentliche Institutionen inklusive in den (Rechts)staat
- Engstirnige, patriarchalische und polarisierende Auslegung religiöser Texte
- Politik der Ausgrenzung ganzer Bevölkerungsgruppen
- Ökonomische und politische Diskriminierung durch den Staat und durch die Gesellschaft
- Weitverbreitete Korruption
- Versagen der Medien, freie, tatsachenbasierte Diskurse zu fördern

Prävention, nicht Repression

Gewalt im Namen der Religion kann nur von staatlichen Institutionen, den Religionsgemeinschaften, den Gläubigen selbst, den Medien sowie der Zivilgesellschaft gemeinsam verhindert werden (86–88). Der Staat muss dazu beitragen, für präventive Programme und Mechanismen die erforderlichen finanziellen und gesetzlichen Rahmenbedingungen zu schaffen. Religionsgemeinschaften, interreligiöse Initiativen, zivilgesellschaftliche Organisationen, Menschenrechtsverteidiger_innen und die Medien können so ihr spezifisches Potential am besten zur Geltung bringen (48). Ebenso ist eine umfassende präventive Zusammenarbeit erforderlich, um den Anreiz, an bewaffneten Konflikten teilzunehmen, sowie das Gefährdungspotential von Rückkehrern (damit sind bezogen auf Deutschland in der Regel Deutsche gemeint, die für den Islamischen Staat im Irak oder in Syrien gekämpft oder ihn anders unterstützt haben) zu minimieren (65). Gleichzeitig haben Staaten die Verpflichtung, Gewalt im Namen der Religion zu stoppen und die eigene Bevölkerung wie andere Personen vor Kriegsverbrechen zu schützen. Dabei müssen Maßnahmen zur Terrorismusbekämpfung Menschenrechte einhalten (47).

Rolle des Staates

Dem Staat kommt eine besondere Rolle zu (41), denn er hat bei der Umsetzung internationaler Menschenrechtsverträge umfassende Verpflichtungen. Staatliche Institutionen müssen, so ein Beispiel, die Religionsfreiheit aller

Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften achten und dürfen sich nicht mit einer identifizieren. Staatliche Behörden müssen Angriffe auf religiöse Minderheiten umgehend aufklären, verfolgen und verurteilen.

Rolle der Religionsgemeinschaften

Bei Gewaltakteuren, die im Namen der Religion handeln, handelt es sich meist nur um eine sehr kleine Gruppe der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die Mehrheit der Gläubigen ist in der Regel von den Gewalthandlungen abgestoßen, die im Namen ihrer Religion begangen werden (60). Religionsgemeinschaften und vor allem Religionsgelehrte haben eine besondere Verantwortung, sich theologisch mit den engstirnigen Interpretationen ihrer Religion auseinanderzusetzen: Sie müssen ernst nehmen, dass manche Gewalttäter_innen davon überzeugt sind, mit Gewalt eine gottgefällige Handlung zu begehen (64). Religiöse Führerschaft muss den Anspruch von Extremist_innen bloßstellen, sie seien im Besitz einer absoluten und authentischen religiösen Wahrheit. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, der engstirnigen Lesart die Kernaussagen der Barmherzigkeit und der gesellschaftlichen Gerechtigkeit entgegen zu halten, die im Zentrum aller religiösen Traditionen stehen (65). Interreligiöser Dialog, bei dem auch die feministische Theologie eine wichtige Rolle spielen sollte, ist ebenso wichtig, um in einem Klima politischer Paranoia Inseln des offenen Diskurses und der menschlichen Begegnung aufrecht zu erhalten oder zu bilden (67–69).

Rolle der Zivilgesellschaft

Die Expertise und die Erkenntnisse der Zivilgesellschaft sind unersetzbar, damit staatliche Institutionen, UN-Gremien und auch die Medien die Menschenrechtssituation – und damit auch die Umsetzung der Religionsfreiheit – einschätzen können (72). Die Zusammenarbeit religiöser und säkular-zivilgesellschaftlicher Organisationen kann zur Überwindung von Gewalt im Namen der Religion beitragen. Gemeinsame Projekte, in deren Zentrum der Schutz der Menschenrechte liegt, fördern über religiöse, kulturelle und weltanschauliche Überzeugungen hinweg Solidarität und damit ein Gemeinschaftsgefühl (74).

Rolle der Medien

Immer wieder fördern einzelne Medien Gewalt im Namen der Religion, wenn sie zum Beispiel frei erfundene Geschichten oder Halbwahrheiten verbreiten. Dies beeinflusst die Haltung und das Verhalten von einzelnen Personen und ganzen Bevölkerungsgruppen (75–76). Medien haben die Funktion, faktenbasiert und sorgfältig zu berichten, damit öffentliche Debatten informiert und sachlich geführt werden können (76). Auf diese Weise können Medien dazu beitragen, das Vertrauen religiöser Gruppen zueinander zu befördern (78 und 80).

Übersetzung der Schlussfolgerungen und Empfehlungen des Berichts in Auszügen¹

Schlussfolgerungen

83. Gewalt im Namen der Religion bricht nicht wie eine Naturkatastrophe aus und sollte nicht als ein unausweichliches Ergebnis von sektiererischen Anfeindungen missverstanden werden, deren Gründe Jahrhunderte oder Jahrtausende zurück liegen. Ein solches Verständnis könnte fälschlicherweise den Schluss nahe legen, dass die Verantwortung für die Gewalt nicht bei den heutigen Akteuren läge. (...)

Empfehlungen an alle relevanten Akteure

88. Die unterschiedlichen Akteure sollten dazu beitragen, Gewalt im Namen der Religion zu begrenzen und schließlich auch vollständig einzudämmen, indem sie von ihren spezifischen Möglichkeiten in ihren Handlungsfeldern kreativen Gebrauch machen. Sie sollten auch zusammenarbeiten, um jegliche Versuche zu unterbinden, dass Rückkehrende sich weiter radikalisisieren.

Empfehlungen an unterschiedliche staatliche Einrichtungen

89. Staaten haben die Verantwortung, ihre Bevölkerung, seien es Staatsangehörige oder andere Personen, vor Genozid, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen und auch die Anstiftung dazu zu unterbinden.

¹ Eigene, nichtamtliche Übersetzung, maßgeblich ist der englische Wortlaut.

90. Staaten haben die Verpflichtung unmittelbar auf Gewalt im Namen der Religion, die sich gegen einzelne Personen, gegen Gruppen und gegen Goteshäuser und andere Gebets- und Zeremonienorte richtet, zu reagieren um sie zu stoppen. Eine Kultur der Straffreiheit (...) muss überwunden werden. Diejenigen, die Akte der Gewalt verüben, müssen juristisch verfolgt und zur Verantwortung gezogen werden.

91. Staaten sollten die Erinnerungskultur aller Bevölkerungsgruppen, insbesondere der von religiösen Gruppen, schützen, indem sie nationale Archive bewahren sowie Museen und Denkmäler unterhalten. (...)

93. Gesetze, die einzelne Religionsgemeinschaften in einem Land als illegal einstufen, müssen zurückgenommen werden.

94. Staaten sollten Blasphemiegesetze, Anti-Konversionsgesetze und jede andere diskriminierende Strafrechtsbestimmung zurücknehmen, einschließlich solcher, die auf religiösem Recht beruhen. (...)

96. Ein Staat sollte sich nicht mit einer Religion oder Weltanschauung identifizieren, weil er nur so als glaubwürdiger Garant der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller agieren kann. Voraussetzungen, die Anhänger bestimmter Glaubensrichtungen benachteiligen, müssen durch institutionelle Rahmenbedingungen ersetzt werden, die alle Glaubensrichtungen gleichermaßen berücksichtigen und innerhalb derer sich religiöse Vielfalt ohne Diskriminierung und ohne Furcht entfalten kann. (...)

99. Schulbücher sollten keine negativen Stereotypen oder Vorurteile gegen irgendeine Gruppe oder Anhänger einer Glaubensgemeinschaft enthalten, die zu Diskriminierungen oder offenen Feindseligkeiten beitragen können. (...)

101. Nationale Menschenrechtsinstitutionen werden ermutigt, sich den „Rabat-Aktionsplan über das Verbot des Eintretens für nationalen, rassistischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird“, zu eigen zu machen. Auf der Grundlage des Rabat-Aktionsplans können sie Strategien entwickeln, um die Ursachen von Gewalt im Namen der Religion zu bekämpfen.

Empfehlungen an Religionsgemeinschaften

105. Religionsgemeinschaften und deren Führer sollten Empathie, Respekt, Nichtdiskriminierung und den Wert von Vielfalt fördern. Sie sollten den Anspruch religiöser Extremisten auf Authentizität in Frage stellen und dabei verdeutlichen, dass deren Ansichten bar der barmherzigen Kernaussagen religiöser Traditionen sind. (...)

Empfehlungen an zivilgesellschaftliche Organisationen

107. Zivilgesellschaftliche Organisationen sollten weiterhin Informationen über die Menschenrechtssituation sammeln, und Menschen, die in Bedrängnis und Furcht leben, unterstützen, indem sie den jeweiligen Fall genau nachverfolgen.

108. Solche Erkenntnisse zivilgesellschaftlicher Organisationen sollten systematischer als Frühwarnung genutzt werden, vor allem in angespannten Situationen.

109. Zivilgesellschaftliche Organisationen sollten sich weiterhin eine Rolle dabei spielen, eine Kultur des Schweigens gegenüber der Gewalt im Namen der Religion zu durchbrechen. Damit können sie ein starkes Signal der Solidarität an die betroffenen Personen oder Gruppen senden. (...)

Empfehlungen an die Medien

112. Medienrepräsentanten sollten in enger Zusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Organisationen ihre Unabhängigkeit, ihre professionellen Standards und ihre Integrität verteidigen. Sie sollten Fälle von Gewalt ansprechen, dabei die verschiedenen Ursachen berücksichtigen sowie die politischen Umstände, in denen Gewalt stattfindet.

113. Medien sollten dazu beitragen, einen öffentlichen Diskursraum zu schaffen. Nur so können böswillige Gerüchte und angsterfüllte Narrative dem öffentlichen Realitätscheck unterzogen werden und entgegengesetzte Narrative können entstehen. Damit beugen Medien auch der Entwicklung vor, dass Gerüchte zu umfassenden Verschwörungstheorien werden.

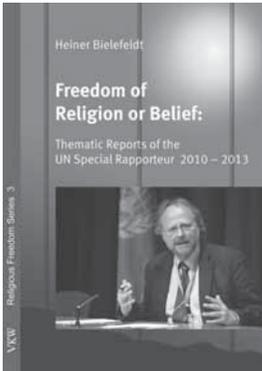
114. Die sorgsame Recherche von Tatsachen (fact-finding) ist das wichtigste Gegenmittel, um auf negative Medienkampagnen gegen religiöse Minderheiten und andere Gruppen zu reagieren. (...)

115. Medien können dazu beitragen, dass Menschen die Fähigkeit des Mitgefühls wiedererlangen, indem sie deutlich machen, dass Mitglieder systematisch diskriminierter Gruppen keine Fremden sind, sondern die gleichen Ängste, Hoffnungen und Gefühle haben wie alle.

Empfehlungen an die internationale Gemeinschaft

116. Die internationale Gemeinschaft wird an ihre Aufgabe erinnert, Staaten bei ihrer Verpflichtung zu unterstützen, ihre Bevölkerung vor Genozid, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen, wie es auf dem Weltgipfel 2005 beschlossen wurde. (...)

118. Die internationale Gemeinschaft sollte Staaten und nicht-staatliche bewaffnete Gruppen zur Rechenschaft ziehen und sie an ihre bestehenden völkerrechtlichen Verpflichtungen aus den Menschenrechten, dem humanitären Völkerrecht, dem Völkerstrafrecht sowie dem Flüchtlingsrecht erinnern.



2014 hat Heiner Bielefeldt das Buch Freedom of Religion or Belief: Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010–2013, beim Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn: 2014, herausgegeben. Volltext unter URL: http://www.bucer.org/uploads/tx_org/Heiner_Bielefeldt_-_Freedom_of_Religion_or_Belief.pdf.

Der lautsprecherverstärkte islamische Gebetsruf vom Minarett verletzt die negative Religionsfreiheit!?

Ein Lösungsvorschlag für eine komplizierte Frage – mit der Bitte um Rückmeldung von Fachleuten

Thomas Schirmmacher



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



Eine Unterscheidung

Gleich zu Beginn möchte ich klarstellen: Die Frage, ob Muslime ein Minarett bauen dürfen, und die Frage, ob von diesem Minarett ein lautsprecherverstärkter Muezzinruf fünfmal am Tag zum Gebet rufen darf, sind klar auseinanderzuhalten.¹ Im Rahmen der geltenden Religionsfreiheit ist der Bau von Minaretten grundsätzlich zulässig, denn: „Der Schutzbereich des Art. 4 GG differenziert nicht nach der zahlenmäßigen Stärke oder der sozialen Relevanz einer religiösen Vereinigung.“² Ihr Bau hat dem Gleichbehandlungsgrundsatz zu folgen, sowohl in der prinzipiellen Berechtigung als auch in etwaigen Baubeschränkungen, die Kirchen und Tempeln auferlegt werden

¹ So weit ich sehen kann, hat die sog. Schweizer Minarettinitiative diese beiden Fragen bewusst nicht auseinandergehalten, sondern verquickt.

² Martin Völpel. Streitpunkt Gebetsruf: Zu rechtlichen Aspekten im Zusammenhang mit dem lautsprecherunterstützten Ruf des Muezzin. Rechtsgutachten. Als Manuskript gedruckt. Bonn, 1997. 38 S. S. 26.

oder auferlegt werden können (z.B. Lage, Nutzungsordnung, Höhe, Parkplätze), wobei nicht nur an Neubauten der großen Kirchen, sondern auch an die Neubauten kleinerer Freikirchen und ihre Schwierigkeiten zu denken ist.

Wenden wir uns nun ausschließlich dem Gebetsruf selbst zu. Der Schweizer Tagesanzeiger schreibt zutreffend: „Das Minarett ist ein erhöhter Teil einer Moschee, von dem herab der Muezzin die Gläubigen fünfmal täglich zum Gebet ruft und Allah preist. In den meisten Fällen ist ein Minarett ein Turm. Heute tut dies der Muezzin meistens über Lautsprecher, da seine Stimme ansonsten im Verkehrslärm nicht gehört würde – damit erfüllt das Minarett die gleiche Funktion wie ein Kirchturm mit Glocke.“³

Demnach würden also alle möglichen und alle nicht möglichen Beschränkungen des Glockengeläuts gleichermaßen für den lautsprecherverstärkten Gebetsruf vom Minarett gelten. Claus-Dieter Classen formuliert es so: Eine Regelung kann „nur einheitlich für alle Religionen erfolgen“⁴. „Der Ruf des

Muezzin kann also keine grundsätzlich restriktivere Behandlung erfahren als das christliche Glockengeläut.“⁵

Diese Gleichsetzung soll im Folgenden in Frage gestellt werden, da meines Erachtens der Muezzinruf dadurch, dass er ein verbales Glaubensbekenntnis enthält, andere Menschen zwingt, fünfmal täglich an der Religionsausübung einer anderen Religion teilzunehmen und somit die sogenannte negative Religionsfreiheit betrifft.

Zugegeben, das Thema ist ein umstrittenes Gebiet und *ich bin kein Fachjurist*, sondern betrachte die Sache vor allem aus der Sicht des Soziologen und Menschenrechtlers, so dass hier *viel Raum für Juristen bleibt*, mich zu überbieten. Aber dennoch will ich die Diskussion anstoßen.



Das berühmteste weltliche Glockengeläut der Welt: Big Ben in London.

³ URL: <http://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/Braucht-eine-Moschee-tasaechlich-ein-Minarett/story/27120221>.

⁴ Claus-Dieter Classen. Religionsrecht. a. a. O. S. 163 (Randnr. 390).

⁵ Claus-Dieter Classen. Religionsrecht. a. a. O. S. 162–163 (Randnr. 390).

Einschränkungen des Glockengeläuts und des Muezzinrufs durch Gesetze unterhalb der Grundrechte?

Es ist eigentlich nicht möglich, ein in unserer Verfassung verbrieftes Grundrecht auf Religionsfreiheit durch etwas anderes als ein anderes in der Verfassung verbrieftes Grundrecht einzuschränken. Das gilt natürlich entsprechend weltweit. Doch bleiben wir beim Beispiel Deutschland.

Wegen des Grundrechtes auf Religionsfreiheit braucht deswegen keine Religionsgemeinschaft eine Genehmigung für religiös begründete öffentliche „Geräusentwicklung“, wie dies sonst für nichtreligiöse Anlagen gilt. Eine Moschee braucht also eigentlich keine Betriebsgenehmigung für den Muezzinruf per Lautsprecher. Eine rechtliche Klärung ist erst möglich, wenn jemand nach erfolgter Inbetriebnahme Beschwerde dagegen führt.

Denn in Art. 140 Grundgesetz (GG) in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 Satz 3 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) heißt es: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.“ Nach ebd. Satz 1 muss man dazu anerkannte Religionsgemeinschaft sein.

In Deutschland ist das Bundes-Immissionsschutzgesetz (BImSchG) für die Genehmigung und Kontrolle öffentlicher Lärmentwicklung der rechtliche Rahmen. Dies ist die Kurzbezeichnung für das „Gesetz zum Schutz vor schädlichen Umwelteinwirkungen durch Luftverunreinigungen, Geräusche, Erschütterungen und ähnliche Vorgänge“ und gilt als das wichtigste Gesetz im Bereich des Umweltrechts. Es kann gegenüber Glockengeläut aber nur



Die Zentralkirche der Ostkirche, die Hagia Sophia in Istanbul, erhielt bei der Verwandlung in eine Moschee vier Minarette.



Die vier Minarette der Hauptmoschee in Beirut, Libanon.

zur Anwendung kommen, wenn es sich um nichtreligiöses, sog. *weltliches* Geläut handelt (also etwa wenn die Stunden der Nacht angezeigt werden)⁶. Eine Entsprechung im Falle des Muezzinrufes gibt es nicht, er ist immer religiös bedingt. Ansonsten kann gegen Glockengeläut und lautsprecherverstärkten Muezzinruf nur vorgegangen werden, insofern es um den Schutz anderer Menschenrechte geht, also etwa das Recht auf Unversehrtheit, das greift, wenn die Geräuscentwicklung so laut ist, dass sie die Gesundheit beeinträchtigt.⁷

Anders gesagt: Im Falle des Glockengeläuts unterscheidet unsere Rechtsprechung zwischen dem *liturgischen* Glockengeläut (also etwa zu Beginn eines Gottesdienstes oder während die Gemeinde in der Kirche das Vaterunser betet) und dem sog. *weltlichen* (oder profanen) Glockengeläut (also etwa bei Feuer, als öffentliche Uhr oder anlässlich politischer Anlässe). *Weltliches* Geläut mag einen gewissen Schutz als alte Tradition genießen, unterliegt aber generell dem normalen Recht, weswegen ein Bürger auf dem Weg der Zivilklage dagegen vorgehen kann. Das *liturgische* Geläut einer Körperschaft des öffentlichen Rechts dagegen kann nicht auf diesem zivilrechtlichen Wege beklagt werden, ist Teil der Religionsfreiheit und kann nur auf dem Verwaltungsrechtsweg angegangen werden. Es ist grundsätzlich geschützt, außer es verletzt (andere) Grundrechte, wobei auch dann wenn irgend möglich ein Ausgleich zwischen den Grundrechten gesucht werden muss.⁸

Die praktischen Auswirkungen kann man am Beispiel der Lautstärke erläutern. Das *weltliche* Glockengeläut unterliegt wie jede öffentliche Geräuscentwicklung den zulässigen Richtwerten der sog. „TA Lärm“. Diese Richtwerte gelten für das *liturgische* Glockengeläut dagegen nicht. Es kann lauter sein, obwohl es auch hier natürlich eine Grenze gibt, die für andere gesundheitsschädlich ist.

Eine solche Unterscheidung entfällt beim Muezzinruf, ihn gibt es nur in „*liturgischer*“ Form. „Der Muezzinruf hat rein kultische Bedeutung, entspricht also dem liturgischen Glockengeläut. Er kann daher nicht generell untersagt, aber je nach Fallgestaltung Auflagen unterworfen werden.“⁹ Dass der Muezzinruf noch nicht Bestandteil der Verwaltungsgerichtsbarkeit ist, liegt nur

⁶ So besonders Gerhard Czermak. Religions- und Weltanschauungsrecht. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2008. S. 233 (Randnr. 441).

⁷ So besonders Claus-Dieter Classen. Religionsrecht: Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. S. 162 Randnr. 388.

⁸ Vgl. zum ganzen Absatz Gerhard Czermak. Religions- und Weltanschauungsrecht. a. a. O. S. 233–234 (Randnr. 441–442).

⁹ Gerhard Czermak. Religions- und Weltanschauungsrecht. a. a. O. S. 234 (Randnr. 443).

daran, dass die muslimischen Gruppierungen noch nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind – wobei es bereits Ausnahmen wie die Ahmadiyyas in Hessen gibt.

Ansgar Hense hat aufgelistet, welche Rechte mit Verfassungsrang das Recht auf Religionsfreiheit im Falle von Glockengeläut beschränken könnten, nämlich

1. der Schutz von Leben und Gesundheit (Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG) – bei zu hoher Lärmentwicklung,
2. nur bedingt das Recht auf allgemeine Handlungsfreiheit (Art. 2 Abs. 1 GG & Art. 14 GG),
3. noch bedingter das Verbot der Eigentumsbeeinträchtigung (Wertverlust), etwa wenn ein Nachbargrundstück an Wert verliert,
4. und schließlich die negative Religionsfreiheit.¹⁰

Da nur letzteres Recht in jedem Fall greifen würde, während Fälle 1.–3. nur im konkreten, lokalen Fall vorliegen kann und vor Ort geprüft werden muss, wollen wir im Folgenden nur auf den 4. Fall eingehen.

Zur negativen Religionsfreiheit

Die negative Religionsfreiheit ergibt sich zum einen implizit aus dem Recht auf Freiheit der Religion und Weltanschauung (Art 4 Abs 1 GG) überhaupt.¹¹ Das Recht, seine eigene Religion oder auch nichtreligiöse Weltanschauung wählen und ausüben zu können, beinhaltet natürlich, dass man nicht zur Ausübung einer anderen gezwungen wird.

Eine spezielle Art der negativen Religionsfreiheit wird zudem in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 136 Abs. 4 der WV Art 136 (4) zu einem Grundrecht erhoben: „Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden.“

Martin Vöpel verneint die Anwendbarkeit selbst dieser speziellen Form der negativen Religionsfreiheit, da beim Gebetsruf ebenso wie beim Glockengeläut keiner an der Religionsausübung direkt teilnehmen muss. Es gibt keine

¹⁰ Ansgar Hense. Glockenläuten und Uhrenschlag. Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung. (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen; Bd. 32). Duncker und Humblot, Berlin 1998. S. 259.

¹¹ Zur Diskussion bzw. Kritik siehe Ansgar Hense. Glockenläuten und Uhrenschlag. a. a. O. S. 278–282.



Prof. Dr. Th. Schirmmacher spricht zu 30.000 (Ahmadiyya-)Muslimen über Religionsfreiheit (Karlsruhe 2013).

„Freiheit von der Religionsausübung anderer“¹², gemeint ist dabei nicht die direkte oder gar erzwungene Teilnahme, sondern die Berührung damit durch Auge oder Ohr.

Das Bundesverfassungsgericht hat dann auch in Bezug auf öffentliche religiöse Symbole geurteilt, dass das reine Sehen niemand zur Beteiligung an der Religionsausübung zwingt. Der Bürger hat „in einer Gesellschaft, die unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen Raum gibt, kein Recht darauf, von fremden Glaubensbekundungen, kultischen Handlungen und religiösen Symbolen verschont zu bleiben“¹³. Das Recht auf Mission schließt ja etwa auch ein, dass der eigene Glaube öffentlich verbreitet wird, also etwa auch auf Plakaten, in Schaukästen oder von Straßenpredigern beworben wird.

Ich denke aber, dass der Muezzinruf anders gelagert ist. Das Zentrum koranischer und islamischer Lehre, dass es nur den einen von Mohammed als Prophet verkündeten Gott gibt, kommt in den beiden Grundaussagen „Allahu akbar“ („Gott ist größer“, oder: „Gott ist am größten“) und „la illaha illa-llah“ („Es gibt keinen Gott außer Allah“) zum Ausdruck. Beides ist Bestandteil des täglich fünfmaligen Gebets (Arab. salāt) und des Freitagsgebets in der Moschee und Bestandteil des Muezzinrufs (Arab. Adhān). Der Gebetsruf des Muezzin hat folgenden Inhalt (adaptiert aus wikipedia.de):

Der Muezzinruf beinhaltet also den Kern des islamischen Glaubens. Das führt meines Erachtens zu der entscheidenden Frage: Macht es einen Unterschied zum Glockengeläut aus, dass der Muezzinruf unmittelbar das Glaubensbekenntnis enthält und jeder es fünfmal am Tag hören muss? Macht es einen Unterschied, dass dieses Bekenntnis zudem bewusst den islamischen Glauben von anderen Religionen – auch speziell vom Christentum – abgrenzt

¹² Martin Völpel. Streitpunkt Gebetsruf. a. a. O. S. 19; vgl. 19–20.

¹³ BVerG 93, 1/16 (Urteil vom 24. September 2003); vgl. Ansgar Hense. Glockenläuten und Uhrenschlag. a. a. O. S. 279.

bzw. diese verwirft und auch dass dann jeder fünfmal am Tag hören muss, so dass er es ungewollt verinnerlicht und es ihm auch dann – gewissermaßen als „Ohrwurm“ – immer wieder einfällt, wenn der Muezzin aktuell gar nicht ruft?

Eine Parallele zum Muezzinruf ist jedenfalls meines Erachtens nicht das Glockengeläut, sondern wäre vorhanden, wenn das christliche sog. Apostolische Glaubensbekenntnis lautsprecherverstärkt für alle hörbar und verstehbar von den Kirchtürmen gesungen würde, bis es einem nicht mehr aus dem Kopf geht („Ohrwurm“).

| Wiederh. | Arabisch in Umschrift | deutsche Übersetzung | Kommentar |
|----------|------------------------------------|--|---|
| 4x | Allāhu akbar | Allah (Gott) ist groß (größer als alles und mit nichts vergleichbar) | malikitische Rechtschule: 2x |
| 2x | Ašhadu an lā ilāha illā llāh | Ich bezeuge, dass es keine Gottheit gibt außer Allah (Gott) | – |
| 2x | Ašhadu anna Muḥammadan rasūlu llāh | Ich bezeuge, dass Mohammed Allahs (Gottes) Gesandter ist | – |
| 2x | Ḥayya ‘alā ṣ-ṣalāh | Eilt zum Gebet | – |
| 2x | Ḥayya ‘alā l-falāḥ | Eilt zur Seligkeit (Heil/Erfolg) | – |
| 2x | Ḥayya ‘alā ḥayri l-‘amal | Eilt zum besten Werk | ausschließlich Schiiten |
| 2x | aṣ-ṣalātu ḥayrun minan-naum | Das Gebet ist besser als Schlaf | ausschließlich Sunniten (nur zum Morgengebet) |
| 2x | Allāhu akbar | Allah (Gott) ist groß (größer als alles und mit nichts vergleichbar) | – |
| 1x | Lā ilāha illā llāh | Es gibt keine Gottheit außer Allah (Gott) | Schiiten 2x |

Gernot Facius bringt es meines Erachtens zu Recht auf den einfachen Nenner: „Glocken ‚transportieren‘ keine besondere Botschaft. Der Muezzin hingegen ruft ein Glaubensbekenntnis in die Öffentlichkeit.“¹⁴

Die Frage nach der Bewertung des lautsprecherverstärkten islamischen Gebetsrufs wird sich am Ende also darauf konzentrieren müssen, ob der Umstand, dass der Muezzinruf ein formuliertes Glaubensbekenntnis ausruft, an dem auch Nichtmuslime durch Zuhören teilnehmen müssen, die negative Religionsfreiheit verletzt oder ob man dies verneint, indem man entweder sagt, dass ein reines Zuhören noch keine negative Religionsfreiheit verletzt, oder aber argumentiert, dass bei uns sowieso keiner Arabisch versteht.

Verzicht auf die Lautsprecherverstärkung?

Der Muezzinruf ist zwingender Bestandteil des islamischen Glaubens, die Verstärkung durch den Lautsprecher aber nicht. Auf die Verstärkung kann verzichtet werden, ohne das Gebet aus islamischer Sicht ungültig zu machen.

In Indonesien, dem einwohnermäßig größten islamischen Land, wird beispielsweise oft auf den Gebetsruf eines Muezzin verzichtet und mittels Gongschlägen zum Gebet aufgerufen. In Marseille (Frankreich) hat die muslimische Gemeinde für ihre Großmoschee auf den Gebetsruf durch den Muezzin verzichtet und sendet stattdessen ein starkes Lichtsignal als Aufforderung zum Gebet aus. In Ländern oder Gegenden, in denen kein öffentlicher Gebetsruf zulässig ist, ertönt im Innern der Moschee der Gebetsruf in Zimmerlautstärke.

Auszug aus meinem Statement in der Anhörung zur Religionsfreiheit im Deutschen Bundestag

Original:URL: <http://www.thomasschirmmacher.info/wp-content/uploads/2012/09/Schirmmacher-Fragenkatalog-Menschenrechtsausschuss-27102010-dritte-Fassung.pdf>

Kein Menschenrecht gilt uneingeschränkt. Die Würde des Menschen kommt in vielen Aspekten zum Ausdruck, die alle gemeinsam zu würdigen und umzusetzen sind. So darf keine religiöse Begründung Kindersklaverei ermöglichen oder das Folterverbot umgehen.

¹⁴ Gernot Facius. „Der Ruf des Muezzins und die Glocke“. Die Welt. 17.4.2001. URL: <http://www.welt.de/print-welt/article445567/Der-Ruf-des-Muezzins-und-die-Glocke.html>

„Eingriffe“ bzw. „Einschränkungen“ in fundamentale Menschenrechte sind in internationalen und europäischen Menschenrechtsstandards nur aufgrund eines allgemeinen Gesetzes zulässig. (Das war etwa Grundlage für das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes zur Frage, ob muslimische Lehrerinnen in Bayern ein Kopftuch tragen dürfen: Es gab in Bayern kein entsprechendes Gesetz, was inzwischen aber nachgeholt wurde.)

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) hat bei solchen Fragen der Beschränkung der Religionsfreiheit im Konfliktfall mit anderen Rechten häufig und insgesamt sehr positiv und ausdifferenziert geurteilt.¹⁵ Dabei ging es um Einschränkungen aufgrund der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung und der öffentlichen Gesundheit und zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.

Mit dem Islam müsste nun aus Gleichbehandlungsgründen ebenso ein Ausgleich zwischen Religionsfreiheit und anderen Rechten geschehen, nur bringt er über weite Strecken die historischen gewachsenen Voraussetzungen nicht mit, was Organisationsform oder Unterstützung der demokratischen Grundordnung betrifft. Hier muss die Gleichbehandlung nicht nur formal erfolgen, sondern auch alle inhaltlichen und sonstigen Voraussetzungen, die etwa die Kirchen erfüllen müssen, ebenfalls umfassen.

Zudem darf man nicht vergessen, dass bei uns viele moralische Fragen berührende Gesetze und Strukturen entweder gegen den Willen der christlichen Religionsgemeinschaften durchgesetzt wurden oder auf einen mühsam errungenen Kompromiss zurückgehen. Warum sollte es da den islamischen Religionsgemeinschaften anders ergehen und sie ohne alle Einschnitte bei sich selbst im Eilverfahren erhalten, wofür die Kirchen seit Jahrhunderten oder in den letzten Jahrzehnten Federn lassen mussten?

Das gilt auch für Baumaßnahmen der Religionen. Hier muss es um Gleichbehandlung gehen, wobei sich islamische Moscheegemeinden dabei nicht nur mit den Großkirchen vergleichen dürfen, deren sehr große Kirchen ja fast allesamt und besonders in viel früheren Zeiten gebaut wurden, sondern auch mit den christlichen Freikirchen, die auch nicht an jeder Straßenecke bauen können, sondern oft wegen vieler Auflagen lange auf der Suche sind. Das Baurecht und seine Umsetzung durch demokratisch legitimierte Kommunen darf auch auf religiöse Gebäude angewandt werden, auch wenn sie religiöse Gebäude nicht an sich untersagen können. Insofern müssen Muslime verstehen, dass sich gerade die Genehmigungen von Moscheegroßbauten hinzie-

¹⁵ Alle Urteile diskutiert bei Daniel Ottenberg. Der Schutz der Religionsfreiheit im Internationalen Recht. Saarbrücker Studien zum internationalen Recht 40. Wiesbaden: Nomos, 2009. S. 138–182.

hen können, so wie es bei jeder anderen Religion auch der Fall wäre, und wie es bei jedem Gebäude dieser Größenordnung der Fall ist. So könnte durchaus ein Schweizer Dorf das historische Dorfbild schützen und eine Bauhöhe für alle Gebäude, einschließlich des Minaretts oder eine Lage anempfehlen, die den Blick auf das historische Dorfbild nicht verstellt.

Aber bestimmten Religionsgemeinschaften bestimmte auffällige Bauteile grundsätzlich zu verbieten, dazu noch mit Verfassungsrang wie in der Schweiz, verstößt gegen die Religionsfreiheit – und war bisher ja auch nur in der Schweizer Direktdemokratie möglich, wo sich eine Proteststimmung der Bevölkerung in solchen Gesetzen unmittelbar Bahn brechen kann. Die Schweizer Minarettinitiative¹⁶ wurde bezeichnenderweise weder von der Regierung noch von irgendeiner organisierten Religionsgemeinschaft mitgetragen, auch die Landesvertretung der evangelikalen Freikirchen, die Schweizerische Evangelische Allianz, hat sich für die Ablehnung der Minarettinitiative und gegen ein Minarettverbot ausgesprochen. Ich habe schon kritisch darauf hingewiesen, dass zudem die Schweizer Minarettinitiative, soweit ich es übersehen kann, die Frage nach dem Bau des Minaretts und die Frage nach dem lautsprecherverstärkten Gebetsruf, bewusst nicht auseinandergehalten hat. (Im Übrigen wird der EGMR vermutlich das Gesetz eines Tages sowieso „kassieren“.)

¹⁶ Gut recherchiert zur Minarettinitiative der Schweiz: Vincenzo Pacillo „Stopp Minarett? The Controversy over the Building of Minarets in Switzerland: Religious Freedom versus Collective Identity“ S. 337–352. In: Silvio Ferrari, Sabrina Pastorelli (Hg.). *Religion in Public Spaces: A European Perspectives*. Franham (GB): Ashgate, 2012.

Streit um die Religionsfreiheit¹

Aktuelle Facetten der internationalen Debatte

Heiner Bielefeldt (Autorenvorstellung siehe S. 17)

Kontroversen um ein „klassisches“ Menschenrecht

Kaum ein Menschenrecht steht international derart in der politischen Kontroverse wie die Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit – im Folgenden meist kurz „Religionsfreiheit“ genannt.² Dies mag überraschen, hängt der Religionsfreiheit in unseren Breiten doch seit langem die Aura des „Klassischen“ an. Immer wieder wurde sie aufs Engste mit dem historischen Durchbruch der Menschenrechte in Verbindung gebracht, ja gelegentlich sogar als deren eigentlicher Ursprung angesehen.³ Dass der menschenrechtliche Charakter der Religionsfreiheit ernsthaft zur Debatte stehen könnte, scheint von dorthier kaum vorstellbar. Und doch ist dies der Fall. So kollidiert der universalistische Geltungsanspruch dieses Menschenrechts mit einem religionspolitischen Klientelismus, der religiöse und weltanschauliche Vielfalt in die Antithese des „Eigenen“ und des „Fremden“ einspannt und von dorthier dazu neigt, einseitig Partei zu ergreifen. Dies kommt auch in politischen Gremien der Vereinten Nationen vor, beispielsweise im UN-Menschenrechtsrat, der eigentlich dazu berufen wäre, als Sachwalter des menschenrechtlichen Universalismus zu fungieren. Zugleich gerät der freiheitsrechtliche Kern der Religionsfreiheit von zwei entgegengesetzten Seiten unter Druck, nämlich einerseits durch Forderungen nach staatlichem „Ehrschutz“ für Religionen (insbesondere den Islam), der die freiheitliche Debatte über Fragen von Re-

¹ Eine etwas veränderte englische Fassung des Textes erscheint demnächst unter dem Titel „Misperceptions of Freedom of Religion or Belief“ bei Human Rights Quarterly.

² Vgl. Manfred Nowak, UN Covenant on Civil and Political Rights. CCPR Commentary, 2. erw. Aufl., Straßburg 2005, S. 408, der davon spricht, die Religionsfreiheit sei „a particularly controversial right“.

³ So in der berühmten und zugleich von Anfang an hoch umstrittenen Studie von Georg Jelinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, neu abgedruckt in: Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 2. Aufl. 1974, S. 1–77. Vgl. neuerdings dazu: Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 2011, S. 40ff.

ligion und Weltanschauung zu ersticken droht, und andererseits durch ideologische Varianten eines Staatssäkularismus, der sich anschickt, den öffentlichen Raum von der manchmal verstörenden Präsenz religiöser Symbole zu purifizieren. Darüber hinaus wird das für die Menschenrechte konstitutive Gleichheitsprinzip zugunsten der Verteidigung privilegierter Staatsreligionen zurückgedrängt oder gelegentlich sogar für unanwendbar erklärt. Der menschenrechtliche Charakter der Religionsfreiheit wird aber auch dann unterminiert, wenn man sie abstrakt in Gegensatz zu anderen menschenrechtlichen Anliegen stellt – etwa zur Meinungsfreiheit oder zu Projekten einer umfassenden Antidiskriminierungspolitik, wie dies neuerdings verstärkt zu beobachten ist.

Infragestellungen der Religionsfreiheit geschehen keineswegs allein durch autoritäre Regime und ihre Fürsprecher. Neben diesen „üblichen Verdächtigen“, die leider oft genug den in sie gesetzten negativen Erwartungen entsprechen, kommen Zweifel und manche irritierenden Positionierungen auch innerhalb der Wissenschaft oder in zivilgesellschaftlichen Organisationen vor. Selbst im Kreise menschenrechtlich engagierter NGOs stößt man gelegentlich auf Unsicherheit, wenn es um das Thema Religionsfreiheit geht. Manche reagieren eher mit Abwehr oder Unbehagen auf dieses Menschenrecht – vielleicht weil sie nicht wissen, wie weit es reicht, wo seine Grenzen liegen und wie das Verhältnis zu anderen Menschenrechten – etwa der Gleichberechtigung der Geschlechter – zu verstehen ist. Die Besinnung auf Geltungsanspruch, Reichweite und Konturen der Religionsfreiheit dient deshalb nicht nur der Zurückweisung möglicher Attacken „von außen“, sondern ist Bestandteil eines Klärungsprozesses, der angesichts bestehender Missverständnisse auch innerhalb der Menschenrechtsbewegung selbst angezeigt ist.

Die folgenden Überlegungen geschehen nicht aus der Position eines unbeteiligten Beobachters. Vielmehr geht es mir darum, das Bewusstsein für die menschenrechtliche Qualität der Religionsfreiheit und die daraus resultierenden Konsequenzen zu schärfen. Als normativer Angelpunkt gilt mir dabei vor allem die wichtigste Verbürgung der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit im globalen Völkerrecht, nämlich Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte von 1966.⁴ Auf eine systematische Auslegung dieser Norm möchte ich im vorliegenden Aufsatz allerdings verzichten und mich stattdessen primär mit einigen typischen aktuellen Missverständnissen auseinandersetzen, die um die Religionsfrei-

⁴ Hilfreich für das Verständnis dieser Norm ist der „General Comment Nr. 22“, den das für die Auslegung des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige Monitoring-Gremium – genannt „UN-Menschenrechtsausschuss“ – im Jahre 1993 veröffentlicht hat. Gelegentlich werde ich auch andere normative Referenzen heranziehen.

heit entstanden sind. Zur Strukturierung meiner Ausführungen ziehe ich vier Prinzipien heran, die für den Menschenrechtsansatz insgesamt bestimmend sind und insofern auch für die Religionsfreiheit gelten: Universalismus, Freiheit, Gleichheit, Unteilbarkeit.

Partikularistische Verkürzungen eines universalen Menschenrechts?

Dass sich die Angehörigen bestimmter Religionen mancherorts ablehnenden Einstellungen bzw. feindseligen Handlungen ausgesetzt sehen, ist ein wichtiges Thema, das sowohl im Menschenrechtsrat als auch in der Generalversammlung der Vereinten Nationen in den vergangenen Jahren regelmäßig debattiert und zum Gegenstand von Resolutionen gemacht wurde. Zumeist ist dabei die Rede von „Islamophobie“, „Christianophobie“ und „Judeophobie“ – letzterer Begriff tritt gelegentlich an die Stelle des Begriffs Antisemitismus.⁵ Es fällt auf, dass beispielsweise die Baha'i in den einschlägigen Texten niemals vorkommen, obwohl sie vor allem in Iran schon seit langem unter drastischen, ja existenzbedrohenden Verfolgungsmaßnahmen leiden und auch in einigen anderen Ländern systematisch diskriminiert werden. Zwar mag man gegen diese Beobachtung einwenden, dass jede Liste konkreter Beispiele zwangsläufig unvollständig sein wird. Trotzdem bleibt es verstörend, dass im Unterschied zum mittlerweile fest etablierten Begriff der Islamophobie der Begriff der „Bahaiphobie“ in den UN-Resolutionen zu religionspezifischen „Phobien“ anscheinend gar nicht existiert. Auch von Feindseligkeit beispielsweise gegenüber Atheisten, Agnostikern oder etwa den Zeugen Jehovas ist darin nie die Rede. Diese Einseitigkeit steht in Widerspruch zum menschenrechtlichen Universalismus, wonach alle Menschen gleichermaßen in ihren grundlegenden Rechten anerkannt werden müssen, weil eben „alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ sind, wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen heißt.⁶

Die exklusive Hervorhebung von Islam, Christentum und Judentum entspricht nicht zufällig der Rechtslage einer Reihe von islamisch geprägten Ländern, die die Religionsfreiheit faktisch mehr oder minder eindeutig auf die Angehörigen der genannten Religionen beschränken.⁷ Pate steht dabei

⁵ Vgl. General Assembly resolution 65/224, Präambel Abschnitt 9.

⁶ Artikel 1 Satz 1 der AEMR.

⁷ Vgl. Tad Stahnke/ Robert C. Blitt (Hg.), *The religion-state relationship and the right to freedom of religion or belief: A comparative textual analysis of the constitution of predominantly*

das traditionelle islamische Verständnis göttlich offenbarter Religionen, zu denen neben dem Islam auch die vorislamischen monotheistischen Offenbarungsreligionen zählen. Deren Angehörige konnten bekanntlich schon in den traditionellen islamischen Reichen – wie zuletzt dem Osmanischen Reich Toleranz und eine weit reichende religionsrechtliche Autonomie genießen, während für Polytheisten, Atheisten und erst recht religiöse Neugründungen wie die post-islamischen Baha'i hingegen kein Raum vorgesehen war.⁸ Ausgeschlossen war außerdem der Glaubenswechsel vom Islam zu einer anderen Religion.⁹ Dieses traditionelle Konzept einer vorgängig begrenzten Toleranz wirkt in vieler Hinsicht bis heute nach und rutscht oft in die Semantik der Religionsfreiheit hinein, die damit in problematischer Weise auf eine *vorgängig begrenzte Liste religiöser Optionen reduziert* wird.

Staatliche Beschränkungen religiöser Freiheit auf einen vorgegebenen Kreis von Religionen bestehen nicht nur im islamischen Kontext. So anerkennt beispielsweise die Volksrepublik China offiziell fünf Religionen: Taoismus, Buddhismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus.¹⁰ Alle anderen Gruppen – darunter die staatlich verfolgte Falun Gong-Bewegung – sind damit aus der Anwendung der Religionsfreiheit systematisch herausdefiniert. Eritrea anerkennt neben drei christlichen Konfessionen – koptisch Orthodoxen, Katholiken, Lutheranern – nur den Islam, nicht aber beispielsweise die Zeugen Jehovas, die dem Staat aufgrund ihrer Verweigerung des Militärdienstes suspekt sind.¹¹ Indonesien, das eine mehrheitlich muslimische Bevölkerung aufweist, sich aber nicht als islamischer Staat definiert, kennt offiziell sechs Religionen: Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus.¹² Die Angehörigen der Ahmadiyyah-Gemeinde, die sich selbst als muslimische Reformbewegung verstehen, werden vom indonesischen Staat zunehmend unter Druck gesetzt, sich dem islamischen Mainstream anzuschließen. Russland nennt in seinem Religionsgesetz von 1997 vier traditionelle Religionen, die innerhalb der Geschichte des

Muslim countries, in: Georgetown Journal of International Law Bd. 36, S. 947–1077.

⁸ Vgl. Mathis Rohe, Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 3. Aufl. 2011, S. 257ff.

⁹ Vgl. Katharina Knüppel, Religionsfreiheit und Apostasie in islamisch geprägten Staaten, Frankfurt a.M. 2010.

¹⁰ Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: China, abgerufen unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf.

¹¹ Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Eritrea, abgerufen unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf.

¹² Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Indonesia, abgerufen unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf.

Landes eine tragende Rolle spielen: russische Orthodoxie, Islam, Judentum, Buddhismus.¹³ Sonstige Religionen oder Konfessionen sind damit zwar nicht schon per se von der Religionsfreiheit ausgeschlossen; sie stehen aber in der sehr realen Gefahr, als „Sekten“ diskreditiert und benachteiligt zu werden. Das Stigma der „Sekte“ wird im Übrigen in vielen Staaten dazu herangezogen, bestimmte Gruppierungen – insbesondere kleine Gemeinschaften, traditionell nicht ansässige Gruppen oder religiöse Neugründungen – von vornherein aus dem Schutzbereich der Religionsfreiheit herauszuhalten oder zumindest auf Abstand zu halten. Etwas kryptisch fällt die Formulierung der Religionsfreiheit in der griechischen Verfassung aus, wenn es darin heißt, dass „alle bekannten Religionen“ frei seien.¹⁴ Man könnte zahlreiche weitere Beispiele für restriktive Definitionen des Anwendungsbereichs der Religionsfreiheit nennen.

Aus der Perspektive des menschenrechtlichen Universalismus gilt es demgegenüber festzuhalten, dass die Subjekte menschenrechtlicher Ansprüche *alle Menschen* sind. Diese an sich triviale, ja fast schon tautologische Klarstellung hat weitreichende Konsequenzen. Ansatz für eine Bestimmung des Gegenstandsbereiches der Religionsfreiheit ist nämlich zunächst und zuvor-derst das *Selbstverständnis der jeweils betroffenen Menschen – und zwar eben letztlich aller Menschen* – in Fragen von Religion und Weltanschauung, das naturgemäß höchst unterschiedlich ausfallen kann. In jedem Fall werden sich die religiös-weltanschaulichen Selbstpositionierungen der Menschen nicht bruchlos in einen staatlich vorgegebenen Kanon legitimer Optionen einfügen lassen, sondern eine Vielfalt von weiteren Möglichkeiten eröffnen, die ebenfalls als Ausdruck der Religions- und Weltanschauungsfreiheit respektiert werden wollen. Damit wird der Anwendungsbereich dieses Menschenrechts enorm geweitet. Genau in diesem Sinne plädiert der für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige UN-Menschenrechtsausschuss denn auch für ein offenes und weites Verständnis von Religions- und Weltanschauungsfreiheit, wobei der Begriff „belief“ (im Deutschen mit „Weltanschauung“ wiedergeben) dafür steht, dass auch nicht-religiöse Grundüberzeugungen in den Schutzbereich dieses Menschenrechts gehören. Im „General Comment“ Nr. 22 des Ausschusses aus dem Jahr 1993 heißt es: „Artikel 18 schützt theistische, nicht-theistische und atheistische Anschauungen sowie das Recht, sich zu keiner Religion oder Weltanschau-

¹³ Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Russia, abgerufen unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf.

¹⁴ Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Greece, abgerufen unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf.

ung zu bekennen. Die Ausdrücke ‚Weltanschauung‘ und ‚Religion‘ müssen in weitem Sinne ausgelegt werden. Artikel 18 beschränkt sich in seiner Anwendung nicht auf traditionelle Religionen und Weltanschauungen oder auf solche Religionen und Weltanschauungen, die ähnliche institutionelle Merkmale und Praktiken aufweisen wie traditionelle Religionen.“¹⁵

Es überrascht nicht, dass ein solch offenes Verständnis der Religionsfreiheit auf Widerstände stößt und manche Bedenken auf den Plan ruft. Eine typische Befürchtung geht dahin, dass die Religionsfreiheit zum Deckmantel für gefährliche Organisationen werden könnte. Man mag dabei an Bewegungen denken, die ihre Mitglieder gezielt in Abhängigkeiten verstricken und ausbeuten, oder auch auf religiös motivierten Terrorismus verweisen. Nun kann kein Zweifel bestehen, dass es destruktive und menschenverachtende religiöse Praktiken gibt, die von Staats wegen nicht hingenommen werden können. Für den Fall, dass dagegen konkreter staatlicher Schutz erforderlich ist, weist die Religionsfreiheit, wie sie in Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte formuliert ist, ausdrücklich Beschränkungsmöglichkeiten auf, die allerdings ihrerseits an strenge Kriterien gebunden sind: Etwaige Einschränkungen der Religionsfreiheit müssen gesetzlich klar formuliert sein, sie müssen einem legitimen Ziel (aus einer abschließend definierten Liste möglicher Ziele) dienen, zur Erreichung des entsprechenden Ziels geeignet, erforderlich und verhältnismäßig sein, und sie dürfen nicht in diskriminierender Weise angewendet werden. Der innere Bereich der Religionsfreiheit – das *forum internum* – ist darüber hinaus möglichen Einschränkungen ganz entzogen.¹⁶ Die Staaten haben, wenn sie Beschränkungen der Religionsfreiheit meinen vornehmen zu müssen, demnach eine *komplexe Argumentationslast* zu tragen. Sie müssen Gründe und Belege für die Legitimität, Notwendigkeit und Angemessenheit konkreter Restriktionen vorbringen und sich mit kritischen Einwänden in der Öffentlichkeit und ggf. vor Gerichten auseinandersetzen. Diese Argumentations- und Beweislast zu umgehen, indem man bestimmte Gruppen – insbesondere die in der Gesell-

¹⁵ UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 2. Zitiert (mit leichten Korrekturen der Übersetzung) nach: Deutsches Institut für Menschenrechte (Hg.), Die „General Comments“ zu den VN-Menschenrechtsverträgen. Deutsche Übersetzung und Kurzeinführungen, Baden-Baden 2005, S. 92. Auch die weiteren Zitate des General Comment im vorliegenden Aufsatz sind dieser Sammlung entnommen.

¹⁶ Vgl. Eckart Klein/ Bernhard Schäfer, Religionsfreiheit und Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, in: Andreas Zimmermann (Hg.), Religion und Internationales Recht, Berlin 2006, S. 127–156.

schaft oft pauschal verdächtigten „Sekten“ – definitorisch von vornherein aus dem Anwendungsbereich der Religionsfreiheit heraushält, wie dies mancherorts geschieht, ist deshalb nicht akzeptabel.

Ein anderes Argument gegen ein weites und offenes Verständnis der Religionsfreiheit ist die Befürchtung, dass dieses Menschenrecht durch inflationäre Beanspruchung seine Konturen und seinen Sinn verlieren könnte. Dieser Einwand hat Gewicht. Wenn beispielsweise die Fan-Gemeinde von „Star Wars“ neuerdings Anstalten macht, sich – aus welchen Gründen auch immer gelegentlich als Religionsgemeinschaft zu bezeichnen,¹⁷ ist eine Grenze erreicht, bei der deutlich wird, dass die Religionsfreiheit in Trivialitäten abzurutschen droht. Dass es indes möglich ist, dieser Gefahr zu wehren, ohne Zuflucht zu einem festen Kanon vorab anerkannter Religionen zu nehmen, hat bereits vor 30 Jahren der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte gezeigt. Er hat verlangt, dass die im Rahmen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit geschützten Überzeugungen „a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance“ aufweisen müssen.¹⁸ Es geht also um die religiösen oder weltanschaulichen Grundüberzeugungen, die für einen Menschen (oder eine Gruppe von Menschen) tragend sind, die das Gesamt der Weltsicht eines Menschen prägen und sich auch lebenspraktisch niederschlagen. Mit Paul Tillich gesprochen: Religion – und Ähnliches ließe sich von der Weltanschauung sagen – ist das, was einen Menschen „unbedingt angeht“.¹⁹ Nicht jede Meinung, die jemand zu einer konkreten Sachfrage vertritt, fällt in diesen Bereich – weshalb Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit bei aller Nähe zueinander eben doch auch unterschieden bleiben. Nicht jedes Kleidungsstück, das jemand gern tragen möchte, ist Ausdruck der Religionsfreiheit, und nicht jeder Kaffeezirkel dürfte in der Lage sein, einen Anspruch auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft zu plausibilisieren.

Vom Universalismus der Menschenrechte her gedacht, bleibt es sinnvoll, die Selbstverständnisse der Menschen in ihrer Vielgestaltigkeit zum Ausgangspunkt zu nehmen und in diesem Sinne bei einem offenen und weiten Verständnis von Religion bzw. Weltanschauung anzusetzen. Auf diese Weise öffnet sich der Raum für eine nicht vorgängig begrenzbar Vielfalt. Gleichzeitig muss es möglich sein, denjenigen, die ihre Überzeugung oder

¹⁷ In einem nationalen Zensus in der Tschechischen Republik sollen sich jüngst mehr als 15.000 Menschen als Anhänger einer Star Wars-Religion bezeichnet haben. Vgl. Christian Post vom 20. Dezember 2011.

¹⁸ EGMR zu Campbell & Cosans v. United Kingdom, (appl. 7511/76 & 7743/76) vom 25. Februar 1982.

¹⁹ Auf dieses Konzept von Tillich berufen sich auch W. Cole Durham/ Brett G. Scharffs, *Law and Religion. National, International, and Comparative Perspectives*, New York 2010, S. 46.

Praxis im Kontext der Religionsfreiheit anerkannt wissen wollen, konkrete Darlegungspflichten aufzuerlegen, ihnen also abzuverlangen, den Charakter einer lebensprägenden, grundlegenden und praxisrelevanten Überzeugung plausibel zu erweisen. Gewiss: Den Gegenstandsbereich der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auf diese Weise „case by case“ zu definieren, bleibt im Einzelnen oft schwierig. Bei der Bestimmung der Grenzen dürften immer wieder neu Phänomene auftauchen, ungewohnte religiöse oder weltanschauliche Interessen vorgebracht werden und kontroverse Einschätzungen aufeinander treffen.²⁰ Die daraus resultierenden schwierigen Fragen dadurch zu umgehen, dass man sich von Staats wegen schlicht auf einen vorab festgelegten Kanon legitimer Religionen oder Weltanschauungen zurückzieht, wäre menschenrechtlich indes nicht akzeptabel; es wäre ein Verstoß gegen den für die Menschenrechte konstitutiven normativen Universalismus.²¹

Antiliberaler Überformungen eines Freiheitsrechts?

Der freiheitliche Charakter ist dem Menschenrecht der Religionsfreiheit geradezu auf die Stirn geschrieben, und er wird in den einschlägigen völkerrechtlichen Verbürgungen weiter ausdifferenziert. Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte stellt klar, dass der Mensch im inneren Bereich der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit keinen legitimen Einschränkungen unterliegt; in ihrem „forum internum“ ist dieses Freiheitsrecht demnach absolut geschützt. Dies schließt auch die Möglichkeit des Glaubenswechsels ein.²² Geschützt – wenn auch nicht völlig frei von möglichen Einschränkungen – sind aber auch äußere Manifestationen von Religion und Weltanschauung (im „forum externum“), die gleichermaßen individuelle wie kommunale Praktiken einschließen und im privaten wie im öffentlichen Raum stattfinden können. Es handelt sich bei der Religionsfreiheit also um ein *umfassendes Freiheitsrecht*

²⁰ Vgl. T. Jeremy Gunn, The Complexity of Religion and the Definition of „Religion“ in International Law, in: Harvard Human Rights Journal, Bd. 16 (2003), S. 189–214.

²¹ Vgl. Michael Wiener, The Mandate of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief – Institutional, Procedural and Substantive Legal Issues, in: Religion and Human Rights, Bd. 2 (2007), S. 3–17.

²² Vgl. UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 5: „Der Ausschuss weist darauf hin, dass die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung ‚zu haben oder anzunehmen‘, notwendig die Freiheit einschließt, eine Religion oder Weltanschauung zu wählen, einschließlich insbesondere des Rechts, seine gegenwärtige Religion oder Weltanschauung durch eine andere Religion oder Weltanschauung zu ersetzen oder einen atheistischen Standpunkt einzunehmen, sowie des Rechts, seine Religion oder Weltanschauung zu behalten.“

der Menschen, in Fragen von Religion und Weltanschauung ihren je eigenen Weg zu finden, für die eigene Position missionarisch einzutreten oder sich selbst missionieren zu lassen, sich einer Religionsgemeinschaft anzuschließen oder eine solche zu verlassen, neue Vereinigungen zu bilden, religiöse Rituale allein oder in Gemeinschaft mit anderen auszuüben, Religionskritik zu formulieren oder den eigenen Glauben gegen solche Kritik zu verteidigen, die eigenen Kinder nach den familiären Überzeugungen entsprechend zu erziehen, religiöse oder weltanschauliche Literatur zu erwerben (auch aus dem Ausland zu importieren) und sie in der Gesellschaft zu verbreiten, das Leben allein und zusammen mit anderen nach den eigenen Glaubensüberzeugungen zu gestalten und dies auch öffentlich kundzutun. Es versteht sich, dass diese Aufzählung von Möglichkeiten exemplarisch bleibt.²³

Freiheitsrechte sind dadurch definiert, dass sie die Entscheidung, ob und wie jemand von seiner Freiheit Gebrauch macht, den betroffenen Menschen überantworten. Deshalb gibt es neben der „positiven“ Religionsfreiheit notwendig auch die „negative“ Religionsfreiheit, nämlich das Recht, sich religiös oder weltanschaulich *nicht* zu betätigen, *nicht* zu interessieren, *nicht* zu bekennen, sich *keiner* Glaubensgemeinschaft anzuschließen usw. Positive und negative Religionsfreiheit gehören wie zwei Seiten einer Medaille zusammen. Sie sind beide gleich wichtig, und jeder Versuch, sie in eine Rangordnung zu bringen oder sie abstrakt gegeneinander auszuspielen, würde den freiheitlichen Charakter dieses Menschenrechts insgesamt verdunkeln. Wer den Akzent ausschließlich auf die positive Religionsfreiheit setzt und ihr „negatives“ Gegenstück ausblendet oder abwertet, verformt das Freiheitsrecht zu einem Vorrecht primär der religiös oder weltanschaulich engagierten Menschen. Die komplementäre Funktionalisierung erfolgt durch eine einseitige Betonung der negativen Religionsfreiheit, in deren Namen beispielsweise Projekte einer Purifizierung des öffentlichen Raums von religiösen Symbolen vorangetrieben werden. Im englischen Sprachgebrauch wird die Verkürzung auf die positive Religionsfreiheit durch die Formel „right to religion“ nahegelegt, die zwar technisch völlig inkorrekt ist, aber dennoch ab und zu vorkommt.²⁴ Das Gegenstück zu diesem einseitig verkürzten „right to religion“ wäre die Formel „freedom from religion“, in der der Akzent ausschließlich auf die negative Komponente des Freiheitsrechts fällt.²⁵ Dagegen ist es wich-

²³ Vgl. Paul M. Taylor, *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge 2005, S. 203ff.

²⁴ So etwa in einem Aufsatz von Osman Tastan, *Human Rights in Islamic Law: Religion, Law and Politics*, in: Gianluca Sadun Bordoni (Hg.), *Human Rights and Intercultural Dialogue in the Mediterranean*, Napoli 2009, S. 159–165, hier S. 164.

²⁵ Vgl. Amos N. Guiora, *Freedom from Religion. Rights and National Security*, Oxford 2009.

tig, deutlich zu machen, dass die Religions- und Weltanschauungsfreiheit – „freedom of religion or belief“ – die positive und die negative Option des Freiheitsgebrauchs gleichermaßen umfasst, weil nur so ihr freiheitlicher Gehalt wirklich zum Tragen kommen kann.

Dass es bei der Religionsfreiheit um *Freiheit der Menschen* geht, ist eine Feststellung, die wiederum geradezu trivial erscheint, sich dennoch immer wieder als notwendig erweist. Denn es gibt eine Reihe von Tendenzen, die gewollt oder ungewollt – darauf hinauslaufen können, gerade diesen freiheitsrechtlichen Kern des Menschenrechts auszuhöhlen oder zumindest zu verdecken. Dies kann unter ganz unterschiedlichen Vorzeichen geschehen, etwa im Namen einer (1) Bekämpfung von „Religionsdiffamierungen“, zum (2) Schutz religiöser Identitäten, zur (3) Durchsetzung einer staatlich behüteten „interreligiösen Harmonie“ oder im Interesse einer (4) Zurückdrängung des Religiösen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Bekämpfung von „Religionsdiffamierungen“

Das wohl bekannteste Beispiel einer antiliberalen Überformung der Religionsfreiheit bieten diverse UN-Resolutionen zur Bekämpfung von „Religionsdiffamierung“, die bis vor Kurzem regelmäßig von der Organisation der Islamischen Kooperation (OIC) im UN-Menschenrechtsrat und in der UN-Generalversammlung eingebracht und meist sehr kontrovers debattiert wurden.²⁶ Höhepunkt der Auseinandersetzung war der Streit um die dänischen Mohammed-Karikaturen im Jahre 2006, auf die viele Muslime weltweit empfindlich reagierten. Letzteres ist angesichts des provokativen, verletzenden Charakters der Karikaturen durchaus nachvollziehbar. Gleichwohl erweisen sich die Resolutionen zu „combating defamation of religions“ bei näherem Hinsehen als hoch problematisch. Denn sie erwecken den Eindruck, Religionen als solche könnten Rechtsschutz gegen etwaige Verletzungen ihrer Reputation beanspruchen – eine Vorstellung, die die Systematik der Menschenrechte völlig sprengt. Außerdem legen sie mit ihrem Ruf nach staatlichen Verbotsmaßnahmen autoritäre Lesarten nahe. Die Gegner der Resolutionen fürchteten zu Recht, dass dadurch in letzter Konsequenz eine Blasphemie-Gesetzgebung pakistanischen Typus, in der vage definierte Delikte sogar die

²⁶ Vgl. Commission on Human Rights resolutions 1999/82, 2000/84, 2001/4, 2002/9, 2003/4, 2004/6, 2005/3; General Assembly resolutions 60/150, 61/164, 62/154, 63/171, 64/156, 65/224; Human Rights Council resolutions 4/9, 7/19, 10/22, 13/16. Vgl. dazu kritisch: Robert C. Blitt, *The Bottom Up Journey of “Defamation of Religion” from Muslim States to the United Nations: A Case Study of the Migration of Anti-Constitutional Ideas*, in: *Studies in Law, Politics and Society*, Bd. 56 (2011), S. 121–211.

Todesstrafe nach sich ziehen können,²⁷ eine menschenrechtssemantische Deckung erhalten könnte, was gleichermaßen absurd wie fatal wäre. Der Sache nach tritt in den Resolutionen zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung jedenfalls eine Art „Ehrschutz“ für Religionen – genauer gesagt: für bestimmte Religionen, insbesondere den Islam – an die Stelle eines Freiheitsrechts der Menschen. Menschenrechtlich ist dies ein Irrweg, und es gilt deshalb gegen mögliche Missverständnisse deutlich zu machen, dass dies mit Religionsfreiheit nichts zu tun hat.²⁸ Mehr noch: Das Anliegen der Religionsfreiheit wird ins Gegenteil verkehrt.

Nach mehr als zehn Jahren verzichtete die OIC im Jahre 2011 erstmals darauf, Resolutionsentwürfe zum Thema „combating defamation of religions“ vorzulegen. Mehrere Akteure – darunter die UN-Hochkommissarin für Menschenrechte Navi Pillay, der Generalsekretär der OIC Ekmeleddin Ihsanoglu sowie das US-Außenministerium unter Hillary Clinton – hatten sich im Vorfeld darum bemüht, die zum leeren Ritual erstarrte Konfrontation vor allem zwischen westlichen und islamischen Staaten zu diesem Komplex zu überwinden und wieder Bewegung in die Debatte zu bringen. Zu diesem Zweck wurde ein neues, eher konsensfähiges und in der Tat produktiveres Themenfeld eröffnet, nämlich die Bekämpfung religiösen Hasses und seiner Ursachen, die vor allem in negativen Stereotypen bestehen. Eine von der OIC im März 2011 im Menschenrechtsrat vorgelegte Resolution zur notwendigen Überwindung religiöser Stereotypen und damit einhergehender Diskriminierungen wurde denn auch im Konsens verabschiedet²⁹ – was zweifellos eine positive Entwicklung darstellt. Ob die Konfrontation zum Thema „Religionsdiffamierung“ damit tatsächlich ausgeräumt ist, wird aber erst die Zukunft zeigen. Sicherlich wäre es naiv anzunehmen, dass die politischen und ideologischen Differenzen in der Sachfrage verschwunden oder gelöst wären. Deshalb bleibt Wachsamkeit weiterhin geboten.

Die (vorläufige) Überwindung der abstrakten Konfrontation zwischen der OIC und der westlichen Staatengruppe zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung hat übrigens den Blick erneut dafür geöffnet, dass beide Gruppen jeweils aus heterogenen Mitgliedern mit höchst unterschiedlichen Orientierungen bestehen. Im Falle der OIC reicht das Spektrum von Staaten mit eher

²⁷ Vgl. Freedom House, *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights*, Washington 2010, S. 69–87 (zu Pakistan).

²⁸ Vgl. Jeroen Temperman, *Blasphemy, Defamation of Religions and Human Rights Law*, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Bd. 26/4 (2008), S. 485–516.

²⁹ Vgl. Human Rights Council resolution 16/18 vom 24. März 2011. Die Resolution trägt den Titel: „Combating intolerance, negative stereotyping and stigmatization of, and discrimination, incitement to violence and violence against persons based on religion or belief“.

laizistischer Tradition – wie die Türkei oder der Senegal – bis hin zum puritanischen Saudi-Arabien und der islamischen Republik Iran mit ihren teils klerikal dominierten Staatsgremien. Die in den einschlägigen UN-Resolutionen zur Religionsdiffamierung mobilisierte außenpolitische Geschlossenheit geht denn auch nicht immer mit gleichgerichteten religionspolitischen Interessen im Inneren der Staaten einher. Im Gegenzug gilt aber genauso, dass die kritische Haltung der westlichen Staaten gegenüber den OIC-Resolutionen keineswegs durchgehend durch eine entsprechend konsistente freiheitliche Religionspolitik in Inneren gedeckt ist. So halten mehrere europäische Staaten – etwa Griechenland – bis heute an Anti-Blasphemiegesetzen fest, die der Struktur nach den einschlägigen Gesetzen in einigen gemäßigeren OIC-Staaten strukturell nicht unähnlich sind.³⁰

Schutz religiöser Identitäten

Während die autoritäre Stoßrichtung der Resolutionen zu „combating defamation of religions“ auf der Hand liegt, muss man bei Forderungen nach Anerkennung oder Schutz religiöser „Identitäten“ genauer hinschauen. Der Identitätsbegriff begegnet in politischen und akademischen Debatten in geradezu inflationärer Häufigkeit, und man trifft ihn auch im Menschenrechtsbereich immer wieder, nicht zuletzt im Zusammenhang der Religionsfreiheit. Dabei kann es um konservative Projekte zur Wahrung religiös-politischer Homogenität in einer Gesellschaft gehen oder auch um die Anerkennung vielfältiger Identitäten von Minderheiten, die gegen gesellschaftlichen Assimilierungsdruck geschützt werden sollen. Politisch ist der Identitätsbegriff insofern nicht eindeutig mit einem bestimmten Lager konnotiert. Auf den deutschen innenpolitischen Debattenkontext übertragen, kann er sowohl für stramm-nationalistische Leitkulturkonzepte als auch für „Multikulti“ und „diversity“ stehen.³¹ In jedem Fall birgt er jedoch die Gefahr, dass die freiheitliche Komponente, die den normativen Kern des Menschenrechtsansatzes ausmacht, aus dem Blickfeld gedrängt wird. Was Habermas gegen Charles Taylors Konzept multikultureller Identitätspolitik einst zu bedenken gab, dass nämlich „der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung von Arten“ keinesfalls auf menschliche Kulturen übertragen werden dürfe,³² weil dies

³⁰ Vgl. Freedom House, Policing Belief, a. a. O., S. 35–42 (zu Griechenland).

³¹ Vgl. Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, S. 57ff.

³² Jürgen Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Gutmann/ Taylor (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, S. 147–196,

freiheitswidrige Konsequenzen haben könnte, bleibt als Mahnung auch und sogar erst recht – hinsichtlich von Forderungen nach Anerkennung gegebener religiöser Identitäten bedenkenswert. Denn mehr noch als sonstige „kulturelle Rechte“ beinhaltet die Religionsfreiheit das Recht der Menschen, sich in Fragen von Religion und Weltanschauung selbstbestimmt zu entscheiden, einen angestammten Glauben ggf. zu wechseln und andere Menschen durch Überzeugungsarbeit zu einem Glaubenswechsel einzuladen. Es geht bei der Religionsfreiheit also nicht um staatliche Anerkennung und Förderung vorgegebener religiöser Identitäten, sondern wiederum um die individuelle und kommunitäre Freiheit der Menschen, solche Identitäten selbstbestimmt zu entwickeln, zu verteidigen, zu verändern, einschließlich der Möglichkeit, sich dafür gar nicht zu interessieren. Zur Religionsfreiheit zählt darüber hinaus auch das Recht, religiöse Selbstverständnisse anderer Menschen und Gruppen herauszufordern, kritische Fragen zu stellen und gewaltlose Provokationen zu formulieren. Vor allem diese Komponente kann in der beliebten Redeweise von der gebotenen Respektierung gegebener Identitäten leicht untergehen.

Verschärft wird das Risiko von Missverständnissen, wenn religiöse und ethnische Identitäten miteinander verflochten werden. Das Thema Religionsfreiheit kann dann in den engeren Zusammenhang der Rassismusbekämpfung geraten.³³ Für diese Nähe von Religion und Ethnizität gibt es immer wieder einleuchtende empirische Gründe, etwa wenn ethnische Minderheiten ihr Profil unter anderem durch eine gemeinsame religiöse Tradition bestimmen oder wenn manche religiösen Gruppen sich zugleich durch eine gemeinsame Herkunft und Geschichte definieren. Umso wichtiger ist es aber, darauf Acht zu geben, dass aus solchen phänomenalen Überlappungen nicht die Konsequenz einer generellen Ethnisierung des Religionsbegriffs gezogen wird.³⁴ Dadurch könnte eine wichtige Dimension aus dem Blick geraten, die für das Verständnis und die Praxis der Religionsfreiheit unverzichtbar bleibt: Es ist dies die Tatsache, dass Religionen und Weltanschauungen in der Regel Bekenntnisse implizieren,³⁵ die Gegenstand kommunikativer Auseinander-

hier S. 173.

³³ Der UN-Menschenrechtsrat kreierte im Jahre 2006 einen Adhoc-Ausschuss zur Prüfung möglicher ergänzender Standards zur UN-Konvention von 1965 über die Abschaffung aller Formen der Rassendiskriminierung (vgl. UN Doc. A/HRC/AC.1/2/2). Dieser Adhoc Ausschuss beschäftigt sich vor allem mit der Frage, ob zur Bearbeitung religionsbezogener Formen von Kulturrassismus neue völkerrechtliche Normen erforderlich sind.

³⁴ Für den Begriff der Weltanschauung besteht diese Gefahr nicht in vergleichbarem Maße.

³⁵ Gegen eine mögliche „protestantische“ Engführung im Religionsverständnis sei betont, dass die Bekenntniskomponente einen höchst unterschiedlichen Stellenwert haben kann.

setzungen werden können und die unter Umständen auch in Theologien, Philosophien oder religionsrechtlichen Systematisierungen eine spezifisch reflexive Gestalt gewinnen. Für ethnische Merkmale gilt dies nicht in vergleichbarer Weise. Wenn über sie gesprochen wird, dann eher im Modus narrativer Selbstvergewisserung. Daraus folgt, dass religiöse oder weltanschauliche Positionen – im Unterschied zu ethnischen Merkmalen oder zumindest in höherem Maße als diese – eben auch Gegenstand kritischer Rückfragen werden können. Genau diese Möglichkeit kommunikativer Auseinandersetzung im Für und Wider unterschiedlicher religiöser, religionskritischer, religionsrechtlicher, philosophischer und weltanschaulicher Positionierungen bildet einen unverzichtbaren Bestandteil des Menschenrechts der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Dies aber droht aus dem Blick zu geraten, wenn religiöse und weltanschauliche Orientierungen auf derselben Ebene wie ethnische Merkmale thematisiert und primär als Elemente zur Bestimmung von individuellen und Gruppenidentitäten verhandelt werden. Es gibt also gewichtige Gründe dafür, gegenüber der Vermischung von Religionsfreiheit und identitätspolitischen Forderungen wachsam zu bleiben, damit das freiheitsrechtliche Profil der Religionsfreiheit nicht abgeschliffen wird.

Durchsetzung einer staatlich behüteten „interreligiösen Harmonie“

Eine Quelle weiterer Missverständnisse – ebenfalls mit möglichen antiliberalen Konsequenzen – besteht in der Funktionalisierung der Religionsfreiheit zugunsten „interreligiöser Harmonie“, womöglich gar einer staatlich behüteten Harmonie der Religionen (bzw. einiger Religionen). In vielen Debatten kann man erleben, dass das Thema Religionsfreiheit sehr schnell mit dem friedlichen Zusammenleben unterschiedlicher Religionen assoziiert wird. Dieser Zusammenhang ist nicht abwegig; denn die Religionsfreiheit steht als Menschenrecht durchaus für ein Friedenskonzept. Schon die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 betont, dass die Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten die „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ bildet. Allerdings handelt es sich bei dem durch die Religionsfreiheit ermöglichten Frieden um einen eher „unbequemen“ Frieden, gegründet auf dem Respekt vor den religiösen und weltanschaulichen Selbstpositionierungen der Menschen in ihrer Vielfalt. Die Religionsfreiheit schützt deshalb stets auch die Rechte von Minderheiten, von Minderheiten innerhalb der Minderheiten, von Dissidentinnen und Dissidenten, Kritikerinnen und Kritikern und Konvertiten sowie von Menschen mit uneindeutigen religiösen Orientierungen. Eine Gesell-

schaft, die die Religionsfreiheit ernst nimmt, wird in der Konsequenz eine komplexe und nicht leicht überschaubare Landschaft vielfältiger religiöser und weltanschaulicher Positionen hervorbringen, die ihrerseits nicht immer nur schieflächlich-friedlich nebeneinander bestehen, sondern sich gelegentlich aneinander reiben dürften.

Als Menschenrecht zielt die Religionsfreiheit somit auf einen genuin freiheitlichen Frieden, der auch die friedliche Konkurrenz unterschiedlicher Überzeugungen freisetzt und Raum für Kritik und Gegenkritik eröffnet. Mit Konzepten einer staatlich bewachten und möglichst störungsfreien interreligiösen Harmonie ist ein solches offenes Friedenskonzept nicht kompatibel. Eine entscheidende Testfrage ist wiederum die Möglichkeit von Konversion und Mission. Viele Staaten – vor allem im islamisch dominierten Nahen Osten, aber auch in Zentral- und Südostasien – beschränken oder verbieten Konversion und Missionstätigkeit, wobei oft drastische Mittel von sozialem Mobbing bis hin zur strafrechtlichen Verfolgung zum Zuge kommen.³⁶ In Extremfällen droht Konvertiten sogar die Todesstrafe. Oft geschehen die Repressalien unter Verwendung des Begriffs „Proselytismus“, der dabei mit negativen Phänomenen im Umfeld von Missionstätigkeit konnotiert, aber kaum jemals präzise definiert wird. Vorgebliches Ziel der Restriktionen ist vielfach der religiöse bzw. interreligiöse Friede in der Gesellschaft. Dasselbe Argument wird auch dazu herangezogen, bestimmte religiöse Gruppen zu drangsalieren, die – als Minderheiten, Neugründungen oder aufgrund ihrer Kontakte ins Ausland – als Bedrohung für den religiös-konfessionellen Status quo in der Gesellschaft gelten. Betroffen sind davon zum Beispiel die Ahmadi in Pakistan und Indonesien oder christliche Gemeinschaften, die etwa in nahöstlichen Staaten oft mit dem teils ungeliebten „Westen“ in Verbindung gebracht werden; dies trifft insbesondere protestantische Gruppen, die als von Amerika gesteuert gelten und zudem noch als Missionskirchen verdächtigt werden.

Forcierte Privatisierung des Religiösen

Autoritäre Vorstellungen einer staatlich garantierten Harmonie firmieren manchmal auch unter umgekehrten Vorzeichen, nämlich im Sinne von „freedom from religion“. Nicht wenige Menschen denken beim Thema Religion vor allem an unangenehme Erscheinungsformen wie eifernde Prediger, bigotte Tugendapostel, moralisierende Bevormundung, Dogmatismus, Fanatis-

³⁶ Vgl. Christian Solidarity Worldwide, No Place to Call Home. Experiences of Apostates from Islam. Failures of the International Community, New Malden 2008.

mus oder gar Gewalt. Dem entsprechen Wunschvorstellungen von einer Gesellschaft, in der die Religion keine Rolle mehr spielt und in der Öffentlichkeit wenig sichtbar wird. Manche versprechen sich davon eine befriedende Wirkung für die Gesellschaft. „And no religion, too“ heißt es im Refrain eines berühmten Songs, in dem John Lennon die Vision einer friedlich vereinigten Menschheit ohne Staatsgrenzen und eben auch ohne Religionen heraufbeschwört.³⁷ Man kann davon ausgehen, dass solche Vorstellungen in weiten Teilen der europäischen Gesellschaften Anklang und Zustimmung finden.

Diejenigen, die für ein Heraushalten der Religion aus dem öffentlichen Leben plädieren, berufen sich gern auf die „negative Religionsfreiheit“ sowie auf die religiös-weltanschauliche Neutralität des säkularen Rechtsstaates. Nun bildet die negative Komponente, wie oben dargestellt, einen integralen Bestandteil der Religionsfreiheit, komplementär zur positiven Religionsfreiheit; und sie ist nicht weniger relevant als diese. Die negative Religions- und Weltanschauungsfreiheit schützt die Menschen davor, gegen ihren Willen zu einem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis oder zu entsprechenden Praktiken gedrängt zu werden. Kritisch-grenzziehende Wirkung entfaltet sie vor allem gegenüber dem Staat. Gegen ein immer wieder anzutreffendes Missverständnis bleibt allerdings klarzustellen, dass die negative Religionsfreiheit nicht etwa einen Anspruch schafft, generell von der Konfrontation mit Religion oder Weltanschauung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verschont zu werden. Die für manche Menschen verstörende Präsenz sichtbarer und hörbarer religiöser Symbole gehört vielmehr zu einer freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft, die durch Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Vereinigungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und andere Freiheitsrechte strukturiert wird. Eine staatlich forcierte Privatisierung des Religiösen würde demgegenüber einen starken Staat mit umfassenden Kontroll- und Zwangsbefugnissen voraussetzen; sie wäre das Ende der freiheitlichen Gesellschaft.³⁸

Missverständnisse entstehen in diesem Zusammenhang schließlich auch um den Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des säkularen Staates. So hört man beispielsweise immer wieder, die staatliche Schule sei ein „neutraler“ Raum, in dem Religion (abseits des Religionsunterrichts) um des allgemeinen Schulfriedens willen nichts zu suchen habe. Manche schauen dabei auf Frankreich, wo die öffentliche Schule seit den Zeiten der dritten Re-

³⁷ Der Titel aus dem Jahre 1971 lautet „Imagine all the people“.

³⁸ Vgl. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, S. 119–154.

publik weithin in diesem Sinne aufgefasst wird. Nun gelten hinsichtlich der Schule, zu deren Besuch Kinder und Jugendliche in Deutschland (und vielen anderen Staaten) ja von Rechts wegen verpflichtet sind, in der Tat besondere Sorgfaltspflichten.³⁹ Die staatlichen Schulträger sowie die Schulaufsicht sind dafür verantwortlich, dass Schülerinnen und Schüler religiös oder weltanschaulich weder indoktriniert noch einem Mobbing oder sonstigem Druck durch ihre Lehrpersonen oder seitens ihrer Peers ausgesetzt werden. Insbesondere für Lehrerinnen und Lehrer ergeben sich daraus Verpflichtungen zur persönlichen Zurückhaltung und zum sensiblen Umgang mit Bekenntnisfragen jeder Art. Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität rechtfertigt es aber nicht, von Staats wegen religionsfreie Räume zu schaffen und beispielsweise die öffentliche Schule generell von der Präsenz des Religiösen freizuhalten. Vielmehr steht das Neutralitätsprinzip, recht verstanden, gerade auch im Dienst der Religionsfreiheit, die nur dann diskriminierungsfrei für alle zur Geltung kommen kann, wenn der Staat sich selbst nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifiziert und in diesem Sinne „neutral“ bleibt. Es handelt sich bei der religiös-weltanschaulichen Neutralität, wie im folgenden Abschnitt noch näher erläutert werden soll, um ein unverzichtbares Fairnessprinzip des Staates im Umgang mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus; ähnliches gilt für das Prinzip der staatlichen Säkularität. Als Anspruchstitel für die Zurückdrängung religiöser Symbole aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit oder aus öffentlichen Institutionen wären die Begriffe der staatlichen Neutralität und Säkularität jedenfalls gründlich missverstanden.

Schwierigkeiten und Möglichkeiten religiös-weltanschaulicher Gleichberechtigung

Wie die Freiheit bildet auch die Gleichheit der Menschen ein zentrales Prinzip, das den Menschenrechtsansatz im Ganzen prägt und zuletzt aus der gleichen Würde aller Menschen folgt. Schon der erste Satz der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte stellt einen Zusammenhang zwischen der „Anerkennung der inhärenten Würde aller Mitglieder der

³⁹ Vgl. den Bericht des UN-Sonderberichterstatters zu Religions- und Weltanschauungsfreiheit an den UN-Menschenrechtsrat im März 2011 mit dem Schwerpunkt „Freedom of Religion or Belief and Public School Education, A/HRC/16/53. URL: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Annual.aspx>.

menschlichen Familie“ und ihren „gleichen und unveräußerlichen Rechten“ her. Diese Formulierung ist (gelegentlich mit kleinen Varianten) in die Präambeln der meisten UN-Menschenrechtskonventionen übernommen worden.

Das für die Menschenrechte insgesamt tragende Gleichheitsprinzip muss auch in die Religionsfreiheit systematisch hineingelesen werden, die eben für alle Menschen gleichermaßen Geltung beansprucht.⁴⁰ Konkret manifestiert sich die menschenrechtliche Gleichheit vor allem im Diskriminierungsverbot, das neben anderen Merkmalen – wie zum Beispiel Ethnizität, Geschlecht und neuerdings Behinderung – ausdrücklich auch die Merkmale Religion und Weltanschauung umfasst.⁴¹ Der Anspruch beispielsweise religiöser oder weltanschaulicher Minderheiten, in Staat und Gesellschaft diskriminierungsfrei behandelt zu werden, schließt den gleichberechtigten Zugang zu staatlichen Ämtern genauso ein wie Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt, im Bildungswesen und in anderen gesellschaftlichen Subsystemen. Darüber hinaus gilt es zu gewährleisten, dass die Menschen – einschließlich der Angehörigen von Minderheiten – die gleiche Freiheit haben, je für sich und in Gemeinschaft mit anderen nach ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zu leben und dies, wenn sie wollen, auch in der Öffentlichkeit kundzutun und zu manifestieren.

Nun wirft die Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes im Kontext der Religionsfreiheit besondere Schwierigkeiten auf, weil die im Namen dieses Menschenrechts artikulierten Interessen völlig heterogen sind und sich außerdem auf praktisch alle Lebensbereiche erstrecken: Es geht dabei um Speisevorschriften, religiöse Kleidungsregeln, Gebetsrituale, religiöse Gebäude, schulischen Unterricht, Fragen von Ehe und Familie, Feiertagsregelungen und vieles andere mehr. Was dem einen heiliges Gebot ist, erscheint dem anderen womöglich als Sakrileg. Die Vielfalt der Möglichkeiten wird noch dadurch gesteigert, dass es typischerweise auch innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaften abweichende Positionen gibt, die ebenfalls im Rahmen der Religionsfreiheit berücksichtigt werden wollen.

Wie kann angesichts solch unabsehbarer Vielfalt der Gleichheitsgrundsatz zum Tragen kommen? Diese Frage findet keine einfache Antwort, ja es dürfte überhaupt unmöglich sein, sie ein für allemal definitiv zu beantworten. Klar ist, dass es nicht darum gehen kann, alle Religionen oder Weltanschauungen über einen Leisten zu schlagen. Gleichheit im menschenrechtlichen Verständ-

⁴⁰ Vgl. Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience*. In *Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2008, S. 72ff.

⁴¹ Vgl. z. B. Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte; Artikel 2 Absatz 1 sowie Artikel 26 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte; Artikel 2 Absatz 2 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

nis meint immer gleiche Freiheit – das heißt, die gleichberechtigte Möglichkeit der Menschen, mit ihren je spezifischen Überzeugungen und Praktiken Anerkennung und Schutz zu finden und Diskriminierungen zu überwinden.⁴² Was dies in concreto heißt, muss aber angesichts sich wandelnder religiös-demographischer Konstellationen und religionspolitischer Forderung immer wieder neu bestimmt und ggf. ausgehandelt werden. Für den Staat folgt daraus die doppelte und beinahe schon paradoxe Aufgabe, sich einerseits auf die Vielfalt von religiösen und weltanschaulichen Positionen in der Gesellschaft aktiv einzulassen, sich andererseits aber nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung zu identifizieren, also eine spezifische Zurückhaltung zu üben. Letzteres ist mit dem Prinzip der „religiös-weltanschaulichen Neutralität“ des Staates gemeint, das auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts regelmäßig vorkommt.⁴³

Kaum ein Prinzip wird so häufig und so fundamental missverstanden wie die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Auf den ersten Blick wirkt dieser Begriff tatsächlich nicht gerade anspruchsvoll, sondern klingt eher nach Indifferenz oder einer Haltung des Sich-Nicht-Einlassens. Tatsächlich wird die Neutralität häufig mit Passivität und Gleichgültigkeit oder auch mit dem Verlust normativer Substanz in der öffentlichen Ordnung gleichgesetzt.⁴⁴ Sinn ergibt das spezifisch religiöse und weltanschauliche Neutralitätsgebot des Staates demgegenüber nur dann, wenn man es als Bestandteil eines aktiven staatlichen Bemühens um einen diskriminierungsfreien, offenen und inklusiven Umgang mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus versteht. Als so spezifiziertes Fairnessprinzip meint die staatliche Neutralität in Bekenntnisfragen das genaue Gegenteil einer diffusen „Wertneutralität“, mit der sie oft verwechselt wird: Sie steht für einen hohen und nicht leicht einlösbaren normativen Anspruch staatlicher Politik auf Offenheit, Inklusion und Nicht-Diskriminierung. Mit „exkludierenden“ Neutralitätsforderungen, die religiöse Symbole aus der Öffentlichkeit oder aus bestimmten öffentlichen Institutionen ganz heraushalten wollen, hat dies nichts gemein.

Mit dem Neutralitätsprinzip eng verwandt ist das Prinzip der staatlichen Säkularität, das ebenfalls vielfältigen und kontroversen Deutungen ausgesetzt ist.

⁴² Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998, S. 87ff.

⁴³ Vgl. z. B. BVerfGE 19, S. 206ff., hier S. 216: „Das Grundgesetz legt ... dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.“

⁴⁴ Vgl. etwa Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Berlin 1963 (als Nachdruck der 2. Aufl. von 1934), S. 79.

Bei der Säkularität des Rechtsstaats, so könnte man sagen, handelt es sich um eine Implikation der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, der gerade um der diskriminierungsfreien Inklusion aller willen eben kein Konfessionsstaat sein und keine offizielle Religion haben soll. Wenn der Staat seine Bindung an die Religions- und Weltanschauungsfreiheit einschließlich des darin enthaltenen Gleichberechtigungsanspruchs ernst nimmt, dann darf er sich nicht mit einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Tradition auf Kosten der Angehörigen anderer Traditionen und Überzeugungen identifizieren. Die von dorthin gebotene „Nicht-Identifikation“ folgt gleichsam aus dem menschenrechtlichen Strukturprinzip der „Nicht-Diskriminierung“. Sie ist zugleich Ausdruck des Respekts vor der Freiheit der Menschen, sich in Fragen von Religion und Weltanschauung selbst zu orientieren. Insofern lässt sich der menschenrechtliche Sinn des Neutralitätsprinzips näherhin mit der Formel der „respektvollen Nicht-Identifikation“ qualifizieren. Es ist ein unverzichtbares liberales Fairnessprinzip für den Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt.

Der Grundsatz der „respektvollen Nicht-Identifikation“ bildet gleichsam die Tiefengrammatik der Säkularität des freiheitlichen Rechtsstaats, der insofern – entgegen konservativen Diskreditierungen – eben doch sein eigenes freiheitliches und egalitäres Ethos hat.⁴⁵ Die respektvolle Nicht-Identifikation kann im Übrigen – auch dies sei gegen Fehldeutungen betont – durchaus einhergehen mit förmlichen Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Es geht keineswegs um eine abstrakte und letztlich sogar völlig unrealistische Beziehungslosigkeit zwischen Staaten und religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften, wie gelegentlich angenommen wird, sondern wiederum um Fairness in solchen Kooperationsbeziehungen, die so gestaltet sein sollten, dass der Staat nicht einseitig Partei nimmt, sondern sich auf die Vielfalt in der Gesellschaft affirmativ einlässt.

Das Konzept des religiös-weltanschaulich neutralen säkularen Staates bleibt nach wie vor politisch umkämpft. Denn weltweit gesehen sind bis heute Staatsreligionen eine häufige Erscheinung. In der islamischen Welt sind sie – typischerweise verbunden mit einem verfassungsrechtlich verbürgten Sonderstatus für die islamische Scharia – weit verbreitet, und unter den arabischen Staaten bilden sie den Regelfall.⁴⁶ Aber auch in Europa gibt es eine Reihe von Staaten mit offizieller Religion.⁴⁷ Hinzu kommt, dass abseits von

⁴⁵ Vgl. Heiner Bielefeldt, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003, S. 15ff.

⁴⁶ Vgl. Stahnke/ Blitt (Hg.), a. a. O.

⁴⁷ Vgl. Gerhard Robbers, *Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen*

förmlichen Staatsreligionen verschiedene Varianten einer faktischen oder förmlichen staatlichen Privilegierung bestimmter Religionen existieren, die etwa unter Berufung auf deren Prägekraft für die historisch-kulturelle Identität des Landes verteidigt werden. Dass sich daraus jeweils – im Einzelnen sehr unterschiedlich ausgeprägte – Probleme für eine diskriminierungsfreie Gewährleistung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller ergeben, ist zumindest eine nahe liegende Vermutung.⁴⁸ Obwohl Staatsreligionen und andere Varianten von offiziellem Status bestimmter Religionen im internationalen Recht nicht förmlich verboten sind, stehen diejenigen Staaten, die an einer solchen Konstruktion festhalten, unter einem verschärften Beweisdruck darzulegen, dass dies nicht de facto oder gar de jure zu einer diskriminierenden Ungleichbehandlung der Angehörigen anderer Religionen oder Weltanschauungen führt.⁴⁹

Nun halten die Verteidiger staatsreligiöser und ähnlicher offizieller Privilegierungen gern dagegen, das Verbot diskriminierender Ungleichbehandlung sei im Kontext der Religions- und Weltanschauungsfreiheit von vornherein illusionär. Jedem Staat, so eine immer wieder zu hörende Unterstellung, liege unvermeidlich ein leitendes Bekenntnis zugrunde; bei den säkularen Staaten sei dies eben der Säkularismus, der seinerseits eine postreligiöse Weltanschauung darstelle. Die Differenz zwischen einem offiziell religiösen Staat – etwa einem islamischen Staat – und einem säkularen Staat bestehe lediglich darin, dass ersterer sein Bekenntnis offen ausweise, während letzterer dies eher verschleierte. Bei diesem schon von Carl Schmitt und seinen Jüngern gern bemühten Motiv⁵⁰ handelt es sich letzten Endes um einen dialektischen Taschenspielertrick: Die bewusste Nicht-Identifikation des Staates mit einer Religion wird unter der Hand zu einer staatlichen Identifikation mit Nicht-Religion verschoben. Kurz: Der säkulare Staat erscheint demnach als eine gleichsam postreligiöse Variante des Bekenntnisstaates, in dem Atheisten

Union, in: Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33/2002, Wiesbaden 2003, S. 139–163.

⁴⁸ Vgl. Ute Sacksofsky, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer Bd. 68 (2009), S. 7–46, hier S. 20f.

⁴⁹ Vgl. UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 9: „Die Tatsache, dass eine Religion als staatliche Religion anerkannt oder als offizielle oder herkömmliche Religion eingebürgert ist oder dass ihre Anhänger die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, darf in keiner Weise den Genuss eines der durch den Pakt, insbesondere durch Artikel 18 und 27, garantierten Rechte beeinträchtigen oder zu irgendeiner Diskriminierung der Anhänger anderer Religionen oder von Nichtgläubigen führen“.

⁵⁰ Vgl. Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage von 1934, Berlin 1990.

oder Agnostiker politisch tonangebend seien, während die im traditionellen Verständnis religiös Engagierten in einem solchen Staat angeblich zwangsläufig unter Diskriminierung leiden müssten.

Obwohl eine solche schlichte kategoriale Gleichsetzung des säkularen Rechtsstaats mit einem atheistischen Bekenntnisstaat systematisch in die Irre geht, verweist sie allerdings auf eine Zweideutigkeit im weiten semantischen Feld der Säkularität, die ernst zu nehmen ist und Klarstellungen erforderlich macht.⁵¹ Es gibt nämlich in der Tat historische Beispiele für Bekenntnisgemeinschaften mit umfassendem weltanschaulichem Deutungsanspruch, die teils ausdrücklich unter dem Begriff des Säkularen firmieren. Man denke etwa an die „secular society“, für die ihr Gründer George Holyoake Mitte des 19. Jahrhunderts den quasi-religiösen Slogan „science is the available providence of man“ formulierte. Auch in Deutschland sind Ende des 19. Jahrhunderts säkularistische Weltanschauungsgemeinschaften entstanden, darunter die von Friedrich Jodl und Ferdinand Tönnies gegründete „Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur“.⁵² Wie sehr eine säkularistische Weltsicht religiöse Sprache annehmen kann, zeigt ferner das Beispiel der „monistischen Sonntagspredigten“, die der „Monistenbund“ um den Darwinjünger Ernst Haeckel herausgegeben hat.⁵³

Dass ein ideologisch-säkularistischer Staat auf eine postreligiöse Form von Theokratie hinauslaufen kann, lässt sich am Beispiel der um die Mitte des 19. Jahrhunderts von Auguste Comtes entworfenen Wissenschaftsreligion illustrieren, die er „religion de l'humanité“ nannte. Deren „soziokratischer“ Anspruch ist ganz analog zu den theokratischen Vorstellungen Joseph de Maistres und anderer Denker der katholischen Gegenrevolution konstruiert, deren Position Comte zwar bekämpft, für die er aber zugleich offene Bewunderung hegt.⁵⁴ An die Stelle des traditionellen christlichen Klerus treten in seiner Fortschrittvision wissenschaftlich ausgebildete Soziologen, die als „Priester der Humanität“ im Bund mit den aufsteigenden Kräften von Wirtschaft und Industrie das öffentliche Leben formieren und die Staatsgewalt auf ihr um „Liebe, Ordnung und Fortschritt“ zentriertes Bekenntnis verpflichten sol-

⁵¹ Vgl. Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i.Br. 1965. Ähnlich mehrdeutig bleibt auch das Begriffsfeld von Laizität. Vgl. dazu Jocelyn Maclure/ Charles Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit, Frankfurt a.M. 2011. Maclure und Taylor plädieren in diesem Buch für eine „offene Laizität“, die sie von kulturkämpferischen und weltanschaulichen Varianten klar absetzen.

⁵² Vgl. Lübke, Säkularisierung, a. a. O., S. 42.

⁵³ Vgl. ebd., S. 51.

⁵⁴ Vgl. Auguste Comte, *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité*. Drei Bände Osnabrück 1967, Bd. 3, S. 605.

len.⁵⁵ Der Sache nach handelt es sich dabei um das Konzept eines säkularistischen Bekenntnisstaates, der alle verfügbaren Mittel einsetzt, um dem neuen Wissenschafts- und Fortschrittsglauben hegemoniale Geltung zu verhelfen. Da solche Vorstellungen Eingang in den frühen, revolutionären Kemalismus gefunden haben, weist der spezifische Laizismus türkischer Prägung bis in die Gegenwart unverkennbar weltanschaulich-kulturkämpferische Züge auf, die sich dann mit umgekehrter Bewertung oft auch in den Positionierungen religiös-konservativer Anti-Kemalisten widerspiegeln und immer wieder zur religionspolitischen Polarisierung im Lande beitragen.⁵⁶ Auch im französischen Laizitätskonzept ist das religionskritisch-kulturkämpferische Erbe teils bis heute noch präsent.⁵⁷

Es überrascht daher nicht, wenn in der politischen Wirklichkeit „säkulare“ Positionierungen daher manchmal mehrdeutig klingen, woraus sich dann die Aufgabe ergibt, genau hinzuhören und auf Klärungen zu drängen. Voraussetzung dafür, dass dies gelingen kann, ist aber in jedem Fall eine klare kategoriale Unterscheidung zwischen einem weltanschaulichen Säkularismus einerseits (wie er historisch in unterschiedlichen Varianten entstanden ist) und der spezifischen Säkularität des freiheitlichen Rechtsstaats andererseits. Bei der Säkularität des Rechtsstaats handelt es sich, ähnlich wie beim Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität, um ein Fairnessprinzip, das im Dienste der gleichberechtigten Umsetzung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller steht. Es ist kein Selbstzweck oder Wert an sich, sondern hat den Stellenwert eines staatlichen Prinzips „zweiter Ordnung“, das nur in Rückbindung zu dem ihm normativ vorgelagerten Menschenrecht der Religions- und Weltanschauungsfreiheit Sinn ergibt.⁵⁸ Der säkulare Rechtsstaat unterscheidet sich, so gesehen, von einem säkularistischen Bekenntnisstaat nicht nur graduell, sondern prinzipiell, ja er stellt letztlich sogar dessen systematisches Gegenteil dar.

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation weist den säkularen Rechtsstaat als bescheiden und anspruchsvoll zugleich aus. Die Bescheidenheit zeigt sich in der inhaltlichen Selbstbeschränkung seines Geltungsanspruchs: Der Staat ist weder Heilsinstrument noch Instanz einer umfassenden Sinnorientierung. Als säkularer, „rein weltlicher“ Staat steht er nicht im

⁵⁵ Vgl. ebd., Bd. 1, S. 321ff.

⁵⁶ Vgl. Levent Tezcan, *Religiöse Strategien der „machbaren“ Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*, Bielefeld 2003.

⁵⁷ Vgl. Henri Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris 2005.

⁵⁸ Vgl. ähnlich auch Nussbaum, *Liberty of Conscience*, a. a. O. S. 20: “The idea that there should be a ‘separation of church and state’ is mentioned a lot, but I argue that it should be seen as posterior to the ideas of equality and liberty.”

Dienste einer religiösen Wahrheit oder eines religiösen Gesetzes. Vielmehr überlässt er die Suche nach Sinn und nach umfassender Wahrheit den Menschen, denen es obliegt, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen in Freiheit ihren Lebensweg zu finden. Genau in dieser Option für die Freiheit der Menschen zeigt sich zugleich der positive normative Anspruch, den der säkulare Rechtsstaat formuliert. Denn für die Ermöglichung der Freiheit, und zwar der gleichen Freiheit aller, trägt der Staat grundlegende politisch-rechtliche Verantwortung, die ihrerseits auf den Respekt vor der Würde jeden Menschen als den tragenden Grund jeder rechtlichen Ordnung verweist.

Mit dieser unverzichtbaren Klarstellung sind freilich längst nicht alle Probleme um die Verwirklichung des Gleichheitsprinzips im Kontext von Religion und Weltanschauung gelöst. Auch ein säkularer Rechtsstaat, der sich um die gleichberechtigte Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit für alle bemüht, wird immer wieder an schwer überwindbare Grenzen stoßen.

Wie sollen etwa Feiertagsregelungen gestaltet werden? Von einer strikten Gleichheitsidee könnte man theoretisch zur Forderung gelangen, entweder alle religiösen Feiertage gleichermaßen aus dem öffentlichen Kalender zu streichen oder den Kalender um die Feiertage aller in der Gesellschaft präsenten Gruppen zu erweitern. Beides ist offenkundig weder möglich noch sinnvoll. Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass auch in einer freiheitlichen Gesellschaft und im Rahmen einer menschenrechtlich orientierten säkular-rechtsstaatlichen Demokratie Vorstellungen der gesellschaftlichen Mehrheit de facto meistens tonangebend bleiben werden. Folgt daraus, dass man sich letztlich eben doch damit abfinden muss, dass Angehörige Minderheiten nie die volle Gleichberechtigung erreichen werden? Die Antwort auf diese Frage lautet „reasonable accommodation“.⁵⁹

Unter „reasonable accommodation“ sind Anpassungsmaßnahmen zugunsten der Angehörigen von Minderheiten zu verstehen, einschließlich möglicher Ausnahmen von allgemeinen Vorschriften, wenn letztere sonst einen Gewissenskonflikt für die betroffenen Menschen zur Folge hätten. Das Adjektiv „reasonable“ verweist zugleich darauf, dass diese Anpassungsmaßnahmen innerhalb eines Rahmens bleiben müssen, der für die Gesellschaft (oder die konkret in Anspruch genommenen gesellschaftlichen Institutionen) insgesamt in vernünftiger Weise zumutbar ist. Was das genau bedeutet, lässt sich nicht abstrakt vorweg definieren, sondern muss „case by case“ ermittelt und ggf. ausgehandelt werden.

⁵⁹ Vgl. Nussbaum. *Liberty of Conscience*, a. a. O., S. 115ff.

Dieses Prinzip der „reasonable accommodation“ ist bislang kaum systematisch erörtert worden, und selbst in menschenrechtlich interessierten Kreisen hat sich der Begriff noch nicht wirklich etabliert.⁶⁰ Gleichwohl gibt es längst eine entsprechende Praxis. Das bekannteste Beispiel ist die Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Die Anpassungsmaßnahme besteht dabei darin, dass der Staat denjenigen, die aus Gewissensgründen einen Militärdienst ablehnen, entgegenkommt und ihnen die Option eines alternativen Zivildienstes eröffnet. Dies gilt inzwischen als menschenrechtlicher Standard. Der für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige UN-Ausschuss hat die Militärdienstverweigerung bereits 1993 in den Zusammenhang der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit gestellt.⁶¹ Auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat den Stellenwert der Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen jüngst in einem Urteil bekräftigt.⁶²

In den weiteren Kontext von „reasonable accommodation“ gehört auch die Berücksichtigung von Speisevorschriften religiöser oder weltanschaulicher Minderheiten in öffentlichen Institutionen – eine Praxis, die vielerorts mittlerweile so selbstverständlich geworden ist, dass sie nicht mehr für Diskussionen sorgt. Vor einigen Jahren hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte einem Gefängnisinsassen in Polen Recht gegeben, der als überzeugter Vegetarier fleischlose Kost verlangt und sich dabei auf sein Gewissen berufen hatte.⁶³ In Schulen und Betrieben ist es außerdem weithin üblich geworden, dass Angehörige von Minderheiten Urlaub bei religiösen Feiertagen nehmen können. Auch für die Durchführung von Gebeten, die an bestimmte Zeiten gebunden sind, lassen sich oft pragmatische Lösungen finden.

Manches bleibt aber auch umstritten. Wie soll der Staat reagieren, wenn Eltern aus religiösen Gründen erreichen wollen, dass ihre Kinder vom Biologieunterricht oder von der Schulpflicht insgesamt freigestellt werden? Die Brisanz dieser Frage liegt darin, dass die Schulpflicht in Deutschland verfassungsrechtlichen Rang hat und der Staat auf diese Weise das Menschenrecht von Kindern und Jugendlichen auf Bildung abstützt. Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, zu der auch das Elternrecht auf Erziehung der Kinder nach den eigenen Überzeugungen gehört, kollidiert hier also mit

⁶⁰ Verstärkt diskutiert wird „reasonable accommodation“ in jüngster Zeit im Kontext der Behindertenrechtskonvention, die entsprechende Anpassungsmaßnahmen für behinderte Menschen verlangt.

⁶¹ Vgl. UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 11.

⁶² Vgl. EGMR zu *Bayatyan v. Armenia* (appl. 23459/03) vom 7. Juli 2011.

⁶³ Vgl. EGMR zu *Jokobski v. Poland* (appl. 18429/06) vom 7. Dezember 2010.

einem anderen Menschenrecht, für das der Staat ebenfalls eine Gewährleistungsfunktion übernommen hat. Was ist zu tun, wenn Jugendliche aus der Gemeinschaft der Sikhs verlangen, den „Kirpan“, einen rituellen Dolch im Schulunterricht zu tragen, obwohl generell Messer oder andere Waffen aus Sicherheitsgründen aus der Schule verbannt sind? Der kanadische Supreme Court hat vor einigen Jahren in einem solchen Streitfall einem jungen Sikhs Recht geben, zugleich aber besondere Vorkehrungen – nämlich das Einnähen des Kirpans in eine Jacke – verlangt.⁶⁴ US-amerikanische Gerichte haben jahrelang gegensätzliche Entscheidungen zu der Frage getroffen, ob Angehörige indigener Religionen in rituellen Kontexten ausnahmsweise Peyote rauchen dürfen, obwohl der Konsum aufgrund psychodelischer Wirkungen generell durch das Betäubungsmittelgesetz verboten ist.⁶⁵

Besondere Anpassungsmaßnahmen zugunsten der Angehörigen von Minderheiten stoßen in der Bevölkerung oft auf Widerspruch, weil man darin unrechtmäßige Privilegierungen sieht. Manche haben darüber hinaus Angst vor potenziell anarchischen Konsequenzen, wenn der Staat sich zu sehr auf „Sonderregelungen“ einlässt. Deshalb erfordert das Thema einen sensiblen, genauen und an nachvollziehbaren Kriterien orientierten Umgang mit entsprechenden Ansprüchen. Wenn sich in der Bevölkerung der Eindruck breit machen sollte, dass die Politik diesbezüglich keinen klaren Kompass hat, sondern lediglich auf Druck reagiert, darf man sich über Unmut und Widerstand nicht wundern. Deshalb braucht es bei aller Offenheit für unterschiedliche Problemkonstellationen und sich wandelnde Kontexte zugleich Kriterien, anhand derer sich überprüfen lässt, dass Anpassungsmaßnahmen tatsächlich vernünftig („reasonable“) sind.⁶⁶ Zum Beispiel kann der Staat denjenigen, die unter Berufung auf Glauben oder Gewissen eine Ausnahme von allgemein geltenden Vorschriften erreichen möchten, durchaus abverlangen, genauer darzulegen, worin denn andernfalls ein für sie unzumutbarer Konflikt liegen würde.⁶⁷ Es muss dabei um mehr als nur persönliche Präferenzen, nämlich um grundlegende Fragen von Gewissen, religiöser Überzeugung oder auch nicht-religiöser Weltanschauung gehen. Außerdem sollte, wo immer dies

⁶⁴ Auszüge der Entscheidung finden sich bei Durham/ Scharffs, a. a. O., S. 243ff.

⁶⁵ Vgl. Nussbaum, *Liberty of Conscience*, a. a. O., S. 147ff.

⁶⁶ Angesichts bestehender Verunsicherung in der Bevölkerung hat die Regierung der kanadischen Provinz Quebec eine Kommission einberufen, die die Kriterien von „reasonable accommodation“ näher erörtern und öffentlich darlegen sollte. Vgl. den Bericht der Kommissionsvorsitzenden: Gérard Bouchard /Charles Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report of the Commission de Consultation sur les pratiques d'accommodement relies aux differences culturelles*, Government of Quebec, 2008.

⁶⁷ Vgl. Laclure/ Taylor, a. a. O., S. 131.

möglich ist, ein alternativer Beitrag für die Gesellschaft festgelegt werden; das Modell dafür bietet der Zivildienst als der Alternative zu einem generell verpflichtenden Militärdienst. Und schließlich gilt es klarzustellen, dass Anpassungsmaßnahmen auch bei bestem Willen aller Beteiligten ihre Grenzen haben. Wenn es um zentrale Rechtsgüter – etwa andere Grund- und Menschenrechte wie das Recht auf Bildung oder das Recht auf Gesundheit – geht, muss der Staat selbst dann Forderung nach Ausnahmen widerstehen, wenn diese auf nachvollziehbar dargelegte Gewissensgründe zurückgehen. Es kann tragische Gewissenskonflikte geben, für die freiheitliche Rechtsordnung keinen Ausweg bereithält.⁶⁸

„Reasonable accommodation“ steht für das Bemühen, den hohen Stellenwert der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit in konkrete Kontexte hinein angemessen zu übersetzen. Recht verstanden, geht es dabei gerade nicht um die Privilegierung der Angehörigen von Minderheiten, sondern um die Überwindung der – meist unbeabsichtigten – besonderen Härten, die für Minderheiten dadurch entstehen können, dass in den allgemeinen Gesetzen Überzeugungen der Mehrheitsbevölkerung durchschlagen, deren religiöse oder weltanschauliche Implikationen oft kaum diskutiert werden. In manchen Fällen führt dies zu indirekten Diskriminierungen, die den meisten Menschen nicht einmal bewusst sein mögen. Dagegen sollen vernünftige Anpassungsmaßnahmen Abhilfe schaffen. Wenn dies gelingt, führt dies dazu, dass die Gesellschaft dem Gleichheitsprinzip, das der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zugrunde liegt, in einer komplexeren und besseren Weise gerecht wird. Denn menschenrechtliche Gleichheit meint niemals mechanische Gleichbehandlung, sondern gründet in der gleichen Achtung der Grundüberzeugungen aller Menschen in ihrer Vielfalt.

Die Religionsfreiheit im Gesamt der Menschenrechte

Bei aller Differenz ihrer jeweils konkreten Schutzinhalte stehen die verschiedenen Menschenrechte nicht nur einfach nebeneinander, sondern bilden einen systematischen Gesamtzusammenhang. Sie ergänzen einander wechselseitig hinsichtlich der ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Zielsetzung, nämlich der Schaffung menschenwürdiger, freiheitlicher Sozialverhältnisse

⁶⁸ So kann der Staat auf die religiös begründete Ablehnung von Bluttransfusionen durch die Zeugen Jehovas dann keine Rücksicht nehmen, wenn es um das Leben Dritter – etwa der Kinder von Mitgliedern der Religionsgemeinschaft – geht. Hier muss der Staat für das Recht auf Leben eintreten, hinter das die Religionsfreiheit sowie das Elternrecht für den Zeitraum der lebensrettenden Maßnahme zurücktreten.

auf der Basis allgemeiner Gleichberechtigung. Für diese inhaltliche Zusammengehörigkeit der Menschenrechte hat sich spätestens seit der Wiener Weltmensenrechtskonferenz von 1993 der Begriff der „Unteilbarkeit“ durchgesetzt. „All human rights are universal, indivisible, interrelated and interdependent“ – so lautet die vielzitierte Formel aus dem Wiener Abschlussdokument.⁶⁹

Die Unteilbarkeit der Menschenrechte meint natürlich keine prästabilisierte Harmonie. Menschenrechtliche Anliegen können konkret miteinander in Konflikt geraten, woraus sich dann ggf. die Notwendigkeit ergibt, zwischen ihnen abzuwägen und einen möglichst schonenden Ausgleich zu finden. Für den Umgang mit solchen Kollisionsfällen gibt es verbindliche Kriterien. Dies gilt auch für Ansprüche, die im Namen der Religionsfreiheit vorgebracht werden. Sie können ggf. mit dem Recht auf Bildung, dem Recht auf Gesundheit, dem Recht auf Leben und anderen Menschenrechtsansprüchen ins Gehege kommen. All dies gehört zur Normalität menschenrechtlicher Praxis, die oft genug eine Konfliktbearbeitungspraxis ist.

Ideologische Verkürzungen drohen aber dann, wenn der Eindruck entsteht, die Religionsfreiheit als solche stünde gleichsam „ihrem Wesen nach“ in abstraktem Gegensatz zu anderen Menschenrechten, beispielsweise zur Meinungsfreiheit. In einer solchen antagonistischen Konstruktion kommt das gemeinsame freiheitsrechtliche Ziel von Meinungs- und Religionsfreiheit zwangsläufig zu kurz. Besonders deutlich zeigt sich dies in den bereits diskutierten OIC-Resolutionen zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung, die unverkennbar auf Restriktionen der Meinungsfreiheit ausgerichtet sind. Wer solche Restriktionen (der Sache nach zu Unrecht!) als ein Anliegen ausgerechnet der Religionsfreiheit ausgibt, befördert damit – gewollt oder ungewollt – antiliberale Lesarten dieses Rechts. An die Stelle eines religiös-weltanschaulichen Freiheitsrechts, das mit der Meinungsfreiheit bei allen Differenzen im Detail die freiheitlich-kommunikative Grundorientierung gemeinsam hat, tritt ein potenziell restriktives Schutzrecht für religiöse Gefühle (oder gar eine Art Ehrschutz für bestimmte Religionen). Die so (miss-)verstandene Religionsfreiheit wirkt dann gleichsam wie eine autoritäre Bremse gegenüber einer ansonsten womöglich „ausufernden“ Meinungsfreiheit, mit der sie von Haus aus in Konflikt zu stehen scheint. Solche Missverständnisse treten im Übrigen nicht etwa nur im Kontext der OIC auf. Selbst in einigen Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte aus den 1990er Jahren,

⁶⁹ World Conference on Human Rights (1993). Vienna Declaration and Programme of Action, Nr. 5, erster Satz.

in denen es um Blasphemievorwürfe ging, finden sich wiederholt Formulierungen, die eine solche antiliberalen Interpretation der Religionsfreiheit befördern könnten.⁷⁰

Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um die dänischen Mohammed-Karikaturen wies Asma Jahangir, UN-Sonderberichterstatterin für Religions- und Weltanschauungsfreiheit von 2004 bis 2010, demgegenüber darauf hin, dass es kein Recht gibt, von Religionskritik generell verschont zu werden. Ein solches Recht wäre tatsächlich das Ende der freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft. Am allerwenigsten könne die Religionsfreiheit als ein solcher Titel fungieren. Vielmehr bewegen sich Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit, wie Jahangir betonte, als geistig-kommunikative Freiheitsrechte grundsätzlich in derselben Richtung.⁷¹

Damit sind konkrete Konflikte im Bannkreis dieser beiden Rechte gewiss nicht ausgeschlossen.⁷² Wenn im Namen der Meinungsfreiheit vorgebrachte polemische Attacken gegen bestimmte Religionen und ihre Anhängerschaft eine solche Schärfe erreichen, dass sie darauf hinauslaufen, die gesellschaftlichen Beziehungen zu vergiften oder gar ein Klima der Einschüchterung zu schaffen, in dem manche Menschen sich nicht mehr trauen, sich öffentlich zu ihren Überzeugungen zu bekennen oder ihren Glauben sichtbar zu praktizieren, kann dies zu Verletzungen der Religionsfreiheit führen. Dagegen vorzugehen und Abhilfe zu schaffen, ist dann ein menschenrechtliches Gebot. Ein wichtiges Ergebnis mehrerer Workshops zum Thema „Aufstachelung zu ethnischen oder religiösem Hass“, die das UN-Hochkommissariat für Menschenrechte im Jahre 2011 auf allen Kontinenten durchführte, besteht allerdings in der Einsicht, dass religionsbezogenen Formen von „hate speech“ am besten mit „more speech“ zu begegnet ist.⁷³ Gefordert sind mediale und zivilgesellschaftliche Gegeninitiativen, Richtigstellungen und breit angelegte öffentlichen Solidaritätsaktionen, während strafrechtliche Sanktionen oder andere restriktive Maßnahmen nur in extremen Fällen gerechtfertigt werden können und stets an hohe rechtsstaatliche Hürden gebunden bleiben müssen.

⁷⁰ Vgl. EGMR *Otto-Preminger-Institut v. Austria* (appl. 13470/87) vom 20. September 1994.

⁷¹ Vgl. Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled “Human Rights Council”, A/HRC/2/1., S. 10.

⁷² Vgl. Malcolm D. Evans, *The Freedom of Religion or Belief and the Freedom of Expression*, in: *Religion and Human Rights*, Bd. 4 (2009), S. 197–235.

⁷³ Vgl. Joint submissions by three Special Rapporteurs to the 2011 OHCHR expert workshops on the prohibition of incitement to national, racial or religious hatred, available online at: www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920_iccpr/.

Selbst in akuten Kollisionsfällen zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit besteht die wichtigste Form der Abhilfe also wiederum in einem gezielten Gebrauch der Meinungsfreiheit und anderer kommunikativer Freiheitsrechte. Schon deshalb wäre es unsinnig, einen abstrakten Gegensatz zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit aufzubauen.

Ohne Meinungsfreiheit, zu der das Bundesverfassungsgericht einst feststellte, dass sie „in gewissem Sinn die Grundlage jeder Freiheit“⁷⁴ darstellt, kann es letztlich auch keine Religionsfreiheit geben. Nur wenn die Menschen die Möglichkeiten haben, in einem öffentlichen Diskurs ihre Gravamina zu artikulieren, können ihre Freiheitsrechte wirksam werden. Im Gegenzug ließe sich übrigens genauso sagen, dass ohne menschenrechtlich geschützten Respekt vor der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit der Menschen, dem öffentlichen Diskurs die Grundlage fehlen würde. Auch die Meinungsfreiheit lebt also gewissermaßen von der Religionsfreiheit. Genau diese Verweisstruktur, in der die verschiedenen Menschenrechte einander nicht nur ergänzen, sondern einander wechselseitige voraussetzen, ist mit dem Begriff der Unteilbarkeit der Menschenrechte gemeint.

Ein Thema, das in den letzten Jahren immer wieder zu teils heftigen Kontroversen geführt hat, betrifft das Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung der Geschlechter. Dass das Diskriminierungsverbot auch die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts umfasst, kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. International ist dies in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948⁷⁵ sowie im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte⁷⁶ festgeschrieben worden. Näher ausdifferenziert werden die praktischen Konsequenzen des Verbots geschlechtsspezifischer Diskriminierung in der Konvention zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau von 1979 – nach dem englischen Titel als CEDAW abgekürzt.⁷⁷

Nun ist es allgemein bekannt, dass Frauen in vielen religiösen Traditionen – oft bis heute – marginalisiert werden. Herausgehobene Autoritätspositionen bleiben vielfach ausschließlich Männern vorbehalten. Hinzu kommt, dass patriarchalische Familienwerte und die ihnen zugrunde liegenden Geschlechterrollen lebensweltlich durch religiöse oder kulturelle Praktiken ge-

⁷⁴ BVerfGE, Bd. 7, S. 198 (Hervorhebung im Original).

⁷⁵ Vgl. Artikel 2 Absatz 2 AEMR.

⁷⁶ Vgl. Artikel 2 IPBPR.

⁷⁷ Vgl. Beate Schöpp-Schilling and Cees Flinterman (Hg.), *The Circle of Empowerment. Twenty-Five Years of the UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women*, New York 2007.

stützt werden. Dies kann weit reichende Auswirkungen auf die Lebens- und Freiheitschancen für Frauen in der gesamten Gesellschaft haben – bis dahin, dass Mädchen und jungen Frauen angemessene Bildungsmöglichkeiten versperrt werden. Die CEDAW-Konvention verpflichtet die Staaten deshalb dazu, alle angemessenen Maßnahmen zu ergreifen, „um die sozialen und kulturellen Verhaltensmuster von Männern und Frauen zu verändern – mit dem Ziel eine Überwindung von Vorurteilen und überkommenen und sonstigen Praktiken zu erreichen, die auf der Vorstellung der Unterlegenheit oder Überlegenheiten eines der Geschlechter oder auf stereotypen Rollenvorstellungen für Männer und Frauen beruhen.“⁷⁸ Diese CEDAW-Anforderung kann mit religiösen Interessen kollidieren, die unter Umständen aber auch ihrerseits unter Berufung auf ein Menschenrecht – nämlich die Religionsfreiheit – vorgebracht werden. So kommt es beispielsweise vor, dass Religionsgemeinschaften staatliche Anti-Diskriminierungsaufgaben als illegitime Eingriffe in ihre korporative Religionsfreiheit zurückweisen oder dass sich Eltern gegen schulische Sexualaufklärung zur Wehr setzen, weil sie darin eine Verletzung ihres Elternrechts auf Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit den familiären religiösen und moralischen Überzeugungen sehen.⁷⁹

Es ist hier nicht der Ort, auf solche Konflikte im Einzelnen einzugehen. Das Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte erinnert jedenfalls daran, dass es falsch wäre, aus solchen realen Konflikterfahrungen ideologisch auf einen generellen Antagonismus vermeintlich „wesenhaft“ unterschiedlicher Rechte zu schließen. Eine derartige abstrakt-antagonistische Konstruktion würde außerdem die Chancen von Frauen auf ein Leben frei von Diskriminierungen weiter verringern. Denn zahlreichen Frauen leiden nicht nur unter geschlechtsspezifischen Diskriminierungen, sondern zugleich auch unter Diskriminierungen aufgrund von Religion oder Weltanschauungen (oder auch weiterer Varianten von Diskriminierung). Die komplexen Facetten multipler und intersektioneller Diskriminierung, die sich daraus ergeben können, sind in unseren Breiten in den vergangenen Jahren insbesondere im Blick auf Kopftuch tragende muslimische Frauen intensiv debattiert worden.⁸⁰ Das Kopftuch fungierte dabei als oft Projektionsfläche grundsätzlich kontroverser Einschätzungen des Verhältnisses von Frauenemanzipation und Religion überhaupt.

⁷⁸ Artikel 5, lit. a CEDAW.

⁷⁹ Verbürgt ist dieses Recht z. B. in Artikel 18 Absatz 4 des IPBPR.

⁸⁰ Vgl. Sherene H. Razack, Imperilled Muslim women, dangerous Muslim men and civilised Europeans: Legal and social responses to forced marriages, in: *Feminist Legal Studies* 12 (2004), pp. 129–174.

In der öffentlichen Diskussion zu diesem Themenfeld sind gelegentlich Vorstellungen vorgebracht worden, wonach sich Frauen – konkret geht es hierzulande fast ausschließlich um muslimische Frauen – letztendlich zwischen zwei Möglichkeiten entscheiden müssten: einem Leben in Freiheit um den Preis eines Bruchs mit ihrer religiösen Tradition oder einem Leben innerhalb der Religion um dem Preis persönlicher Unfreiheit. Eine solche schlichte Entgegensetzung, mit großem publizistischem Erfolg etwa von Necla Kelek formuliert,⁸¹ zerschneidet Lebenswirklichkeit vieler Frauen. Schlimmer noch: Die perzeptive Verengung der Optionen auf ein radikales Entweder-Oder läuft darauf hinaus, all denjenigen Frauen, die sich um eine Verbindung von persönlicher Freiheit mit religiöser Lebensführung bemühen, jedwede öffentliche Anteilnahme zu verweigern.

Hinsichtlich der in den vergangenen Jahren vielfach diskutierten Emanzipation von Frauen (bzw. Männern) mit muslimischem Familienhintergrund aus patriarchalischen Strukturen bleibt deshalb festzuhalten, dass sie auf unterschiedlichen Wegen stattfinden kann: Sie kann aus dem islamischen Kontext herausführen und in manchen Fällen einen partiellen oder völligen Bruch mit der Religion zur Folge haben. Sie kann aber auch innerhalb eines islamischen Referenzsystems stattfinden. Muslimische Frauenrechtlerinnen kämpfen international – oft gegen erhebliche Widerstände – darum, durch alternative Lektüre der religiösen Quellen hier neue Freiräume zu erschließen.⁸² Außerdem ist es natürlich denkbar, dass Frauen ihren eigenen Weg finden, ohne sich überhaupt kritisch oder affirmativ mit religiösen Fragen zu beschäftigen; vielleicht trifft Letzteres für die große Mehrzahl der betroffenen Frauen zu. Um es generell zu formulieren: Es gibt Möglichkeiten der Befreiung von der Religion, innerhalb der Religion oder auch in Indifferenz zur Religion (mit dieser idealtypischen Zuspitzung nur angedeutete) Vielzahl möglicher Wege zu gleichberechtigter Selbstbestimmung gilt es auch politisch – und zwar sowohl innerhalb der allgemeinen politischen Debatte als auch bei der Ausgestaltung konkreter Bildungs- und Beratungsangebote – zu berücksichtigen.

⁸¹ Vgl. z. B. Necla Kelek, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln 2005; dies., *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*, Köln 2006.

⁸² Vgl. zum Beispiel Ziba Mir-Hosseini, *Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice*, in: Kari Vogt/ Lena Larsen/ Christian Moe (Hg.), *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition*, London: Tauris, 2009, S. 77–88; Zainar Anwar (Hg.), *WANTED. Equality and Justice in the Muslim Family*, SIS Forum Malaysia 2009.

Die in den Menschenrechten anerkannte Freiheit bezieht sich nicht nur auf das Ziel emanzipierter Lebensführung, sondern schließt auch die Vielfalt möglicher Wege hin zu diesem Ziel ein. Auch hier eröffnen die Menschenrechte einen Raum von „diversity“. Den je angemessenen Weg zur Freiheit zu finden – in der Religion, aus der Religion heraus oder in Gleichgültigkeit zur Religion –, ist aber zuletzt Sache der Betroffenen, deren freie Entscheidung in jedem Fall Sympathie, Respekt und Unterstützung verdient. Auf der normativen Ebene heißt dies, dass an der Unteilbarkeit der Menschenrechte auch im Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit unbedingt festzuhalten ist. Wer meint, dem Anliegen von Frauenrechten und Geschlechtergerechtigkeit sei am besten dadurch gedient, dass man das Recht auf Religionsfreiheit hinanstellt, begeht einen schweren Fehler.

Ohne Respekt vor der Religions- und Weltanschauungsfreiheit der Menschen kann sogar eine Antidiskriminierungspolitik in eine menschenrechtlich problematische Schieflage geraten. Bekanntlich haben mittlerweile sogar rechtspopulistische Bewegungen gelernt, selektive und meist recht vordergründige Anleihen bei moderner Emanzipationsrhetorik zu machen, um daraus einen Stolperdraht für Migrantinnen und Migranten insbesondere aus muslimisch geprägten Ländern zu drehen. Dieses von Pim Fortuyn in den Niederlanden dereinst entwickelte Ausgrenzungsmuster hat sich mittlerweile in ganz Westeuropa als Erfolgsrezept anti-muslimischer Bewegungen etabliert.⁸³ Eine den Menschenrechten verpflichtete Antidiskriminierungsarbeit muss darauf achten, dass sie gegenüber solchen Instrumentalisierungen klar auf Abstand hält. Ohne systematische Einbeziehung der Religionsfreiheit in die Antidiskriminierungsagenda dürfte dies kaum gelingen.

Abstrakt-antagonistische Konstruktionen begegnen neuerdings verstärkt auch bei der Verhältnisbestimmung zwischen der Religionsfreiheit und Projekten der Bekämpfung von Diskriminierung auf sexueller Orientierung und Gender-Identität.⁸⁴ In diesem Feld kommt es zunehmend zu schwer lösbaren Konflikten, etwa wenn sich Standesbeamte aus religiösen Gewissensgründen weigern, an der Verheiratung homosexueller Paare mitzuwirken. Es gibt auch Berichte darüber, dass manche Vermieter oder Hoteliers sich weigern, Unterkunft für schwule oder lesbische Paare zur Verfügung zu stellen.⁸⁵ Sie

⁸³ Vgl. Heiner Bielefeldt, *Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot*, in: Hendrik Meyer/ Klaus Schubert (Hg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden 2011, S. 135–144.

⁸⁴ Teils scharf artikuliert wurde ein solcher Gegensatz beispielsweise auf einer OSZE-Konferenz in Wien, 1./2. Dezember 2010.

⁸⁵ Elisabeth Holzleithner, *Intersektionen von Gender und Religion im Menschenrechtsdiskurs: Der Fall sexueller Orientierung*, in: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Jahrgang 5 (2001), Nr. 1, S. 22–40, hier S. 34f.

geraten auf diese Weise in Konflikt mit Antidiskriminierungsgesetzen, die ihrerseits eine menschenrechtliche Grundlage aufweisen.⁸⁶ Was aber ist, wenn sie sich dabei auf Gewissensgründe berufen und die Religionsfreiheit für sich in Anspruch nehmen? Zu solchen Konfliktfällen gibt es bislang noch wenig gerichtliche Entscheidungen.⁸⁷

Wiederum ist hier nicht der Ort, konkrete Beispielfälle durchzugehen. Wichtig ist jedenfalls, dass aus solcher Konflikterfahrung wiederum nicht falsche, ideologische Konsequenzen gezogen werden, wie dies seit einiger Zeit verstärkt zu beobachten ist. So behaupten Protagonisten konservativer religiöser Organisationen gelegentlich, ihre eigene Religionsfreiheit sei bereits dadurch verletzt, dass Lesben und Schwule neuerdings mehr gesellschaftlichen Respekt genießen als in früheren Zeiten und heutzutage auch öffentliche Ämter bekleiden können. Dies ist offensichtlich ein Fehlschluss. Die Religionsfreiheit wird dabei schlicht mit bestimmten religiösen Wertvorstellungen, etwa traditionellen, religiös konnotierten „family values“ gleichgesetzt, womit die Logik menschenrechtlicher Freiheit völlig verlassen wird. Natürlich haben Menschen das Recht, für derartige konservative Vorstellungen öffentlich einzutreten. Sie können den gesellschaftlichen Wandel in Richtung von mehr Anerkennung sexueller Minderheiten für einen Irrweg halten oder als Niedergang öffentlicher Moral beklagen. Mit einer Verletzung der Religionsfreiheit hat diese gesellschaftliche Entwicklung hingegen nichts zu tun. Denn einen Rechtstitel auf hegemoniale gesellschaftliche Stellung der eigenen religiös-moralischen Überzeugungen kann es im menschenrechtlichen Kontext nicht geben; dies wäre das genaue Gegenteil menschenrechtlicher Freiheit und Gleichberechtigung. Und wenn neuerdings vereinzelt sogar eine „freedom from homosexuals“ propagiert wird, handelt es sich um nichts anderes als um einen zynischen Etikettenschwindel, indem sich eine Politik von Unfreiheit, Diskriminierung und Ausgrenzung als Befreiung ausgibt.

Die Religionsfreiheit ist kein Instrument des öffentlichen Kulturkampfes gegen die Gleichberechtigung von Lesben und Schwulen, die ja – dies wird oft vergessen – auch ihrerseits einen Anspruch auf Respekt ihrer Religionsfreiheit haben. Diese Klarstellung ist außerdem erforderlich, um das gegenteilige Missverständnis auszuräumen, wonach die Religionsfreiheit ein bloßes Hindernis auf dem Weg zu einer diskriminierungsfreien Gesellschaft darstelle, auf das man deshalb, wenn es hart auf hart kommt, nicht allzu

⁸⁶ Vgl. Discriminatory laws and practices and acts of violence against individuals based on their sexual orientation and gender identity. Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights. UN Doc. a/HRH/19/41 of 17 November 2011.

⁸⁷ Einige solcher Entscheidungen diskutiert Holzleithner, a. a. O., S. 34ff.

viel Rücksicht nehmen könne. In der Diskussion mit zivilgesellschaftlichen Organisationen mit prononcierter Antidiskriminierungsagenda stößt man tatsächlich ab und zu auf eine gegenüber der Religionsfreiheit bestehende grundlegende Skepsis, in der sich deren falsche Gleichsetzung mit bestimmten autoritären religiösen Wertvorstellungen gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen widerspiegelt.

Menschenrechte bieten eine Voraussetzung dafür, bestehende gesellschaftliche Konflikte offen zu artikulieren und zu bearbeiten. Dies gilt auch für konkrete Widersprüche, die zwischen konservativen religiösen Vorstellungen und dem Anspruch auf umfassende Gleichberechtigung in den Bereichen sexueller Orientierung und Gender-Identität bestehen. Die Spannungen dürfen weder unterdrückt noch bagatellisiert werden. Ein offener Umgang mit solchen Konflikten ist aber etwas anderes als eine kulturkämpferische Polarisierung, durch die manche Menschen buchstäblich zerrieben zu werden drohen. Das Postulat der Unteilbarkeit der Menschenrechte steht, so gesehen, für die immer wieder neu zu leistende Aufgabe, gerade auch in konkreten Konfliktfällen menschenrechtliche Ansprüche aufeinander zuzuführen.⁸⁸ Dies ist oft schwer genug. Abstrakt-antagonistische Konstruktionen verbauen diesen Weg aber von vornherein und sind deshalb weder hilfreich noch sachlich angemessen.

Vertrauensbildung durch Religionsfreiheit

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechte geboren.“ Knap- per als in diesem vielzitierten Satz aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lässt sich die Programmatik der Menschenrechte nicht zusammenfassen: Es geht in ihnen um universale Freiheits- und Gleichheitsrechte, die jedem Menschen aufgrund seiner inhärenten Würde zustehen. Dass dies auch für die Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit gilt, ist im Prinzip unbestritten. Denn sie ist als Menschenrecht klar und eindeutig im internationalen Recht verbürgt.

Und doch scheint es gerade bei der Religionsfreiheit schwierig zu sein, diesen ihren menschenrechtlichen Charakter konsequent durchzuhalten: Der Universalismus des Menschenrechts bricht sich an Konzepten, die religiöse Freiheit auf einen staatlich festgelegten Kanon legitimer Optionen reduzieren. Der freiheitsrechtliche Gehalt der Religionsfreiheit wird durch Projekte einer Bekämpfung von „Religionsdiffamierung“, durch identitätspolitische

⁸⁸ Vgl. in diesem Sinne auch Holzleithner, a. a. O., S. 38.

Anerkennungsforderungen, durch Vorstellungen staatlich behüteter interreligiöser Harmonie oder durch Wünsche nach Abdrängung von Religionen aus dem öffentlichen Leben abgefangen, relativiert oder gar ins Autoritäre hin verbogen. Und auch der Anspruch auf gleichberechtigte Verwirklichung dieses Menschenrechts in einem religiös-weltanschaulichen neutralen säkularen Rechtsstaat trifft immer wieder auf prinzipielle Widerstände oder wird als von vornherein sinnlos abgewiesen. Hinzu kommt, dass das Postulat der Unteilbarkeit der Menschenrechte neuerdings verstärkt mit Vorstellungen kollidiert, wonach zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit oder zwischen Religionsfreiheit und Antidiskriminierungsagenden unauflösbare Widersprüche bestünden.

Warum tut man sich bei der Religionsfreiheit so schwer? Die Gründe dürften vielschichtig sein. Schon wenn man sich dem Thema in akademischer Distanz nähert, stößt man auf nicht leicht lösbare Fragen: Was ist der genaue Gegenstandsbereich dieses Menschenrechts? Wo müssen definitorische Grenzen gezogen werden, damit die Religionsfreiheit nicht zur Beute trivialer Interessen wird? Wie lässt sich zugleich Offenheit für neue Entwicklungen gewährleisten? Wie ist im Falle der Kollision mit anderen menschenrechtlichen Anliegen oder sonstigen wichtigen Rechtsgütern zu verfahren? Lässt sich das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates überhaupt jemals konsequent umsetzen? Wenn nicht, welche Funktion soll es dann haben? Wieweit können und sollen Anpassungsmaßnahmen (im Sinne von „reasonable accommodation“) zugunsten der Angehörigen religiöser Minderheiten gehen? Solche Fragen lassen sich durchaus beantworten, und auch der vorliegende Aufsatz gilt ja dem Versuch, zumindest die Richtung zu weisen, in der man menschenrechtlich sinnvolle Antworten finden kann. Vieles bleibt dabei aber offen. Es werden immer wieder neue Grenzfälle und Konfliktfragen auftreten, die Klärungen erforderlich machen. Aus der Systematik der Menschenrechte lassen sich dafür zwar verbindliche Kriterien angeben, die aber für eine Entscheidungsfindung im Detail oftmals nicht ganz ausreichen werden. Und der Teufel steckt bekanntlich im Detail.

Die theoretischen Fragen, aus der Distanz akademischer Betrachtung formuliert, sind dabei noch die harmloseren. Größer sind die praktischen Herausforderungen für Staat, Religionsgemeinschaften und die Gesellschaft insgesamt. Für den Staat birgt die Religionsfreiheit eine geradezu paradoxe Aufgabenstellung: In seiner Garantenfunktion für die Menschenrechte soll er sich aktiv auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft einlassen. Gleichzeitig soll er aber auch eine spezifische Zurückhaltung wahren, um die Freiheit der Menschen in den heiklen Fragen von Gewissen und Glauben nicht zu tangieren und um nicht durch Parteilichkeit zugunsten bestimmter Traditionen dem Anspruch allgemeiner Gleichberech-

tigung entgegenzuwirken. Auch die Religionsgemeinschaften tun sich mit einer konsequenten Bejahung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit manchmal bis heute schwer. Zwar sind sie nicht, wie immer wieder fälschlich unterstellt wird, dazu gehalten, ihren Wahrheitsanspruch (sofern sie einen solchen erheben) preiszugeben. Sie müssen aber eindeutig darauf verzichten, dabei auf Unterstützung durch die staatliche Macht zu setzen oder gar selbst Druck auf innere Dissidenten und äußere Konkurrenten auszuüben. Während manche Religionsgemeinschaften genau dies als Chance authentischen Glaubenszeugnisses begreifen und deshalb aktiv für die Religionsfreiheit eintreten, verhalten sich andere eher defensiv und klammern sich umso mehr an ihre womöglich gefährdete Hegemonie.⁸⁹ Schließlich birgt die Religionsfreiheit für die Gesellschaft im Ganzen die Herausforderung, mit der Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen und Praktiken zurechtzukommen und sie als Bestandteil gesellschaftlicher Normalität zu akzeptieren. Diese Vielfalt löst verständlicherweise auch Ängste aus – beispielsweise Ängste vor Kontrollverlusten und vor Veränderungen der vertrauten Umwelt oder Sorgen um den Fortbestand eigener Überzeugungen und Lebensweise in der nächsten Generation. Und während manche religiös Konservative fürchten, dass die Religionsfreiheit den Weg zu Relativismus und religiöser Gleichgültigkeit bereite, plagt den einen oder anderen religiös Distanzierten womöglich die komplementäre Furcht, dass ausgerechnet die Religionsfreiheit zum Vehikel der „Revanche de Dieu“ werden könnte, wie Gilles Kepel den neuen öffentlichen Bedeutungszuwachs des Religiösen

⁸⁹ Die Positionen der Religionsgemeinschaften zu diesen Fragen sind bekanntlich höchst unterschiedlich, und man begegnet gerade in diesem Feld einer schwer überschaubaren Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Hier nur einige Beispiele: Nach langer Zeit der Opposition hat die Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ die Religionsfreiheit unzweideutig anerkannt und theologisch gewürdigt. Innerhalb der Geschichte der protestantischen Kirchen mit der Religionsfreiheit kommt den „Stiefkindern der Reformation“, wie Ernst Troeltsch die freikirchlichen Bewegungen genannt hat, eine produktive Sonderrolle zu. Denn aus ihrem Kreis erwachsen – vor allem in Nordamerika – schon frühzeitig wichtige Impulse. In der christlichen Orthodoxie hingegen steht eine unzweideutige Anerkennung der modernen Menschenrechte teilweise noch aus. Im September 2008 veröffentlichte die Russisch-Orthodoxe Kirche ein Grundsatzpapier zu Menschenwürde und Menschenrechten, das nach wie vor ausgesprochen defensiv gehalten ist. Ganz eigene Fragen stellen sich hinsichtlich des Islam. Hier gibt es ausgeprägte interne Differenzen. Während im Schrifttum des politischen Islamismus die Säkularität von Staat und Recht häufig schlicht als „*Jahiliyya*“ – das heißt als Ausdruck gottloser Finsternis – denunziert wird, sehen manche muslimischen Vordenkerinnen und Vordenker in der Anerkennung moderner Säkularität die Chance, jene unheilvolle Verquickung von Religion und staatlicher Politik zu durchbrechen, die oft genug in eine Korrumpierung der Religion mündet.

dramatisierend genannt hat.⁹⁰ Diese vielfältigen, manchmal auch politisch geschürten Ängste dürften das eigentliche Hauptproblem bei der Verwirklichung der Religionsfreiheit sein.⁹¹

Dagegen möchte ich abschließend die Perspektive stellen, dass die Religionsfreiheit die besten Voraussetzungen dafür bietet, dass Vertrauen zwischen Menschen entstehen kann. Denn als Menschenrecht verweist sie zuletzt auf die Würde des Menschen, deren Respektierung schlechthin axiomatisch für jedwede normative Interaktion ist.⁹² Ohne diesen Basis-Respekt sind zwischenmenschliche Verbindlichkeiten letztlich gar nicht denkbar. Dass Menschen Abkommen miteinander eingehen können, die für alle verlässlich gelten sollen; dass sie wechselseitige Versprechungen machen und auf deren Einhaltung pochen; dass sie für sich allein und im Gespräch mit anderen Orientierung suchen und normative Eckpunkte in einer gemeinsamen Verfassungsurkunde festschreiben – all dies hängt daran, dass die betreffenden Personen sich selbst und einander als Subjekte möglicher Verantwortung ansehen und respektieren. Der so verstandene Achtungsanspruch schwingt als zumeist unausgesprochene Voraussetzung immer mit, wenn Menschen Verbindlichkeiten, gleich welcher Art, miteinander eingehen. Genau für diese praktisch nicht hintergehbare Einsicht steht der Begriff der Menschenwürde. In der jüdisch-christlichen Tradition verbindet er sich mit der Idee der Gotesebenbildlichkeit jedes Menschen.⁹³ In anderen religiösen oder nicht-religiösen Traditionen gibt es ebenfalls Metaphern oder Narrationen, die sich als Haftpunkte für die gebotene Achtung der Würde aller Menschen erschließen lassen.⁹⁴ Dies eröffnet die Chance, gleichsam durch die irreduzible Pluralität hindurch einen normativen „overlapping consensus“ zu identifizieren, auf den hin sich gesellschaftliche Koexistenz vernünftig organisieren lässt.⁹⁵

⁹⁰ Vgl. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 2. Aufl. 2003.

⁹¹ Vgl. Martha Nussbaum, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard 2012.

⁹² Vgl. Heiner Bielefeldt, *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg i.Br. 2011.

⁹³ Vgl. Genesis, 1,26f. Vgl. dazu Claus Westermann, *Das Alte Testament und die Menschenrechte*, in: Jörg Baur (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, S. 5–18.

⁹⁴ Vgl. Arlene Swidler (Hg.), *Human Rights in Religious Traditions*, New York: The Pilgrim Press, 1982.

⁹⁵ Vgl. Tore Lindholm, *Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief*, in: Tore Lindholm, W. Cole Durham, Bahia G. Tahbiz-Lie (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden: Martinus Nijhoff, 2004, S. 19–61.

In ihren inhaltlichen Überzeugungen und den lebenspraktischen Konsequenzen, die sich daraus ziehen, schlagen die Menschen höchst unterschiedliche Wege ein. Diese Vielfalt wird in der modernen Gesellschaft hautnah erlebt und durchzieht oft auch Nachbarschaften und Familien. Sie kann als erfreulich, als schwierig oder schlicht als normal empfunden werden. Worauf es letztlich indessen ankommt, ist die Bereitschaft einzusehen, dass sich gerade in dieser irreduziblen Differenz der Positionierungen die gemeinsame Fähigkeit von Menschen manifestiert, grundlegende Überzeugungen auszubilden, zu pflegen, zu verändern und zu entwickeln. Dafür steht die Idee der Menschenwürde. Sie hat ihre eigene Evidenz, und eine Rechtsordnung, die konsequent auf dem Respekt der Menschenwürde aller aufbaut, gewinnt deshalb eine Legitimität, die tiefer reicht und dauerhafter trägt als sonstige Ordnungen, die beispielsweise auf Gewohnheit, Herkunft, Identität oder Hegemonie setzen. Eine an der Würde des Menschen orientierte Rechtsordnung aber ist ohne Gewährleistung der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit überhaupt nicht vorstellbar. Deshalb hat die Forderung nach allgemeiner Anerkennung dieses Menschenrechts – auch abgesehen bestehender völkerrechtlicher Verpflichtungen – ihre genuine Evidenz.

Das Recht zum Religionswechsel

Wolf von der Wense



Dr. Wolf von der Wense, LL.M., ist Rechtsanwalt in Stade.
(Foto: © IGFM.)



Religionsfreiheit ist fundamentales Kernstück des Kanons der bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte

Zu häufig liest man in der Tagespresse von Verfolgung und Bestrafung von Personen, die sich einer neuen Religion zugewandt haben. Glaubensvertreter aber auch andere Angehörige des bisherigen sozialen Umfeldes dieser Konvertiten rufen zu deren Ächtung und Isolierung auf. Für die Betroffenen geht es sodann häufig nicht mehr nur um das soziale oder wirtschaftliche, sondern auch um das physische Überleben. Häufig bleibt diesen nur der Weg der Emigration.

Indes sind Staaten, in denen es zu solchen Übergriffen kommt, in der Regel völkerrechtlich verpflichtet, diese zu unterbinden und einen friedlichen Religionswechsel zu ermöglichen. Denn die Religionsfreiheit ist fundamentales Kernstück des Kanons der bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte. Sowohl in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 als auch in dem Pakt über bürgerliche und politische Rechte (IPBPR) aus dem Jahre 1966 kommt ihm eine exponierte Rolle zu. In Art. 18 IPBPR wird die Religionsfreiheit aufgeführt und umfasst ausdrücklich die Freiheit „eine Religion eigener Wahl zu haben oder anzunehmen“.

Der IPBPR – von nahezu der gesamten Staatengemeinschaft ratifiziert – wurde als völkerrechtlicher Vertrag zur universellen Freiheitscharta und ist damit im Bereich der bürgerlichen und politischen Rechte das „Grundgesetz“

der Vertragsstaatengemeinschaft geworden. Der Pakt enthält neben einzelnen Bestimmungen, die die Freiheitsrechte ausformulieren und definieren, auch Vorschriften zu Überwachungsmechanismen der Einhaltung.

Aufgrund des Vertrages wurde ein unabhängiger Ausschuss eingerichtet, vergleichbar einem Gericht, der aus 18 unabhängigen Persönlichkeiten besteht. Aufgabe des Ausschusses ist es u. a. anhand von Länderberichten zu überprüfen, ob die Vertragsstaaten die Rechte des Paktes ihren Bürgern hinreichend und effektiv gewähren. Darüber hinaus obliegt es dem Ausschuss anhand von Individualbeschwerden, den möglichen Verletzungen von Vertragsbestimmungen im Einzelfall nachzugehen sowie in allgemeinen Bemerkungen die Bestimmungen des Paktes auszulegen.

Bereits im Jahre 1993 hat sich der Menschenrechtsausschuss mit der Religionsfreiheit in der Allgemeinen Bemerkung 22 zu Art. 18 IPBPR auseinandergesetzt und stellt klar, dass das Recht zur Annahme einer Religion auch das Recht umfasse, eine bestehende Religion zu wechseln.

Ausdrücklich hebt der Ausschuss hervor, dass Artikel 18 Abs. 2 IPBPR jede Form von Zwang verbiete, wenn es zu einem Religionswechsel komme. Er betont, der Pakt verbiete die Androhung bzw. Anwendung von Gewalt oder Strafsanktionen wenn ein Bürger seinen Glauben wechseln wolle. Gleiches gelte für indirekte Sanktionen wie die Beschränkung des Zugangs zu Bildung, medizinischer Versorgung, Arbeitsmöglichkeiten bzw. der Wahrnehmung politischer Rechte.

Mit anderen Worten: Art. 18 Abs. 2 IPBPR umfasst ausdrücklich das Recht zum Religionswechsel. Konvertiten dürfen aufgrund dieses Wechsels weder verfolgt noch benachteiligt werden.

Damit setzt sich der Menschenrechtsausschuss für einen weiten Begriff der Religionsfreiheit ein. Er stellt klar, dass hiervon ausdrücklich das Recht zur Konversion umfasst ist und es den Vertragsstaaten untersagt ist, ihren Bürgern einen solchen Religionswechsel zu erschweren oder gar zu verbieten.

Hieraus folgt zugleich, dass Konvertiten bzw. potentielle Konvertiten die Möglichkeit eingeräumt sein muss, sich über einen Religionswechsel zu informieren bzw. missionieren zu lassen. Denn ohne die Aufklärung über alternative Glaubensrichtungen besteht keine freie Religionswahl. Folglich umfasst das Recht zum Religionswechsel immanent das Recht zur Mission.

Sollten mithin Staaten, die den Pakt ratifiziert haben, das Recht zum Religionswechsel missachten oder gar Verfolgung und Benachteiligung der Religionsvertreter in ihrem Land dulden oder fördern, wäre dies rechtswidrig.

Ein solches vertragswidriges Verhalten ist öffentlichkeitswirksam zu ächten. Durch den Menschenrechtsausschuss kann dies geschehen mit einer Anzeige dieser Vorgänge durch internationale unabhängige Menschenrechtsorganisationen wie der IGMF aus Anlass der Beurteilung der menschenrecht-

lichen Lage durch den Ausschuss. Die Betroffenen können zudem ihren konkreten Fall zur Entscheidung bringen, sofern sich das betreffende Land dem Individualbeschwerdeverfahren unterworfen hat und der innerstaatliche Rechtsweg erschöpft ist.

„Der religiöse Nationalismus marschiert voran“

Thomas Schirmmacher (Autorenvorstellung siehe S. 27)

Till-R. Stoldt interviewt Thomas Schirmmacher. Das Interview erschien zuerst in: DIE WELT vom 19.1.2015, URL: <http://www.welt.de/regionales/nrw/article136538095/Der-religioese-Nationalismus-marschiert-voran.html>. Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

Jede Religion kann Ursprung für Unrecht sein, davon ist Thomas Schirmmacher überzeugt. Im Interview spricht der Menschenrechtler über verfolgte Christen und Fairness für IS-Terroristen.

Alljährlich avanciert Christenverfolgung zum Megathema der deutschen Öffentlichkeit – und zwar von Weihnachten bis zu den Märtyrergedenktagen im Januar. Doch so groß die saisonale Betroffenheit in diesen Wochen auch ausfällt; allzu oft wirkt sie undifferenziert und hinterlässt ein Zerrbild von Christenverfolgung. Das meint zumindest Thomas Schirmmacher in seiner Bilanz der jüngsten Berichterstattung. Wie er zu diesem Ergebnis kommt, erklärt der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit in Bonn und Präsident der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) im Interview.

Die Welt: Professor Schirmmacher, seit Kurzem erscheint uns der sogenannte Islamische Staat noch ein bisschen böser als zuvor. Da wurde bekannt, dass die Terroristen von Paris sich als IS-Anhänger verstanden. Gleichwohl recherchieren Sie zu der Frage, ob man dem IS nicht Unrecht tue und grundlos Gräueltaten andichte. Wie kommt's?

Schirmmacher: Wahrheitsgemäße Berichterstattung ist um ihrer selbst willen wichtig, meine ich. Und wenn es ein Foto mit vom IS gekreuzigten Christen auf die Titel europäischer Zeitungen bringt und sogar der Papst erklärt, angesichts dieses Bildes habe er um die vom IS gekreuzigten Christen geweint, dann sollte das Foto auch vom IS gekreuzigte Christen zeigen.

Die Welt: Und das war nicht der Fall?

Schirmmacher: Nein, die Menschen auf dem Foto waren offenkundig schon auf andere Art getötet worden, bevor sie an Kreuze gebunden, nicht genagelt wurden. Die Opfer waren auch keine Christen, sondern offenbar abtrünnige IS-Kämpfer, die wegen Verrats von anderen IS-Soldaten getötet wurden.

Die Welt: Auch nicht gerade nett.

Schirmmacher: Das ist scheußlich. Aber die abgebildete Gewalttat hatte nichts mit Christenverfolgung zu tun. Als solche wurde sie aber verkauft. Mit ziemlicher Sicherheit geht diese Irreführung auf den Propagandaapparat von Syriens Machthaber Assad zurück. Auf Websites des Regimes tauchte das Bild erstmals auf. Gleiches gilt für ein Foto, auf dem ein IS-Kämpfer ein Baby geköpft haben soll.

Die Welt: Woher wissen Sie, dass es gefälscht war?

Schirmmacher: Das Foto ist viele Jahre alt, das ist inzwischen unstrittig, es stammt aus der Zeit vor der IS-Invasion. Außerdem zeigt es gar keine Hinrichtung, sondern einen Mann mit Säbel und ein von ihm entfernt sitzendes Baby. Die IGMF und das Institut für Religionsfreiheit haben sich intensiv darum bemüht, durch Verbindungsleute vor Ort Zeugen für Köpfungen oder für Kinderhinrichtungen zu finden.

Die Welt: Hatte davon nicht auch ein orientalischer Bischof berichtet?

Schirmmacher: Ja, aber er brachte keine Belege vor. Und auch wir konnten trotz monatelanger Suche und guter Kontakte keinen einzigen Zeugen finden. Solche Fälle häufen sich.

Die Welt: Wie erklären Sie sich das?

Schirmmacher: Christenverfolgung ist zumindest im Nahen Osten Teil eines Medienkrieges, der auch vom Assad-Regime geführt wird. Es spielt dem Regime in die Hände, wenn der Westen sich möglichst stark vor der Christenfeindlichkeit des IS fürchtet.

Die Welt: Wer solch differenzierende Töne anschlägt, droht sich den Ruf eines IS-Verharmlosers einzuhandeln.

Schirmmacher: Die unbestreitbar dokumentierte Grausamkeit des IS gegen Christen und andere Bevölkerungsgruppen ist schlimm genug. Aber es ist doch Wasser auf die Mühlen derer, die Christenverfolgung grundsätzlich für aufgebauscht halten, wenn versucht wird, die Verfolgung mit Fälschungen zu belegen.

Die Welt: Wird das Ausmaß der Christenverfolgung im Westen grundsätzlich übertrieben?

Schirmmacher: Das kann man so nicht sagen. Einerseits gibt es völlig unbestritten weltweit eine massive Diskriminierung und auch Verfolgung von Christen, gerade in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit. Andererseits sind viele Versuche, diese Verfolgung zu beziffern, unzuverlässig.

Die Welt: Ein Beispiel?

Schirmmacher: Seit Langem publizieren US-Forscher alljährlich den "Status of Global Mission", dessen Zahlen auch päpstliche Missionswerke übernehmen. Demnach lag die Zahl christlicher Märtyrer 2010 noch bei 178.000. Dann sank sie – kurz nach unserer Kritik an den Erhebungsmethoden – auf rund 100.000. Ungefähr auf dem Niveau hält sie sich seitdem. Das dürfte aber noch immer viel zu hoch gegriffen sein.

Die Welt: Wie errechnet sich die Zahl?

Schirmmacher: Sie ist ein geschätzter Durchschnittswert der vergangenen zehn Jahre, der jährlich leicht angepasst wird. Dabei werden aber alle christlichen Opfer von Bürgerkriegen oder innerstaatlichen Konflikten mitgerechnet. Der Genozid in Ruanda beispielsweise wurde ebenfalls aufgenommen, obwohl Hutu und Tutsi beide nominell Christen sind und der Genozid nicht konfessionell, sondern ethnisch begründet wurde. Dennoch verwendete sogar der Nuntius des Vatikans diese Zahlen in der UN-Vollversammlung.

Die Welt: Wo führte die Berichterstattung zur Christenverfolgung noch in die Irre?

Schirmmacher: Viele Berichte – Veröffentlichungen der „Welt“ ausdrücklich ausgenommen – erweckten den Eindruck, die Diskriminierung von Andersgläubigen sei eine muslimische Spezialität. Das ist unsachlich. Auch Juden und Christen, Hindus und Buddhisten schränken die Religionsfreiheit zunehmend – wenngleich in unterschiedlicher Brutalität – ein.

Die Welt: Gewalt im Namen des Buddha?

Schirmmacher: Und ob. In Sri Lanka, wo der Buddhismus als Staatsreligion dominiert, jagt immer wieder mal ein von Mönchen geführter Lynchmob christliche Pfarrer. Knüppelschwingende buddhistische Mönche verprügeln dort auch Hindu-Priester und fackeln Hindu-Tempel ab, weil deren Glaube auf dem heiligen Boden Sri Lankas nichts zu suchen habe.

Die Welt: Wurde aus Myanmar nicht Ähnliches behauptet?

Schirmmacher: Das wurde nicht nur behauptet. Dort fand eine regelrechte Vertreibung der muslimischen Minderheit statt. Schockierenderweise wurden die mit Macheten bewaffneten Schlägertrupps von buddhistischen Klöstern organisiert. Die Mönche riefen dazu auf, die buddhistische Kultur Myanmars vor der wachsenden muslimischen Minderheit zu schützen. Es gab Hunderte Tote. Und über 100.000 Muslime wurden vertrieben.

Die Welt: Diese Gewalt wurde legitimiert im Namen einer religiös-kulturellen Identität, die es zu bewahren gelte?

Schirmmacher: Ja, dieser religiöse Nationalismus marschiert weltweit voran, er wird global salonfähig. In vielen Bundesstaaten Indiens zum Beispiel ist es seit Jahren per Gesetz verboten, Hindus für andere Religionen zu missionieren oder vom Hindu-Glauben abzufallen. Neu ist aber, dass ein Protagonist dieser Menschenrechtsverletzungen dem Wahlvolk so akzeptabel erscheint, dass er Ministerpräsident des Subkontinents werden konnte.

Die Welt: Und wie steht es in der christlich und jüdisch geprägten Welt?

Schirmmacher: Da ist der Trend ebenfalls offenkundig. In Israel hat nun erstmals ein Ministerpräsident gefordert, eine Verfassung zu erlassen, die fest schreibt, dass nur ein Jude Staatsbürger sein könne. Und schon jetzt werden ausländische Missionare, die in Israel für den christlichen Glauben werben, des Landes verwiesen. Da zeigt sich der Behauptungswille einer religiös definierten Gemeinschaft – auf Kosten der Religionsfreiheit.

Die Welt: Diesen Behauptungswillen bezeichnen auch Pegida-Demonstranten als ihr treibendes Motiv.

Schirmmacher: Natürlich, auf vergleichsweise harmlose Art vertritt auch Pegida die Anliegen des religiösen Nationalismus. Dafür sind in christlichen Breiten sonst eher die orthodox geprägten Länder bekannt.

Die Welt: Etwa Russland, wo die alte Verbindung von Staat und Kirche neu beschworen wird?

Schirmmacher: Ja. Obwohl dort nur 0,3 Prozent der Bevölkerung an normalen Sonntagen und nur drei Prozent an den höchsten Feiertagen christliche Gottesdienste besuchen, betonen Staat und Kirche immer stärker die Abwehrbereitschaft des christlich-orthodoxen Russland gegen vermeintlich gefährliche Andersgläubige.

Die Welt: Wird da per Gesetz nachgeholfen?

Schirmmacher: Religiöse Schriften müssen vom Staat genehmigt werden, bevor sie in Druck gehen können. Nicht orthodoxen Gemeinschaften wird diese Druckgenehmigung oft vorenthalten. Auch bekommt eine katholische oder muslimische Gemeinschaft ganz schwer die Genehmigung zum Bau eines Gotteshauses. Diese Genehmigungspraxis wird von Jahr zu Jahr rigoros-er gehandhabt. Gleichzeitig werden überall im Land Tausende orthodoxe Kirchen auf Staatskosten errichtet.

Die Welt: Sie versuchen immer wieder, die Perspektive auf Verstöße gegen Religionsfreiheit so zu weiten, dass alle Religionen als Täter in den Blick kommen. Warum?

Schirmmacher: Weil eine Verengung auf eine einzige vermeintliche Täterreligion wichtige Faktoren ausblendet, die überall die Einschränkung von Religionsfreiheit vorantreiben.

Die Welt: Vor allem der religiöse Nationalismus?

Schirmmacher: Ja, wo ein Land ethnisch und kulturell nicht mehr homogen ist, wird von Politik, Mehrheitsreligion und Medien stark die konfessionelle Karte gespielt, um die Bevölkerung zu eintüten. Das korrespondiert mit dem Wunsch vieler in der Mehrheitsbevölkerung, die eigene kulturelle Identität zu schützen gegen wachsende andersgläubige Minderheiten. Und das führt schnell zur Einschränkung der Religionsfreiheit, also zur Verletzung von Menschenrecht.

Kein Akt der Toleranz, sondern ein Menschenrecht – Politische Stiftungen und ihr Einsatz für die Religionsfreiheit

Michael Borchard und 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 in 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 Wissenschaften und Künste.



Dr. Michael Borchard. Geboren 1967 in München. Studium der Politikwissenschaft, Neueren Geschichte und des Öffentlichen Rechts an der Universität zu Bonn. 1995 bis 1997 Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Bundesarchivs. 1998 freier Mitarbeiter in der Politischen Abteilung des Bundeskanzleramtes. Von 1998 bis 2003 Leiter des Referates „Reden, Textdokumentation, Fragen des gesellschaftlichen Wandels“ in der Thüringer Staatskanzlei. 2003 Leiter des Teams Innenpolitik in der Hauptabteilung „Politik und Beratung“ der Konrad-Adenauer-Stiftung. 2003 bis 2014 Leiter der Hauptabteilung „Politik und Beratung“. Seit 2014 Leiter des Auslandsbüros Israel der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Der Beitrag zeigt auf, warum sich die Politischen Stiftungen in Deutschland grundsätzlich mit dem Thema Religionsfreiheit befassen. Er stellt ihre Handlungsoptionen im Ausland und Inland vor und verdeutlicht, weshalb der Einsatz der Politischen Stiftungen für das Menschenrecht Religionsfreiheit künftig noch eines gesteigerten Engagements bedarf. Erstabdruck: Michael Borchard, Philipp W. Hildmann: Kein Akt der Toleranz, sondern ein Menschenrecht. Politische Stiftungen und ihr Einsatz für die Religionsfreiheit. In: Bedrohtes Menschenrecht? Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit. Hrsg. von Andrea Riccardi und Hans Zehetmair unter Mitarbeit von Philipp W. Hildmann. München: Olzog Verlag 2013. S. 217–231. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Politische Stiftungen: Erziehung zur Demokratie – mit oder ohne Religion?

„Religionen sind grundsätzlich nicht demokratiefähig“,¹ sagt apodiktisch der aus Ägypten stammende Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad, der einem breiten Fernsehpublikum als nächtlicher Beifahrer von Henrik M. Broder in der mit dem Bayerischen Fernsehpreis 2012 ausgezeichneten TV-Serie „Entweder Broder. Die Deutschland Safari“ bekannt geworden ist. Dabei hat er zweifelsohne die destabilisierende Wirkung von Religionen und vor allem ihre fundamentalistischen Ausprägungen vor Augen. Demokratien sind ohne eine positive Rolle, die Religionen in demokratischen Gesellschaften spielen, in ihren Grundfesten erschüttert, so kann man ihm sinngemäß und zugespitzt (zumindest in Deutschland) die schon seit Jahrzehnten viel gebrauchte Weisheit gegenüberstellen, die hierzulande unter der Chiffre „Böckenförde-Diktum“ bekannt geworden ist.² Ernst-Wolfgang Böckenförde, aber auch viele

¹ Abdel-Samad, Hamed: Interview mit Cicero-Online vom 29.3.2011. Hier zitiert nach <http://www.cicero.de/weltbuehne/religionen-sind-grundsatzlich-nicht-demokratiefahig/41855>, Stand: 14.5.2013.

² „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ Hier zitiert nach Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungs-

Denker vor ihm wie Alexis de Tocqueville, haben eindrucksvoll auf die stabilisierende, die Gemeinwohl stiftende und moralische Korrumpierung verhindernde Funktion von Religionen hingewiesen.³ Der Religionssoziologe José Casanova spricht gar von einer „Deprivatisierung der Religionen“⁴ und blickt dabei auf die öffentliche Wirkung der kirchlichen Institutionen, die auch in demokratischen und säkularen Rechtsstaaten ausdrücklich erwünscht ist.

Ganz gleich welcher der beiden Auffassungen man letztlich nähersteht, so wird doch niemand ernsthaft bezweifeln, dass die Wechselwirkung von Religion und Demokratie eine gegenwärtig hochbrisante Fragestellung ist, die der intensiven Erörterung bedarf. Nicht zuletzt die Ereignisse des sogenannten „Arabischen Frühlings“ mit seinem noch immer ungewissen Ausgang werfen nicht nur die Frage nach dem Menschenrecht Religionsfreiheit an sich auf, sondern auch die Frage, wie konstitutiv dieses Recht für den Aufbau von freiheitlichen demokratischen Ordnungen ist. „Kaum ein Menschenrecht steht international derart in der politischen Kontroverse wie die Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit“⁵ schreibt der UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt. Umso mehr mag es überraschend erscheinen, dass die Politikwissenschaft dieses wichtige Thema lange vernachlässigt hat. Der allfällige Hinweis auf die Notwendigkeit, sich nun intensiver mit diesem Thema zu beschäftigen, beantwortet allerdings nicht die durchaus berechtigte Frage, warum sich gerade auch die Politischen Stiftungen mit diesem aktuellen Spannungsfeld befassen sollten und welchen Nutzwert sie dabei entfalten können. Diese Frage ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund der erheblichen Geldmittel, die die Politischen Stiftungen aus Steuergeldern erhalten, durchaus angemessen.

Wenn man diese Frage hinreichend beantworten will, kommt man nicht umhin, die Entstehungsgeschichte und das Aufgabenprofil der Politischen Stiftungen eingehender zu betrachten. Ausgehend von der Erfahrung der Weimarer Republik, dass eine funktionierende Demokratie auch aktive Demokraten braucht, wurde in der jungen Bundesrepublik Deutschland die Idee der Politischen Stiftungen geboren, als deren „permanente und eigentliche Aufgabe“ Roman Herzog später „die Erziehung zur Demokratie“ bezeichnet

geschichte 1957–2002, Münster 2004, S. 213–230, hier S. 229 f.

³ Vgl. Minkenbergh, Michael / Willems, Ulrich: Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 42–43/2002, S. 6–14, hier S. 9.

⁴ Vgl. Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

⁵ Bielefeldt, Heiner: Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte, Erlangen 2012, S. 5.

hat.⁶ Heute existieren – analog zu den im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien – sechs Politische Stiftungen. Sie sind Organisationen sui generis, die in dieser Form weltweit einmalig sind, und sie treten an, um Menschen grundsätzlich, wenngleich in unterschiedlicher Akzentuierung, für die demokratische Ordnung und ihre Gestaltung zu sensibilisieren. „Das ist“, so noch einmal Roman Herzog, „letztlich das einigende Band zwischen allen politischen Stiftungen.“⁷ Neben ihrem Auftrag zur politischen Bildung nehmen sie zugleich national wie international weitere Aufgaben wahr. Das Spektrum reicht von der politischen Forschung und Beratung über die Begabtenförderung bis hin zur europäischen und internationalen Zusammenarbeit.

Gerade in letztgenanntem Bereich nehmen die Politischen Stiftungen eine singuläre Stellung ein. In über 100 Ländern sind sie als zivilgesellschaftliche Akteure mit Bildungs-, Beratungs- und Dialogprogrammen tätig, meist langfristig, mit einer kontinuierlichen Präsenz von aus Deutschland entsandten Repräsentanten am Ort. „Das Wirken der Stiftungen ist nicht auf die Eroberung von oder Teilhabe an staatlicher politischer Macht und auch nicht auf privatwirtschaftliche Gewinnerzielung ausgerichtet. Konkreter als durch dieses formale Zuordnungskriterium wird ihre Zivilgesellschaftlichkeit konstituiert durch die ihre Arbeit prägende gesellschaftspolitische Dimension der Interessenvertretung und politischen Einflussnahme zugunsten emanzipatorischer Ziele wie Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie.“⁸ Der Förderung der weltweiten Beachtung der Menschenrechte kommt dabei insofern eine herausgehobene Bedeutung zu, als ihre Verwirklichung „eine unverzichtbare Voraussetzung“ darstellt, „um im Rahmen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit zu mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden beizutragen“.⁹

Im Gefolge des allgemeinen Einsatzes für die Menschenrechte steht damit auch der besondere Auftrag zur Wahrung und Förderung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit respektive dessen Kehrseite, die Sorge um bedrängte re-

⁶ Hier zitiert nach Gemeinsame Erklärung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. / Friedrich-Ebert-Stiftung e.V. / Friedrich-Naumann-Stiftung / Hanns-Seidel-Stiftung e.V. / Heinrich-Böll-Stiftung e.V., o.O. 1998, S. 2.

⁷ Herzog, Roman: Rede anlässlich des Festaktes 40 Jahre Friedrich-Naumann-Stiftung in Königswinter, 1.7.1998. Hier zitiert nach http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1998/07/19980701_Rede.html, Stand: 14.5.2013.

⁸ Bartsch, Sebastian: Politische Stiftungen, in: Handbuch zur deutschen Außenpolitik, hrsg. von Siegmund Schmidt, Gunther Hellmann und Reinhard Wolf, Wiesbaden 2007, S. 280–289, hier S. 281.

⁹ Wahlers, Gerhard: Vorwort, in: Menschenrechte sichern. Globale Verantwortung und christlich-demokratischer Auftrag, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin / Berlin 2007, S. 3–4, hier S. 3.

ligiöse Minderheiten, auf der Agenda der Politischen Stiftungen. Auch wenn das Thema etwas aus der Zeit gefallen wirkt, so ist die Diskriminierung und Verfolgung religiöser Minderheiten zu Beginn des 21. Jahrhunderts doch bittere Realität. Das renommierte Pew Forum on Religion and Public Life verzeichnet für die jüngste Vergangenheit „a rising tide of restrictions on religion spread across the world“¹⁰ und bezeichnet damit die Spannweite des Themas: Die Missachtung des Menschenrechts auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, das die Freiheit einschließt, „seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen“,¹¹ ist ein globales Problem und ein wachsendes Problem. Betroffen sind die Zeugen Jehovas in Eritrea, die Bahai im Iran, die Rohingya-Muslime in Myanmar oder die Ahmadiyya in Pakistan. Betroffen sind aber vor allem auch Christen unterschiedlichster konfessioneller Couleur, die zusammengenommen „zweifelsfrei jene Religionsgemeinschaft“ sind, „die weltweit am stärksten verfolgt wird“.¹²

Nach Jahren der Vernachlässigung ist der Einsatz für das Menschenrecht Religionsfreiheit inzwischen in der deutschen Politik angekommen. Der gemeinsame Antrag der christlich-liberalen Koalition „Religionsfreiheit weltweit schützen“,¹³ den der Deutsche Bundestag am 17. Dezember 2010 mit überwältigender Mehrheit angenommen hat, darf als ein Meilenstein im politischen Engagement gegen die Diskriminierung und Verfolgung von Gläubigen gelten. Es ist insbesondere ein Verdienst der Union, die sich dieses Themas nachhaltig angenommen und maßgeblich dafür gesorgt hat, dass zum ersten Mal in der Geschichte des Parlaments festgestellt wurde, „dass der Einsatz für Religionsfreiheit ein wichtiger Bestandteil deutscher Außenpolitik ist“.¹⁴

Damit ist es nur konsequent, dass sich auch die unionsnahen Stiftungen diesem Thema in besonderer Weise verpflichtet fühlen. Dass sie den Fokus dabei insbesondere auf die weltweite Situation bedrängter Christen richten – ohne andere verfolgte religiöse Minderheiten aus dem Blick zu verlieren

¹⁰ Rising Tide of Restrictions on Religion, hrsg.von Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, Washington D. C. 2012, S. 9.

¹¹ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 18. Hier zitiert nach Fritzsche, K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn 2004, S. 210.

¹² Böttigheimer, Christoph: Verfolgte Christenheit, in: Stimmen der Zeit 6/2008, S. 417–419, hier S. 417.

¹³ Deutscher Bundestag, 17. Wahlperiode, Drucksache 17/2334, 30.6.2010.

¹⁴ Kauder, Volker: Mehr Einsatz für die verfolgten Christen, in: Verfolgte Christen. Einsatz für die Religionsfreiheit, hrsg. von Volker Kauder, Holzgerlingen 2012, S. 7–39, hier S. 7.

– liegt ebenfalls nahe, verankern beide Stiftungen ihre nationale und internationale Arbeit doch dezidiert auf einem christlichen Fundament. So nennt die CDU-nahe Konrad-Adenauer-Stiftung in ihren „Leitlinien“ als „Ausgangs- und Orientierungspunkt“ ihrer Arbeit „das christliche Verständnis vom Menschen als Geschöpf Gottes in seiner Gleichwertigkeit, Verschiedenartigkeit und Unvollkommenheit“.¹⁵ In ähnliche Richtung zielt die CSU-nahe Hanns-Seidel-Stiftung, die ihre Arbeit in ihrer Satzung explizit „auf christlicher Grundlage“ verortet und sich zum „christlichen Menschenbild“ als Orientierungsmaßstab bekennt.¹⁶ Aus der Verankerung im christlichen Menschenbild erwächst Verantwortung. Wie sich die unionsnahen Politischen Stiftungen dieser Verantwortung stellen, ist Gegenstand der folgenden Überlegungen, die an dieser Stelle notwendigerweise fragmentarisch bleiben müssen.

Handlungsoptionen im Ausland – Menschenrechtspolitik ist Entwicklungspolitik

Auch wenn die Politischen Stiftungen ursprünglich als Institutionen der politischen Bildung und Demokratieförderung im Inland gegründet wurden, ist die Auslandsarbeit heute zu einem zentralen Bestandteil ihrer Tätigkeit geworden, dessen Ausgabenvolumen inzwischen über dem der Inlandsarbeit liegt. Als „Teil des komplexen Akteursnetzes deutscher außenorientierter Politik“¹⁷ begleiten, ergänzen und entlasten sie die amtliche Außenpolitik. Zu ihren wichtigsten entwicklungspolitischen Tätigkeitsfeldern gehören die Förderung demokratischer Ordnungen, die Unterstützung nachhaltiger wirtschaftlicher Entwicklung, die Armutsbekämpfung, die Förderung umweltbewussten Handelns und die Krisenprävention. In ganz praktischen und handfesten Projekten werben sie auf diese Weise nicht nur für unsere Demokratie. Sie haben auch den Grundsatz der deutschen Menschenrechtspolitik – „Achtung und Ausbau der Menschenrechte“¹⁸ – zu ihrem zentralen Anliegen gemacht. Auf diese Weise rücken im Schlepptau ihrer Auslandsar-

¹⁵ Hier zitiert nach <http://www.kas.de/wf/de/71.4972/>, Stand: 14.5.2013.

¹⁶ Jahresbericht 2012. Eine Leistungsbilanz, hrsg. von der Hanns-Seidel-Stiftung, München 2013, S. 6, S. 70.

¹⁷ Bartsch: Politische Stiftungen, hier S. 280.

¹⁸ Auswärtiges Amt: Grundsätze deutscher Menschenrechtspolitik. Hier zitiert nach Heinz, Wolfgang S.: Deutsche Menschenrechtspolitik, in: Deutsche Außenpolitik. Sicherheit, Wohlfahrt, Institutionen und Normen, hrsg. von Thomas Jäger u. a., Wiesbaden 2007, S. 527–546, hier S. 530.

beit neben Forderungen nach politischer Freiheit oder Rechtsstaatsdiskussionen weltweit immer auch Fragen der Menschenwürde und damit die Sorge um das Menschenrecht Religionsfreiheit und dessen „rechtsverbindliche Gewährleistung“¹⁹ in den Blick.

„Die Situation von religiösen Minderheiten ist nach wie vor ein Tabu in vielen Ländern.“²⁰ Deshalb bedarf der Einsatz für diese Gruppen größter Umsicht, um die Arbeit der Politischen Stiftungen vor Ort nicht generell zu gefährden. Ist es doch gerade die breite Palette an „vorwiegend ordnungs- und strukturpolitisch“²¹ akzentuierten Stiftungsprojekten, die in ihrem Windschatten einen Einsatz für das Menschenrecht Religionsfreiheit häufig überhaupt erst möglich macht. Ein großer Vorteil der Politischen Stiftungen ist dabei ihre unmittelbare und zumeist langjährige Präsenz vor Ort – nicht zuletzt in Ländern mit sehr schwierigen politischen Rahmenbedingungen, in denen einer staatlichen Zusammenarbeit ansonsten enge Grenzen gesetzt sind. Sie erfüllen damit eine entscheidende Voraussetzung, die Volker Kauder in dem Satz zusammenfasst: „Um für die bedrängten und verfolgten Christen eine Verbesserung ihrer Situation zu erreichen, ist es unbedingt notwendig, sich vor Ort zu begeben.“²² In vielen der beispielsweise im verdienstvollen „Weltverfolgungsindex“²³ der überkonfessionellen Hilfsorganisation Open Doors aufgeführten Länder sind die Politischen Stiftungen seit Jahrzehnten präsent. Sie sind Auge und Ohr. Sie sind unbestechliche Beobachter der Menschenrechtssituation im Allgemeinen und der Lage der Religionsfreiheit im Besonderen. Die Erfahrung zeigt, dass allein dieser Umstand bereits zu einer Veränderung der Situation hin zum Besseren führen kann.

Darüber hinaus erwachsen den Politischen Stiftungen aus dieser lokalen Präsenz in besonderem Maße die Möglichkeit und die Fähigkeit, Veränderungspotenziale und politische „Windows of Opportunity“ für die Verbesserung der Lage religiöser Minderheiten zu erkennen und unmittelbar darauf zu reagieren. Hinzu kommt, dass ihre engen Verbindungen mit den staatlichen politischen Institutionen der Bundesrepublik Deutschland, „insbesondere mit den außenorientierten Entscheidungsstrukturen der Bundes-

¹⁹ Weber, Hermann: Religionsfreiheit, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Bd. 3, Göttingen, 3. Aufl., 1992, Sp. 1549–1551, hier Sp. 1549.

²⁰ Zehetmair, Hans: Geleitwort, in: Die weltweite Situation der christlichen Minderheiten, hrsg. von Hans Zehetmair (= Argumente und Materialien der Entwicklungszusammenarbeit 8), München 2013, S. 3–4, hier S. 3.

²¹ Spitzenpfeil, Annette: Der Beitrag der politischen Stiftungen zur entwicklungspolitischen Zusammenarbeit, Frankfurt a.M. 1996, S. 43.

²² Kauder: Mehr Einsatz für die verfolgten Christen, hier S. 35.

²³ Vgl. http://www.opendoors.de/verfolgung/verfolgungsindex_2013/, Stand: 14.5.2013.

regierung“, ein politisches Gewicht verleihen, das „staatsfernere“ Nichtregierungsorganisationen so nicht haben.²⁴ Auch verfügen sie über erheblich größere Finanzmittel als die meisten anderen Nichtregierungsorganisationen. Beide Faktoren, finanzielle Ausstattung und politische Einflussmöglichkeit, bringen eine Verantwortung mit sich, denen sich die Politischen Stiftungen auch im Bereich ihres Einsatzes für den Schutz religiöser Minderheiten stellen, indem sie neben ihrem reinen Beobachterstatus aktiv die „Mauern der Verständnislosigkeit“²⁵ überwinden helfen, indem sie beispielsweise aktiv interreligiöse Begegnungen und Dialogprozesse vor Ort fördern oder mit ihrer breiten Palette an Rechtsstaatsprogrammen zu einem demokratischen Leben auf Grundlage gegenseitiger Achtung und Toleranz aller Religionen beitragen.

Die Politischen Stiftungen können aber noch aus einem ganz anderen Grund hilfreich wirken. Die Verfolgung religiöser Minderheiten ist immer nur eine Dimension. Ethnische, soziale und religiöse Diskriminierungen überlagern sich nicht selten. Häufig sind es diejenigen, die zu den sozial Schwachen gehören, die eben nicht die Kraft aufbringen können, sich gegen religiöse Diskriminierungen zur Wehr zu setzen. Man denke beispielsweise an die Lage der verfolgten Christen in Pakistan, die zu großen Teilen zu den armen Bevölkerungsschichten gehören. Diesen Menschen ist wenig geholfen, wenn man nur die Geltung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit in den Blick nimmt und darüber die sozialpolitischen Herausforderungen vergisst. Die große Breite des entwicklungspolitischen Ansatzes der Politischen Stiftungen (Hilfe zur Selbsthilfe, Stärkung von Arbeitnehmerinteressen, Einsatz für eine an sozialen Kriterien orientierte Marktwirtschaft etc.) wirkt ebenso mehrdimensional, wie die Probleme im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit mehrdimensional auftreten.

Letztlich ist auch die Stärkung der demokratischen Institutionen und der politischen Akteure – nicht zuletzt auch der politischen Parteien –, welche die Politischen Stiftungen wie kaum andere Institutionen leisten, ein impliziter Beitrag zur Religionsfreiheit in der globalisierten Welt. Wo sich staatliche Strukturen immer weiter abschwächen, wo „failed states“ drohen, wo nationale Identitäten keine Entfaltungsräume mehr haben, entsteht gerade auch in den Entwicklungsländern ein ideologisches Vakuum. In diese Leere dringen religiöse Fundamentalisten mit neuen „Einheitsversprechen“ und mit neuen Loyalitäten ein, die zu neuen Bedrohungen der Religionsfreiheit führen.

²⁴ Bartsch: Politische Stiftungen, hier S. 282.

²⁵ Nemo, Philippe: Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation, Tübingen 2005, S. 134.

Handlungsoptionen im Inland – eine Frage der Glaubwürdigkeit

Der Einsatz der Politischen Stiftungen für das Menschenrecht Religionsfreiheit im Ausland findet seine Entsprechung in vielfältiger Weise auch im Inland. Ein zentraler Punkt ist hier die „Rückkopplung der ‚draußen‘ gewonnenen Erfahrungen in die politischen Institutionen und Debatten im Inland“.²⁶ Dies geschieht durch die Veröffentlichung von Berichten ebenso wie durch formelle und informelle Gespräche. Einen weiteren Weg stellen öffentliche Veranstaltungen in unterschiedlichsten Formaten dar, die die weltweite Verfolgungssituation thematisieren, sie mit Hilfe von Zeugen aus den Ländern sowie nationalen und internationalen Experten aufbereiten und so zu einer Intensivierung des Dialogs zwischen Politik und Gesellschaft zu diesen Fragen beitragen. Indem sie das international bedrohte Menschenrecht Religionsfreiheit darüber hinaus in ihrem Kernauftrag zur politischen Bildung verankern, tragen sie auch hier zur Sensibilisierung einer breiten Öffentlichkeit für die Situation bedrängter Christen und anderer religiöser Minderheiten bei.

Eine besondere Herausforderung für die Politischen Stiftungen stellt des Weiteren die Unterminierung des Menschenrechts Religionsfreiheit in Deutschland selbst respektive in Europa dar. „Even in Europe“, so der Direktor des renommierten Religious Freedom Projekt am Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs der Georgetown University, „where the origins of religious freedom are buried deep in history, the decline of religion itself has dramatically reduced respect for any public expression of religion. ... Strikingly, Europe, compared with all other regions, has the largest proportion of nations in which social hostilities toward religion are rising.“²⁷ Dass der menschenrechtliche Charakter der Religionsfreiheit gerade in diesen demokratischen Kernländern wieder ernsthaft zur Debatte stehen könnte, schien bis vor Kurzem kaum vorstellbar, ist gegenwärtig aber der Fall. Er gerät dabei von zwei entgegengesetzten Seiten unter Druck: „einerseits durch Forderungen nach staatlichem ‚Ehrschutz‘ für Religionen (insbesondere den Islam), der die freiheitliche Debatte über Fragen von Religion und Weltanschauung zu ersticken droht, und andererseits durch ideologische Varianten

²⁶ Bartsch: Politische Stiftungen, hier S. 287.

²⁷ Farr, Thomas F.: The Church and the Global Crisis of Religious Liberty. Remarks to the Annual Conference of Catholic Bishops, Atlanta, 13.6.2012. Hier zitiert nach <http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/120613FarrUSCCBRemarksChurchGlobalCrisisReligiousLiberty.pdf>, Stand: 14.5.2013.

eines Staatssäkularismus, der sich anschickt, den öffentlichen Raum von der manchmal verstörenden Präsenz religiöser Symbole zu purifizieren“.²⁸ Man kann fast schon von einer subtilen Form der Christenverfolgung sprechen.

Der Gefahr aus beiden Richtungen begegnen die Politischen Stiftungen, indem sie auch hier in verschiedensten Formaten ein Bewusstsein für diese schleichende Unterminierung schaffen. Sie akquirieren und generieren wissenschaftliche Expertise, bereiten sie für politische Entscheidungsträger ebenso wie für die Öffentlichkeit auf, publizieren sie zumeist und leisten so einen wertvollen Beitrag zur Besinnung auf Geltungsanspruch, Reichweite und Konturen des Menschenrechts Religionsfreiheit. Glaubwürdigkeit im Ausland entsteht nur durch Glaubwürdigkeit im Inland. Zu den Aufgaben der Politischen Stiftungen im Inland gehört deshalb auch, sich mit der Frage zu befassen, wie sich das – ja durchaus bewährte – staatskirchenrechtliche Gefüge der Bundesrepublik Deutschland verändern wird. Die in Deutschland herrschende „positive Religionsfreiheit“ gilt es zu bewahren, aber die neue Vielfalt religiöser Akteure muss in diese Überlegungen einbezogen werden.²⁹

Es geht den Politischen Stiftungen niemals nur darum, zu informieren und Orientierung zu geben, sondern auch darum, zu aktivieren. Aufgrund ihrer Nähe zu den politischen Akteuren der jeweils nahestehenden Partei kommt deshalb nicht zuletzt ihnen die Aufgabe zu, den politischen Nachwuchs für dieses Thema zu sensibilisieren und durch gezielte Förderung die menschenrechtliche Expertise der politischen Elite von morgen aufzubauen. Die Pioniergeneration in unseren Parlamenten, die dem Menschenrecht Religionsfreiheit in Politik und Öffentlichkeit erstmals Gehör verschaffen und es zum Bestandteil deutscher Außenpolitik machen konnte, wird die politische Bühne altersbedingt bald verlassen haben. Die Köpfe von morgen müssen heute gefunden und begleitet werden, um der Sorge um Religionsfreiheit und ihre Verwirklichung weltweit auch künftig eine starke Stimme zu erhalten. Den Politischen Stiftungen kommt hier eine Schlüsselrolle zu. Es hat lange gedauert, das Thema der Christenverfolgung zu einem parlamentarischen Thema zu machen. Nun ist es auch Aufgabe der Politischen Stiftungen, das Thema nach Kräften auf der parlamentarischen Agenda zu halten.

Eine weitere wichtige Funktion der Politischen Stiftungen im Inland kommt hinzu, die bislang noch keine Erwähnung gefunden hat: Sie dienen mit ihren Archiven auch als historisches Gedächtnis der Parteien, denen sie nahestehen. Insbesondere für die christlich-demokratisch ausgerichteten Stiftungen

²⁸ Bielefeldt: Streit um die Religionsfreiheit, S. 6.

²⁹ Vgl. Abmeier, Karlies / Borchard, Michael / Riemenschneider, Matthias: Religion im öffentlichen Raum, Paderborn 2013, S. 7–12.

bedeutet das auch, das Beispiel von Menschen, die für ihren Glauben eingestanden sind und Verfolgungen durchgestanden haben, in den Vordergrund zu stellen. Nicht wenige von den Gründervätern und Gründermüttern der CDU und der CSU gehörten zu den Menschen, die auch wegen ihres Glaubenszeugnisses unter Verfolgung leiden mussten. Aus der Vergangenheit, aus dem Vermächtnis dieser Frauen und Männer ergibt sich zweifelsohne eine Verpflichtung für die Zukunft.

Zur historischen Arbeit, welche die Stiftungen leisten können, gehört im Übrigen auch, die Tatsache aufzuarbeiten, dass die sozialistische Ideologie in der DDR an vielen Stellen zu einer weitgehenden Auslöschung des religiösen Bewusstseins geführt hat. Die „böse Tat“ der Bildungsministerin Margot Honecker war nicht etwa, dass sie keinen Religionsunterricht zugelassen hat, sondern, dass sie aus jeglichem Unterrichtsstoff jeglichen religiösen Inhalt ausgetilgt hat. Daraus lässt sich zudem herauslesen, dass der explizite oder implizite Verlust des Menschenrechts auf Religionsfreiheit weltweit immer auch den Verlust der kulturellen Identität von Menschen mit sich bringt. Religion ist immer auch Tradition. Wer Religionen und damit Traditionen nicht zur Entfaltung kommen lässt, entwurzelt Menschen und nimmt ihnen damit in der globalisierten Welt letztlich auch ihre Heimat.

Starke Verfechter der Religionsfreiheit – kein falsches Verständnis von Toleranz

Positiv bleibt festzuhalten, dass Deutschland heute – nicht zuletzt dank des jahrelangen Einsatzes der Unionsparteien – im internationalen Vergleich als einer der „starken Verfechter des Rechts auf freie Religionsausübung“³⁰ gilt. Daraus erwächst einer Politik aus christlicher Verantwortung auch für die Zukunft die Verpflichtung zur politischen Gestaltung. Angesichts der sich signifikant verstärkenden „global crisis of religious liberty“³¹ reicht die Bewahrung des erreichten Status quo dabei nicht aus. Der Einsatz für das Menschenrecht Religionsfreiheit wird deshalb künftig noch eines deutlich gesteigerten Engagements bedürfen. Dies gilt für die deutsche Politik im Allgemeinen wie für die nationale und internationale Arbeit der Politischen Stiftungen im Besonderen.

³⁰ Kauder: Mehr Einsatz für die verfolgten Christen, hier S. 33.

³¹ Farr: The Church and the Global Crisis of Religious Liberty, Stand: 29.4.2013.

Es zeichnet sich ab, dass Letztere diesem Themenbereich mit wachsender Relevanz auch vermehrt ihre Aufmerksamkeit widmen werden (müssen). Gerade den unionsnahen Stiftungen mit ihrer Verankerung im christlichen Menschenbild steht diese besondere Akzentsetzung gut an. Zugleich eröffnet sie ihnen im „Wettbewerb der Werte und Ideen, Konzepte und Politiken“,³² den sich die Politischen Stiftungen im In- und Ausland liefern, eine gute Möglichkeit, noch weiter an Profil zu gewinnen. Zu diesem Profil gehört auch, den antitotalitären Charakter des christlichen Menschenbildes herauszuarbeiten. Der Einsatz für die Freiheit aller Religionen – in einem staatlichen Rahmen, der diese Freiheit gewährt und regelt – sollte die Konrad-Adenauer-Stiftung und die Hanns-Seidel-Stiftung nicht davon abhalten, die Christenverfolgung besonders ernst zu nehmen und in Erinnerung zu rufen. Zum spezifischen Profil dieser beiden Stiftungen gehört eben gerade nicht, dem Irrglauben hinterher zu laufen, dass derjenige, der die eigenen Glaubensgrundlagen und das Religiöse in Frage stellt, zu mehr Toleranz beiträgt. Die Selbstvergewisserung der eigenen religiösen und damit auch kulturellen Fundamente – explizit die Betonung unserer jüdisch-christlichen Wurzeln – ist letztlich auch ein Beitrag zur Religionsfreiheit und zudem die Grundvoraussetzung für einen gelingenden interreligiösen Dialog.

Helmut Kohl sagte einmal: „Ein Stück unserer Kultur strahlt von diesen Stiftungen in die Welt aus.“³³ Zu dieser Kultur gehört die feste Überzeugung, dass Religionsfreiheit kein Akt der Toleranz, sondern ein Menschenrecht ist. Sich aus christlich-sozialer respektive christlich-demokratischer Grundüberzeugung heraus für dieses bedrohte Menschenrecht in Theorie und Praxis einzusetzen, wird auch künftig ein zentraler Teil der Menschenrechtsarbeit der unionsnahen Politischen Stiftungen sein – in Deutschland, auf europäischer Ebene und weltweit.

³² Bartsch: Politische Stiftungen, hier S. 281.

³³ Hier zitiert nach Pogorelskaja, Swetlana W.: Frei von den Zwängen der Tagespolitik. Die deutschen politischen Stiftungen im Ausland, Frankfurt a. M. 2009, S. 17.

■ BEITRÄGE ZU LÄNDERN, VÖLKERN, RELIGIONEN

Die Lage der Bahá'í im Spiegel der Menschenrechtsverpflichtungen des Iran

Ingo Hofmann



Prof. Dr. Ingo Hofmann (geb. 1943) ist seit 2005 Beauftragter für Außenbeziehungen der Bahá'í-Gemeinde in Deutschland und ihr Sprecher in Menschenrechtsfragen gegenüber Politik, Nichtregierungsorganisationen und Medien. Er promovierte an der Ludwig-Maximilians-Universität in München in Physik und habilitierte sich an der Goethe-Universität Frankfurt, wo er seit 1994 außerplanmäßiger Professor im Fachbereich Physik ist. Beruflich war er in verschiedenen Großforschungseinrichtungen im In- und Ausland tätig. (©Foto: www.bahai.de)



Die staatlich orchestrierte und systematische Verfolgung der über 300.000 Anhänger der Bahá'í-Religion in der Islamischen Republik Iran hat im Zeitraum 2014/2015 auffallend zugenommen. Trotz der Ankündigung von Präsident Hassan Rouhani im Herbst 2013, den Minderheiten im Iran mehr Bürgerrechte zu gewähren, zieht die Bahá'í-Gemeinde eine in allen Teilaspekten negative Bilanz. Die Ursachen hierfür liegen einerseits in der grundsätzlichen Zurückweisung durch die iranisch-islamische Theologie, die sich in der Verfassung des Landes und in entsprechenden staatlichen Erlassen niederschlägt, andererseits in einer systematischen Nichterfüllung von Menschenrechtsverpflichtungen. Letzteres lässt sich auch anhand des „Universal Periodic Review“ (UPR) der Vereinten Nationen nachvollziehen.

Frühzeit und theologische Wurzeln

Die Verfolgung der Bahá'í im Iran muss auf ausschließlich religiöse Gründe zurückgeführt werden. Die Geburtsstunde ihres Glaubens im Jahr 1844 mit der Verkündigung des Báb (z. dtsh. „Tor“, 1819–1850) über den Anbruch

eines neuen religiösen Zeitalters war nicht nur in religiöser Hinsicht ein revolutionärer Umbruch. Die traditionelle islamische Theologie war (und ist bis zum heutigen Tag) an das Dogma gebunden, dass Mohammed das „Siegel der Propheten“ sei und damit das Ende aller Prophetie und Offenbarung Gottes. Der Anspruch des Báb und kurz nach ihm Bahá'u'lláhs (z. dtsh. „Herrlichkeit Gottes“, 1817–1892), dass mit ihrer Verkündigung eine Ablösung des islamischen Religionsparadigmas einhergeht, löste im Persien der Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst großen Zulauf in allen Landesteilen aus¹. Dies lässt sich auch auf den engen Bezug auf schiitische Endzeiterwartungen zurückführen, die aber durch die neue Lehre entdogmatisiert wurden. Sie erfuhren eine metaphorische Deutung als neues „Zeitalter der ganzen Menschheit“ und „Friedensreich“, zu dem u. a. die Emanzipation von starren klerikalen Denkmustern, Gleichwertigkeit von Mann und Frau, der Abbau jeglicher Vorurteile religiöser, ethnischer oder sozialer Art, einschließlich des radikalen Abschieds von der noch heute stark ausgrenzenden „rituellen Reinheit“ gehören.

Der große Zulauf wurde auf Betreiben der schiitischen Geistlichkeit, die auch den Schah auf ihre Seite brachte, mit der öffentlichen Hinrichtung des Báb im Jahre 1850 in Täbris jäh unterbrochen. In der Folgezeit kam es zu Übergriffen gegen die Anhänger des Báb im ganzen Land, bei denen Zehntausende der Anhänger ihr Leben lassen mussten – zum Teil unter den grausamsten Umständen. Bahá'u'lláh selbst, der vom Báb Verheißene, ging 1853 auf Veranlassung des Schahs ins Exil nach Bagdad von wo aus er schließlich im Jahr 1867 als Gefangener in die Festungsstadt Akko im damaligen Palästina verbracht wurde.

In der Folgezeit wurden die Bahá'í im Iran – später auch in anderen islamisch geprägten Ländern – immer wieder Opfer staatlicher Diskriminierung und Ausgrenzung. Sie wurden nacheinander als Spione Russlands, Englands, Amerikas und schließlich Israels bezeichnet, als Agenten von Kolonialismus und später Imperialismus, mit dem Ziel der Schwächung des Islam. Eine ein- einhalb Jahrhunderte währende Politik der Desinformation und Diffamierung konnte aber nicht verhindern, dass die Bahá'í-Gemeinde Irans heute die größte nicht-islamische religiöse Minderheit im Land ist – allerdings ohne Rechte.

¹ Für eine umfassende Darstellung dieser Epoche siehe auch: Shogi Effendi. Gott geht vorüber. Bahá'í-Verlag. Hofheim 2001. Manfred Hutter. Handbuch Bahá'í. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug. Kohlhammer, Stuttgart 2009. A. Eschraghi (Hrsg.). Brief an den Sohn des Wolfes. Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010.

Die Verfassung der Islamischen Republik

Die Islamische Revolution 1979–1980 brachte ein erneutes und grausames Aufflammen der Verfolgung der Bahá'í mit sich, bei der 200 ihrer Anhänger der Hinrichtung zum Opfer fielen. Unter ihnen die Mitglieder des gewählten Führungsgremiums in zwei Folgejahren, die spurlos verschleppt oder hingerichtet worden waren.

Die neue Verfassung² aus dem Jahr 1979, die die vorausgehende Verfassung aus dem Jahr 1906 ablöste, legte die Grundlage für eine Politik der Ausgrenzung *nicht-anerkannter Minderheiten* in dem neuen, theokratischen Staatswesen. Die Achse des Staatswesens sollen gemäß der Präambel der Koran und die Hadithe (Überlieferungen) sein.

Über die „Rechte der Bürger“ heißt es zwar in *Artikel 19*:

„All people of Iran, whatever the ethnic group or tribe to which they belong, enjoy equal rights; and color, race, language, and the like, do not bestow any privilege.“

Dieser von iranischen Politikern im Ausland gern zitierte Satz wird jedoch von *Artikel 20* drastisch eingeschränkt durch den Bezug auf „Islamische Kriterien“:

„All citizens of the country, both men and women, equally enjoy the protection of the law and enjoy all human, political, economic, social, and cultural rights, in conformity with Islamic criteria.“

Unter den „Allgemeinen Prinzipien“ legt die iranische Verfassung den Grundstein für die Trennung zwischen anerkannten und nicht-anerkannten religiösen Minderheiten und damit die Ausgrenzung und Verfolgung der Bahá'í in *Artikel 13* [Recognized Religious Minorities]:

„Zoroastrian, Jewish, and Christian Iranians are the only recognized religious minorities, who, within the limits of the law, are free to perform their religious rites and ceremonies, and to act according to their own canon in matters of personal affairs and religious education.“

und dem hieran anschließenden *Artikel 14* [Non-Muslims' Rights]:

„In accordance with the sacred verse ‚God does not forbid you to deal kindly and justly with those who have not fought against you because of your religion and who have not expelled you from your homes‘ [60:8], the

² Siehe u. a. URL: https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf

government of the Islamic Republic of Iran and all Muslims are duty-bound to treat non-Muslims in conformity with ethical norms and the principles of Islamic justice and equity, and to respect their human rights. This principle applies to all who refrain from engaging in conspiracy or activity against Islam and the Islamic Republic of Iran.“

Somit reicht es völlig aus, den Bahá'í Verschwörung gegen den Islam oder die Islamische Republik Iran bzw. deren Sicherheit durch Spionage und dergleichen anzulasten. Hiermit konform ist die gängige Praxis, Gerichtsverfahren zur Verurteilung von Bahá'í vor Revolutionsgerichten ohne Öffentlichkeit und ohne schriftliches Urteil mit eben diesen Vorwürfen durchzuführen. In keinem einzigen Fall wurden für derartige Anklagepunkte bisher Beweise irgendwelcher Art vorgelegt – es sei denn Gespräche mit ausländischen Vertretern über menschenrechtliche Fragen gelten bereits als Verschwörung.

Allerdings werden nicht nur Bahá'í verfolgt, auch immer wieder jüdische, christliche und selbst nicht-schiitische Muslime – trotz der in der Verfassung verbrieften Schutzrechte für Muslime und anerkannte religiöse Minderheiten. Im Falle der Christen richten sich diese Angriffe gegen nicht-ethnische³ Christen wie Angehörige der Evangelical Episcopal Church, die im Gegensatz zu den ethnischen Christen Missionstätigkeit betreiben.

Das „Golpaygani-Memorandum“ – Blaupause systematischer Verfolgung

Nach 1986 trat mit zunehmender innerer Stabilisierung des Landes gegenüber den Bahá'í eine Verlagerung von der blutigen Verfolgung nach der Revolution auf systematische Ausgrenzung ein. Dies entspricht der Führung, die der „Oberste Rat der Islamischen Kulturrevolution“ in einem als Golpaygani-Memorandum⁴ bekannt gewordenen Dokument im Jahr 1991 erließ. Es kam 1993 auf Umwegen den Vereinten Nationen zur Kenntnis und stellt die Staatsdoktrin im Umgang mit den Bahá'í dar. Zugleich ist es der Versuch, die blutigen, international geächteten Verfolgungen der achtziger Jahre in eine Strategie der schleichenden Strangulierung der Gemeinde unterhalb der internationalen Aufmerksamkeitsschwelle überzuführen.

³ Unter „ethnischen Christen“ sind die traditionell im Iran bestehenden Gemeinschaften der Armenier, Assyrer oder Chaldäer zu verstehen, die neben ihrer christlichen auch eine ethnische Identität aufweisen.

⁴ URL: <http://iran.bahai.de/wp-content/uploads/2015/06/Golpaygani-Memorandum-1991.pdf>

So sollen die Bahá'í „nicht ohne Begründung des Landes verwiesen“ und „nicht ohne Begründung verhaftet, inhaftiert oder bestraft“ werden. Demnach soll sich die Regierung „ihnen gegenüber in einer solchen Weise verhalten, dass ihr Fortschritt und ihre Entwicklung verhindert wird.“ Bahá'í-Kinder können in Schulen aufgenommen werden, jedoch nur unter der Voraussetzung, „dass sie sich selbst nicht als Bahá'í identifiziert haben. Sie sollten vorzugsweise in solchen Schulen aufgenommen werden, die eine starke und beeinflussende religiöse Ideologie vertreten. Sie müssen von Universitäten verwiesen werden, entweder im Aufnahmeverfahren oder während des Studiums, sobald bekannt wird, dass sie Bahá'í sind. Ihre politischen (Spionage-) Aktivitäten müssen gemäß den entsprechenden Gesetzen und Anweisungen der Regierung behandelt werden; ihre religiösen und Lehraktivitäten sollen durch religiöse und kulturelle Antworten und Propaganda beantwortet werden.“ Entsprechend ist ihnen „ein bescheidenes Auskommen“ erlaubt, „wie es der Allgemeinheit zur Verfügung steht. [...] Es ist erlaubt – bis zu dem Maß, dass sie nicht dabei unterstützt werden, Bahá'í zu sein – ihnen Möglichkeiten normalen Lebens zu gewähren in Übereinstimmung mit den allen iranischen Bürgern zur Verfügung stehenden Rechten, wie Rationskarten, Reisepässe, Sterbeurkunden, Arbeitserlaubnisse usw.“, wobei Arbeit zu verweigern ist, „sobald sie sich als Bahá'í zu erkennen geben.“ Stellungen mit Einfluss seien zu verweigern, wie z. B. im Ausbildungsbereich.

Im März 2006 veröffentlichte die VN-Sonderberichterstatterin für Religions- und Glaubensfreiheit, Asma Jahangir, ein vertrauliches Schreiben vom 29. Oktober 2005, in dem die Oberbefehlshaber der Armee verschiedene Revolutionsgarden und Polizeieinheiten des Landes auffordern, die Bahá'í zu identifizieren und zu überwachen. Frau Jahangir äußerte ihre Sorge darüber, „dass die Informationen, die aus einer solchen Überwachung gezogen werden als Grundlage für eine zunehmende Verfolgung und Diskriminierung gegen die Mitglieder des Bahá'í-Glaubens genutzt werden.“

In einem weiteren Schreiben vom 19. August 2006 an die regionalen Abordnungen des Ministeriums für Politik und Sicherheit in den Provinzen hat das iranische Innenministerium den Beamten im ganzen Land befohlen, die Überwachung der iranischen Bahá'í und insbesondere ihrer Gemeindeaktivitäten zu verstärken. Das Ministerium fordert die Beamten in den Provinzen auf, einen ausführlichen Fragebogen in Bezug auf die Aktivitäten der örtlichen Bahá'í einschließlich ihres „finanziellen Status“, „ihrer sozialer Beziehungen“ und „Kontakte zu ausländischen Gruppen“ und anderer Punkte auszufüllen.

Diese Überwachungsmaßnahmen – auf der Basis des Golpaygani-Memorandums – sind der Ausgangspunkt für den verstärkten Druck auf die Bahá'í in den Folgejahren. Auch wenn die iranische Regierung bis heute das Doku-

ment offiziell leugnet, liegt der Bahá'í International Community eine Vielzahl von Erlassen nachgeordneter Ministerien und Behörden vor, die sich bei ihren Überwachungs- und Marginalisierungsmaßnahmen auf eben jenes Dokument beziehen.

Missachtung internationaler menschenrechtlicher Verpflichtungen

Der Iran ist Unterzeichner der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der beiden internationalen Pakte von 1966, des „Sozialpakts“ und des „Zivilpakts“⁵. Beide Pakte hat er auch ratifiziert, womit er zur Einhaltung und Umsetzung der darin enthaltenen Rechtsnormen verpflichtet ist. Die iranische Regierung verweigert den Bahá'í diese Rechte und verstößt damit gegen ihre eigenen Menschenrechtsverpflichtungen.

Eine Erweiterung der Bürgerrechte für die Bahá'í – ohne Forderung einer Verfassungsänderung – wurde am 14. Mai 2008 durch den Groß-Ayatollah Hussein-Ali Montazeri gefordert. Montazeri war lange Zeit als offizieller Nachfolger des Obersten Führers Khomeini vorgesehen. In seiner Erklärung⁶ heißt es:

„The congregation of Baha'ism not having the heavenly book like those of Jews, Christians, and Zoroastrians in the constitution [of Islamic republic of Iran], are not considered one of the religious minorities. However, since they are the citizens of this country, they have the right of citizenship and to live in this country. Furthermore, they must benefit from the Islamic compassion which is stressed in Quran and by the religious authorities.“

Solche Äußerungen werden jedoch durch Verkündigungen der obersten Führungsebene übertönt. So hielt beispielsweise im Oktober 2010 der Oberste Führer Ayatollah Khamenei in Quom eine Rede, bei der er die Bahá'í als Feinde der Islamischen Republik Iran bezeichnete⁷. Wiederum am 29. Juli

⁵ URL: <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsinstrumente/vereintationen/menschenrechtsabkommen/>

⁶ URL: <http://www.mideastyouth.com/2008/05/22/ayatollah-montazeri-proclaims-Bahá'í-citizens-of-iran/>

⁷ URL: <http://www.bic.org/inciting-hatred>

2013 veröffentlichte Khamenei erneut eine bereits früher erlassene Fatwa mit dem Aufruf: „Avoid socializing with this misguided and misleading cult“ (Baha’i faith)⁸.

Bilanz des „Universal Periodic Review“ der UNO vom Oktober 2014

Im Oktober 2014 unterzog sich die Islamische Republik Iran vor dem Menschenrechtsrat in Genf nach 4 ½ Jahren erneut dem Universal Periodic Review (UPR) der Vereinten Nationen. Eine im September 2014 veröffentlichte Bilanz der Bahá’í International Community zeigte auf, dass keine der die Bahá’í betreffenden Versprechungen seitens der iranischen Regierung im UPR 2010 eingehalten wurde – der UPR ist damit ein Spiegelbild der Situation der Bahá’í (siehe „Unfulfilled Promises – Irans failure to act after its 2010 Universal Periodic Review“⁹).

2010 gab es vier Empfehlungen, die sich explizit auf die Bahá’í beziehen und die der Iran annahm: (1) Religionsfreiheit und faire Gerichtsverhandlungen, durch Rumänien eingebracht; (2) Sicherstellung, dass der Prozess gegen die sieben Führungspersönlichkeiten („Yaran“) internationalen Standards entspricht, durch Australien; (3) ein faires und transparentes Verfahren gegen die Yaran, durch Neuseeland; (4) volle Anerkennung der Rechte der Bahá’í-Angehörigen und gerichtliche Verfolgung derjenigen, die zu Hass gegen sie aufrufen, durch Luxemburg. Keiner einzigen dieser von ihm selbst angenommenen Empfehlungen kam der Iran nach.

Ganz im Gegenteil, in den letzten Jahren nahm das Ausmaß der systematischen Anstrengungen der iranischen Regierung, ihre größte nicht-muslimische religiöse Minderheit unsichtbar zu machen, stark zu. Seit drei Jahren werden jährlich mehr als hundert Inhaftierungen gezählt. Mediale Hetzkampagnen erfuhren im letzten Jahr eine dramatische Steigerung. Die anhaltende Verweigerung des Zugangs zur Hochschulbildung für Bahá’í und der vermehrte Entzug von Handels- und Geschäftslizenzen verdeutlichen weiter die Absicht, eine Bevölkerungsgruppe im gesamten Land abzuschotten und unsichtbar zu machen. Im vergangenen Jahr wurde in diversen Städten wie Ahvaz oder Tabriz die Beisetzung von Bahá’í von den Behörden entweder gestoppt oder behindert und Friedhöfe wurden geschändet wie unter anderem in Schiras.

⁸ URL: <http://www.irandailybrief.com/2013/07/31/>

⁹ URL: <https://www.bic.org/UnfulfilledPromises>

Anhaltende Inhaftierung der Bahá'í

Um den Kontext der aktuellen Entwicklungen zu verdeutlichen: Im Jahr 2001 wurden fünf Bahá'í inhaftiert, in den Jahren 2002/2003 waren es vier und 2004 saßen zwei Bahá'í in Haft. Seit Ende 2004 ist die Zahl der Inhaftierten jedoch kontinuierlich gestiegen. Bis 2014 waren es 770 Inhaftierungen, wobei sich mit Stand Mitte 2015 über 120 Bahá'í aufgrund ihrer Glaubenszugehörigkeit de facto in Haft befinden, während bei anderen durch Kautionszahlungen die Haft ausgesetzt wurde. Die Inhaftierungen fanden an diversen Orten im Iran statt. Diese sind immer mit schlechter Behandlung und Einzelhaft über lange Zeiträume hinweg verbunden. Kautionszahlungen zur vorübergehenden Haftaussetzung sind meist so hoch, dass Familien ihr Ersparnis, ihre Gewerbe­lizenzen, Immobilien etc. veräußern müssen um diese bezahlen zu können. In fast allen Fällen ist die Inhaftierung begleitet durch Razzien, Konfiszierung von persönlichen Gegenständen, Büchern, Computern, Fotos und Materialien in Verbindung mit dem Bahá'í-Glauben.

Steigende mediale Hetzkampagnen gegen die Bahá'í im Jahr 2014

Die Anzahl der Artikel und Videos in den Medien, in denen die Bahá'í durch falsche Anklagen, aufhetzerische Wortwahl und geschmacklose Bildsprache dämonisiert und verleumdet werden, ist in der zweiten Jahreshälfte 2014 im Schnitt um das Fünffache gegenüber Jahresbeginn gestiegen – von etwa 100 auf 500. Auch wurden in den letzten Monaten 19 offizielle Ausstellungen gezeigt, vor allem im universitären Kontext, die auf groteske Art und Weise den Bahá'í-Glauben verzerrt darstellen. Meist waren die Ausstellungen von Predigten geistlicher Führer begleitet, die die Bahá'í der Immoralität, der Beleidigung des Islam und der Spionage für Israel bezichtigten.

Fortwährender wirtschaftlicher Druck auf Bahá'í

In dem oben erwähnten Golpaygani-Memorandum wurde festgehalten, dass „Bahá'í Beschäftigung verwehrt werden sollte, sobald sie sich als Bahá'í identifizieren“ und „dass die Regierung mit ihnen in solcher Weise verfahren sollte, dass ihr Fortschritt und ihre Entwicklung in jeglicher Form verhindert werden sollen“. Eine der wenigen Möglichkeiten, einen Lebensunterhalt zu verdienen, liegt darin, sich selbstständig zu machen. Seit 2005 sind die Bahá'í-Gläubigen fortwährendem wirtschaftlichem Druck ausgeliefert, sei es durch Entzug von Verkaufslizenzen, Verweigerung der Anmietung von Gewerbeflächen, Zwangsschließung von Geschäften unter Androhung von Belästigung und Sachbeschädigung. Im Jahre 2008 begann auf Geheiß der

iranischen Regierung die systematische Sammlung gewerblicher Daten von Bahá'í-Geschäftsleuten. Dies ist der Beginn einer verstärkten Systematik, um am wirtschaftlichen Standbein der Bahá'í zu sägen.

Im Oktober 2014 wurden in Kerman, Rafsanjan und Jiroft 79 von Bahá'í geführte Geschäfte innerhalb von zwei Tagen versiegelt und verbarrikadiert. In dem offensichtlichen Versuch, den guten Ruf der Geschäftsführer zu besudeln, befestigten die Beamten Plakate, die besagten, dass die Inhaber Geschäftsvorschriften und Handelspraktiken verletzt haben. Die Vorgehensweise der Behörden deutet auf eine systematisch betriebene Razzia hin. Begleitet wurden diese Taten von Predigten der Geistlichen in den Moscheen an diesen Tagen im Monat Muharram, einem der heiligsten muslimischen Monate. Um die Geschäfte wieder in Betrieb nehmen zu können, wurde den Bahá'í auferlegt, alle anfallenden Gewerbegebühren auf einen Schlag zu begleichen und nicht in Raten, wie allgemein üblich. Sobald die Bahá'í beim Finanzamt diese Zahlung tätigen wollten, wurde ihnen die Möglichkeit verwehrt und somit verfiel ihr Anspruch auf die Fortführung ihres Gewerbes.

Verwehrung des Zugangs zu höherer Bildung

Mitgliedern der Bahá'í-Religion ist der Zugang zu Ausbildung und universitärer Bildung von offizieller Seite der Regierung verboten, sobald sie als solche identifiziert werden. Die Behörden berufen sich auch hier wieder auf das Golpaygani-Memorandum

Im Jahre 2014 veröffentlichte Amnesty International einen Bericht „Silenced, Expelled, Imprisoned, Repression of Students and Academics in Iran“¹⁰, der ein ganzes Kapitel der Situation der Bahá'í im Iran widmet. In diesem Jahr wurden alle Bahá'í-Studenten, die sich einschreiben wollten bei der Anmeldung gebeten, eine Adresse für weitere Informationen aufzusuchen: „Please write to Post Office Box 3166- 31635 Karaj, or go to the National Education Measurement and Evaluation Organization, Enquiries Unit.“ Als die Studenten dort vorstellig wurden, präsentierte man ihnen die offiziellen Immatrikulationsbedingungen, die besagen, dass man für den betreffenden Studiengang Muslim oder Mitglied einer der anerkannten religiösen Minderheiten sein muss.

¹⁰ URL: <http://www.amnestyusa.org/research/reports/silenced-expelled-imprisoned-repression-of-students-and-academics-in-iran>

Schändung von Bahá'í-Friedhöfen

Die seit 2005 anhaltenden Attacken auf Bahá'í-Friedhöfe wurden im Jahre 2014 mit weiterer Vehemenz fortgeführt. In einigen iranischen Städten wurden sie mit einem Bulldozer sprichwörtlich dem Boden gleichgemacht, oder der Zugang zu einem Friedhof wurde einfach zugemauert. Am meisten Aufsehen erregte die Entweihung des historisch bedeutsamen Bahá'í-Friedhofs in Schiras, wo die Revolutionsgarde beschlossen hatte, auf dem Friedhof ein Sport- und Kulturzentrum zu errichten.

Nachwort

Die Erwartungen, dass der neue Präsident des Iran, Hassan Rouhani, Bewegung in die Bürgerrechtsdebatte des Landes bringen würde, haben sich bislang nicht erfüllt. Die Lage der Bahá'í im Iran eignet sich besonders als Gradmesser für – bisher ausgebliebene – Fortschritte in der Menschenrechtspolitik des Landes. In diesem Zusammenhang kann die Rolle des Universal Periodic Review der Vereinten Nationen nicht hoch genug eingeschätzt werden, da er dem betroffenen Land die Möglichkeit eigener Überprüfung von Standards liefert. Die Kluft zwischen Rhetorik und Wirklichkeit ist im Fall der Behandlung der Bahá'í durch die Islamische Republik Iran allerdings noch gewaltig. Willkür der Justiz bei Gerichtsprozessen, die hohe Zahl von Inhaftierten, die staatlich inszenierten Hasskampagnen, Verweigerung des Hochschulstudiums und neuerdings verstärkter Entzug der wirtschaftlichen Überlebensbasis sind nach wie vor Indikatoren der Übermacht konservativ-klerikaler Kräfte im System. Der Druck durch die internationale Politik und Öffentlichkeit ist mehr denn je gerechtfertigt.

Von einer verfolgten Geheimreligion Anatoliens bis zur Anerkennung in Deutschland: Das Alevitentum

Yilmaz Kahraman



Yilmaz Kahraman studierte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn Islamwissenschaften und Orientalische Kunstgeschichte. Als gebürtiger Duisburger wurde ihm schon im Kindesalter seine alevitische Identität bewusst. Er ist dreisprachig (Kırmancki, Deutsch, Türkisch) aufgewachsen und lernte später Englisch und Latein und während seines Studiums erwarb er Sprachkenntnisse in Arabisch und Persisch. Seine alevitische Herkunft führte gelegentlich zur

Ausgrenzung in seiner Kindheit. Aus diesem Grund engagierte er sich schon sehr früh in der alevitischen Organisation – zunächst ehrenamtlich. Die Auseinandersetzung mit seiner Identität führte dazu, dass er sich für ein Studium der Islamwissenschaft entschied. Parallel zu seinem Studium engagierte er sich beim Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e.V. (BDAJ) und wurde im Jahre 2009 der erste hauptamtliche Mitarbeiter des Verbandes. Zudem engagierte er sich beim Informations- und Dokumentations-Zentrum für Antirassismusbearbeitung e.V. (IDA e.V.) (2011–2013 als stell. Bundesvorsitzender). Von November 2011 – Ende 2013 leitete er bei der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. (AABF) in Köln das Projekt „Zeichen setzen! Für gemeinsame demokratische Werte und Toleranz bei Zuwanderinnen und Zuwandern“ beschäftigt. Seit 2014 wissenschaftlicher Referent/Sprecher bei der AABF und vertritt die AABF u. a. bei der Deutschen Islamkonferenz.



Einführung

Das Heimatland der anatolischen Aleviten ist die Türkei. Hierbei ist zu erwähnen, dass sie sich in ihrer theologischen Ausrichtung und ihren Ritualen von anderen als „alidisch“ bezeichnete Gruppen (daher „alawi“ / „alevi“ – also Ali-Anhänger) unterscheiden. So haben insbesondere die Osmanen verschiedene Glaubensrichtungen und -strömungen, die nicht dem sunni-

tisch-orthodoxen Islam angehörten und eine Ali-Verehrung/ einen Ali-Kult hegten, allgemein als Ali-Anhänger (alawi/alevi) bezeichnet, obwohl diese Gruppen untereinander verschiedene Glaubensvorstellungen und Praktiken haben. Daher ist festzuhalten, dass es sich im Folgenden um die Anatolischen Aleviten handelt, die ihren Ursprung in der heutigen Türkei haben.

Es liegen keine genauen Zahlen vor, wie hoch der alevitische Anteil in der türkischen Bevölkerung ist, da ihre Anzahl in der Türkei heute noch als Politikum betrachtet wird. Nach Schätzungen sind ungefähr 20–30 Prozent der Bevölkerung in der Türkei Aleviten, immer noch ein erheblich großer Teil der Bevölkerung. Die Glaubensrichtung der Aleviten in der Türkei ist nach den Sunniten somit die zweitgrößte. Dennoch erfahren Aleviten in der türkischen Republik weder Religionsfreiheit, noch Anerkennung, was weitreichende historische Gründe hat. Im weiteren Verlauf wird darauf eingegangen.

Aleviten in der Türkei

Die politische Situation der Aleviten in Anatolien war schon während des osmanischen Reiches mit Problemen behaftet. Während Christen und Juden im osmanischen Millet-System einen Sonderstatus hatten (sie genossen zwar keine Gleichberechtigung, hatten aber dennoch Privilegien), hatten die Aleviten keinerlei Status und somit auch keinerlei Rechte. Die osmanisch-islamischen Rechtsgelehrten erklärten die Aleviten zu Häretikern, Götzendienern, Abtrünnigen des Islams und teilweise sogar zu Unmenschen. Diesen Gedankengängen nach mussten die Aleviten verfolgt und umgebracht werden, wenn sie denn nicht zum Islam konvertierten.

Ihre schwierige Lage verleitete die Aleviten dazu, dass sie über Jahrhunderte ihre Kultur geheim im Verborgenen auslebten und weiter tradierten. Nach dem Niedergang des osmanischen Reiches im 20. Jahrhundert, war die Chance gegeben, dass sich die Situation der Aleviten zum Positiven ändert. Die Türkei wurde 1923 als Nachfolgerstaat des osmanischen Reiches gegründet. Nach dem laizistischen Prinzip war die Trennung von Staat und Religion für die neue Republik vorgesehen. Nicht nur für die Aleviten, aber besonders für diese, gab es hierin eine Chance, als gleichberechtigte Bürger behandelt zu werden, unabhängig von ihrem religiösen Hintergrund. Jedoch erwies sich diese Intention im Nachhinein als Utopie, denn schon in den Anfängen der Republikgründung wurden die Grundsteine für eine Homogenisierungspolitik gelegt. Die „neue Nation“ sollte eine einheitlich sprachlich-kulturelle und religiöse Identität haben, so folgte eine grausame Politik der Assimilierung. So erlitt die Bevölkerung der Türkei, die kulturell, sprachlich sowie religiös sehr heterogen war, eine Zwangsassimilierung zu türkischen Mus-

limen. Während in den Anfängen des 20. Jahrhunderts auf dem Boden der heutigen Türkei einen christlichen Anteil von ca. 20% verzeichnete, sind es heute weniger als 0,1%. Die Yeziden sind in der Türkei fast gänzlich ausgestorben und die Überlebenden sind ins europäische Ausland ausgewandert. Aleviten haben sich bereits zur Zeit des osmanischen Reiches in die Berge zurückgezogen und im Geheimen, isoliert überlebt. Erst mit der Migration nach Europa konnten sie Religionsfreiheit genießen.

Aleviten in Deutschland

Heute sind die Aleviten nicht mehr allein auf die Türkei beschränkt. Mit dem Zuzug derjenigen Menschen nach Deutschland, die man früher als „Gastarbeiter“ bezeichnete, entstanden auch in Deutschland und vielen anderen europäischen Ländern alevitische Glaubensgemeinschaften. Unter den türkistämmigen Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland beziffert sich die Zahl der Aleviten auf ca. 700.000–800.000. Somit bildet das Alevitentum eine der großen Religionsgemeinschaften in Deutschland.

Die Alevitische Gemeinde Deutschland (türkisch: *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, Abk.: AABF) ist die einzige Dachorganisation der in Deutschland lebenden Aleviten und vertritt nach Untersuchungen des Bundesministeriums des Inneren (BMI, *Muslimisches Leben in Deutschland*, 2009) ca. 255.000 bis 275.000 Aleviten in Deutschland. Für die in Deutschland lebenden anatolischen Aleviten hat die AABF somit einen Alleinvertretungsanspruch. Sie stellt mit dieser vertretenen Gruppe eine der größten von Menschen mit Migrationshintergrund gegründeten Organisationen in der Bundesrepublik dar. Die Alevitische Gemeinde Deutschland ist eine anerkannte Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes und vertritt als berufenes Mitglied der Deutschen Islam Konferenz sowie des Integrationsgipfels der Bundesregierung die Interessen ihrer Verbandsmitglieder.

Im Unterschied zu vielen anderen Organisationen ist die Alevitische Gemeinde Deutschland ein deutsches Phänomen – sie hat einen Verband gegründet, der keine Vorläuferstrukturen in der Türkei hatte.

Zu den wichtigsten Errungenschaften der Alevitischen Gemeinde Deutschland gehören die Renaissance des alevitischen Glaubens und der alevitischen Lehre in Deutschland sowie die Einführung des alevitischen Religionsunterrichts in mittlerweile 8 Bundesländern.

Die Etablierung der alevitischen Glaubenslehre in Lehre und Forschung an deutschen Universitäten sowie die Anerkennung der AABF als Körperschaft des öffentlichen Rechts sind die bedeutendsten Ziele auf der politischen Agenda des Verbandes.

Die Alevitische Gemeinde Deutschland ist Mitglied der Alevitischen Union Europa.

Zu den originären Aufgabenfeldern der Alevitischen Gemeinde Deutschland gehören u. a.:

- Revitalisierung des Alevitentums in Deutschland und in der Türkei
- Verschriftlichung und Veröffentlichung der alevitischen Lehre
- Förderung des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Zusammenarbeit
- Beratung von Politik und Gesellschaft
- Etablierung einer Gedenk- und Erinnerungskultur
- Antidiskriminierung und Menschenrechtsbildung
- Förderung und Bekräftigung einer demokratischen Bewusstseinsbildung
- Professionalisierung & Qualifizierung von Einrichtungen und Organisation der Einwanderungsgesellschaft
- Förderung des Dialogs und der Zusammenarbeit mit religiösen, kulturellen und ethnischen Gemeinschaften aus der Türkei in der deutschen und europäischen Diaspora
- Sensibilisierungs-, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit

(Für weitere Informationen zur Alevitischen Gemeinde Deutschland siehe URL: <http://www.alevi.com>)

Die Aleviten: Eine verborgene sozio-religiöse Gemeinschaft

Die Gruppe der Aleviten kann am besten als sozio-religiöse Gemeinschaft beschrieben werden. Bis weit in die 1980er Jahre hinein trat sie als eigenständige Gruppe kaum in der Öffentlichkeit auf – weder in der Türkei noch in Deutschland. Wer Alevit war, lebte den Glauben im Geheimen aus oder gar nicht, weil man sich sonst Repressionen durch die sunnitischen Obrigkeiten und Mitmenschen in den Reichen der Seldschuken und Osmanen und der Türkischen Republik ausgesetzt hätte. Dies beinhaltete nicht allein Diskriminierung und individuelle Ausgrenzung im Alltag, sondern auch die gezielte Zerstörung alevitischer Ordenshäuser (Oca's) und religiöser und kultureller Literatur sowie wiederkehrende Pogrome in alevitischen Dörfern. Aus Furcht und zum Schutz vor weiterer Verfolgung, Diskriminierung und Vertreibung gaben sich daher Aleviten gegenüber Nicht-Aleviten nicht zu erkennen; auch den eigenen Kindern wurde der Glaube oft verheimlicht, damit sie sich nicht

in der Schule oder vor anderen Kindern „verplapperten“. Auch die alevitischen Geistlichen (weibl. Ana, männl. Dede) überlieferten die Riten und Gebräuche der alevitischen Lehre nur noch im Geheimen an die Anhänger. Dieses Verhalten wird im Türkischen als Takiye (Camouflage) bezeichnet, d. h. Aleviten gaben sich nicht offen als solche zu erkennen und übernahmen teils zum Schein sunnitische Praktiken und Verhaltensmaßregeln, um in der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung nicht aufzufallen.

Auch bei einer Auswanderung aus der Türkei nach Deutschland ab den 1960er Jahren blieben viele Aleviten dem Takiye-Prinzip verhaftet und dies aus Angst auch hier – von den Deutschen ebenso wie sunnitischen Gastarbeitern – wieder stigmatisiert zu werden. Für die Deutschen waren alle Türkeistämmige unterschiedslos Türken und damit automatisch auch muslimisch. Auch staatlicherseits wurden die Zugewanderten nicht nach ethnischen oder religiösen Kriterien, sondern allenfalls nach Berufsgruppen und Herkunftsland, erfasst.

Das Takiye-Prinzip führte auch dazu, dass die Aleviten sich erst sehr spät organisierten. Während manche sunnitische Migranten aus der Türkei in Deutschland allmählich Moscheevereine gründeten, agierten Aleviten mit keinen religiös orientierten Aktivitäten in der Öffentlichkeit. Stattdessen beteiligten sie sich eher in politischen Organisationen, die größtenteils sozialdemokratischer oder linksorientierter Natur waren. Aber auch dort traten sie nicht explizit als Aleviten in Erscheinung. Es gab nur zwei Vereine, die damals, um die 1970er Jahre, spezifisch von Aleviten in Deutschland gegründet wurden, und zwar Ameleler Birliđi und Yurtsevenler Birliđi. Jedoch traten auch diese Organisationen nach außen hin nicht explizit als alevitische Organisationen auf und hatten zunächst nur lokale Bedeutungen.

Pogrome an Aleviten

Diese Zurückhaltung in der Öffentlichkeit änderte sich erst Ende der 1970er Jahre mit einem einschneidenden Ereignis. Im Dezember 1978 wurden in der ostanatolischen Stadt Maraş Hunderte Aleviten getötet. Organisiert wurde dieser Pogrom von Anhängern der türkisch-nationalistischen Partei MHP (Milliyetçi Hareket Partisi, deutsch: „Partei der Nationalistischen Bewegung“). Ihre Mitglieder sind Verfechter der nationalistischen Ideologie der türkisch-islamischen Synthese, d. h. sie folgen der Doktrin „ein Land, ein Volk, eine Nation, eine Sprache, eine Geschichte, eine Religion“. Jeder, der nicht ethnischer Türke ist, die türkische Sprache als Muttersprache hat oder dem sunnitischen Islam folgt, bewegt sich somit für sie abseits der Norm und muss entweder assimiliert oder vernichtet werden. Neben Aleviten trifft dies

z. B. auch Armenier, Kurden oder Yeziden. Obwohl diese Hintergründe zu der Tat in Maraş allgemein bekannt waren, wurde der Tod der Opfer in Maraş in der türkischen Öffentlichkeit als „Resultat der Gewalt zwischen rechten und linken politischen Aktivisten“ bezeichnet, bei der die Linken nur zufällig Aleviten gewesen sein.

Dabei war Maraş nicht die erste Vernichtungsaktion gegen Aleviten in der Geschichte der Türkei. Weit umfangreicher waren die Genozide von Koçgiri 1920–1921 und Dersim 1937–38. Koçgiri kommt vom Kurdischen „goca gir“ und bedeutet wörtlich übersetzt „große Wanderung“. Es umschreibt eine bestimmte geographische Region in Anatolien, die von Erzincan über Sivas bis nach Maraş reicht. Die Menschen aus Koçgiri sehen sich als Teil Dersims (West-Dersim), auch wenn sie von dort zum Teil auswanderten und sich überwiegend in den Hauptsiedlungsgebieten Zara und Imranli (Landkreise von Sivas) niederließen. Mit den Homogenisierungsbestrebungen der Gründer der Türkischen Republik schon während der frühen Jahre fielen in dem Gebiet der Koçgiri bereits 1920–21 zehntausende Menschen wegen ihrer nicht-türkischen und nicht-muslimischen Identität zahlreichen Massakern zum Opfer.

Ein ähnlich einschneidendes Erlebnis wiederholte sich dann in den späten 1930er Jahren in Dersim. Dersim ist eine gebirgige Region in Ostanatolien und das Hochland Dersims hat schon seit Jahrhunderten Menschen Zuflucht gewährt, die religiös wie politisch vom System verfolgt wurden. Im osmanischen Reich fungierte das gebirgige Dersim wie eine natürliche Burg und bot vielen Aleviten Schutz vor der osmanischen Staatsführung, die diese Religionsgemeinschaft systematisch verfolgte. Während die Osmanen den Menschen dieser Region nie wirklich habhaft werden konnten, setzte die Regierung Atatürks in den 1935 Jahren mit den sogenannten Tunceli-Gesetzen (die Region Dersim wurde aufgeteilt und umbenannt; während das Kernland der Region zum neuen Landkreis Tunceli wurde, wurden viele Teile der Region als Stadtteile in die benachbarten Kreise Erzincan, Sivas, Bingöl, Elazığ und Malatya angegliedert) einen Plan auf, durch den sie Dersim endgültig ethnisch und religiös „säubern“ wollte. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die Region Dersim zur Zeit des Genozids an den Armeniern 1915 auch schätzungsweise bis zu 40.000 Armeniern einen sicheren Zufluchtsort vor der Vernichtung bot. Auch deshalb war diese Region den Obrigkeiten ein Dorn im Auge. Die kurdischen Aleviten und die verbliebenen Armenier der Region sollten daher unter Atatürk assimiliert werden und während eines massiven Militäreinsatzes zwischen 1937 und 1938 wurden viele Tausende Dersimer massakriert, zwangsadoptiert und umgesiedelt. Das Trauma dieser beiden Massaker innerhalb von nur 15 Jahren hatte dazu geführt, dass Aleviten sich nur noch mehr zurückzogen und in der Öffentlich-

keit möglichst nicht auffallen wollten. Ebenso wurden diese Geschehnisse in der Türkei bis heute nicht aufgeklärt, sie dürfen öffentlich nicht einmal thematisiert werden, wie auch der Genozid an den Armeniern von 1915, und es gibt keine Erinnerungs- und Gedenkkultur, die helfen könnte, das geschehene Leid aufzuarbeiten und den Weg für ein friedliches Miteinander von Mehrheits- und Minderheitsbevölkerungen zu ebnen. Vielmehr brauchte es für die von Verfolgung und Vernichtung betroffenen Minderheitengruppen die Emigration in ein anderes Land mit anderen Möglichkeiten und Lebensumständen, damit sie wieder neuen Mut und neue Kraft schöpfen konnten.

So kam es, dass die Ereignisse von Maraş rund 40 Jahre nach Dersim von den Aleviten in Deutschland nicht länger stillschweigend hingenommen und die Erklärung der Regierung und der Öffentlichkeit nicht stumm akzeptiert wurden. Vielmehr forderten alevitische Mitglieder der damals türkisch-sozialdemokratischen Vereine, die in Auslandsorganisationen der türkischen Partei CHP aktiv waren, ihren Vorstand auf, bei der türkischen Regierung gegen diesen Pogrom zu protestieren. Sie wollten, dass die Regierung diesen Pogrom als Pogrom an Aleviten anerkennt und nicht einfach als generelle politische Gewalt abtut. Als die Forderungen nicht erfüllt wurden, da die türkische Regierung damals von der CHP gestellt wurde und man sich nicht gegen seine eigene Partei bzw. Regierung wenden wollte, verließ eine größere Gruppe von Aleviten in Berlin und Hamburg diese Vereine und gingen über zum Yurtsevenler Birliđi, die so zum Vorläufer der alevitischen Bewegung wurde.

Die Yurtsevenler Birliđi veranlassten nach dem enormen Zuwachs auch zum ersten Mal alevitische Aktivitäten, wie z. B. einen Cem in Hamburg, der öffentlich organisiert wurde und an dem mehrere hundert Menschen teilnahmen. Während die Aleviten also in den vergangenen Jahrhunderten vor allem von dem politischen System nicht anerkannt wurden, stattdessen sogar verkannt und abgelehnt wurden, haben sie sich seit dem Maraş-Pogrom verstärkt dafür eingesetzt genau diese Anerkennung endlich zu erhalten, was sie auch in Deutschland, ihrem neuen Heimatland, verwirklicht haben. So mobilisierten sie in zunehmendem Maße immer wieder Demonstrationen, um gegen Unrecht, Diskriminierung und Pogrome an Minderheiten – insbesondere der alevitischen – in der Türkei vorzugehen. Die Pogrome an Aleviten in Çorum 1980, Sivas 1993 und Gazi 1995 oder auch die immer wiederkehrenden Hetzen gegen Aleviten in der Türkei, die im Ramadan nicht fasten, gingen so nicht länger im Stillen und von der Öffentlichkeit stillschweigend akzeptiert, über die Bühne.

Anerkennungsbestrebungen und Selbstfindungsphase der Aleviten

Die Anerkennung ist somit ein ganz zentraler Aspekt der Identität der Aleviten. In diesem Anerkennungsprozess spielt gerade die Stadt Hamburg eine große Rolle. Ein weiteres bedeutendes Ereignis während dieser Anerkennungs- und Identitätspolitik fand nämlich in Hamburg statt. Im Jahre 1988 kamen in Hamburg 12 Menschen – Aleviten und befreundete Nichtaleviten – zusammen und gründeten eine alevitische Kulturgruppe. Sie wollten endgültig mit dem Verstecken des Alevitentums – mit der Takiye – aufhören und organisierten daher ein öffentliches alevitisches Kulturfestival, das im Oktober 1989 an der Universität Hamburg während der alevitischen Kulturwoche stattfand. Die Kulturwoche beinhaltete beispielsweise Podiumsdiskussionen über das Alevitentum, Konzerte mit bekannten alevitischen Musikern aus der Türkei und auch eine Cem-Zeremonie. Es kamen über 5.000 Besucher aus ganz Deutschland. Somit war die Takiye kollektiv und öffentlich durchbrochen worden. Die Alevitische Kulturgruppe hatte im selben Jahr ein „Alevitisches Manifest“ verabschiedet und veröffentlicht, das später die Grundlage der alevitischen Bewegung in Deutschland und ganz Europa bildete. In dem Manifest wurde als Ziel gesetzt, das Alevitentum zu revitalisieren und sich dafür einzusetzen, dass jeder Alevite sich zukünftig offen zu seinem Glauben bekennen und dessen Rituale und Lehren offen ausleben kann.

Hierzu war zunächst auch ein Selbstfindungsprozess nötig: Wer sind wir Aleviten? Was macht unsere kulturelle und religiöse Identität aus?

Über Jahrzehnte, teils Jahrhunderte, hatten Anhänger des Alevitentums ihren Glauben kaum oder nur im Geheimen ausgelebt. Dadurch waren die Bräuche und Riten in verschiedenen Teilen Anatoliens und verschiedenen alevitischen Familien unterschiedlich gepflegt und erhalten worden. Nach einer langen Zeit der Takiye war so eine vielschichtige Glaubensgemeinschaft entstanden, die nun als separate Gruppe – neben anderen orientalischen Glaubensgemeinschaften – nach religiöser, sozialer und politischer Emanzipation strebte. Erklärtes Hauptziel des neuen Aufbruches war das offene Eintreten für die alevitische Sache und die Revitalisierung der alevitischen Lehre und Kultur.

Das Manifest beinhaltete auch Forderungen, die sich sowohl auf ihr originäres Heimatland, die Türkei, als auch auf ihr neues Heimatland, Deutschland, bezogen. Für die Türkei wünschte man sich Religionsfreiheit, sodass alevitische religiöse Praktiken ausgeübt werden dürfen und dort die alevitische Identität anerkannt würde. Zudem erstrebte man eine Öffnung der ausschließlich sunnitischen Religionsbehörde – der Diyanet. Auch für Deutschland erhoffte man sich eine Anerkennung, denn bis dato gab es z. B. nur For-

schungen und Debatten über Migranten aus der Türkei, die dem sunnitischen Islam angehörten. Im Manifest wurde jedoch nicht nur die Anerkennung des Alevitentums als etwas Eigenes eingefordert, sondern es wurden auch Gemeinsamkeiten mit deutscher Kultur akzentuiert. Auch wenn die Aleviten zwar ihre eigenständige Kultur besaßen, gab es viele gemeinsame Werte mit der deutschen Gesellschaft hinsichtlich des Säkularismus, der Demokratie und der Gleichberechtigung der Geschlechter.

Die alevitische Kulturwoche in Hamburg war die erste öffentliche Veranstaltung weltweit, in der der Begriff „Aleviten“ explizit im Namen aufgeführt wurde. Diese Aktion ist somit als der Start einer neuen alevitischen Bewegung zu betrachten. Von nun an entstanden Vereine, die an die Öffentlichkeit gingen, um das Alevitentum bekannt zu machen und seine Anerkennung zu erzielen. So entsprang in Hamburg aus der alevitischen Kulturwoche das alevitische Kulturzentrum und zog ähnliche Kulturzentren in vielen deutschen Städten nach sich.

Der Beginn aktiver Öffentlichkeitsarbeit und gesellschaftlicher Partizipation

Die alevitische Selbstorganisation in Deutschland erreichte ihren Höhepunkt nach dem Angriff auf ein Kulturfestival im türkischen Sivas, der sich am 2. Juli 1993 ereignete. Dort kamen 35 Menschen – erneut überwiegend Aleviten – bei einem Kulturfestival zu Ehren des alevitischen Mystikers und Volksdichters Pir Sultan Abdal ums Leben, wobei Polizei und Sicherheitskräfte zuschauten und die Gräueltat von mehreren Fernsehkameras aufgezeichnet und live im Fernsehen gezeigt wurde. Nur wenige Täter von Sivas wurden gefasst und kamen nach bereits wenigen Monaten Haft frei. Viele Täter sind unbestraft ins Ausland geflohen. Das türkische Strafgericht hat im Jahre 2012 – 19 Jahre nach dem Attentat – die umfassten Mörder mit dem Argument der Verjährung freigesprochen. Der damalige Ministerpräsident Erdogan feierte diese Entscheidung mit einer Pressemitteilung. Bis heute sind jegliche Gedenk- und Erinnerungsveranstaltungen offiziell verboten. Die Forderung zur Errichtung eines Mahnmals von alevitischer Seite wird vom Staat negiert. Dennoch veranstalten Aleviten aus der ganzen Welt jedes Jahr am 3. Juli eine Großdemonstration in Sivas.

Veranstaltungen zum Gedenken an das Sivas-Pogrom bilden seither einen Fixpunkt im Veranstaltungskalender alevitischer Organisationen. Durch das Sivas-Pogrom erfuhr die alevitische Bewegung in Deutschland und auch in ganz Europa zusätzliche Triebkraft, denn bereits kurz nach dem Pogrom de-

monstrierten dagegen ca. 60.000 Aleviten aus ganz Deutschland und den Nachbarländern in Köln, denn die Aleviten in ganz Europa wollten die Diskriminierung und Verfolgung der alevitischen Gemeinschaft nicht länger stillschweigend dulden. Auch deshalb schlossen sie sich in dieser Zeit noch einmal verstärkt und dauerhaft lokalen Organisationen an oder gründeten neue Organisationen. So entstanden allein im Jahr nach dem Sivas-Pogrom über 100 alevitische Vereine neu, die sich nach und nach dem Dachverband der Alevitischen Gemeinde Deutschland anschlossen. Heute sind etwa 150 lokale alevitische Vereine (Gemeinden) im Dachverband zusammengeschlossen.

Die Aleviten organisierten sich also zunehmend in alevitischen Ortsgemeinden, die meistens „Alevitisches Kulturzentrum“ hießen. Durch die seit den 1990er Jahren gegründeten lokalen Vereine bzw. Kulturzentren fand eine sogenannte Wiederentdeckung des eigenen Glaubens und ein neuer Diskurs über das Alevitentum statt. Während also früher das Alevitentum ein gesellschaftliches Tabuthema und ein wohl gehütetes religiöses Geheimnis war, ist es nun allgegenwärtig sichtbar und die alevitische Kultur wird als kollektive Identität öffentlich debattiert.

Die Aleviten wachsen als Gemeinschaft wieder zusammen

Die jahrhundertelange Verfolgung von Aleviten hat dazu geführt, dass mit der Organisation und dem sog. „Coming-out“ des Alevitentums verschiedene Thesen vertreten wurden, wie das Alevitentum zu definieren ist. Mit der Etablierung Alevitischer Organisationen begann daher auch ein Prozess der Identitätsfindung und der Definition, was die alevitische Lehre ausmacht. Gerade Deutschland ist ein Pionier auf diesem Feld. Erstmals in der Geschichte findet nämlich in Deutschland eine Anerkennung des Alevitentums und somit auch der Aleviten statt, denn die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. wird in mittlerweile 8 Bundesländern als Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes anerkannt und darf auch eigenständigen Religionsunterricht einfordern, und zwar als ordentliches Lehrfach. Im Unterschied zu vielen anderen Organisationen ist die Alevitische Gemeinde Deutschland ein deutsches Phänomen, denn sie hat keine Vorläuferstrukturen in der Türkei. Das, was den Aleviten in ihrem originären Heimatland bisher verwehrt wird, haben sie in ihrem neuen Heimatland erhalten.

Durch die neu gegründeten alevitischen Lokalgemeinden hat sich aber auch der Kreis der Wortführer der Aleviten erweitert. So gibt es einerseits die traditionellen Geistlichen, die sogenannten Anas (weibl. Geistliche) und Dedes (männl. Geistliche), die durch die Anbindung an eine Ordensfamilie legitimiert sind, die Lehre an die Schüler/Laien (Talip) weiterzugeben. An-

dererseits gibt es nun auch die Wortführer der Vereine, die Vorstandsvorsitzenden, die als „Architekten“ der alevitischen Gegenwart fungieren. Zudem kommen auch noch die alevitischen Lehrkräfte hinzu, die erstmals neben den Geistlichen die alevitische Lehre vermitteln, was früher nur den Geistlichen vorbehalten war.

Die Geschichte der alevitischen Bewegung in Deutschland kann als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden, denn ihr vorrangiges Ziel – die Revitalisierung des alevitischen Glaubens und die Anerkennung als eigenständige Glaubensgemeinschaft – hat sie bereits heute erreicht. Im Verlaufe der letzten 25 Jahre ist wieder eine lebendige Kultur entstanden, in der heute nicht mehr die Existenz als solche Gegenstand der Debatten ist, sondern vielmehr die Verortung dieser Glaubensgemeinschaft im Mosaik der orientalischen Religionen und Weltanschauungen. Ein zentraler Streitpunkt ist dabei die Frage, ob das Alevitentum als Strömung innerhalb der Weltreligion Islam zu betrachten ist und deren Lehren nur anders auslegt oder ob es sich davon unabhängig und bereits lange vor dem Aufkommen des Islams in der heutigen Türkei herausgebildet hatte und damit explizit außerhalb des heutigen Islams steht. Einig sind sich alle Aleviten hingegen darin, dass die zentralen Glaubensinhalte und Rituale des Alevitentums die Cem-Zeremonie, alevitische Heilige und Gelehrte sowie Tugenden wie Gerechtigkeit, Liebe, Gleichwertigkeit aller Menschen, Gewaltlosigkeit und Widerstand gegen Unrecht sind.

Doch wie definiert sich eigentlich ein Alevit oder eine Alevitin? Was macht das „Alevitischsein“ aus? Auch hier gibt es Unterschiede und so vereint das Alevitentum in sich eine große Vielfalt an Anhängern, eine vielschichtige Gruppe unterschiedlicher Identitäten. Traditionell gilt als alevitisch, wer ein sogenanntes Versprechen (İkrar) vor einem alevitischen Geistlichen (Ana/Pir/Dede) abgelegt hat. In diesem bezeugt ein Mensch, dass er bereit ist, dem alevitischen Weg (Yol) zu folgen und das damit einhergehende Werte- und Normensystem der „Vier Tore und Vierzig Stufen“ zu befolgen. Aber nicht jeder Alevit legt heute dieses Versprechen ab. So gibt es Menschen, die sich alevitisch fühlen, aber keiner Gemeinde angehören, nicht die Cem-Zeremonie besuchen oder andere Praktiken ausüben oder vielleicht sogar atheistisch oder agnostisch denken. Ihr Alevitischsein beruht dann zum Beispiel darauf, dass sie die alevitischen Werte und Normen leben oder sich der alevitischen Kultur mit ihren Gedichten und (religiösen) Gesängen eng verbunden fühlen. Wieder andere sehen sich als alevitisch, weil sie regelmäßig an den Festen und Veranstaltungen einer alevitischen Gemeinde teilnehmen. Diese Zuschreibungen sind keineswegs fest: Die alevitischen Kulturen und Identitäten sind dynamisch; sie gehen mit der Zeit und wandeln sich mit dem Wandel der gesellschaftlichen Entwicklung und der Emanzipation

der alevitischen Gemeinschaft. Daher muss die Frage nach der alevitischen Identität im zeitlichen Kontext immer wieder neu und von jedem individuell beantwortet werden.

Alevitisches Leben in der Türkei

Hüseyin Mat

Hüseyin Mat ist der Bundesvorsitzende der Alevitischen Gemeinde (AABF) Deutschland.



Während von staatlicher Seite in der Türkei bis dato die Stellung des Alevitentums als eigenständige religiöse Strömung bestritten wird und Alevitinnen und Aleviten Alltagsdiskriminierung erfahren, ist die AABF eine anerkannte Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des deutschen Grundgesetzes.

Als berufenes Mitglied der Deutschen Islamkonferenz (DIK) sowie des Integrationsgipfels der Bundesregierung vertritt die AABF die Interessen ihrer Mitglieder auf Augenhöhe mit dem Staat und gestaltet das gesellschaftliche Leben in Deutschland mit.

Die AABF hat im Jahr 2013 die Studie „Alevitisches Leben in der Türkei – Diskriminierung im Alltag“ (Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (Hg.), Stollberger Str. 317, 50933 Köln, Übersetzung: Dr. Sevgi Ağcagül, ISBN 978-3-000-42223-2) aus dem Türkischen ins Deutsche übersetzt. Nachfolgend drucken wir das vom Bundesvorsitzenden Hüseyin Mat verfasste Vorwort dieser Publikation ab.

Vorwort

Wir sind glücklich und dankbar zugleich, dass wir Alevitinnen und Aleviten in Deutschland Religionsfreiheit und Anerkennung genießen, die uns in unserem Herkunftsland bis heute verwehrt bleiben. Unter türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten wird die Zahl von Alevitinnen und Aleviten auf 700.000 bis 800.000 Personen geschätzt. Wir haben hier in Deutschland unsere Heimat gefunden, sind heute in allen wichtigen gesellschaftlichen Bereichen sowie auch in der Politik fest etabliert und haben in der Alevitischen Ge-

meinde Deutschland e. V. (AABF) unsere eigene Interessensvertretung. Sie ist die einzige Dachorganisation von in Deutschland lebenden Alevitinnen und Aleviten und ist bundesweit in über 140 alevitischen Gemeinden organisiert.

Der größte Erfolg der AABF ist sicherlich die Anerkennung als Religionsgemeinschaft gemäß Art. 7 Abs. 3 GG. Als Konsequenz dieser Anerkennung wurde der alevitische Religionsunterricht (ARU) an staatlichen Schulen nach den gleichen Maßstäben und Regeln wie evangelischer und katholischer Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach eingeführt. Mit großem Erfolg wird der ARU – der für uns einen Meilenstein in der alevitischen Geschichte darstellt – in ganz Deutschland weiter ausgedehnt. Mit jedem Tag erhöht sich die Anzahl der Schülerinnen und Schüler, die am alevitischen Religionsunterricht teilnehmen, und ebenso die der Schulen, an denen dieser Unterricht angeboten wird. Wir freuen uns über diese Errungenschaften, die wir in diesem Land dank seiner freiheitlich-demokratischen Grundordnung erreicht haben.

Leider sieht die Situation im Ursprungsland des Alevitentums, der Türkei, bis heute anders aus. Schon zur Zeit des von Sunniten dominierten Osmanischen Reiches wie auch weiterhin nach der Gründung der Türkischen Republik wurden und werden Alevitinnen und Aleviten dort als Häretikerinnen und Häretiker stigmatisiert und sind weiterhin schweren Verfolgungen ausgesetzt.

Der türkische Staat propagiert bis heute die türkisch-islamische Synthese und bezeichnet sich offiziell als 100% türkisch und 99% islamisch, getreu dem Motto „ein Staat – eine Religion“. Die Existenz von ca. 20 Millionen Alevitinnen und Aleviten sowie weiterer ethnischer und religiöser Gruppen wie Kurden, Christen, Armeniern, Yeziden und Assyrern wird damit geleugnet. Für alle diese Gemeinschaften gibt es bis heute keinen Schutz in der türkischen Gesetzgebung oder der türkischen Verfassung.

In der Türkei müssen unsere Kinder am sunnitischen Pflichtreligionsunterricht teilnehmen; trotz eines rechtmäßigen Urteils des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte, welches Cem-Häuser (alevitische Gebetsstätten) anerkennt, sind diese in der Türkei immer noch verboten.

Noch in den letzten Monaten wurden etwa die Bauten von zwei Cem-Häusern von staatlichen Kräften abgerissen. Gleichzeitig werden von staatlicher Seite – auf Veranlassung der staatlichen Religionsbehörde Diyanet, die den offiziellen Staatsislam sunnitisch-hanafitischer Prägung propagiert – beispielsweise in alevitischen Dörfern Moscheen errichtet und Imame zum Missionieren eingesetzt. Die Alevitinnen und Aleviten dort sollen assimiliert werden.

Auch das ehemalige Madimak-Hotel in Sivas, in dem am 2. Juli 1993 bei einem Pogrom 35 Menschen ums Leben kamen, wurde trotz unserer seit Jahren bestehenden Forderungen bis heute nicht in eine Gedenkstätte umgebaut. Im März 2012 – 19 Jahre nach dem Brandanschlag auf das Hotel – stellte das türkische Strafgericht zudem den Prozess gegen die Attentäter ein; viele Täter, die schon ungestraft ins Ausland geflohen waren, wurden mit diesem Urteil freigesprochen. Als Begründung erklärte Ankara, der Prozess sei verjährt. Dieses Urteil war für die Angehörigen und Hinterbliebenen ein Skandal, der seinesgleichen sucht.

Die jahrzehntelange Verleugnungspolitik der türkischen Republik spiegelt sich zum Teil auch in der Wissenschaft wider. So gibt es bislang kaum wissenschaftliche Abhandlungen über das Alevitentum und die Situation der Alevitinnen und Aleviten in der Türkei. Die hier vorliegende Studie ist deshalb von großer Wichtigkeit, auch, weil sie über die staatliche Ungleichbehandlung der alevitischen Religionsgemeinschaft hinaus die alltäglichen Diskriminierungen aufzeigt, die Alevitinnen und Aleviten tagtäglich in der Türkei erfahren.

Im Namen der Alevitischen Gemeinde Deutschland möchte ich mich deshalb an dieser Stelle beim Herausgeber, dem Bund der Alevitischen Vereine in Ankara und allen Mitwirkenden bedanken. Durch diese Studie wird ein unschätzbare Beitrag zur Aufdeckung der Diskriminierungen von Alevitinnen und Aleviten in der Türkei geleistet.

Ich hoffe und wünsche mir eine demokratische Türkei, in der alle Minderheiten Rechte und Schutz erfahren. In diesem Kontext kann die Bundesrepublik Deutschland eine Vorbildfunktion einnehmen.

Religionsfreiheit und Verfolgung im südlichen Afrika unterhalb der Sahara: Dimensionen und Dynamiken verstehen

Christof Sauer¹, Frans Visscher² und Dennis P. Petri³



Dr. Christof Sauer ist Professor für Religious Studies and Missiology an der Evangelisch Theologischen Fakultät in Leuven, Belgien, einer der Direktoren des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz (www.iirf.eu) und wohnt in Kapstadt, Südafrika.

Einleitung⁴

Afrika ist in letzter Zeit wegen zweier Aufmerksamkeit erregender Zwischenfälle in die Schlagzeilen geraten. In einem Fall ging es um die Sudanerin Meriam Yahia Ibrahim, die wegen angeblichem Abfall vom Islam zum Tode und zu 100 Schlägen wegen angeblichen Ehebruchs verurteilt wurde.⁵ Sie war von ihrer äthiopischen orthodoxen Mutter christlich erzogen worden.

¹ Professor for Religious Studies and Missiology, Evangelical Theological Faculty, Leuven, Belgium; Professor Extraordinary, Department of Practical Theology and Missiology, Stellenbosch University, Südafrika; Co-Direktor, Internationales Institut für Religionsfreiheit (Bonn – Kapstadt – Colombo, URL: <http://www.iirf.eu>). Korrespondierender Autor: Christof@iirf.eu.

² Director, World Watch Research Unit, Open Doors International, fransve@od.org.

³ Persecution Analyst, World Watch Research Unit, Open Doors International, dennisp@od.org.

⁴ Übersetzung durch Barbara Felgendreher, durchgesehen von Christof Sauer. Der Beitrag erschien ursprünglich als „Understanding dimensions of religious freedom and persecution dynamics in sub-Saharan Africa“ in *Law and religion in Africa: The quest for the common good in pluralistic societies*, hg. v. Pieter Coertzen, M. Christian Green and Len Hansen, Stellenbosch: Sun Media, 2015, URL: <http://www.africansunmedia.co.za/Sun-e-Shop/tabid/78/ProductId/414/Default.aspx>.

⁵ „Sudanese woman facing death for apostasy gives birth“, *BBC News*, 27 May 2014.

Ihr sudanesischer, muslimischer Vater hatte die Familie verlassen, als sie sechs Jahre alt war. Sie bezeugte, dass sie ihr Leben lang Christ gewesen sei. Ihr Trauschein wies sie als Christin aus, aber der Richter betrachtete sie trotzdem als Muslima und verurteilte sie nach dem islamischen Strafgesetz (Artikel 146 und 126).⁶ Nach beträchtlichem internationalem Druck auf die sudanesische Regierung wurde Meriam freigelassen⁷ und lebt nun als Flüchtling in der Vereinigten Staaten.

Der andere Zwischenfall, der eingehend in den Medien berichtet wurde, war die Entführung von ca. 276 Schülerinnen einer staatlichen Mittelschule in der vorwiegend christlichen Stadt Chibok im Bundestaat Borno in Nigeria in der Nacht vom 14. zum 15. April 2014.⁸ Boko Haram, eine islamische Jihadisten- und Takfiri-Terrororganisation, die im Nordosten Nigerias⁹ beheimatet ist, bekannte sich zu der Entführung. Das war bislang die größte Entführung, aber fast 4000 Morde, zumeist an Christen,¹⁰ wurden 2014 Boko Haram zur Last gelegt.

Wenn man den Blick auf den ganzen afrikanischen Kontinent weitet, finden sich zahlreiche Länder, in denen die Religionsfreiheit stark eingeschränkt ist. Auf der folgenden Karte (Illustration 1), die sich auf Christen konzentriert, kann man erkennen, wo die Verfolgung am gravierendsten ist.

⁶ „Sudan apostasy case: Meriam Ibrahim’s marriage certificate shown to disprove adultery charges“, *The Telegraph* (UK), 31 May 2014.

⁷ „Meriam Ibrahim: Sudan ‚apostasy‘ woman freed again“, *BBC News*, 27 June 2014.

⁸ „Nigeria churches urge global prayer for 187 missing girls“, *World Watch Monitor*, 28 April 2014.

⁹ Zenn, Jacob, „Exposing and Defeating Boko Haram. Why the West must unite to help Nigeria defeat terrorism.“ The Bow Group, 22 July 2014. Online at: URL: <http://www.bowgroup.org/sites/bowgroup.uat.pleasetest.co.uk/files/Jacob%20Zenn%20Bow%20Group%20Report%20for%2022.7.14.pdf> [Zugriff: 25. März 2015].

¹⁰ Between 1 November 2012 and 31 March 2014, 2073 Christians were killed in Nigeria. Cf. „Nigeria Tops Christian Persecution Violence List: New Open Doors Report“, Open Doors USA, 3 June 2014. Online at: URL: <https://www.opendoorsusa.org/newsroom/tag-news-post/nigeria-tops-christian-persecution-violence-list> [Zugriff: 25. März 2015].



Illustration 1: Länder auf dem Weltverfolgungsindex 2014.¹¹

Illustration 2 ist Teil einer Tabelle der christlichen Hilfsorganisation Open Doors International, die mit den Daten aus dem Weltverfolgungsindex zur Christenverfolgung weltweit, erstellt wurde.

| RANG WVI 2014 | Land | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt | Abge- rundet Summe (2014) |
|---------------------|------------------|--------------|---------------|-------------------------|----------------|--------------|--------------|------------------------------------|
| 1 | Nord- korea | 16.667 | 16.667 | 16.667 | 16.667 | 14.496 | 8.519 | 90 |
| 2 | Somalia | 15.436 | 14.360 | 15.365 | 13.322 | 15.234 | 6.296 | 80 |
| 3 | Syrien | 12.405 | 12.798 | 12.695 | 11.294 | 13.238 | 16.112 | 79 |
| 4 | Irak | 12.216 | 13.170 | 12.435 | 11.897 | 12.891 | 15.556 | 78 |
| 5 | Afghani- stan | 15.720 | 15.923 | 15.104 | 13.816 | 15.799 | 1.667 | 78 |
| 6 | Saudi Arabien | 14.678 | 14.807 | 13.802 | 14.035 | 16.146 | 4.259 | 78 |

¹¹ Open Doors USA (URL: <http://www.worldwatchlist.us>).

| | | | | | | | | |
|----|----------------------------------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|----|
| 7 | Maledi- ven | 16.099 | 14.881 | 13.151 | 16.228 | 15.885 | 0.926 | 77 |
| 8 | Pakistan | 12.689 | 12.798 | 13.412 | 12.994 | 9.505 | 15.741 | 77 |
| 9 | Iran | 12.595 | 13.095 | 13.021 | 14.035 | 15.061 | 8.889 | 77 |
| 10 | Jemen | 13.826 | 15.030 | 13.672 | 13.816 | 14.149 | 3.519 | 74 |
| 11 | Sudan | 12.216 | 13.393 | 12.630 | 11.787 | 11.979 | 10.741 | 73 |
| 12 | Eritrea | 13.826 | 8.408 | 10.873 | 11.458 | 12.630 | 15.186 | 72 |
| 13 | Libyen | 14.489 | 13.467 | 12.240 | 12.390 | 13.802 | 4.259 | 71 |
| 14 | Nigeria | 9.849 | 9.970 | 12.305 | 11.349 | 11.458 | 15.556 | 70 |
| 15 | Usbeki- stan | 15.152 | 10.417 | 10.742 | 12.116 | 15.495 | 3.704 | 68 |
| 16 | Zentral- Afrikan. Republik | 7.386 | 6.548 | 11.849 | 11.787 | 12.760 | 16.667 | 67 |
| 17 | Äthi- opien | 12.112 | 10.782 | 11.257 | 9.995 | 11.315 | 9.259 | 65 |
| 18 | Vietnam | 11.932 | 8.036 | 12.044 | 14.638 | 15.017 | 2.963 | 65 |
| 19 | Katar | 12.879 | 12.723 | 11.654 | 12.445 | 13.759 | 0 | 63 |
| 20 | Turk- meni- stan | 13.731 | 9.301 | 11.133 | 12.007 | 14.670 | 1.296 | 62 |
| 21 | Laos | 11.553 | 11.086 | 11.003 | 11.623 | 14.627 | 1.667 | 62 |
| 22 | Ägypten | 10.133 | 8.557 | 10.287 | 10.033 | 6.228 | 15.741 | 61 |
| 23 | Myan- mar | 6.155 | 7.887 | 8.984 | 9.704 | 11.111 | 15.556 | 59 |
| 24 | Brunei | 14.489 | 12.946 | 10.026 | 7.127 | 12.804 | 0 | 57 |
| 25 | Kolum- bien | 8.750 | 7.768 | 8.750 | 7.193 | 8.613 | 15.371 | 56 |
| 26 | Jor- danien | 11.648 | 11.458 | 9.766 | 9.594 | 10.807 | 2.963 | 56 |
| 27 | Oman | 10.511 | 11.756 | 10.807 | 12.116 | 10.807 | 0.000 | 56 |
| 28 | Indien | 8.712 | 9.821 | 8.854 | 9.649 | 8.550 | 9.815 | 55 |
| 29 | Sri Lanka | 8.807 | 7.366 | 11.393 | 9.485 | 10.243 | 7.593 | 55 |
| 30 | Tunesien | 11.364 | 11.682 | 10.156 | 7.456 | 10.937 | 2.963 | 55 |
| 31 | Bhutan | 9.849 | 9.449 | 10.807 | 9.649 | 13.325 | 1.111 | 54 |

| | | | | | | | | |
|----|--------------------------|--------|--------|--------|--------|--------|-------|----|
| 32 | Algerien | 12.784 | 12.574 | 9.310 | 10.197 | 7.986 | 1.296 | 54 |
| 33 | Mali | 10.511 | 10.417 | 11.133 | 9.814 | 11.762 | 0.185 | 54 |
| 34 | Palästinensische Gebiete | 10.322 | 11.905 | 9.245 | 8.553 | 11.762 | 1.482 | 53 |
| 35 | V.A.R. | 10.810 | 9.821 | 9.793 | 10.063 | 10.085 | 0.926 | 51 |
| 36 | Mauretanien | 9.659 | 10.938 | 9.505 | 9.923 | 10.981 | 0.370 | 51 |
| 37 | China | 8.580 | 6.124 | 6.471 | 7.593 | 13.086 | 8.889 | 51 |
| 38 | Kuwait | 10.649 | 9.109 | 8.999 | 9.253 | 11.467 | 0.370 | 50 |
| 39 | Kasachstan | 11.174 | 7.143 | 7.162 | 9.594 | 12.196 | 2.037 | 49 |
| 40 | Malaysia | 10.985 | 11.458 | 8.659 | 8.333 | 9.201 | 0.556 | 49 |
| 41 | Bahrain | 11.112 | 8.113 | 8.866 | 9.716 | 10.643 | 0 | 48 |
| 42 | Komoren | 8.902 | 10.119 | 8.984 | 9.923 | 9.722 | 0.370 | 48 |
| 43 | Kenia | 8.049 | 8.110 | 8.399 | 6.195 | 8.811 | 7.963 | 48 |
| 44 | Marokko | 10.133 | 9.449 | 7.031 | 8.608 | 11.675 | 0.556 | 47 |
| 45 | Tadschikistan | 11.553 | 7.589 | 7.487 | 7.456 | 11.588 | 1.482 | 47 |
| 46 | Dschibuti | 8.239 | 8.780 | 7.878 | 8.827 | 10.807 | 1.667 | 46 |
| 47 | Indonesien | 7.386 | 10.119 | 7.096 | 8.059 | 6.076 | 7.408 | 46 |
| 48 | Bangladesch | 8.144 | 8.557 | 9.050 | 8.443 | 4.731 | 6.852 | 46 |
| 49 | Tansania | 8.996 | 6.222 | 10.482 | 7.621 | 9.288 | 3.148 | 46 |
| 50 | Niger | 8.902 | 10.119 | 10.612 | 4.989 | 5.599 | 4.445 | 45 |

Illustration 2: Countries on the World Watch List 2014¹²

¹² Open Doors USA (URL: <http://www.worldwatchlist.us>).

In diesem Artikel werden verschiedene Dimensionen der Dynamik von Religionsfreiheit und Verfolgung in Afrika südlich der Sahara besprochen. Nach einem kurzen Überblick über den theoretischen und methodologischen Rahmen werden die Verfolgungsdynamiken in fünf afrikanischen Ländern untersucht – Sudan, Nigeria, Äthiopien, Kenia und Sudan – wobei vorwiegend empirische Daten verwendet werden, die von der World-Watch-Forschungseinheit von Open Doors International zur Verfügung gestellt wurden. Sowohl die rechtliche Dimension der Religionsfreiheit als auch die Muster der jeweils tatsächlich vorherrschenden Situation werden behandelt. Der Artikel schließt mit einigen Bemerkungen zur Vieldimensionalität von Religionsfreiheit.

Theoretischer und methodologischer Rahmen

Open Doors beobachtet Christenverfolgung seit den 1970er Jahren. Eines der wichtigsten Werkzeuge von Open Doors, um das Ausmaß von Verfolgung weltweit zu beobachten und zu messen, ist der Weltverfolgungsindex (WVI). Die meisten Daten dieses Artikels basieren auf der Forschung für den Weltverfolgungsindex 2014, der im Januar 2014 veröffentlicht wurde. In diesem Abschnitt wird ein kurzer Überblick über die wesentlichen Elemente der Methodologie gegeben.¹³

Definition von „Christ“ und „Verfolgung“

Die Methodologie des WVI verwendet Definitionen für „Christ“ und „Verfolgung (von Christen)“, um deutlich zu machen, welche Menschen beobachtet werden und welche Situationen oder Zwischenfälle, die diese Menschen betreffen, aufgenommen werden. Auf diese Weise kann die Methodologie ihr Ziel erfüllen, nämlich die Verfolgung von Christen und ihren Gemeinschaften zu beobachten.

In der Methodologie des WVI wird „Christ“ als „jemand definiert, der sich selbst als Christ bezeichnet und/oder zu einer christlichen Gemeinschaft gehört, die von den historischen Glaubensbekenntnissen der Kirchen definiert

¹³ Dieser Abschnitt basiert auf der Methodologie des Weltverfolgungsindex von Open Doors International. Ein Exemplar des gesamten methodischen Rahmens des Weltverfolgungsindex finden Sie unter URL: <http://www.worldwatchlist.us/about7ranking-methodology7>. Die Autoren können auch per Email erreicht werden. Für eine kritische Diskussion des Weltverfolgungsindex siehe Sauer, C. 2012. „Measuring persecution. The new questionnaire design of the World Watch List“, *International Journal for Religious Freedom* 5(2):21–36.

ist“.¹⁴ Diese Definition ist teilweise theologisch und teilweise soziologisch. Sie umfasst alle Menschen, die sich selbst als Christen bezeichnen, und außerdem solche, die nicht zu einer bestimmten Denomination gehören, wie Katholiken, Orthodoxe und Protestanten. Diese letztgenannten Gruppen definieren sich selbst gemäß der Glaubensbekenntnissen der Kirchengeschichte. Die WVI-Methodologie entscheidet sich für diese umfassende Definition, und folgt dabei anderen Instrumenten, die über die globale Christenheit berichten.

Der WVI definiert „Verfolgung“ als „jegliche Feindseligkeit, die als Folge der Identifikation eines Menschen mit Christus erlitten wird. Dazu gehören feindliche Einstellung, Worte und Taten an Christen.“¹⁵ Die Methodologie des WVI hat für eine theologische und gegen eine soziologische Definition optiert. Obwohl die Inklusivität dieser Definition ihre Herausforderungen mit sich bringt, scheint sie am besten die breite Vielfalt der Feindseligkeiten zu erfassen, die Christen als Folge ihres christlichen Lebenswandels erleiden, anstatt den Begriff Verfolgung auf rein absichtliche Verfolgung oder extreme Formen des Leidens zu begrenzen. Dies wird durch die Tatsache gerechtfertigt, dass es in der Praxis sehr schwierig ist zu sagen, was tatsächlich „extrem“ ist. Häufig können die Auswirkungen gravierender sein, wenn jemand seine Arbeit zu verliert, als wenn er im Gefängnis geschlagen zu wird. Es kann auch größeren psychologischen Schaden verursachen, von den Eltern gemieden zu werden, als in eine Auseinandersetzung auf der Straße verwickelt zu werden. Wenn man sagen wollte, dass Verfolgung „absichtlich“ geschehen muss, unterschätzt man die hintergründigen und indirekte Macht der Kultur, die in einer Gesellschaft über Jahrzehnte hinweg entstanden ist und durch die Christen aus dem normalen Leben ausgeschlossen werden.

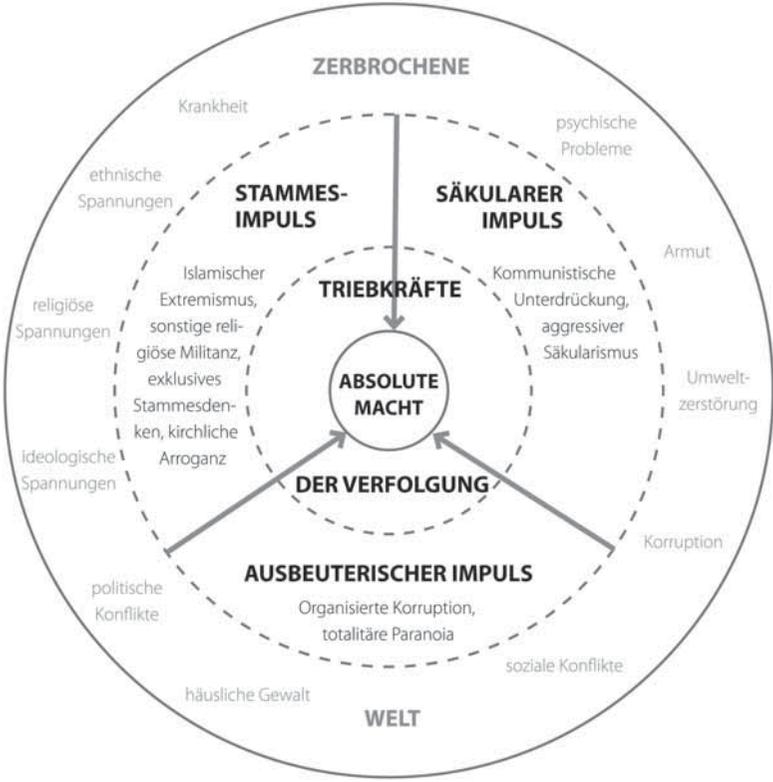
Komplexe Realität: Zerbrochenheit – Impulse – Verfolgungskräfte – Verfolger

Eine Verfolgungssituation präsentiert sich als komplexe Realität. Es ist nicht immer klar, ob und in welchem Ausmaß der Druck von Christen empfunden wird oder ob Gewalt, die gegen sie angewendet wird, direkt mit ihrem Christsein verbunden ist. Manchmal verursacht allein das Leben in einer cha-

¹⁴ Open Doors International, „World Watch List Methodology“. Online unter URL: https://www.opendoors.org.za/eng/persecuted_christians/dp_wwl_methodology [Zugriff: 31. März 2015].

¹⁵ Open Doors International, „World Watch List Methodology“.

otischen Welt, ein großes Maß an Leiden für Christen und andere Menschen gleichermaßen. Manchmal entsteht das Leiden durch Antipathie oder Hass, oder es kann an der „doppelten Verletzlichkeit“ von Christen liegen, die in einem problematischen Kontext leben der zu Verfolgung eskaliert. Letzteres versucht die WVI-Methodologie zu beobachten und zu erfassen.



Entwickelt von World Watch Research

Illustration 3: Zerbrochenheit der Welt und Verfolgung¹⁶

¹⁶ World Watch Research Unit, Open Doors International.

Die WVI-Methodologie geht davon aus, dass Christen und ihre Gemeinschaften in einer Welt leben, die oft weit davon entfernt ist, vollkommen zu sein. Sie leben mehr oder weniger unter problematischen Umständen, ebenso wie alle anderen Bewohner desselben Gebietes. Die WVI-Methodologie bezeichnet dies als eine Situation der „Zerbrochenheit“ der Welt, die sich auf viele Aspekte des Lebens auswirkt, die das menschliche Wohlergehen beeinträchtigen. Obwohl Christen sich durch diese Zusammenhänge bedrängt oder verletzt fühlen können, befasst sich die WVI-Methodologie mit „Zerbrochenheit“ in Situationen, in denen Christen und ihre Gemeinschaften zugleich unter spezifischen Verfolgungsdynamiken leiden.

Verfolgung geschieht, wenn Christen und ihre Gemeinschaften in dieser Situation der „Zerbrochenheit“ speziellem Druck und/oder Gewalt ausgesetzt sind in Verbindung mit Verfolgungsdynamiken, die in ihrer Umwelt vorherrschen und sie zwingen, den Akteuren der Verfolgung nachzugeben. Die Methodologie des WVI gruppiert diese Dynamiken nach drei verschiedenen Impulsen, durch die acht verschiedene Verfolgungskräfte angetrieben und durch spezifischer Akteure ausgeführt werden. Das Diagramm zeigt die Verbindung zwischen den Impulsen, Verfolgungskräften und dem Drang nach absoluter Macht.

Die WVI-Methodologie berücksichtigt die „Zerbrochenheit der Welt“ insofern als diese als Hintergrund für Christenverfolgung wirkt. Verfolgung findet oft in unruhigen, schwierigen und unstabilen Kontexten statt. Dazu können Krieg, ethnische Spannungen, religiöse Spannungen, ideologische Spannungen, politische Konflikte, soziale Konflikte, Korruption, Umweltschäden und Umweltkatastrophen, Armut, (schwere) psychologische Probleme, Krankheit und häusliche Gewalt gehören. Diese erhöhen die Verletzlichkeit und das Leiden von Christen, wenn sie zugleich von Akteuren einer Verfolgungskraft oder mehrerer Verfolgungskräfte ins Visier genommen werden. Die Erforschung des Wechselspiel von Hintergrund-Leiden („Zerbrochenheit der Welt“) und dem Leiden durch wirksame Verfolgungskräfte befindet sich noch im Anfangsstadium. Deshalb ist dieses Wechselspiel bisher noch nicht in das Bewertungssystem des WVI-Fragebogens aufgenommen worden. Die Bedeutung dieses Phänomens wird jedoch in der Hintergrund-Analyse zu den jeweiligen Länder berücksichtigt.

Verfolgung steht in Verbindung mit Religionen, Ideologien oder korrupten Denkweisen, d.h. Impulsen. Die WVI-Methodologie betrachtet diese Impulse als „Energiequellen“ verschiedener Verfolgungskräfte. Es gibt drei Impulse, die jeweils bestimmte Verfolgungskräfte antreiben: den *Stammes-Impuls*, den *säkularistischen Impuls* und den *Ausbeutungsimpuls*. Die nachstehende Tabelle zeigt die verschiedenen Impulse zusammen mit den aus ihnen entspringenden treibenden Kräfte der Verfolgung.

Der Stammes-Impuls steht im Zusammenhang mit einer sehr exklusiven Gruppenbildung. Der „andere“, der nicht zur eigenen Gruppe gehört, wird als minderwertig oder als abtrünnig angesehen. Man hält es für erlaubt, mit einem solchen Menschen auf bizarre, unethische Weise umzugehen, die in der eigenen Gruppe nicht zulässig wäre ohne die eigenen ethischen Werte zu verletzen. Der Stammes-Impuls ist immer mit einem stark religiösen Element verbunden. Der säkularistische Impuls versucht Menschen oder Gruppen zu ersticken, die sich nicht an die vorherrschende Ideologie halten, welche immer irgendwie anti-religiös ist oder organisierter Religion skeptisch gegenübersteht. Der Schwerpunkt der Ideologien, die den säkularistischen Impuls nähren, kann recht unterschiedlich sein und reicht vom „revolutionären Potenzial der Arbeiterklasse“ bis hin zur Einführung einer sehr liberalen sexuellen Agenda. Dabei sind Menschen die einzige Quelle von Normen und Werten, ohne göttliche Inspiration oder Führung. Der Ausbeutungs-Impuls basiert schlichtweg auf Gier: für sich selbst und die eigene kleine bevorzugte soziale Umgebung, ob auf legalem oder illegalem Weg, so viele Ressourcen wie möglich erschließen. Alles ist erlaubt. Macht im Kontext des Ausbeutungs-Impulses ist eher ein Mittel als ein Ziel. Während in einem Kontext von Stammes- und säkularistischen Impulsen Macht aktiv gesucht wird als Beweis der Überlegenheit der eigenen Religion oder Ideologie, benötigen der Ausbeutungs-Impuls Macht, um die eigenen Interessen zu schützen.

| Unterschwellige Impulse | Treibende Kräfte hinter Verfolgung |
|-------------------------|---|
| Stammes-Impuls | <ul style="list-style-type: none"> • Islamischer Extremismus • Andere religiös motivierte Militanz • Stammesfeindschaft • Kirchliche Arroganz |
| Säkularistischer Impuls | <ul style="list-style-type: none"> • Kommunistische Unterdrückung • Aggressiver Säkularismus |
| Ausbeutungs-Impuls | <ul style="list-style-type: none"> • Totalitäre Paranoia • Organisierte Korruption |

Illustration 4: Impulse und treibende Kräfte hinter Verfolgung¹⁷

¹⁷ Diese Darstellung und alle anderen Illustrationen und Tabellen sind das Ergebnis der Forschung der World Watch Forschungseinheit von Open Doors International.

Treibende Kräfte hinter Verfolgung

Die treibenden Kräfte hinter Verfolgung sind das Grundelement für die Auswertung der WVI-Fragebögen und die Analyse der Verfolgung von Christen und christlicher Gemeinschaften. Die WVI-Methodologie hat acht verschiedene treibende Kräfte definiert:

| Treibende Kräfte hinter Verfolgung | Beschreibung |
|------------------------------------|--|
| Islamische Extremismus | Ist bemüht, ein Land oder die Welt durch Gewalt oder gewaltfreie Aktionen unter das „Haus des Islam“ zu bringen. |
| Andere religiöse Militanz | Ist bemüht, die Nation für die eigene Religion zu erobern. Vor allem Hinduismus und Buddhismus, aber auch orthodoxes Judentum oder andere Religionen. Es ist zu beachten, dass „islamischer Extremismus“ wegen seiner Prävalenz separat betrachtet wird. |
| Stammes-Feindschaft | Ist bemüht, den fortgesetzten Einfluss uralter Normen und Werte, die im Stammeskontext entstanden sind, durchzusetzen. Tritt häufig in Form von traditioneller Religion o. ä. vor. |
| Denominationale Arroganz | Ist bemüht, die eigene christliche Denomination als die einzig legitime oder als vorherrschende Form von Christentum im Land zu erhalten. In den meisten Fällen bildet diese Denomination die Mehrheit unter den Christen. |
| Kommunistische Unterdrückung | Ist bemüht, den Kommunismus als vorgeschriebene nationale Ideologie aufrecht zu erhalten. |
| Aggressiver Säkularismus | Ist bemüht, die Religion aus dem öffentlichen Leben zu entfernen, wenn möglich sogar aus den Herzen der Menschen. |
| Totalitäre Paranoia | Tut alles, um die Macht zu behalten, und ist nicht speziell darauf ausgerichtet, eine Vision zu verwirklichen. |
| Organisierte Korruption | Ist bemüht, als Mittel zur eigenen Bereicherung ein Klima von Straflosigkeit, Anarchie und Korruption zu schaffen |

Illustration 5: Treibende Kräfte hinter Verfolgung

In vielen Ländern sind mehrere treibende Kräfte hinter Verfolgung vorhanden. Generell tritt jedoch eine bestimmte treibende Kraft stärker hervor als die anderen. Diese vorherrschende Kraft schafft ein Vakuum, in dem die anderen treibenden Kräfte ebenfalls gedeihen können. Ein deutliches Beispiel dafür ist das Vorantreiben organisierter Korruption durch kriminelle Gruppen im Kontext, die von gewalttätigen radikalen islamischen Richtungen gekennzeichnet sind. In solch einem Kontext bleibt Gewalt gegen Christen weitgehend straflos. Islamistische Herrscher kümmern sich nicht um kriminelle Gruppen, die Sklavenhandel mit christlichen Mädchen und Frauen betreiben, so lange sie ihren Anteil erhalten.

Akteure der Verfolgung

Die ausführenden Organe von Verfolgungskräften, sind Menschen und/oder Gruppen, die die drei Hauptimpulse verkörpern. Die WVI-Methodologie untersucht, wer diese sind und welche hinter den Feindseligkeiten gegenüber Christen in einem bestimmten Land stehen. Die WVI-Methodologie unterscheidet folgende Akteure:

| | |
|--------------|---|
| Regierung | Regierungsbeamte auf allen Ebenen von lokal bis national |
| Gesellschaft | <p>Führer ethnischer Gruppen</p> <p>Nicht-christliche religiöse Führer auf allen Ebenen von lokal bis national</p> <p>Fanatische Bewegungen</p> <p>Normale Bürger (Menschen aus der weiteren Gesellschaft), einschließlich Mobs</p> <p>Weitere Verwandtschaft</p> <p>Politische Parteien auf allen Ebenen von lokal bis national</p> <p>Revolutionäre oder paramilitärische Gruppen</p> <p>Organisierte Verbrecherkartelle oder -netzwerke</p> <p>Multinationale Organisationen</p> |

Illustration 6: Akteure der Verfolgung

Häufig sind mehrere Akteure im Zusammenhang mit einer oder mehreren die Verfolgung antreibenden Kräfte aktiv. Selbst wenn die Akteure nicht immer ganz klar unterschieden werden können, hält die World-Watch-Forschungseinheit die erwähnten Kategorien für eindeutig genug, um zu einer guten Analyse zu kommen. Insbesondere die Aufteilung der weitgefassten Kategorien „Gesellschaft“ und „sozial“ in zehn unterschiedliche Kategorien aufteilt, wird als ein Mehrwert für die Methodologie betrachtet.

Druck und rohe Gewalt

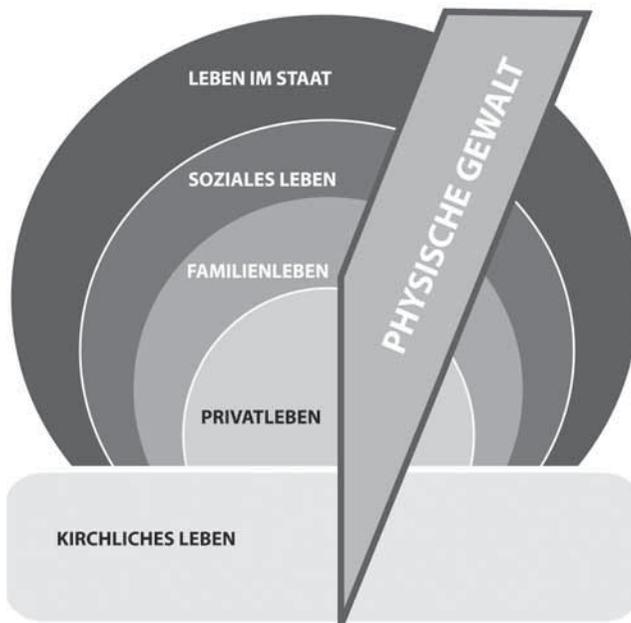
Die World-Watch-Forschungseinheit unterscheidet zwischen zwei Hauptformen von Verfolgung: dem Druck, den Christen auf allen Gebieten ihres Lebens erfahren und rohe Gewalt. Obwohl es so scheinen könnte, dass Gewalt die vorherrschende und am stärksten einschränkende Form von Verfolgung sei, ist es vielmehr häufig der Druck, der dominiert und die Möglichkeiten beschränkt. Die Methodologie des WVI lehnt daher den Gedanken ab, Verfolgung würde zunehmen, je mehr Gewalt es gegen die Christen gäbe. Ein Beispiel von *erstickendem Druck* ist die Situation der Christen auf den Malediven. Sie werden von allen Seiten massiv bedrängt, sei es durch Freunde, Nachbarn, Familie oder die Regierung, was bedeutet, dass sie ihren Glauben kaum zum Ausdruck bringen. Wegen des enormen Drucks und der Kontrolle ist es den Christen praktisch unmöglich, ihren Glauben auf irgendeine Weise auszudrücken. Sie werden durch ihre Verfolger quasi „zu Tode gequetscht“. Man müsste jedoch lange suchen, um eine Aufstellung der Fälle zu finden, in denen Christen geschlagen, verhaftet, deportiert wurden. Mit anderen Worten, der Grad der Verfolgung kann so intensiv sein und alles durchdringen, dass es tatsächlich zu weniger Zwischenfällen kommt, weil es so selten zu öffentlichen Glaubensbekundungen und Widerstand kommt. Während es also keine Anzeichen für ein Zerschlagen der Kirche durch Gewalt und Verhaftungen gibt, bringt der Druck die Kirche um. Es ist in der Tat nicht übertrieben zu konstatieren, dass viele Verfolger es vorziehen, die Kirche zu erdrücken, anstatt sie zu zerschlagen, in dem Glauben, dass dies eine wirksamere Form von Verfolgung sei.

Die WVI-Methodologie ist auch bemüht, eine weitere Annahme zu widerlegen, nämlich die, dass *die gewalttätigsten Verfolger der Kirche ihre Hauptverfolger sind*. Ein Beispiel dafür ist die Situation der Christen in Nord-Nigeria. Ihr gewalttätigster Verfolger in den letzten Jahren ist die islamistische Extremistengruppe Boko Haram, die Kirchen bombardiert und Pastoren ermordet. Es ist ein offensichtlicher Versuch, die Kirche zu zerschlagen. Aber tatsächlich entspringt für die meisten Christen die größte Bedrohung aus der schlei-

chenden kulturellen Islamisierung, die seit den 1980er Jahren unauffällig vorangeschritten ist, bis die Christen feststellen, dass sie zu Bürgern zweiter Klasse in einer ihnen nunmehr feindlichen Kultur geworden sind. Während *rohe Gewalt* gemessen und anhand von gewalttätigen Zwischenfällen dokumentiert werden kann, muss *Bedrängnis (Druck)* anders gemessen werden. Sie wird daran erkannt, inwieweit der christliche Lebensvollzug und das Zeugnis selbst in allen Lebensbereichen eingeschränkt und erstickt wird.

Lebensbereiche und Gewalt

Die WVI-Methodologie hat das „Fünf-Sphären-Konzept“ entwickelt, um die verschiedenen Erscheinungsformen von Verfolgung in verschiedenen Lebensbereichen nachzuverfolgen. Nach fünf Sphären unterschieden wird der Druck in jedem einzelnen Lebensbereich dokumentiert. Ein sechster Baustein stellt die rohe Gewalt aus. Dieser sechste Block durchzieht potentiell alle fünf Lebensbereiche.



Verwendung der Grafik mit Genehmigung
von Christof Sauer, IIRF

Illustration 7: Lebensbereiche

Mit Privatleben wird das innere Leben eines Christen bezeichnet, das *forum internum*, die Gedanken- und Gewissensfreiheit. Die leitende WVI-Frage lautet: „Wie frei ist ein Christ, um in seinem eigenen Lebensraum mit Gott zu kommunizieren?“ Dies ist nicht auf das private Heim beschränkt, sondern kann beispielsweise auch im Gefängnis gelten oder beim Spaziergang im Wald. Dabei spielt es keine Rolle, wer derjenige ist, der diese Freiheit in Frage stellt. Die Fragen behandeln Konversion, private Andacht, Besitz von religiösen Gegenständen, Ausdrucksfreiheit, z. B. im gesprochenen oder geschriebenen Wort sowie durch Bilder und Symbole, Zugang zu Informationen und Medien, Glaubensmitteilung gegenüber anderen in der Privatsphäre, Freiheit, sich privat zu versammeln, Freiheit der privaten Kommunikation und Bewegungsfreiheit.

Unter den Bereich des *Familienlebens* wird der engste Familienkreis und die weitere Verwandtschaft eines Christen verstanden. Die leitende Frage des WVI lautet: „Wieviel Freiheit hat ein Christ, um seine christlichen Überzeugungen im Familienkreis auszuleben und wieviel Freiheit haben christliche Familien für ein christliches Familienleben?“ Es wird auch gefragt: „Inwieweit sind Christen in ihren eigenen Familien diskriminiert, schikaniert oder in anderer Weise verfolgt worden?“ Die Fragen behandeln die zwangsmäßige Zuweisung einer religiösen Identität, Registrierung von zivilen Angelegenheiten, Hochzeiten, Taufen, Begräbnissen, Adoptionen, Kindererziehung, Unterricht für Kinder, Schikane oder Diskriminierung von Kindern, Trennung von Familien, Isolation von Konvertiten, Druck sich scheiden zu lassen, Vormundschaft von Kindern und Erbrecht.

Als *Gemeinschaftsleben* wird die lokale Interaktion von Christen mit ihrer Nachbarschaft und Kommune, also jenseits des Familienkreises aber unterhalb von einem regionalen Niveau bezeichnet. Dieses Gemeinschaftsleben umfasst Arbeitsplatz, Geschäft, medizinische Versorgung, Bildung, sowie lokales öffentliches Leben und Zivilordnung. Ein sehr mobiler Mensch kann zu verschiedenen örtlichen Gemeinschaften gehören, was dann unterschiedliche Aspekte des Gemeinschaftslebens betrifft, z. B. an einem Ort geboren sein und wohnen und an einem anderen Ort eine Ausbildung machen oder arbeiten. Die leitende Frage des WVI lautet: „Wie frei waren die individuellen Christen und die christliche Gemeinschaft, um ihre christlichen Überzeugungen innerhalb der örtlichen Gemeinschaft (außerhalb des Kirchenlebens) auszuleben, und wieviel Druck wurde seitens der Gemeinschaft auf die Christen durch Diskriminierung, Schikane oder andere Formen der Verfolgung ausgeübt?“ In den Fragen geht es um Bedrohung oder Behinderung im täglichen Leben, Kleidungsvorschriften, das Überwachung von Christen, Entführung und Zwangsheirat, Zugang zu Gemeinschaft-Ressourcen, Gemeinschafts-Zeremonien, Teilnahme an Gemeinschaftseinrichtungen und -foren,

Druck dem Glauben abzuschwören, Zugang zu Gesundheitseinrichtungen, Zugang zu oder Nachteile bei Ausbildung, Diskriminierung bei beruflicher Anstellung und Behinderung im Geschäftsleben, polizeiliche Angelegenheiten (Strafen, Befragungen, erzwungene Auskünfte), und andere Arten der Marginalisierung von Christen.

Als *Nationales Leben* wird die Interaktion zwischen Christen und der Nation, in der sie leben, definiert. Dies umfasst Rechte und Gesetze, das Justizsystem, nationale Verwaltung und das öffentliche Leben. Die leitende Frage des WVI lautet: „Wie frei waren die Christen individuell und als Gemeinschaft, um ihre christlichen Überzeugungen außerhalb ihrer örtlichen Gemeinschaft auszuleben, wieviel Druck hat das Rechtssystem auf die Christen ausgeübt und wieviel Druck haben die Akteure regionalen nationalen Leben auf die Christen durch Falschinformation, Diskriminierung, Schikane oder andere Formen der Verfolgung ausgeübt?“ Die Fragen behandeln nationale Ideologie, die Verfassung, Registrierung der Religion in Personalausweisen, Wehrdienstverweigerung, Reisen innerhalb eines Landes und ins Ausland, Diskriminierung durch die Behörden, Ausschluss von öffentlichen Ämtern oder beruflicher Beförderung, Eingreifen in die Geschäftsvorgänge, freie Meinungsäußerung, christliche gesellschaftliche Organisationen und politische Parteien, Berichte über religiöse und soziale Konflikte, Schmierkampagnen, Tolerierung von öffentlicher Respektlosigkeit, religiöse Symbole, Blasphemie-Beschuldigungen, Straflosigkeit, Gleichbehandlung im Gericht, Überwachung von Prozessen.

Als *Kirchenleben* wird die kollektive Ausübung der Gedanken- und Gewissensfreiheit von Christen bezeichnet, besonders im Blick auf die Gemeinschaft mit anderen Christen in Gottesdienst, Leben, Dienst und öffentlichem Ausdruck ihres Glaubens ohne unerwünschte Einmischung. Es bezieht sich auch auf Eigentum, das Christen zu diesem Zweck besitzen oder benutzen. Die leitende Frage des WVI lautet: „Inwiefern haben Beschränkungen, Diskriminierung, Schikane oder andere Formen der Verfolgung diese Rechte und dieses kollektive Leben christlicher Kirchen, Organisation und Institutionen beeinträchtigt?“

Die Fragen behandeln Behinderungen bei der Versammlung von Christen, Registrierung von Kirchen, Überwachung und Schließung von nicht registrierten Kirchen, Kirchengebäuden und Renovierung, Enteignung und Konfiszierung, sowie Störung oder Unterbrechung von Gottesdiensten, Verhinderung von Aktivitäten innerhalb oder außerhalb von Kirchen oder unter Jugendlichen und Aufnahme von Konvertiten, Kontrolle von Predigten und veröffentlichtem Material, Wahl und Ausbildung von Leitern, Schikane von Leitern oder deren Familien, Bibeln und anderen religiösen Schriften und deren Druck, Import, Verkauf, Verbreitung und Konfiszierung, Radiosendung

und Zugang zum Internet, Einmischung in ethische Überzeugungen (bezüglich Familie und Ehe) und Personalpolitik von christlichen Einrichtungen, christliche Organisationen und soziale Aktivitäten, ausländische christliche Mitarbeitern und das Anprangern von Verfolgung durch die Regierung.

Als *rohe Gewalt* wird körperliche Freiheitsberaubung, schwerer körperlicher Schaden den Christen erleiden, oder schwerer Schaden an ihrem Besitz bezeichnet. Die leitende Frage des WVI lautet: „In wie vielen Fällen hat solche Gewalt stattgefunden?“ Die Fragen beziehen sich auf die Ermordung von Christen, schweren Schaden an gemeinschaftlichen christlichen Gebäuden, Inhaftierung ohne Prozess, Gefängnis, Entführung, Vergewaltigung und sexuelle Belästigung, Zwangsehen, anderen physischen oder geistigen Schaden, schweren Schaden an Häusern und Geschäften von Christen, sowie Ausweisung und Flucht.

Verfolgungsdynamiken in Afrika

Gesetzlicher Schutz der Religionsfreiheit

Die meisten nationalen Verfassungen garantieren Religionsfreiheit oder Freiheit zum Glauben für alle, wie etwa der Interim National Constitution (Verfassung) der Republik Sudan (2005): „Jeder Mensch hat das Recht auf Glaubensfreiheit und Gottesdienst und darauf, seine/ihre Religion oder Glaubensbekenntnis zu proklamieren und zu äußern, sei es durch Gottesdienst, Bildung, Praxis oder Durchführung von Riten oder Zeremonien, innerhalb der gesetzlichen Vorschriften und öffentlichen Ordnung; niemand darf gezwungen werden, einen Glauben anzunehmen, an den er/sie nicht glaubt oder Riten oder Gottesdienste durchzuführen, mit denen er nicht freiwillig einverstanden ist“ (Art. 38).¹⁸ Der Sudan hat auch eine Anzahl von internationalen Menschenrechtsverträgen unterzeichnet bzw. ratifiziert.¹⁹ Wie jedoch der Fall von Dr. Meriam Ibrahim zeigt, garantiert dies nicht, dass im Hinblick auf Religionsfreiheit alles in Ordnung ist im Sudan.

¹⁸ The Interim National Constitution of the Republic of the Sudan, 2005. Online unter: URL: http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=241714 [Zugriff: 24. März 2015]. „Every person shall have the right to the freedom of religious creed and worship, and to declare his/her religion or creed and manifest the same, by way of worship, education, practice or performance of rites or ceremonies, subject to requirements of law and public order; no person shall be coerced to adopt such faith, that he/she does not believe in, nor to practice rites or services to which he/she does not voluntarily consent“.

¹⁹ „Human Rights in Sudan“, Wikipedia. Online unter: URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Human_rights_in_Sudan [Zugriff: 25. März 2015].

Allgemein gesagt ist der rechtliche Schutz für Religionsfreiheit in den verfassungsmäßigen und gesetzlichen Normen der untersuchten afrikanischen Länder enthalten, sowohl in Ländern mit christlicher Mehrheit (Nigeria, Äthiopien, Kenya) als auch in Ländern mit muslimischer Mehrheit (Sudan, Niger). In der Praxis ist jedoch die Religionsfreiheit stark eingeschränkt durch spezifische Verfahren (z. B. Vorzugsbehandlung für orthodoxe Christen in Äthiopien) oder die Vorherrschaft der Scharia in den nördlichen Staaten Nigerias. Hinzu kommt, dass spezifische treibende Kräfte der Verfolgung, die in jedem Land anders sind, bewirken, dass Religionsfreiheit nicht immer respektiert wird, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.

| | Klausel f. Religionsfreiheit in Verfassung | Trennung von Kirche und Staat | Verwaltungsvorschriften | Regional |
|-----------|--|---|-----------------------------------|--|
| Sudan | Art. 38 | | | |
| Nigeria | Art. 38 | Zwei Staatsreligionen: Christentum u. Islam | Einige Beeinträchtigungen | Schwere Beeinträchtigung der Religionsfreiheit durch Scharia-Bundesstaaten |
| Äthiopien | 1994, Art. 27 | Art. 11 | Ungereimheiten; Vorzugsbehandlung | |
| Kenia | 2010, Kap.5, Abs. 78 | | | |
| Niger | 2010, Art. 30 | | | |

Illustration 8: Gesetzlicher Schutz der Religionsfreiheit²⁰

Treibende Kräfte hinter Verfolgung

Im methodologischen Abschnitt dieses Artikels wurde das Konzept der treibenden Kräfte hinter Verfolgung erläutert. Wie oben beschrieben, sind die treibenden Kräfte hinter Verfolgung in jedem Land anders und kommen unterschiedlich zum Ausdruck. Die Interaktion zwischen diesen treibenden Kräften führt zu einem bestimmten *Verfolgungsmuster*, wodurch sich die Situation der Religionsfreiheit in einem Land besser erklären lässt als bei einem rein juristischen Ansatz. Dadurch werden der tatsächliche Druck, den

²⁰ Ausführungen der Autoren.

Christen in verschiedenen Lebensbereichen erfahren, sowie die Akteure, die für diesen Druck verantwortlich sind, berücksichtigt. Illustration 9 zeigt die hauptsächlichen Triebkräfte hinter Verfolgung in jedem Land dieser Studie. Im nächsten Abschnitt werden die Verfolgungsmuster detaillierter diskutiert.

| Land (Rang) | Islam. Extremismus | Stammes-Feindseligkeiten | Organisierte Korruption | Denominationale Arroganz | Totalitäre Paranoia | Aggressiver Säkularismus |
|----------------|--------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|---------------------|--------------------------|
| Sudan (73) | X | | | | X | |
| Nigeria (70) | X | X | X | | | |
| Äthiopien (65) | X | X | | X | X | |
| Kenia (48) | X | (X) | (X) | | | (X) |
| Niger (45) | X | | | | | |

Illustration 9: Verfolgungsmuster in den Ländern dieser Studie

Vergleich der Verfolgungsmuster

Sudan²¹

Der Sudan ist ein armes muslimisches Land. In jüngster Vergangenheit wurde der Süd-Sudan vom Norden unabhängig. Auf einer Punktezahl von 73 von 100 steht der Sudan an elfter Stelle des Weltverfolgungsindex 2014. 2013 war der Sudan an zwölfter Stelle und bekam 70 Punkte. Die Verschlechterung in der Lage der Christen kann Folgendem zugeschrieben werden: a) die Abspaltung des christlich orientierten Süd-Sudan vom Sudan, b) den Bemühungen des gegenwärtigen Regimes, seine führende Rolle aufrecht zu erhalten und c) einem Zunehmen extremistischer islamischer Tendenzen innerhalb der Gesellschaft des Sudan.

Die hauptsächlichen Verfolgungskräfte im Sudan sind islamischer Extremismus und totalitäre Paranoia. Man muss jedoch sehr genau unterscheiden zwischen diesen beiden Kräften. Die Führer des Regimes sind hauptsächlich radikale Islamisten und die regierende Nationale Kongress-Partei wird als Mittel angesehen, um eine islamische Agenda zu fördern. Dies zeigt, dass

²¹ Dieser Abschnitt basiert auf dem Verfolgungsprofil des Sudan, World Watch List 2014, Open Doors International. Online unter: URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/sudan> [Zugriff: 25. März 2015].

die Christenverfolgung in erster Linie nicht von totalitären Tendenzen angetrieben wird, sondern von Sympathie mit einem radikalen Islam. Abgesehen von einer winzigen ausländischen christlichen Gemeinschaft gehören alle Christen, die durch Verfolgung betroffen sind, zu historischen christlichen Gemeinschaften, Gemeinschaften mit nicht-traditionellem protestantischem Hintergrund und Konvertiten aus dem Islam. Die letzteren leiden schwer in allen Lebensbereichen (Illustration 10).

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|------------------------|----------------------|-----------------------|----------------------------------|------------------------|----------------------|----------------------|
| Druck (absolut) | 12,216 | 13,393 | 12,630 | 11,787 | 11,979 | |
| Druck (durchschnittl.) | 12,401 | 12,401 | 12,401 | 12,401 | 12,401 | |
| Gewalt | | | | | | 10,926 |

Illustration 10: Verfolgungsmuster im Sudan

Verglichen mit 2013 hat die Gewalt abgenommen. Die Aussichten sind allerdings immer noch düster im Vergleich mit den meisten anderen Ländern auf dem WVI. Eine Anzahl Zwischenfälle wurden berichtet, wie Morde aus Glaubensgründen, Beschädigung von christlichem Besitz, Verhaftung und Zwangsverheiratung. Außerdem haben Christen das Land aus Glaubensgründen verlassen. Das gegenwärtige Regime wird höchstwahrscheinlich weiterhin Christen verfolgen als Teil des Versuchs, seine Machtbasis aufrecht zu erhalten. In diesem Kontext wird laut einer einheimischen Quelle von Open Doors damit gerechnet, dass die Position der Kirche im Sudan sich weiter verschlechtern wird, u. a. weil die internationale Gemeinschaft dort stark geschrumpft ist, und sich damit ausländischer Druck vermindert.

Nigeria²²

Die Situation der Christen in Nigeria, vor allem in den nördlichen Provinzen, hat sich im Vergleich mit 2013 leicht verschlechtert. Mit 70 Punkten auf dem Weltverfolgungsindex 2014 (2 Punkte mehr als 2013) bleibt Nigeria weiterhin ein Land, das beobachtet werden muss. In Nigeria ist der islamische Extremismus die hauptsächliche treibende Kraft. Obwohl Boko Haram zumeist mit Christenverfolgung im Norden Nigerias in Verbindung gebracht wird, ist das Verfolgungsmuster komplexer als nur die Ermordung oder Verwundung von Christen – und auch von moderaten Muslimen – durch die islamistische Terrorgruppe (Illustration 11). Dies gilt besonders in den 12 nördlichen Scharia-Bundesstaaten, wo die örtliche Regierung und soziale Gruppen den Christen kaum Lebensraum überlassen. Die Verfolgung ist in den Scharia-Staaten am stärksten, erstreckt sich teilweise aber auch in die benachbarten Bundesstaaten aus und wirkt sich schwer auf die Christen aus, sowohl in deren Familien als auch im Gemeinschaftsleben.

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|------------------------|--------------|---------------|-------------------------|----------------|--------------|--------------|
| Druck (absolut) | 9,849 | 9,970 | 12,305 | 11,349 | 11,458 | |
| Druck (durchschnittl.) | 10,98614 | 10,98614 | 10,98614 | 10,98614 | 10,986138 | |
| Gewalt | | | | | | 15,556 |

Illustration 11: Verfolgungsmuster Nigeria

Die Verfolgung konzentriert sich jedoch nicht nur auf Christen mit muslimischem Hintergrund, sondern auf alle Arten von Christen in vielen der nördlichen Bundesstaaten. Das Gewaltniveau in Nigeria blieb extrem hoch. Nach der Forschung von World Watch Research wurden in dieser Berichtsperiode 612 nigerianische Christen getötet, es wurden Hunderte von Fällen körperlichen Übergriffen berichtet und fast 300 Kirchen zerstört. Die gegenwärtige Situation in Nigeria wirft dunkle Schatten voraus, trotz guter Nachrichten über eine geistliche Neubelebung der Kirche unter dem Joch der Unterdrückung. Die aufkommenden Verbindungen zwischen al-Qaeda in Maghreb

²² Dieser Abschnitt basiert auf dem Verfolgungsprofil von Nigeria, World Watch List 2014, Open Doors International. Online unter: URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/nigeria> [Zugriff: 25. März 2015].

und Boko Haram und anderen islamistischen Gruppen der Region machen es wahrscheinlich, dass die Kirche in naher Zukunft verstärkt gewalttätige Verfolgung erleiden wird.

Äthiopien²³

Mit 65 Punkten rangiert Äthiopien an 17. Stelle auf des Weltverfolgungsindex 2014. Verglichen mit 2013 scheint sich die Situation für Christen leicht verschlechtert zu haben. Dies gilt nicht für die Situation von Christen mit muslimischem Hintergrund. Es scheint, dass der Druck auf Mitglieder der anderen Kirchen sich ebenfalls leicht verstärkt hat.

In Äthiopien sind verschiedene Arten von Christen von vier Verfolgungstriebkräften betroffen, nämlich vom islamischen Extremismus, denominationaler Arroganz, totalitärer Paranoia und Stammesfeindschaft (Illustration 12).

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|------------------------|--------------|---------------|-------------------------|----------------|--------------|--------------|
| Druck (absolut) | 12,112 | 10,782 | 11,257 | 9,995 | 11,315 | |
| Druck (durchschnittl.) | 11,0922 | 11,0922 | 11,0922 | 11,0922 | 11,0922 | |
| Gewalt | | | | | | 9,259 |

Illustration 12: Verfolgungsmuster Äthiopien (sämtliche Verfolgungskräfte eingeschlossen)

Obwohl nur 34% der Bevölkerung Muslime sind, fühlen die Christen die zunehmende Vorherrschaft des Islam auf lokalem, regionalem und nationalem Niveau. Außerdem hat die Äthiopische Orthodoxe Kirche (EOC) seit Jahren Gläubige verfolgt, die ihre Reihen verlassen und sich (zumeist) nicht-traditionellen protestantischen Gemeinschaften angeschlossen haben und auch Gläubige, die sich Erweckungsbewegungen innerhalb der EOC angeschlossen haben. Hinzu kommt, dass die Regierung sich ideologisch nach einem chinesischen Regierungsmuster zu entwickeln scheint, und damit eine neue Verfolgungsdynamik schafft. Außerdem tritt ein traditionelles Glaubenssys-

²³ Dieser Abschnitt basiert auf dem Verfolgungsprofil von Äthiopien, World Watch List 2014, Open Doors International. Online unter: URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/ethiopia> [Zugriff: 25. März 2015].

tem, genannt Wakefeta, in bestimmten Teilen Äthiopiens immer mehr in den Vordergrund und bringt einige Christen dazu, sich vom Christentum zu distanzieren, während die Wakefeta-Gläubigen, die Christen werden, in den Stammesgemeinschaften aktiv vom Gemeinschaftsleben isoliert und marginalisiert werden. Die treibenden Kräfte hinter Verfolgung sind z.B. nicht-christliche religiöse Führer, Regierungsbeamte, die Verwandtschaft, die breite Öffentlichkeit und Stammesführer.

Ein Bericht aus dem Land zeigt das Vorhandensein eines unterschweligen Kampfes zwischen Regierung und muslimischen Führern, der sich zu intensivieren scheint. Dieser Vorgang könnte starke negative Auswirkungen auf die äthiopische Kirche und auf die Gemeinschaft der Konvertiten haben. Es ist möglich, dass in Zukunft neue Gesetze, die religiöse Äußerungen im öffentlichen Bereich verbieten, ausschließlich auf nicht-traditionelle Kirchen geltend gemacht werden. Es bleibt abzuwarten, wie die äthiopische Kirche in konstruktiver Weise darauf reagiert. Nachstehend die vier Verfolgungsmuster, die das Gesamt-Verfolgungsmuster ausmachen (Illustrationen 13–16):

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemeinschaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|------------------------|-----------|------------|-----------------|-------------|-----------|-----------|
| Druck (absolut) | 10,038 | 8,705 | 8,073 | 6,14 | 8,116 | |
| Druck (durchschnittl.) | 8,2144 | 8,2144 | 8,2144 | 8,2144 | 8,2144 | |
| Gewalt | | | | | | 4,445 |

Illustration 13: Verfolgungsmuster Äthiopien (denominationaler Arroganz)

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemeinschaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|------------------------|-----------|------------|-----------------|-------------|-----------|-----------|
| Druck (absolut) | 9,186 | 8,929 | 9,31 | 8,169 | 9,245 | |
| Druck (durchschnittl.) | 8,9678 | 8,9678 | 8,9678 | 8,9678 | 8,9678 | |
| Gewalt | | | | | | 4,815 |

Illustration 14: Verfolgungsmuster Äthiopien (Islamischer Extremismus)

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|-----------------------------|--------------|---------------|-------------------------|----------------|--------------|--------------|
| Druck (ab- solut) | 4,83 | 2,604 | 5,729 | 6,36 | 6,684 | |
| Druck (durch- schnittl.) | 5,2414 | 5,2414 | 5,2414 | 5,2414 | 5,2414 | |
| Gewalt | | | | | | 2,222 |

Illustration 15: Verfolgungsmuster Äthiopien (Totalitäre Paranoia)

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|-----------------------------|--------------|---------------|-------------------------|----------------|--------------|--------------|
| Druck (ab- solut) | 6,724 | 7,217 | 5,664 | 5,757 | 5,903 | |
| Druck (durch- schnittl.) | 6,253 | 6,253 | 6,253 | 6,253 | 6,253 | |
| Gewalt | | | | | | 2,222 |

Illustration 16: Verfolgungsmuster Äthiopien (Stammesfeindschaft)

Kenia²⁴

Mit 48 Punkten rangiert Kenia auf Platz 43 der World Watch Liste 2014. 2013 rangierte Kenia auf Platz 40 bei 47 Punkten. Die nur geringe Punktezunahme verdeckt die tatsächliche Zunahme des Verfolgungsniveaus. Glaubensbezogene Gewalt nahm stark ab, während der Druck in den verschiedenen Lebensbereichen für Christen zugenommen hat (Illustration 17).

²⁴ Dieser Abschnitt basiert auf dem Verfolgungsprofil von Kenia, World Watch List 2014, Open Doors International. Online unter: URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/kenya> [Zugriff: 25. März 2015].

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemein- schaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|--------------------------------|--------------|---------------|-------------------------|----------------|--------------|--------------|
| Druck (ab- solut) | 8,049 | 8,110 | 8,399 | 6,195 | 8,811 | |
| Druck (durch- schnittl.) | 7,9128 | 7,9128 | 7,9128 | 7,9128 | 7,9128 | |
| Gewalt | | | | | | 7,963 |

Illustration 17: Verfolgungsmuster Kenia

Die hauptsächlich treibende Kraft, die in Kenia hinter der Verfolgung steht, ist „islamischer Extremismus“. Allerdings scheinen Formen von „Stammesfeindschaft“, „organisierter Korruption“ und „aggressivem Säkularismus“ das kenianische Kirchenleben ebenfalls zu beeinträchtigen. Eine kleine Anzahl von Kenianern sind Muslime. Kürzlich ist das Kadhi-Gerichtssystem eingeführt worden, das gegenwärtig auf Muslime begrenzt ist und auf solche, die sich freiwillig dieser Rechtsprechung unterwerfen. Verursacht durch ein gebildete Diskriminierung, Mangel an Entwicklung und extreme Arbeitslosenzahlen unter der muslimischen Jugend und inspiriert durch islamischen Extremismus, der von Somalia „überschwappt“, hat vor allem in den Küstengebieten Kenias die muslimische Bevölkerung angefangen, auf die vermeintliche Entrechtung in der kenianischen Gesellschaft zu reagieren. Außerdem haben muslimische Politiker, die die vorwiegend muslimischen Wahlbezirke vertreten, eine Agenda, die Kirche in diesen Gebieten auszuschalten.

Die Zukunft der kenianischen Kirche scheint bedroht. Einerseits sieht sich die Kirche einem zunehmenden Maß an Verfolgung gegenüber. Die Einstellung der Regierung zu religiösen Einrichtungen ist nicht positiv. Andere negative Faktoren sind die Einstellung der Muslime und die gezielte Gewalt gegen Christen. Außerdem haben Christen eine negative Haltung den Muslimen gegenüber. Diese negative Einstellung hat sich nach dem Angriff durch die muslimische Extremistengruppe al-Shabaab auf ein Einkaufszentrum in Nairobi verschärft. Hinzu kommt, dass die Beziehungen zwischen den Führern der christlichen und muslimischen Gemeinschaften schwierig sind. Andererseits ist die Bereitschaft der Kirchen, miteinander zusammen zu arbeiten, hoch. Deshalb bleibt abzuwarten, wie die Kirche sich konstruktiv mit dem Druck, dem sie gegenüber steht, engagieren wird.

Niger²⁵

Niger rangierte 2013 an 35. Stelle des Weltverfolgungsindex und 2014 an 45. Stelle. Die Zunahme an Punkten lässt sich vor allem durch den wachsenden Einfluss des Islamismus im Land erklären. Die hauptsächlich treibende Kraft der Verfolgungsdynamik in Niger ist der islamistische Extremismus (Illustration 18).

| | 1. Privat | 2. Familie | 3. Gemeinschaft | 4. National | 5. Kirche | 6. Gewalt |
|------------------------|-----------|------------|-----------------|-------------|-----------|-----------|
| Druck (absolut) | 8,902 | 10,119 | 10,612 | 4,989 | 5,599 | |
| Druck (durchschnittl.) | 8,044152 | 8,044152 | 8,044152 | 8,044152 | 8,0441515 | |
| Gewalt | | | | | | 4,445 |

Illustration 18: Verfolgungsmuster Niger

In den vergangenen Jahren hat das Land allmählich die Charakteristik eines typisch westafrikanischen säkularen Staates mit (zumeist) moderatem Islam abgelegt. Jetzt gibt es Hinweise darauf, dass die Regierung, die in einem säkularen Staat operiert, nicht mehr genügend Abstand zu den islamischen religiösen Führern hält. Seit 1991 sind Dutzende von islamischen Organisationen entstanden, einschließlich der Wahhabiten. Diese Organisationen sind zumeist über die vermeintliche Erosion der religiösen Identität von Niger durch den säkularen demokratischen Staat besorgt. Das Land hat drei Arten von Christentum (Katholiken, Konvertiten aus dem Islam, Evangelikale und andere). Manchmal betrifft der Druck auf Christen nur die Konvertiten, manchmal alle drei der großen christlichen Gruppen. Der Druck auf das private und kirchliche Leben ist geringer als auf das Familien- und Gemeinschaftsleben. Christen erfahren im Gemeinschaftsleben viele Behinderungen. Gewalttätige Zwischenfälle fanden während der Berichtsperiode fortgesetzt statt. Mindestens sieben Kirchen wurden angegriffen: Zinder (2), Niamey (2) und Maradi (3). Die Christen sehen sich auch Todes- und Entführungsdrohungen gegenüber. Die Zukunft der Kirche in Niger ist besorg-

²⁵ Dieser Abschnitt basiert auf dem Verfolgungsprofil von Niger, World Watch Liste 2014, Open Doors International.

niserregend. Die Dynamik, die in diesem Verfolgungsprofil beschrieben ist, scheint auf eine mögliche Zunahme des Drucks und roher Gewalt hinzuweisen. Ein beträchtlicher Teil des südlichen Drittels des Landes scheint zu fortgesetzten islamischen Feindseligkeiten zu tendieren.

Schlussfolgerung

Häufig ist die Analyse der Religionsfreiheit auf deren rechtliche Aspekte begrenzt, oder auf den Grad der Freiheit im kirchlichen Bereich. Die Beurteilung und Interpretation von religiöser Verfolgung ist komplex, da viele religiöse Konflikte zahlreiche Variablen umfassen. Wie schon erwähnt, stellt eine Verfolgungssituation eine komplexe Realität dar. Religionsfreiheit ist ein multi-dimensionales Phänomen, das einen analytischen Rahmen benötigt, der diese Multi-Dimensionalität berücksichtigt. Um die tatsächliche Verfolgungs-Dynamik darzustellen reicht es nicht aus, die Beurteilung von Religionsfreiheit nur auf die Beschreibung des rechtlichen Schutzes der Religionsfreiheit zu begrenzen.

Die Methodologie des Weltverfolgungsindex, die in diesem Artikel verwendet und anhand der Beispiele von fünf afrikanischen Ländern illustriert wurde, bietet einen multi-dimensionalen Rahmen für die Beurteilung von Religionsfreiheit. Dieser Rahmen berücksichtigt den Grad an Freiheit, in dem Religiosität in verschiedenen Lebensbereichen zum Ausdruck gebracht werden kann, identifiziert die treibenden Kräfte und die Akteure von Verfolgung, die in jedem einzelnen nationalen Kontext relevant sind, ebenso wie die Arten von Christentum, die durch die Verfolgungssituation betroffen sind.

Urteil der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 12.6.2014 in der Beschwerdesache Fernandez Martinez gegen Spanien Bsw Nr. 56030/07

Entscheidungsbesprechung¹⁻³

Peter Krömer



Rechtsanwalt Dr. Peter Krömer promovierte 1973 als Doktor der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. Er ist Glossar diverser Gerichtsentscheidungen und Autor von Fachartikeln zum Thema Staatskirchenrecht. Seit 1992 ist Dr. Krömer Präsident der gesamtösterreichischen Synode A.B. und der Generalsynode der Evangelischen Kirchen in Österreich sowie Mitglied der Arbeitsgruppe für Religionsfreiheit und Menschenrechte der Konferenz Europäischer Kirchen. (Foto: Atelier C. D. Dürr)



Druckfassung eines Vortrages, der in deutscher und englischer Sprache am 14.11.2014 in Elstal bei Berlin im Rahmen des Seminars „Training on Human Rights and Freedom of Religion or Belief for All“ für kirchliche Mitarbeiter/innen, veranstaltet vom Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., der European Baptist Federation und der Konferenz Europäischer Kirchen gehalten wurde. Der Artikel gibt die persönliche Rechtsauffassung des Autors wieder, der ursprüngliche Vortragstil wurde bewusst beibehalten. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Für den heutigen Themenblock der Rechtssprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) zu Artikel 9 Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK – Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten) – Religionsfreiheit – wurden über meinen Vorschlag zwei Urteile jeweils der Großen Kammer ausgewählt. Das Urteil der Großen Kammer vom 12.6.2014, worüber ich kurz referiere, betrifft

einen Fall der korporativen Religionsfreiheit, sohin der Religionsfreiheit einer Kirche oder Religionsgesellschaft als solches. Wenngleich der Artikel 9 Abs 1 EMRK mit der Gedankens-, Gewissens- und Religionsfreiheit vom Text her als reines Individualrecht konzipiert wurde, sind zwischenzeitlich von der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte und auch der Verfassungsgerichte in den Mitgliedsstaaten des Europarates anerkannt, dass Träger der Religionsfreiheit neben den einzelnen Gläubigen oder Ungläubigen auch die Kirchen und Glaubensgemeinschaften selbst sind. Artikel 9 Abs 1 EMRK schützt als Bestandteil der korporativen Religionsfreiheit sowohl den Anspruch von Religionsgemeinschaften, sich zu gründen und Rechtsfähigkeit zu erlangen – ergänzt auch durch Artikel 11 EMRK –, als auch das sogenannte Selbstverwaltungsrecht der Religionsgemeinschaften. Die Rechtsprechung spricht insofern von der durch Artikel 9 EMRK geschützten autonomen Existenz der Religionsgemeinschaften; den Konventionsstaaten ist es verwehrt, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirchen und Religionsgemeinschaften einzumischen. Zu den inneren Angelegenheiten zählen unter anderem auch die innere Organisation der Gemeinschaft und die Bestimmung der Religionsführer, das heißt der Organe. Ferner können auch besondere Anforderungen an kirchliche Arbeitnehmer Teil der Autonomie sein. Die Religionsfreiheit – auch die korporative Religionsfreiheit – wird nicht absolut geschützt, sondern kann auch Beschränkungen nach Artikel 9 Abs 2 EMRK unterworfen sein. Eingriffe in die Religions- und Weltanschauungsfreiheit müssen durch das Gesetz vorgesehen sein, und zwar ausschließlich zum Schutz der in Artikel 9 Abs 2 EMRK aufgezählten legitimen Ziele, nämlich dem Schutz der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, der Gesundheit und Moral, sowie dem Schutz der Rechte und Freiheiten anderer. Im Übrigen muss der Eingriff/Maßnahme verhältnismäßig zum verfolgten Ziel sein. Näheres kann ich jetzt nicht ausführen. Eine Kirche und Religionsgesellschaft muss unter den Voraussetzungen des Artikel 9 Abs 2 EMRK Eingriffe in ihre korporative Religionsfreiheit dulden, wenn dem gegenüber ein Grundrecht eines Einzelnen, einer physischen Person auf der Grundlage der EMRK in entsprechender Weise entgegensteht. Die Problematik der Einschränkung der korporativen Religionsfreiheit einer Kirche oder Religionsgemeinschaft ist aufgrund individueller Grundrechte des Einzelnen auf der Grundlage der EMRK besonders deutlich im Bereich des Dienst- und Arbeitsrechtes. Einzelne Dienstnehmer können sich grundrechtlich im Sinne der EMRK gegenüber der korporativen Religionsfreiheit ihrer Kirche und Religionsgesellschaft selbst auf Grundrechte gemäß den Artikeln 8, 9, 10 EMRK berufen, wobei dies allerdings nur auf der Grundlage der EMRK gegenüber dem Staat, deren Behörden und Gerichten möglich ist.

Im Artikel 8 EMRK – Schutz des Privat- und Familienlebens – wird generell eine umfassende Garantie eines Freiheitsraumes des Einzelnen, der für die freie Entfaltung der Persönlichkeit unabdingbar ist, eingeräumt. Einschränkungen des Berufslebens können daher in den Anwendungsbereich von Artikel 8 EMRK fallen, wenn sie Auswirkungen auf die Art und Weise haben, wie die betroffene Person ihre soziale Identität durch die Entwicklung von Beziehungen zu anderen gestaltet. Zudem ist das Berufsleben häufig untrennbar mit dem Privatleben verbunden, vor allem, wenn Faktoren des im engeren Sinn verstandenen Privatlebens als Qualifikationskriterien für einen bestimmten Beruf angesehen werden. Das Berufsleben ist damit Teil des Bereiches der Interaktion zwischen einer Person und anderen, der selbst in einem öffentlichen Kontext in den Anwendungsbereich des Privatlebens fallen kann. Artikel 10 EMRK schützt das Recht auf Meinungsfreiheit, was unter anderem im Arbeitsleben Auswirkungen auf den Arbeitgeber haben kann. Sowohl das Grundrecht nach Artikel 8 EMRK als auch nach Artikel 10 EMRK können Einschränkungen unterworfen sein, ähnlich wie die Religionsfreiheit.

Artikel 8 und Artikel 10 EMRK als Grundrechte eines kirchlichen Arbeitnehmer/in stehen stets im Spannungsverhältnis zur korporativen Religionsfreiheit im Sinn des Artikel 9 EMRK der Kirche und Religionsgesellschaft als Arbeitgeber/in.

Die Große Kammer des EGMR hat am 12.6.2014 in der Beschwerde Bsw Nr. 56030/7 diesbezüglich ein wichtiges Urteil gefällt, dem vereinfacht ausgedrückt folgender Sachverhalt zugrunde lag.

„Der Kläger, Herr Fernandez Martinez, war 1961 zum katholischen Priester ordiniert worden. 1984 beantragte er beim Vatikan die Befreiung vom Zölibat, erhielt darauf jedoch zunächst keine Antwort. 1985 heiratete er in einer zivilen Zeremonie und bekam mit seiner Ehefrau in der Folge fünf Kinder. Seit 1991 unterrichtete er im Rahmen eines jährlich zu verlängern- den Vertrages katholische Religion und Ethik an einer staatlichen Schule. Im November 1996 veröffentlichte die regionale Zeitung ‚La Verdad‘ einen Artikel über die ‚Bewegung für einen freiwilligen Zölibat‘, in dem der Kläger sich als aktives Mitglied offenbarte. Der Artikel gab Kritik verschiedener Mitglieder an den Positionen der Kirche zu Abreibung, Scheidung, Sexualität und Empfängnisverhütung wieder und war mit einem Bild des Klägers und seiner Familie illustriert. 1997 wurde Herr Fernandez Martinez durch den Vatikan per Bescheid vom Zölibat befreit und gleichzeitig aus allen Rechten und Pflichten, die mit seinem Status als Geistlicher verbunden waren, entlassen. Der Bescheid wies daneben darauf hin, dass der Kläger nicht mehr zur Unterrichtung katholischer Religion an staatlichen

Schulden berechtigt sei, es sei denn, der Ortsbischof entscheide anderweitig, und vorausgesetzt, es gebe keinen ‚Skandal‘. Der Bischof von Cartagena teilte daraufhin 1997 dem Bildungsministerium mit, der Lehrauftrag des Klägers solle nicht verlängert werden. Das Ministerium kam – entsprechend dem Abkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien aus dem Jahr 1979 – diesem Wunsch nach und lehnte eine Verlängerung ab.“

Im gegenständlichen Fall bekämpfte Fernandez Martinez seine durch das Bildungsministerium ausgesprochene Verweigerung der neuerlichen Verlängerung des Dienstverhältnisses zunächst mit einer verwaltungsgerichtlichen Beschwerde und dann beim zuständigen Arbeitsgericht Murcia Nr. 3, bei dem er zunächst Erfolg hatte. Das Berufungsgericht Murcia gab aber der Berufung des spanischen Bildungsministeriums wiederum Folge, dagegen erhob Fernandez Martinez eine Verfassungsgerichtshofsbeschwerde beim spanischen Verfassungsgerichtshof, dies ohne Erfolg. Danach brachte er 2007 eine Beschwerde beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ein. Mit dem Urteil der Kammer III vom 15.5.2012, Bsw. Nr. 56030/07 wurde mit 6 zu 1 Stimmen keine Verletzung von Artikel 8 EMRK festgestellt, sowie auch keine Verletzung von Artikel 14 EMRK iVm Artikel 8 und Artikel 10 EMRK einstimmig. Dagegen wurde ein Antrag durch Entscheidung durch die Große Kammer gestellt, bei der mit dem gegenständlichen Urteil allerdings keine Verletzung von Artikel 8 EMRK nur mit 9 zu 8 Stimmen ausgesprochen wurde; mit 14 zu 3 Stimmen keine Verletzung von Artikel 14 EMRK iVm Artikel 8 EMRK und Artikel 9 und 10 EMRK. Die Begründung der Großen Kammer in dem Urteil vom 12.6.2014 weicht auch teilweise von der Begründung der Dritten Kammer des EGMR aus dem Jahr 2012 ab.

Festzuhalten ist, dass im gegenständlichen Fall für den relevanten Sachverhalt unionsrechtliche Antidiskriminierungsrichtlinien im Bereich der Europäischen Union/Europäischer Wirtschaftsraum (EWR) nicht anwendbar waren, weil diese zu diesem Zeitpunkt im Jahr 1997 noch gar nicht erlassen waren.

Nun zu den Entscheidungsgründen der Großen Kammer des EGMR:

Die Große Kammer hält zunächst fest, dass für die Beurteilung des gegenständlichen Falles im Zusammenhang mit der Beschwerde Fernandez Martinez die Artikel 8, 9, 10 und 11 EMRK relevant sind, widmet sich dann allerdings auf den letztlich in der Sache relevanten Beschwerdegrund, einer allfälligen Verletzung des Artikel 8 EMRK – Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens –. Die Große Kammer hält fest, dass Einschränkung des Berufslebens in den Anwendungsbereich von Artikel 8 EMRK fallen, wobei im vorliegenden Fall die Wechselwirkung zwischen Privatleben im strengen Sinn und Berufsleben besonders hervorstechend seien, weil die besondere

Beschäftigung des Beschwerdeführers nicht nur technische Fertigkeiten voraussetzte, sondern auch die Fähigkeit, „hervorragend in der wahren Lehre und dem Zeugnis für das Leben Christi“ zu sein, womit eine direkte Verbindung zwischen dem Verhalten der Person im Privatleben und ihren beruflichen Aktivitäten geschaffen wurde. Hätte der Beschwerdeführer letztgenannte Voraussetzungen im Sinne der römisch-katholischen Kirche erfüllt, hätte er gute Gründe gehabt anzunehmen, dass der Vertrag als Religionslehrer durch das Bildungsministerium verlängert worden wäre. Im Übrigen wurden für den Beschwerdeführer infolge des Auslaufens seines Vertrages seine Chancen, seine spezifischen beruflichen Aktivitäten weiter ausüben zu können, schwerwiegend beeinträchtigt, wobei die gegenständliche Nichtverlängerung des Dienstvertrages auf persönliche Entscheidungen zurückgingen, die im Kontext seines Privat- und Familienlebens getroffen wurden.

Die erste wichtige Schlussfolgerung, die zunächst zu ziehen ist, dass in der Regel Arbeitnehmer/innen von Kirchen und Religionsgesellschaften wegen des engen Kontextes zwischen Beruf und Privatleben sich stets im Zusammenhang mit ihrem Dienstverhältnis gegenüber dem Staat auf Artikel 8 EMRK – der allerdings nicht schrankenlos gewährt wird – berufen können. Die notwendige religiöse Überzeugung von Arbeitnehmer/innen und Kirche und Gesellschaft hat ihre Wurzel im Privatbereich, deshalb Artikel 8 EMRK.

Die Große Kammer stellt allerdings auch klar, dass Kirchen und Religionsgesellschaften von ihren Dienstnehmern/innen, die sie in einer besonderen Weise repräsentieren, besondere Loyalitätsverpflichtungen – die über das übliche Ausmaß in einem Arbeitsrechtsvertrag hinausgehen – verlangen kann. Die Große Kammer hält fest, dass es insoweit nicht unvernünftig seitens der Kirche oder Religionsgemeinschaft ist, von Religionslehrern besondere Loyalität zu erwarten, diese als ihre Repräsentanten angesehen werden können. Das Bestehen von Diskrepanzen zwischen den zu lehrenden Ideen und den persönlichen Ansichten des Lehrers kann ein Problem hinsichtlich der Glaubwürdigkeit aufwerfen, wenn der Lehrer aktiv und öffentlich gegen die fraglichen Ideen auftritt. Im gegenständlichen Fall ergibt sich – im Zusammenhang mit der anderen Rechtssprechung des EGMR –, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften in inneren Angelegenheiten eine Autonomie zukommt, in denen es dem Staat verwehrt ist, einzugreifen. Dazu gehören die Bestimmung der Organe, aber auch besondere Anforderungen an bestimmte Arbeitnehmer. Im gegenständlichen Fall handelt es sich um einen Priester bzw. ehemaligen Priester und Religionslehrer, nach der Rechtssprechung des EGMR können besondere Loyalitätsanforderungen auch von Laien bzw. weltlichen Arbeitnehmer/innen verlangt werden, wenn sie in einer gewissen Weise in der Öffentlichkeit die Kirche oder Religionsgemeinschaft repräsentieren. Es darf im gegenständlichen Fall auf die Beschwerdesache des Mor-

monen Obst und die Entscheidung des EGMR vom 23.9.2010 verwiesen werden. Allerdings wird nicht von jedem/jeder Arbeitnehmer/in die Kirche oder Religionsgemeinschaft besondere Loyalitätsanforderungen über das übliche Maß im Rahmen eines Arbeitsvertrages verlangen können, zum Beispiel bei einer Reinigungskraft.

Im gegenständlichen Beschwerdefall stand nun das Grundrecht des Artikel 8 EMRK des Beschwerdeführers dem Grundrecht des Artikel 9 EMRK der Römisch-Katholischen Kirche gegenüber, wobei formell eine Entscheidung im Rahmen eines Dienstverhältnisses durch staatliche Behörden vorlag und diesbezüglich diverse Überprüfungen durch Gerichte in Spanien erfolgten.

Diesen Konflikt zwischen zwei Grundrechten behandelt die Große Kammer vom Ansatz her anders, als die Dritte Kammer in ihrer Entscheidung im Jahr 2012. Die Dritte Kammer des EGMR löste die gegenständliche Frage zugunsten des spanischen Staates und der römisch-katholischen Kirche derart, dass sie festhielt, dass dem Grunde nach zunächst zu überprüfen sei, ob den Gewährleistungsverpflichtungen des spanischen Staates aus Artikel 8 EMRK zugunsten des Beschwerdeführers Vorrang gegenüber dem Recht der Katholischen Kirche aus Artikel 9 und 11 EMRK (korporative Religionsfreiheit) und den diesbezüglichen Gewährleistungsverpflichtungen des spanischen Staates einzuräumen ist. Die Dritte Kammer kam zum Ergebnis, dass eine Gewährleistungsverpflichtung des spanischen Staates aus Artikel 8 EMRK zugunsten des Beschwerdeführers im Verhältnis zu dem Recht aus Artikel 9 EMRK der Römisch-katholischen Kirche nicht vorliegt, verneinte daher im Ansatz im gegenständlichen Fall einen Eingriff in das Recht des Artikel 8 EMRK des Beschwerdeführers.

Diesen rechtlichen Ansatz verwarf die Große Kammer und hielt zunächst fest, dass im gegenständlichen Fall das Verhalten der spanischen Behörden, die allerdings als Arbeitgeber des Beschwerdeführers eine Entscheidung des zuständigen römisch-katholischen Bischofs umsetzten, an sich einen Eingriff in das Recht des Beschwerdeführers auf Achtung des Privatlebens nach Artikel 8 EMRK begründet und nunmehr zu überprüfen ist, ob dieser Eingriff ausnahmsweise unter den Voraussetzungen des Artikel 8 Abs 2 EMRK zulässig ist, weil als legitimes Ziel die korporative Religionsfreiheit der Römisch-katholischen Kirche vorliegt sowie ferner der Eingriff für ein legitimes Ziel doch noch verhältnismäßig war.

Generell ist nun zu berücksichtigen, dass in der gegenständlichen Entscheidung die Große Kammer ausschließlich prüfte, ob ein an sich rechtswidriger Eingriff in das Recht des ehemaligen Priesters nach Artikel 8 EMRK ausnahmsweise im Zusammenhang mit dem Recht der Römisch-Katholischen Kirche aus Artikel 9 EMRK – Religionsfreiheit unter Berücksichtigung des Kriteriums der Verhältnismäßigkeit – gerechtfertigt war und deshalb nicht

zu beanstanden ist. Die Fragen der korporativen Religionsfreiheit des Artikel 9 EMRK werden im gegenständlichen Fall stets aus der Sicht des Artikel 8 EMRK beurteilt. Ich mache darauf aufmerksam, dass die Argumentation des EGMR anders sein muss und auch anders ausgefallen wäre, wenn der zuständige Bischof der römisch-katholischen Kirche in Spanien gegen ein Verfassungsgerichtshofserkenntnis zugunsten des Beschwerdeführers selbst Beschwerde an den EGMR erhoben hätte, in diesem Fall hätte die Prüfung an Hand des Artikel 9 EMRK erfolgen müssen mit der Frage, ob ein Eingriff in die Religionsfreiheit aus der Sicht des Artikel 8 EMRK gerechtfertigt ist. Die Problematik ist dieselbe, die Argumentation rechtlicher Art ist allerdings in dem Verfahren vor dem EGMR verschieden.

Der EGMR hielt nun vereinfacht ausgedrückt fest, dass zweifelsfrei Entscheidungen der Behörden mit dem Eingriff in das Grundrecht des Beschwerdeführers des Artikel 8 EMRK dem legitimen Ziel des Schutzes der Kirche und Freiheiten anderer, nämlich der Römisch-katholischen Kirche, insbesondere ihrer Autonomie bei der Wahl ihrer Personen, die religiöse Doktrinen unterrichten dürfen, diene, sohin der korporativen Religionsfreiheit nach Artikel 9 EMRK. Es wurde sohin klargestellt, dass Dienstverhältnisse der Kirche oder Religionsgesellschaft mit Arbeitnehmer/innen, deren Aufgabenbereich die Verkündigung der Lehre, Unterricht, auch Religionsunterricht ist oder sonst auch die Kirche oder Religionsgesellschaft nach außen hin zu vertreten und zu repräsentieren haben, in den Bereich der inneren Autonomie nach der Kirche oder Religionsgesellschaft gemäß Artikel 9 EMRK fallen, was der Staat zu berücksichtigen hat. Die innere Autonomie der Kirche oder Religionsgemeinschaft kann legitimes Ziel für einen Eingriff nach Artikel 8 EMRK in solchen Dienstverhältnissen sein.

Voraussetzung ist allerdings zusätzlich die Verhältnismäßigkeit. Hiebei wurde festgehalten, dass bei vorhin erwähnten Dienstnehmern/innen die Kirche oder Religionsgemeinschaft besondere Loyalitätserklärungen verlangen kann und diese Loyalitätsverpflichtung den betroffenen Dienstnehmern/innen bekannt sein muss, was im gegenständlichen Fall im Zusammenhang mit dem Umstand, dass der Beschwerdeführer Priester war und das kanonische Recht kannte sowie im Zusammenhang mit den Verlängerungen der Dienstverträge, unstrittig war. Die Loyalitätsverpflichtung kann beim vorhin erwähnten Personenkreis – die die Kirche repräsentieren und juristisch manchmal Tendenzträger genannt werden – auch gewisse Einschränkungen im Privat- und Familienleben nach sich ziehen, vor allem kann verlangt werden, dass gewisse problematische Situationen – im Verhältnis zur Lehre der Kirche oder Religionsgesellschaft mit dem Leben des Arbeitnehmers/in – nicht vom betroffenen Arbeitnehmer/in bewusst publik gemacht werden, wie dies im Verhalten des Beschwerdeführers vom Gerichtshof dargetan

wurde. Es ist interessant, dass am Rande die Große Kammer auch erwähnt, dass diesbezüglich aus der Sicht des Artikel 10 EMRK – Recht auf freie Meinungsäußerung – kirchliche Dienstnehmer/innen in bestimmten Bereichen in der Öffentlichkeit sich äußerst zurückhalten müssen. Begründet wird dies u. a. damit, dass letztlich die Mitgliedschaft in einer Kirche oder Religionsgemeinschaft, aber auch die Begründung des entsprechenden Dienst- und Arbeitsverhältnisses freiwillige Rechtsakte sind. Kirchen und Religionsgesellschaften könnten aus Gründen ihrer Glaubwürdigkeit in diesem Sinne eine Loyalitätspflicht verlangen, mit gewissen Einschränkungen für den betroffenen Dienstnehmer/in.

Die Große Kammer prüfte im Rahmen der Verhältnismäßigkeit auch noch die Schwere der Sanktion – Nichtverlängerung des Dienstverhältnisses – und hielt fest, dass diese im gegenständlichen Fall deshalb gerechtfertigt sei, weil dem Beschwerdeführer im Zusammenhang mit seinem Verhalten stets bewusst war und auch bewusst sein musste, dass er durch sein Verhalten massiv in die Interessen, und zwar in Richtung Glaubwürdigkeit, der Römisch-Katholischen Kirche eingreift und deren Sanktionen aus der Sicht des kanonischen Rechtes und Dienstvertragsrechtes auch kannte.

Im Übrigen billigte die Große Kammer die diversen rechtlichen Überlegungen des spanischen Verfassungsgerichtshofes in der gegenständlichen Rechtssache.

Zusammenfassend ergibt sich aus dem Urteil Folgendes:

Arbeitnehmer/innen, die bei einer Kirche oder Religionsgemeinschaft angestellt sind und in einem gewissen Sinn die Kirche oder Religionsgemeinschaft repräsentieren, können sich im Zusammenhang mit ihren Dienstverhältnissen mit der Kirche und Religionsgesellschaft bei juristischen Problemen auf Artikel 8 EMRK stützen, in der Regel wird ein Eingriff in dieses Grundrecht vorliegen. Der Eingriff kann allerdings mit der inneren Autonomie der Kirche und Religionsgesellschaft im Zusammenhang mit der korporativen Religionsfreiheit begründet und gerechtfertigt werden. Die Kirche oder Religionsgemeinschaft ist bei solchen Dienstnehmern/innen berechtigt, besondere Loyalitätsverpflichtungen zu verlangen, die gewisse Beschränkungen im Privat- und Familienleben und im Recht auf freie Meinungsäußerung begründen, vor allem darf nicht offen durch Äußerungen und auch mit dem Privatleben gegen die Lehre der betroffenen Kirche oder Religionsgesellschaft aufgetreten werden. Allerdings muss die Loyalitätsverpflichtung klar sein, das heißt, sie muss im Recht oder Dienstvertrag des Arbeitnehmers/in mit der Kirche oder Religionsgesellschaft begründet sein, die Konsequenzen bei Verstoß müssen auch klar ersichtlich sein, was gewisse Bedeutung bei der Ausgestaltung der Vertragsverhältnisse nach sich zieht. Klar zu stellen ist aus

dieser Entscheidung, dass für Dienstnehmer/innen, bei denen zweifelsfrei davon ausgegangen werden kann, dass sie mit ihrer Tätigkeit die Kirche oder Religionsgemeinschaft nicht nach außen hin – auch nicht im kleinen Umfang – vertreten bzw. repräsentieren, die Kirche oder Religionsgemeinschaft sich nicht auf die korporative Religionsfreiheit nach Artikel 9 EMRK gegenüber dem Staat berufen kann. Hinzuweisen ist, dass die Entscheidung der Großen Kammer knapp ausfiel und zahlreiche Sondervoten abgegeben wurden.

Ergänzend darf ich allerdings auf Folgendes hinweisen:

Wäre der selbe Sachverhalt 15 Jahre später erfolgt, wäre im Bereich der Europäischen Union auch noch Folgendes zur berücksichtigen, im gegenständlichen Fall wäre wahrscheinlich die Rechtssache in Form eines Vorabentscheidungsverfahrens beim EuGH (Gerichtshof der Europäischen Union) zunächst gelandet.

Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union kennt nun in Artikel 7 auch das Grundrecht auf Achtung des Privat- und Familienlebens – ähnlich wie Artikel 8 EMRK – sowie ferner in Artikel 10 die Gedankens-, Gewissens- und Religionsfreiheit – ähnlich wie Artikel 9 EMRK. Allerdings wird nun in Artikel 21 der EU-Grundrechtecharta ein Grundrecht auf Nichtdiskriminierung eingeführt, welches weitergehend als der eingeschränkte Artikel 14 EMRK ist. In Artikel 21 der EU-Grundrechtecharta sind zwei allgemeine Diskriminierungsverbote, in Artikel 21 Abs 1 der Grundrechtecharta Diskriminierungsverbote wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache, der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt, der Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung. Absatz 2 enthält das Diskriminierungsverbot aus Gründen der Staatsangehörigkeit. Die EU-Grundrechtecharta bindet – sowohl in Artikel 7, 10 und 21 – die Union, also deren Organe, Einrichtungen und sonstigen Stellen, sowie die Mitgliedsstaaten im Anwendungsbereich des Unionsrechtes, die Grundrechte sind generell unmittelbar anwendbar, lösen allerdings keine unmittelbare Bindung Privater aus. Grundrechtlich hätte sich 15 Jahre später der Beschwerdeführer nicht nur auf die vorhin erwähnten Grundrechte der EMRK vor dem EGMR stützen können, sondern auch auf die Artikel 7, 10 und vor allem 21 der EU-Grundrechtecharta, was derzeit vor zahlreichen nationalen Gerichten im Zusammenhang mit zahlreichen Unionsrecht im Bereich des Arbeits- und Dienstrechtes geschieht. Allerdings hätte der EuGH die Rechtsfragen anders gelöst bzw. zur Lösung anders vorgelegt bekommen:

Im Bereich der Europäischen Union wurden auf der Grundlage des Artikel 13 EGV alt, nunmehr Artikel 19 AEUV (Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union), zahlreiche Antidiskriminierungsrichtlinien/Gleichbehandlungsrichtlinien erlassen, wie die Antirassismusrichtlinien, vor allem im Arbeitsrecht die sogenannte Gleichbehandlungsrichtlinie RL 2000/78/EG. Die Besonderheit dieser Richtlinien liegt nun darin, dass die Mitgliedsstaaten verpflichtet sind, diese Richtlinien in nationales Recht umzusetzen, wobei durch die Umsetzung dieser Richtlinien in nationales Recht nunmehr Private an Diskriminierungsverbote und Verbote in Richtung Ungleichbehandlungen – die im Rahmen der Grundrechte nur an den Staat gerichtet werden – gebunden sind, sohin diesbezüglich Private auch in ihrer Entscheidungsautonomie beschränkt werden, was auch für Kirchen und Religionsgesellschaften gilt. Die sogenannte Gleichbehandlungsrichtlinie bekämpft die Diskriminierung wegen der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung in Beschäftigung und Beruf im Hinblick auf die Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung in den Mitgliedsstaaten. Ohne nähere Details ausführen zu wollen, hätte sich 15 Jahre später der spanische Priester auf diese Gleichbehandlungsrahmenrichtlinie, und zwar in Richtung Diskriminierung wegen Religion oder Weltanschauung oder sexuelle Orientierung – Heirat als Priester – berufen können. Hinzuweisen ist, dass im Unionsrecht derzeit wegen der Gleichbehandlungsrichtlinien im weiteren Sinn in der Lehre davon gesprochen wird, dass im Bereich des Artikel 21 der Grundrechtecharta beim EuGH ein Vorrang des Sekundärrechtes – nämlich der vorhin erwähnten Richtlinien – besteht, weil diese als Prüfungsmaßstab herangezogen werden und nicht die unmittelbaren Grundrechte der EU-Charta.

Hinweisen darf ich allerdings im gegenständlichen Fall, dass sich bei dem gleichgelagerten Fall der EuGH mit der Ausnahmeregelung im Artikel 4 Abs 2 der Gleichbehandlungsrahmenrichtlinie RL 2000/78/EG hätte auseinandersetzen müssen, diesbezüglich ist eine komplexe Regelung enthalten, wonach Mitgliedsstaaten in Ansehung von Dienstverhältnissen Ausnahmeregelungen für Dienstnehmer/innen von Kirchen und Religionsgesellschaften bzw. Organisationen, bei denen das Ethos eine Rolle spielt, treffen können, im Wesentlichen auch für Personen, die sie repräsentieren. Der EuGH hätte in einem solchen Fall analog dem gegenständlichen Fall dann zu prüfen gehabt, ob aufgrund der Gleichbehandlungsrahmenrichtlinie nicht der Ausnahmefall des Artikel 4 Abs 2 Gleichbehandlungsrahmenrichtlinie vorliegt, jedoch in einem reinen privatrechtlichen Arbeitsrechtsstreit.

Ich mache diese kurzen Anmerkungen nur deshalb, weil im Bereich der Europäischen Union Arbeitnehmer/innen, die bei Kirchen oder Religionsgesellschaften angestellt werden, bei Kündigungen oder Verweigerung einer

Anstellung, die ihrer Meinung nach nicht gerechtfertigt oder diskriminierend sind, sich nunmehr auf zwei verschiedene Rechtsgrundlagen und Instanzen berufen können:

Einerseits die Artikel 8, 10 EMRK iVm Artikel 14 EMRK und dem Rechtszug zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR), andererseits die Berufung auf die Gleichbehandlungsrahmenrichtlinien der Europäischen Union insgesamt (erlassen auf der Grundlage des Artikel 19 AEUV) sowie Artikel 7, 10, 21 der EU-Grundrechtecharta. Die Besonderheit liegt nur darin, dass die Grundrechte Einzelnen Rechte gegen den Staat einräumen, während die sogenannten Gleichbehandlungsrichtlinien der Europäischen Union – nach Umsetzung in nationales Recht – auch den Privaten bindet, was die Sache komplexer macht.

Für die Vorbereitung dieses Vortrages verwendete da und dort zitierte Literatur:

Grabenwarter/Pabel, Europäische Menschenrechtskonvention, 5. Auflage, München-Basel-Wien, Seiten 225–272, 288–305

Pabel-Schmahl, Internationaler Kommentar zur Europäischen Menschenrechtskonvention, Köln, Wildhaber/Breitenmoser, Kommentierung zu Artikel 8 EMRK, Grabenwarter, Kommentierung zu Artikel 9 EMRK

Holoubek/Lienbacher, Charta der Grundrechte der Europäischen Union – GRC-Kommentar, Wien, Blanck-Putz/Köchle, Kommentierung zu Artikel 21 GRC, Seiten 281–302

Newsletter Menschenrechte 2014 (23. Jahrgang), herausgegeben vom Österreichischen Institut für Menschenrechte, Salzburg

■ KÜRZERE BEITRÄGE ZU LÄNDERN, VÖLKERN, RELIGIONEN

Cyber-Jihad

Ein Bericht der Hanns-Seidel-Stiftung

Auf Einladung der Hanns-Seidel-Stiftung und des Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland kamen vom 29. bis 30. April 2015 Experten aus acht Nationen nach Wildbad Kreuth, um gemeinsam über Ziele, Dimensionen, Strukturen und die Bekämpfung der globalen Herausforderung des Cyber-Jihad zu beraten. Sie knüpften damit an eine gemeinsame Syrien-Konferenz des vergangenen Jahres an, die in den Politischen Studien (456/2014) ihren Niederschlag gefunden hat.

Der Cyber-Jihad, dies wurde im Rahmen der aktuellen Konferenz deutlich, zählt zu einer der bedeutenden Herausforderungen der Nachkriegsgeschichte. Das Bundesministerium des Innern geht von einer hohen Gefährdung der inneren Sicherheit Deutschlands aus. National wie international ist Deutschland deshalb aufgefordert, deutlich stärker als bisher in diesem Bereich aktiv zu werden. Der Preis des Nichthandelns werde sonst immer höher.

Zum Hintergrund: Nach seiner blitzartigen Ausbreitung im Nordirak im vergangenen Sommer und der geschichtsträchtigen Ausrufung eines islamischen Kalifates mit dem jihadistischen Scheich Abu Bakr al-Baghdadi an der Spitze ist der selbsternannte Islamische Staat (IS) inzwischen in aller Munde. Er ist zum Prototyp des internationalen militanten Islamismus avanciert, der andere Terrornetzwerke medial in die zweite Reihe verbannt hat. Aufmerksamkeit erlangten die IS-Milizen für sich und ihre Ziele dabei nicht zuletzt durch ein in seiner Bestialität beispielloses Vorgehen gegen alle diejenigen, die sich nicht zu ihnen bekennen. Ein Vorgehen, das die IS-Anhänger in einem bis dato nicht gekannten Ausmaß und in einem für vermeintliche Steinzeitkrieger verblüffenden Grad an High-Tech-Professionalität über die Neuen Medien zu vermarkten wissen. Die islamistischen Gotteskrieger sind endgültig auf dem „Schlachtfeld des Cyberwar“, dessen Relevanz die US-amerikanische RAND Corporation schon 1993 prognostiziert hatte, angekommen.

Eine Facette der IS-Medienstrategie zielt dabei nach innen, auf den Machtbereich des Kalifats und seine nähere Umgebung. Als Beispiel darf der zweite IS-Tätigkeitsbericht gelten, der präzise Angaben zu über 10.000 Einsätzen im

Irak zwischen Ende 2012 und Ende 2013 mit über 1.000 gezielten Tötungen über die Sozialen Netzwerke verbreitet hat. Adressat waren und sind die militärischen Gegner im Irak und in Syrien. In deren Reihen soll ein Klima der Angst und des Entsetzens erzeugt werden, um den Boden für militärische Aktionen zu bereiten. Die panische Flucht der gut ausgerüsteten irakischen Soldaten im Juni 2014 bei der – mit 40.000 IS-Tweets pro Tag begleiteten – Eroberung von Mosul zeigt, dass die Strategie in diesem Fall aufgegangen ist. Im Rahmen der Konferenz wurde die These geäußert, dass etwa 80 Prozent der bisherigen IS-Eroberungen nur über diese psychologische Kriegsführung erfolgt seien. Die Rückeroberung der syrischen Grenzstadt Kobane im Januar 2015 habe den Mythos der Unbesiegbarkeit der IS-Kämpfer allerdings deutlich angekratzt. Auf allen Ebenen müsse deshalb intensiv daran gearbeitet werden, dem selbsternannten IS diesen Nimbus künftig weiter zu nehmen. Die junge Generation aus den betroffenen Ländern solle in diesen Prozess stärker mit einbezogen werden – nicht zuletzt bei der Entwicklung einer digitalen Gegenstrategie, eines digitalen Counter-Jihad. Gefordert wurde sodann, Cyber-Defense insgesamt zu einem Schwerpunkt, zu einer Kernkompetenz der NATO zu entwickeln.

Einigkeit bestand darüber, dass die Lösung im Kampf gegen den IS-Terror aber weniger im Blockieren einzelner YouTube-Videos, sondern in einer Beendigung des Syrien-Konflikts liege. Auch Deutschland sei deshalb aufgefordert, sich hier noch stärker als bisher in einen Friedensprozess einzubringen. Ob ein solcher Prozess nur mit oder nur ohne Baschar al-Assad gelingen und ob eine für Ende Mai 2015 angekündigte Konferenz von Vertretern der zersplitterten säkularen syrischen Opposition in Kairo einen positiven Beitrag hierzu leisten könne, wurde in Wildbad Kreuth äußerst kontrovers diskutiert.

In einer weiteren Facette zielt die IS-Medienstrategie auf potentielle Jihadisten aus aller Welt, die auf diese digitale Weise rekrutiert werden sollen. Die Terrororganisation IS hat den Cyber-Jihad dabei auf eine völlig neue Ebene gehoben. In Wildbad Kreuth war die Rede vom „High End Pop Jihad“. Das Bespielen der Sozialen Netzwerke wie Twitter und Facebook mit der Zurschaustellung unfassbarer Brutalität, mit menschenverachtenden Tötungsvideos etc. garantiert die weltweite Verbreitung der Botschaft der Jihadisten. Für viele Jugendliche ist dabei gerade diese Mischung aus Archaischem und Modernem attraktiv. Der Cyber-Jihad, dies wurde auf der Konferenz deutlich herausgestellt, ist nicht einfach als ewiggestrig und antimodern zu verstehen. Er wurzelt zwar in Ideen der 1920er-Jahre, ist aber ein Kind der Moderne und benutzt Technik der neuesten Generation sowie hochwirksame Mittel aktueller Werbepsychologie. Seit 2012 zeichnet sich dabei eine neue Ära der Jihad-Rekrutierung ab. Inzwischen geht es nicht mehr primär darum, dass Terrororganisationen Propaganda verbreiten und direkt neue

Mitglieder rekrutieren. Es sind vermehrt von Terrororganisationen unabhängige Individuen, die über Soziale Netzwerke Handlungen und Ideologie des IS und affilierter Terrororganisationen rechtfertigen und damit zur Online-Radikalisierung von jungen Menschen weltweit beitragen, die dann ihren Weg in die Jihad-Gebiete finden. Es ist primär dieser Art der Rekrutierung zuzuschreiben, dass inzwischen 25.000 bis 30.000 Ausländer aus rund 90 Ländern in Syrien und Irak für die IS-Milizen kämpfen. Es könnten auch deutlich mehr sein.

Von dieser Facette der IS-Medienstrategie ist Deutschland ganz unmittelbar betroffen. Die Parolen der IS-Terroristen und das ausgerufene Kalifat entfalten auch bei uns ihre magische Anziehungskraft auf Jugendliche aller Schichten. Über die Neuen Medien ist der Islamismus auch in unseren Wohn- und Kinderzimmern angekommen. Knapp 700 der ausländischen IS-Kämpfer in den Jihad-Gebieten wurden aus Deutschland rekrutiert. Mehr als die Hälfte von ihnen ist in Deutschland geboren. Etwa 60 Prozent haben die deutsche Staatsangehörigkeit. Ein Drittel von ihnen ist inzwischen wieder zurückgekehrt. Im Rahmen der Konferenz wurden sie als „Zeitbomben“ charakterisiert, die eigentlich rund um die Uhr beobachtet werden müssten. Aktuell sind rund 7.200 islamistische Extremisten bundesweit registriert. Die Dunkelziffer dürfte deutlich höher liegen. Erfolgt die Erstansprache in aller Regel – belastbare Zahlen für Deutschland wurden als Desiderat angemahnt – über reale Kontakte, wird die Ideologisierung anschließend stark über digitale Kanäle vorangetrieben. Dabei ist eine zunehmende Beschleunigung der Radikalisierungsprozesse zu beobachten. Die Szene wird weiter wachsen. Der Peak, darüber waren sich alle Beteiligten einig, ist längst nicht erreicht. Damit wird sowohl die Zahl der Ausreisenden als auch die Zahl der Rückkehrer weiter steigen.

Um dieser wachsenden Gefährdungslage zu begegnen, wurde von den politisch Verantwortlichen eine Verstärkung der Präventionsprogramme dringend gefordert. Als beispielgebend für einen bundesweit zu entwickelnden Ansatz dürfen bestehende Projekte in Hessen und Nordrhein-Westfalen gelten, die auf einen Dreischritt aus Aufklärung und Öffentlichkeitsarbeit, Präventionsprogrammen sowie Aussteiger-Programmen (auch für Jihad-Rückkehrer) setzen. Angeregt wurde des Weiteren eine Ausweitung der gesetzlichen Befugnisse, um den Ermittlungsbehörden mehr Handlungsspielraum zu ermöglichen, um beispielsweise islamistische Multiplikatoren in den Sozialen Netzwerken schneller identifizieren und kaltstellen zu können. Generell wurde auch in diesem Bereich ein Counter-Jihad, eine Gegenstrategie in der Sprache der Jugend auf allen Kanälen gefordert. Die Auseinandersetzung mit der heute aufgehenden Saat aus den 1920er-Jahren, mit der Ideologie der Fundamentalisten müsse gesucht und deren Adressatenkreis dafür sensibi-

lisiert werden, dass Ideen auch ganz reale Konsequenzen haben. Zugleich wurde auf die gesamtgesellschaftliche Aufgabe hingewiesen, insbesondere jungen Muslimen die Möglichkeit zu geben, sich aktiv in die Gesellschaft einzubringen, sich als Teil dieser Gesellschaft zu begreifen. Hierzu gehöre ein intensiveres Reden mit Muslimen statt über sie und ihre Religion ebenso wie ganz praktische Lebenshilfe in Alltagsproblemen.

Einigkeit herrschte darüber, dass eine Gegenstrategie gegen die Radikalisierungsversuche des Cyber-Jihad nicht zuletzt aus den Reihen der Muslime, d. h. aus den Moscheegemeinden und Verbänden selbst kommen müsse. Auch dort müssten dringend „Hausaufgaben“ gemacht werden. Dem Phänomen der virtuellen Fehlleitung müsse durch eine differenzierte theologische Diskussion, ein Rückgewinnen der Deutungshoheit über theologische Begriffe, ein Aufzeigen salafistischer Interpretationsfehler und gelebte Religiosität in den Moscheen begegnet werden. Die muslimische Seite müsse durch eine Verstärkung und neue Ansätze der Jugendarbeit dazu beitragen, die Diskussion wieder in die reale Welt zu holen. Gerade von muslimischen Multiplikatoren dürfe die medial aufbereitete und verbreitete Heroisierung von IS-Gräueltaten nicht unkommentiert gelassen, Terror und Unrecht müssten öffentlich und klar beim Namen genannt, allfällige romantische Vorstellungen vom Leben als Jihad-Braut etc. korrigiert werden.

Als letzte Stoßrichtung des Cyber-Jihad wurde im Rahmen der Konferenz schließlich noch die Bedrohung Europas durch islamistische Cyber-Attacken diskutiert. Im Anschluss an die islamistischen Terroranschläge in Paris vom Januar 2015 hatten französische Cyber-Spezialisten der Armee wenigstens 19.000 Hacker-Attacken registriert. Diese weitgehend harmlosen Angriffe, bei denen Schriftzüge wie „United Islamic Cyber Force“ oder „Middle East Cyber Army“ hinterlassen wurden, wurden mit dem Anschlag eines selbst ernannten „Cyber-Kalifats“ auf den französischen Fernsehsender TV5 Monde in der Nacht vom 8. auf 9. April dann auf eine neue Ebene gehoben. Hackern, die sich zum IS-Terrornetzwerk bekannten, war es gelungen, in die Computersysteme des Senders einzudringen und über viele Stunden hinweg die Sendesignale zu kontrollieren. IS-Propagandavideos wurden abgespielt und auf den Facebook-Seiten des Senders die Familien derjenigen französischen Soldaten bedroht, die sich am Kampf gegen die IS-Terroristen beteiligten. Der Angriff war komplex und umfassend. Auch hier ging es zum einen um das Verbreiten eines Klimas der Angst, um die Moral des Gegners zu schwächen. Es war aber auch ein digitales Hineintragen des „heiligen Krieges gegen die Ungläubigen“ nach Frankreich und damit nach Europa. Auch wenn seit langem nicht nur unter Experten bekannt ist, dass wichtige Teile unserer Infrastruktur nur unzureichend gegen Hackerangriffe geschützt sind, hat der Angriff auf TV5 Monde in aller Deutlichkeit gezeigt, wie real diese Bedrohung

heute tatsächlich schon ist. Die kritischen Infrastrukturen der europäischen Länder und damit auch Deutschlands rücken immer stärker in das Visier des islamistischen Terrorismus.

Einig waren sich weitgehend alle Beteiligten, dass es nur eine Frage der Zeit sei, bis der erste Anschlag auch bei uns erfolge. Die Bevölkerung müsse deshalb heute schon weit stärker als bisher auf potentielle Cyber-Angriffe vorbereitet werden, um auf diese Weise auch Sensibilitäten zu wecken. Wie gut Deutschland für diese Bedrohung gerüstet ist, wurde in Wildbad Kreuth kontrovers diskutiert. Eine Mehrheit vertrat dabei die Ansicht, dass Europa, dass Deutschland auf diese Facette des Cyber-Jihad nicht ausreichend vorbereitet sei. Anders als etwa im Straßenverkehr würden wir im digitalen Bereich enorme Sicherheitslücken akzeptieren. Analog zu der exponentiell ansteigenden Zahl der vernetzten Endgeräte – heute 8,5 Milliarden weltweit, 2020 voraussichtlich 50 Milliarden – steige auch die Angriffsfläche und damit das Risiko. In den 90 Prozent Darknet des Internets gebe es schon heute eine Vielzahl von IT-Spezialisten, die für die IS-Terroristen aus innerer Überzeugung oder aus finanziellen Beweggründen an solchen Angriffen arbeiteten. Ganz unsichtbar sind diese digitalen Gotteskrieger gleichwohl nicht. Im Rahmen der Konferenz wurden konkrete Systeme vorgestellt, welche die digitalen Spuren dieser Akteure systematisch aufspüren und sichtbar machen können. Dies ist ein weiterer Beitrag, das Internet nicht zu einem rechts-verfolgungsfreien Raum werden zu lassen.

Insgesamt wurde der Ruf nach einer besseren Datengrundlage auf allen Ebenen laut. Darüber hinaus fehle es an einem schlüssigen Gesamtkonzept, um der neuen Sicherheitsbedrohungen Herr zu werden. Die Kräfte von Staat und Wirtschaft müssten hier stärker gebündelt werden. Habe Airbus beispielsweise rund 600 Beschäftigte für Cyber-Sicherheit, gebe es im beim Bundesministerium des Innern angesiedelten nationalen Cyberabwehrzentrum gerade einmal 20 Mitarbeiter. Anders sehe es bei der Bundeswehr aus, die es in diesem Bereich durchaus an Personalstärke mit Airbus aufnehmen könne und so einen wichtigen Beitrag im Rahmen der Sicherheitsvorsorge leiste. Gefordert wurde eine erweiterte Abwehrstrategie, um die Herrschaft über die Systeme zurückzugewinnen. Diskutiert wurde auch die Schaffung einer digitalen „Schnellen Eingreiftruppe“, ähnlich wie Estland sie nach der Cyber-Attacke von 2007 etabliert habe.

Dass man der Komplexität des Themas Cyber-Jihad erfolgreich letztlich nur ressortübergreifend, länderübergreifend, innovativ, gesamtgesellschaftlich und international vernetzt begegnen kann, war nach zwei Tagen des Vor-, Mit- und Nachdenkens in Wildbad Kreuth für alle internationalen Experten erneut deutlich sichtbar geworden. Das Ende der Konferenz bedeutete

deshalb keinen Schlusspunkt, sondern den Auftrag an alle Beteiligten, diese zentrale und wachsende Herausforderung unserer Gegenwart künftig noch intensiver anzugehen.

Sowohl die Frankfurter Allgemeine Zeitung als auch der Bayernkurier und KNA haben die Expertentagung in längeren Beiträgen gewürdigt.

Quelle: Hans Seidel Stiftung, URL: <http://www.hss.de/politik-bildung/themen/themen-2015/cyber-jihad.html>.

Armenier und Türken: Der Konflikt reicht bis Köln

Helene Pawlitzki



Helene Pawlitzki ist freie Journalistin. Seit ihrem Volontariat beim Westdeutschen Rundfunk schreibt sie für verschiedene Radiowellens, Magazine und Online-Medien. Außerdem arbeitet sie als Veranstaltungs-Moderatorin, Schreibtrainerin und PR-Expertin für Projekte der evangelischen Kirche. (Foto: © Magdalena Stengel)



Dieser Artikel erschien zuerst am 23.04.2015 auf evangelisch.de: Helene Pawlitzki. Armenier und Türken: Der Konflikt reicht bis Köln. URL: <https://www.evangelisch.de/inhalte/121008/23-04-2015/eine-armenische-gemeinde-koeln-und-ihr-verhaeltnis-zu-tuerkischen-nachbarn> [Stand: 15.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Armenier in Deutschland

In diesen Tagen gedenken armenische Christen in aller Welt der Opfer des Völkermords durch das Osmanische Reich (heute Türkei) vor hundert Jahren. Die türkische Regierung bestreitet weiterhin, dass es sich um einen Genozid handelte. Ausgetragen wird dieser Konflikt überall, wo Armenier und Türken aufeinandertreffen – auch in Köln, dem Sitz der größten armenischen Kirchengemeinde Deutschlands.

Als der Gottesdienst beginnt, ist die Luft in der Surp Sahak Mesrop-Kirche bereits voller Nebel und Musik. Eine Stunde lang haben Pfarrer Hratch Bilibian und seine Diakone gesungen, immer im Wechsel. Drei Ministranten haben dazu Weihrauchgefäße geschwenkt. Als nun, um halb elf, die Vorfier vorbei ist und der eigentliche Gottesdienst beginnt, kommen nach und nach immer mehr Menschen in die Kirche: große und kleine Familien, junge und

alte Pärchen, Teenager mit ihren Freunden, Kinder mit ihren Großeltern. Am Ende des zweieinhalbstündigen Gottesdienstes wird die Kirche so voll sein, dass einige von ihnen keinen Sitzplatz mehr bekommen.

Gegenüber der Kirche hat die Orient-Teestube bereits geöffnet. Aber am Sonntagmorgen ist noch kaum einer hier, um in der Hürriyet zu blättern und türkisches Fernsehen zu schauen. Nur ein älterer Herr trinkt seinen Kaffee. Weder er noch der langjährige Inhaber sprechen allzu viel Deutsch. Auf die Frage, was das da drüben für eine Kirche sei – eine armenische vielleicht? – zucken sie mit den Schultern. Das wüssten sie nicht.

Tür an Tür mit Türken

Zur Orient-Teestube kann Minu Nikpay, die Vorsitzende der armenischen Gemeinde, eine Geschichte erzählen. In der ersten Zeit nach dem Einzug in die Kirche 1989 habe es immer wieder Fälle von Vandalismus gegeben. Die Kirche sei mit türkischen Schimpfwörtern beschmiert und mit Eiern beworfen worden. Einmal habe der damalige Priester einen jungen Mann dabei erwischt und ihn zur Rede stellen wollen. Doch der floh in die Orient-Teestube. Als der Priester ihm folgte, leugneten die Männer im Café, jemanden gesehen zu haben.

Erst als der Erzbischof einmal das Oberhaupt der örtlichen türkischen Gemeinde aufgesucht habe, hätten die Vorfälle aufgehört, so Nikpay. Die Surp Sahak Mesrop-Kirche in Köln ist zugleich Sitz der Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland mit einem guten Dutzend Gemeinden. Die Gläubigen hier kommen nicht nur aus Köln, sondern auch aus vielen umliegenden Städten in Nordrhein-Westfalen. Sie feiern Gottesdienst, aber auch das Wiedersehen mit ihren Landsleuten.

„Man findet in der Gemeinde einen Halt“, sagt die 61-jährige Ojik, die bereits seit 30 Jahren zur Gemeinde in Köln gehört und an diesem Sonntag im Chor singt. „Besonders wenn man – wie viele hier – fern von seinen Schwestern und Brüdern lebt.“ Ihr eigener Bruder wohnt in ihrem Heimatland Iran. Weniger als ein Drittel der etwa zehn Millionen Armenier auf der Welt lebt nach Angaben des armenischen Honorarkonsulats Baden-Württemberg in der Republik Armenien. Sie verteilen sich auf Russland und die Länder des früheren Ostblocks, die USA und Kanada, Frankreich und Griechenland, Iran, die Türkei und den Libanon – unter anderem. 50.000 bis 60.000 ethnische Armenier leben in Deutschland, schätzt die Botschaft in Berlin. Seit der Antike sind Armenier in aller Welt verstreut; die moderne Diaspora jedoch entstand in der Zeit des Ersten Weltkriegs. Eine Zeit, die von vielen Armeniern als die dunkelste ihrer Geschichte wahrgenommen wird.

Tabuthema: Genozid an den Armeniern

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten etwa 1,7 Millionen Armenier in Anatolien, dem Kernland des Osmanischen Reichs, der heutigen Türkei. Nach den Griechen waren sie die größte christliche Gemeinschaft im Land. Zwar waren sie vielerorts hochangesehen, bekleideten Staatsämter und trugen viel zur osmanischen Kultur bei. Trotzdem litten sie immer wieder unter Verfolgungen. Um 1900 herum intensivierte sich unter den Armeniern der Wunsch nach rechtlicher und politischer Gleichstellung. Die Idee eines eigenen Staats entstand. Pogrome und Massaker an den Armeniern nahmen daraufhin zu.

Als Beginn des Genozids an den Armeniern in der Türkei gilt heute der 24. April 1915. Unter Verantwortung der Jungtürken – einer Oppositionsbewegung der politischen Elite, die 1908 die Macht übernommen hatte – wurden in Istanbul über 200 wichtige armenische Persönlichkeiten wie Politiker, Journalisten, Schriftsteller, Geschäftsleute und Intellektuelle verhaftet. Aber bereits vorher hatte es Ermordungen, Vertreibungen und Deportationen gegeben, Armenier wurden als Kanonenfutter an die Kriegsfront geschickt oder auf Todesmärsche Richtung Syrien. Dass so mehr als eine Million Armenier umkamen, ist unter Forschern heute unstrittig. Doch bis heute ist das Thema in der Türkei tabu. Regierung, Justiz und Wissenschaft leugnen, dass es sich bei den „Ereignissen von 1915“ – so die offizielle Sprachregelung – um einen Völkermord handelt.

Nicht nur in der Türkei – auch in Deutschland fehlte bisher offenbar der Mut, die Dinge beim Namen zu nennen. Erst kurz vor den Feiern zum 100. Jahrestag entschieden sich die Koalitionsparteien, in der Bundestagsdebatte am 24. April das Wort „Völkermord“ zu verwenden. In dem Text von Union und SPD über die Vernichtung der Armenier heißt es jetzt: „Ihr Schicksal steht beispielhaft für die Geschichte der Massenvernichtungen, der ethnischen Säuberungen, der Vertreibungen und der Völkermorde, von denen das 20. Jahrhundert auf so schreckliche Weise gezeichnet ist.“ Bei dem Sinneswandel der Regierung könnte auch eine Rolle gespielt haben, dass Bundespräsident Joachim Gauck in seiner Rede am Donnerstag wohl ebenfalls von „Völkermord“ sprechen wird.

Enttäuscht von europäischen Christen

Wer so deutliche Worte findet, riskiert Kritik von der Türkei oder von Türken – im Großen wie im Kleinen. „Wenn man heute als Armenierin irgendwo in Deutschland hinkommt, heißt es als erstes: Wir möchten unsere türkischen Mitbürger nicht verärgern“, sagt Minu Nikpay, Gemeindevorsitzende in Köln.

„Es ist furchtbar.“ Über den Genozid zu sprechen oder ihn gar zu verurteilen, sei mit einer großen Scheu verbunden. Dabei gehe es den Armeniern gar nicht darum, Türken zu verärgern: „Es ist nur ein unsagbares Unrecht uns gegenüber geschehen. Und dieses Unrecht wird bis heute gezeugt. Dadurch sind wir permanent in der Situation, uns rechtfertigen zu müssen.“ Das zehre an den Nerven, so Nikpay, und seufzt lächelnd: „Diese Energie könnten wir wirklich woanders gebrauchen.“

Unter den Christen in der Surp Sahak Mesrop-Kirche scheint es allerdings an Energie nicht zu mangeln: Im Gemeindesaal geht es laut und lebhaft zu. Nach dem langen Gottesdienst haben sich alle zum gemeinsamen Mittagessen versammelt. Es gibt gefüllte Auberginen, Paprika und Weinblätter. Über Geschirrkloppern und angeregte Unterhaltung hinweg kündigt Minu Nikpay die vielen Veranstaltungen in diesem Gedenkjahr an: Konzerte, Podiumsdiskussionen, Andachten, Filmvorführungen. „Ihr wisst ja, das ist eine runde Jahreszahl“, ruft sie. „Da werden sich die Zeitschriften überschlagen. Hinterher wird sich wieder keiner mehr um uns kümmern.“

Die Resignation unter armenischen Christen ist groß. Darüber, immer selbst das Thema ansprechen zu müssen, um das die Gedanken kreisen. Darüber, nach 100 Jahren immer noch keine Entschuldigung von der Türkei gehört zu haben. Darüber, dass die Nähe zu den Christen in Europa doch geringer ist als vermutet. Das ist enttäuschend – gerade deshalb, weil das Christentum für die Armenier zentraler Identifikationspunkt war und ist. „Wir Christen im Orient denken immer: Die europäischen Christen stehen hinter uns – dabei tun sie das nicht“, sagt Minu Nikpay. „Die haben uns im Stich gelassen.“

Zusammenarbeit, Ökumene und Austausch sind den armenischen Christen wichtig. „Wir pflegen hier unsere Kultur“, sagt Chorsängerin Ojik, „aber wir isolieren uns nicht.“ Sie berichtet von gemeinsamen Konzerten mit anderen Kölner Gemeinden. „Gemeinsam singen, sich austauschen – besser geht es doch gar nicht!“ Und wirklich: Wenn unter den Gottesdienstbesuchern neue Gesichter auftauchen, gehen die Gemeindemitglieder offen auf sie zu, reichen ihnen ein Gesangbuch, fragen, woher sie kommen, laden zum gemeinsamen Mittagessen ein. Zu der evangelischen Nachbargemeinde pflegt man ein gutes Verhältnis, sagt Pfarrer Hratch Bilicijan, und beim Seelsorgetreff tausche er sich mit seinen evangelischen und katholischen Kollegen aus. Seine Gemeinde engagiert sich in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Köln.

Erinnern und mahnen

Doch an anderer Stelle pflanzt sich das Misstrauen fort. Tayfun Keltek jedenfalls empfindet die Stimmung als feindselig: „Wenn man einen türkischen Hintergrund hat, verurteilen einen die Armenier für die Sünden der Eltern“, beklagt er. Keltek ist in der Türkei geboren und kam in den 1970er Jahren zum Studium nach Köln. Seit 2005 sitzt er dem Integrationsrat der Stadt Köln vor, dessen Mitglied auch die Armenierin Minu Nikpay einige Jahre lang war – er für die SPD, sie für die CDU. „Die jetzige Generation sollte man nicht dafür verantwortlich machen, was damals passiert ist“, sagt Keltek und betont, es gebe auch Armenier in seinem Bekanntenkreis. Dass sie „übersensibel“ seien, könne er gut verstehen. Falls es tatsächlich Fälle von Vandalismus gegen die armenische Kirche gegeben habe, sei er damit nicht einverstanden: „Ich verurteile alles, was Menschen aufgrund ihrer ethnischen oder religiösen Herkunft angetan wird.“

„Remember and demand“ – erinnern und fordern, lautet der internationale Slogan des Gedenkjahrs 2015. Auch die Armenische Gemeinde in Köln wird sich daran halten. Mit Bussen werden die Gemeindemitglieder am 24. April zur zentralen Gedenkveranstaltung in die Frankfurter Paulskirche fahren. Und mit einer E-Mail-Kampagne wollen sie die Mitglieder des Bundestags dazu auffordern, in ihrem Antrag den Völkermord zu verurteilen.

Es war einmal ein gutes Osmanisches Reich

Michael Martens

Michael Martens, geboren 1973 in Hamburg, dort und in der Lüneburger Heide aufgewachsen, arbeitete schon als Schüler bei norddeutschen Regionalzeitungen mit. Nach dem Abitur ging er für ein Jahr nach Chicago. Von 1995 bis 2000 arbeitete er über ein vom Auswärtigen Amt finanziertes Projekt als Redakteur russlanddeutscher Zeitungen in Bischkek (bei der „Zeitung der Deutschen Kyrgyzstans“), in Kasachstan (Almaty) und in Kiew. Dann war er zwei Jahre bei der 1727 gegründeten „St. Petersburgischen Zeitung“. Es folgten Reisen nach Zentralasien, Pakistan, Afghanistan, in viele Regionen der Ukraine und einige Russlands. In die Nachrichtenredaktion der F.A.Z. trat er 2001 ein. Der Berichterstattung aus Afghanistan während des amerikanischen Krieges gegen die Taliban folgten ab 2002 sieben Jahre als Korrespondent in Belgrad, zuständig für die Nachkriegsberichterstattung vom Balkan. Seit 2009 berichtet er aus Istanbul über die Türkei und Südosteuropa.



Dieser Artikel erschien zuerst in: Michael Martens. Genozid an Armeniern – Es war einmal ein gutes Osmanisches Reich. FAZ.NET, 13.04.2015. URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/genozid-an-armeniern-es-war-einmal-ein-gutes-osmanisches-reich-13536263.html> [Stand: 15.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung. © Alle Rechte vorbehalten. Frankfurter Allgemeine Zeitung GmbH, Frankfurt. Zur Verfügung gestellt vom Frankfurter Allgemeine Archiv.

Der Genozid an den Armeniern

In türkischen Schulbüchern wird der Völkermord an den Armeniern geleugnet. Stattdessen lernen Zehntklässler, es habe ein „Armenierproblem“ gegeben, das gelöst worden sei.

Der Historiker wolle „bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen“, lautet ein berühmter, oft zitierter Satz Leopold von Ranke, des Begründers der modernen deutschen Geschichtswissenschaft. Leopold von Ranke ist seit bald 130 Jahren tot und der Optimismus seines nur scheinbar bescheidenen Satzes längst überholt. Die Ansicht, es gebe eine einzige (und zudem einzig rich-

tige) Deutung der Vergangenheit, ist schon vor Generationen der Einsicht gewichen, dass die Geschichtswissenschaft nur Interpretationsangebote machen kann. „Denn Geschichte ist nicht naturgegeben, sondern eine kulturelle Schöpfung, ein Artefakt [...] im Spannungsfeld von Fakt und Fiktion“, wie es die deutsche Historikerin Nicole Münnich von der Humboldt-Universität ausdrückt.

Freilich hat sich diese alte Einsicht nicht überall durchgesetzt. An türkischen Schulen wird Geschichte noch so gelehrt, als sei die Vergangenheit ein Raum, der sich mit dem historischen Zollstock exakt nach Höhe, Breite und Tiefe ausmessen ließe. Wer verstehen will, woher die türkische Empörung über die angeblich falsche und widersinnige, gar „rassistische“ Darstellung der „Ereignisse von 1915“ als Völkermord stammt, muss die Bücher studieren, nach denen Millionen Schulkinder in der Türkei Geschichte lernen. Ein Blick in diese Bücher ist ebenso erschreckend wie erhellend.

Armenier waren einst „die treue Nation“

Anders als in Deutschland gibt es in den 81 Provinzen der Türkei nur ein Geschichtsbuch für jeden Schuljahrgang, wenn auch von verschiedenen Verlagen herausgegeben und in der Aufmachung leicht variierend. Die „Ereignisse von 1915“ werden ausführlich nur im Geschichtsbuch für die zehnten Klassen behandelt. Die jüngste Ausgabe, erschienen im Esen-Verlag 2014, verfasst von Ziya Demirel, Murat Iseri und Avni Arslan, umfasst die Zeit vom Aufstieg des Osmanischen Reiches bis ins 20. Jahrhundert. Das sechste und letzte Kapitel des Buches trägt den Titel: „Der Osmanische Staat im 20. Jahrhundert“.

Die Armenier, heißt es darin einleitend, seien anfangs loyale Untertanen des Sultans gewesen, die „lange Zeit auf osmanischem Gebiet mit dem Staat in Frieden gelebt haben und für den Staat keinerlei Problem darstellten. Deshalb hat der osmanische Staat für die Armenier die Bezeichnung ‚die treue Nation‘ (Millet-i sadika) verwendet“. Die treuen Armenier hätten mit den Türken „in den gleichen Dörfern und Kleinstädten gelebt, die meisten sprachen Türkisch und (manche) sind in hohe Staatsämter aufgestiegen“. Als Beispiel wird Gabriel Noradungyan angeführt, der in der für das Land äußerst schwierigen Zeit der Balkankriege von 1912/13 Außenminister des Osmanischen Reiches war.

Es war einmal ein gutes Land, in dem alle Menschen Brüder waren – so klingt, sinngemäß, die einleitende Beschreibung. Doch rot hervorgehoben heißt es dann im nächsten Satz: „Der Staat, der die Armenier aufgehetzt hat, war Russland. Weil Russland ein Armenien als Puffer benötigt hat, um vom Kaukasus zum Mittelmeer zu gelangen.“ Fortan, so wird es in dem Buch

nicht nur sinngemäß vermittelt, waren „die Armenier“ die fünfte Kolonne ausländischer Feinde der Türkei, gleichsam der Dolch im Rücken des Sultans und seiner treuen Untertanen. „Am 7. November 1877 haben die Russen auch mit Hilfe der Armenier die in Erzurum befindliche Festung Aziziye erobert“, lernen türkische Zehntklässler, und weiter: „Während dieses Krieges haben die Armenier, die von den Russen unterstützt wurden, zum ersten Mal rebelliert.“

Es waren demnach die Schwierigkeiten des Osmanischen Reiches auf dem unruhigen Balkan, die zum Berliner Kongress von 1878 führten und auch die Armenier anstachelten. Als die damaligen Großmächte in Berlin unter Vermittlung Bismarcks ihre Einflusssphären auf dem Balkan neu zuschnitten, sei in der osmanischen Geschichte zum ersten Mal „das Armenierproblem“ („Ermeni sorunu“) aufgetaucht. Die Armenier hätten Vereinigungen und Verbände gegründet, um Aufstände zu organisieren. Warum und wogegen die Armenier aber rebelliert haben könnten, erfahren die Schüler nicht. Auch eine Proklamation oder zeitgenössische Aussagen aus armenischer Perspektive fehlen gänzlich. Stattdessen wird resümiert: „Merke: Das Armenierproblem ist zum ersten Mal mit dem [...] Berliner Abkommen aufgetreten.“ Die Armenier hätten nämlich einen Bericht an die Delegationen des Berliner Kongresses geschickt, laut dem in Erzurum, Van sowie in Diyarbakir mehr als 1,3 Millionen Armenier, aber nur 729000 Türken lebten, und deshalb „dort die Gründung eines armenischen Staates“ gefordert. Doch habe der britische Außenminister Salisbury diese „gefälschten Dokumente der Lüge überführt“. Doch wenn die Dokumente gefälscht waren, wie war die Zusammensetzung der Bevölkerung in der Region dann tatsächlich? Wie sahen Armenier selbst ihre Lage? Darauf finden die Lernenden in ihrem Schulstoff keine Antwort.

Blutiger Fehlbetrag von fast einer Million Menschen

Nach dieser Vorbereitung steuert das Kapitel unter der Überschrift „Die armenischen Ereignisse“ auf seinen Höhepunkt zu. Die Russen hätten im Ersten Weltkrieg an der Kaukasus-Front „auch die Armenier aufgewiegelt, und viele Zivilisten haben ihr Leben verloren“. Deswegen habe der osmanische Staat 1915 ein „Deportationsgesetz“ verabschiedet und beschlossen, „etwa 700.000 armenische Staatsbürger in ein kriegsfreies Gebiet nach Syrien umzusiedeln. Während bei dieser Umsiedlung ein Teil der Armenier sein Leben verlor, hat die europäische Öffentlichkeit begonnen, dies als Völkermord an die Welt zu lancieren. Aber so einen Völkermord gibt es eigentlich nicht“. Wie die Beschuldigungen der europäischen Öffentlichkeit lauten und warum es einen Genozid „eigentlich“ nicht gegeben habe, obwohl „ein Teil“ der Ar-

menier sein Leben verlor, erfahren die Schüler nicht. In einem Kasten heißt es stattdessen: „Merke: Nach der Volkszählung von 1912 gab es auf osmanischem Territorium 1,3 Millionen Armenier. Umgesiedelt wurden 702.900. Die Deportation wurde am 24. Oktober 1916 gestoppt.“ Es gibt eine andere Zahl aus türkischen Quellen, die das Buch den Schülern verschweigt: Demnach waren im Osmanischen Reich vor dem Jahr 1915 mehr als 1.250.000 Armenier registriert, während es zwei Jahre später, wiederum laut osmanischen Quellen, nur noch 284.000 waren. Was geschah mit den anderen? Das ist eine Frage, die sich türkische Schüler nicht stellen können, weil ihnen der blutige Fehlbetrag von fast einer Million Menschen vorenthalten wird. Sie sollen es nicht wissen. Sie sollen nicht fragen. Dass der Istanbuler Historiker Halil Berktaş schon im Jahr 2000 mit soliden Belegen von „Todesschwadronen“ und kriminellen Freischärlereinheiten berichtete, die den Armeniern 1915 auf den Hals gehetzt wurden, ist nie in die Schulbücher vorgeedrungen.

Stattdessen werden, gleichsam als erläuternde Vorgeschichte zu den Deportationen, ein Dutzend Aufstände und blutige Übergriffe armenischer Terroristen (die es tatsächlich gab) aufgelistet: die Rebellionen in Erzurum und Adana im Jahr 1890 oder eine Erhebung in Merzifon drei Jahre später, als „25 unserer Soldaten zu Märtyrern wurden“, wie es in dem säuberlich zwischen „uns“ und „denen“ unterscheidenden Buch heißt. Es folgten der Angriff auf die Osmanische Bank in Istanbul 1896 und ein Bombenanschlag auf Sultan Abdülhamit II. 1905. Doch all die Zahlenkolonnen marschieren nackt durch das Schulbuch.

Warum es zu den Aufständen und Überfällen kam, was die Forderungen der Täter waren, bleibt im Dunkeln. Ausführlich erläutert wird hingegen unter der Überschrift „Das Armenierproblem im Ersten Weltkrieg“, dass und wie „die Armenier“ nach 1914 mit „den Russen“ gegen „die türkische Nation“ gekämpft haben. Es habe Anweisungen von „den Armeniern“ (welchen, bleibt unklar) an „die Armenier“ (unklar) für zahlreiche Verbrechen gegeben. So kursorisch der Stoff zu den Deportationen der Armenier ist, so detailliert werden vermeintliche Anweisungen an „die Armenier“ geschildert: „Die bewaffneten Armenier sollen einen Weg finden, [...] sich den armenischen Banden anschließen [...] Hinter der Front werden alle Muslime im Alter von über zwei Jahren an dem Ort, an dem sie gesehen werden, umgebracht. Nahrungsmittel, Güter und Eigentum des muslimischen Volkes werden beschlagnahmt. Verlassene Häuser, Kirchen und Hilfsinstitutionen werden verbrannt und dafür die Muslime verantwortlich gemacht. Die von der Front zurückkehrenden verwundeten osmanischen Soldaten werden getötet. Für die Alliierten wird Spionage betrieben. Muslime werden für die von Armeniern begangenen Aufstände und Massaker beschuldigt, und dies wird der in- und ausländischen Öffentlichkeit mitgeteilt.“

Tötung Hunderttausender wird Schulkindern verschwiegen

Die Armenier, so lernen es Schulkinder in der Türkei, hätten „diese Anweisungen buchstabengetreu befolgt und dem türkischen Volk großen Schaden zugefügt“. Erst vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen habe der osmanische Staat das „Deportationsgesetz“ verabschiedet, das laut Schulbuchschilderung jedoch von geradezu rührender Harmlosigkeit war. Laut diesem Gesetz wurden nämlich nur Armenier, die an Aufständen teilnahmen, „von den Kriegsgebieten in sicherere Gebiete (im Süden Anatoliens und im Norden Syrien) umgesiedelt“. Das Ziel sei es gewesen, „die Sicherheit für das Leben der türkischen und armenischen Nationen zu sichern“. Darunter zeigt ein Foto Menschen in einem Eisenbahnwaggon. Die Bildzeile darunter lautet: „Umsiedelnde Armenier“. Dass im Zuge dieser „Umsiedlung“ Hunderttausende Menschen getötet wurden, erfahren die Schüler selbstredend nicht – schließlich haben sie ja schon gelernt, dass „ein Teil“ der Armenier die Umsiedlung nicht überlebte.

Wenn sie gut aufpassen und in der Geschichtsarbeit danach gefragt werden, wie sich die Behörden 1915 um das Wohlergehen der umgesiedelten Armenier kümmerten, können die Schulkinder die auswendig gelernten Sätze aus ihrer Geschichtsfibel hinschreiben: „Während der Umsiedlung hat der Osmanische Staat die Sache nicht sich selbst überlassen. Obwohl es während eines Krieges war, hat er jede Form der Vorkehrung getroffen. Mit diesem Ziel hat das Innenministerium 1915 verschiedene Male Direktiven veröffentlicht betreffend der Unterkunft und Verpflegung der Armenier, die wegen des Kriegszustandes und der außerordentlichen politischen Schwierigkeiten in andere Gebiete geschickt wurden.“ Beamte hätten den Auftrag erhalten, dafür zu sorgen, dass es den Deportierten während ihrer Reise an nichts fehle. (Tatsächlich verdursteten und verhungerten Zehntausende.) Es seien zudem „die nötigen Vorkehrungen“ getroffen worden, „dass die Umzusiedelnden [...] nicht angegriffen werden“. (Tatsächlich wurden ungezählte Armenier Opfer von Banden und den von Halil Berktaş erwähnten „Todesschwadronen“, an denen sich oft auch kurdische Banden beteiligten.) Zudem heißt es: „Es wurde gewollt, dass die Orte der Verschickung fruchtbare Ackerböden enthalten und Wasser vorhanden ist, für die Garantie der Sicherheit des Lebens und Eigentums wurden Polizeistationen errichtet. Alte, Schwache, Blinde, Witwen und Waisen wurden nicht Teil der Deportationen.“

Der detailreichen Schilderung osmanischer Fürsorgemaßnahmen steht die kryptische und nicht nur für Zehntklässler kaum greifbare Darstellung über „das Ende des Armenierproblems“ gegenüber. Demnach ist der gesamte Zwischenfall letztlich durch einen Verwaltungsakt beendet worden. In einem Kasten zum Auswendiglernen heißt es dazu: „Wichtig: [...] Im Ersten Welt-

krieg und danach waren die Armenier nicht untätig und wurden von einigen Staaten gegen die türkische Nation aufgewiegelt. Während des Befreiungskrieges hat das türkische Parlament die Armenier besiegt und mit ihnen am 3. Dezember 1920 das Gümri-Abkommen unterzeichnet, und somit ist das Armenierproblem verschwunden.“ Klingt wie: „Eines Tages legte Wilhelm Tell seinem Sohn einen Apfel auf den Kopf, und schon gab es die Schweiz“ – steht aber tatsächlich so in einem türkischen Schulbuch.

Armeniens angeblicher Plan der vier Ts

Das „Armenierproblem“ war da, und dann ist es an einem Dezembertag im Jahr 1920 „verschwunden“. Jedenfalls fast, denn: „Unsere Nachbarn und Europäer, die nicht wollen, dass die Türkei eine große Macht in der Region wird, haben 1965 die armenische Sache wieder auf die Tagesordnung gebracht. In Frankreich und den USA haben einige Organisationen der armenischen Diaspora begonnen, Propaganda zu machen.“ Die Armenier hätten einen „Plan der vier Ts“ verfolgt, nämlich „Bekanntmachung, Anerkennung, Entschädigung, Land“ (auf Türkisch Tanitim, Taninma, Tazminat, Toprak) und dazu am 20. Januar 1975 die Terrororganisation „Asala“ gegründet. Deren Ziel sei es gewesen, Teile Ostanatoliens an Armenien anzuschließen. Eine armenische Terrorgruppe namens Asala gab es tatsächlich. Ihre Angehörigen verübten zahlreiche Attentate auf türkische Diplomaten. So ermordeten armenische Terroristen am 9. März 1983 in Belgrad den türkischen Botschafter in Jugoslawien. Durch die nahtlose Verbindung des armenischen Terrorismus mit dem „Armenierproblem“ von 1915 soll der staatsterroristische osmanische Völkermord an den Armeniern vor einem Jahrhundert gleichsam als Antiterrormaßnahme dargestellt werden. Von einem Völkermord sprechen nach dieser Lesart dagegen nur Armenier und böswillige Ausländer. Die Türkei habe daher im Jahr 2001 „gegen die Behauptungen der Armenier den „Koordinationsrat für die Bekämpfung der haltlosen Völkermordsbehauptungen““ gegründet.

Das ist alles, was türkische Kinder aus ihrem Geschichtsbuch über den ersten Völkermord des 20. Jahrhunderts erfahren. Regierungschef Ahmet Davutoğlu wird es besser wissen, doch auch der türkische Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan hat aus solchen (und schlimmeren) Schulbüchern sein Geschichtsbild gezogen.

Im aktuellen Geschichtsbuch – das gegenüber den Ausgaben früherer Jahre schon deutlich entschärft wurde – ist auf Seite 317 abschließend ein Foto mit einem Leichenberg abgedruckt. „Massenhaft getötete Türken“ lautet

die Bildzeile darunter. Wer diese Menschen wo und wann tötete, geht aus der Unterschrift nicht hervor, aber nach all dem Gelesenen werden die Schüler gewiss den von den Verfassern gewollten Schluss ziehen, dass die Täter Armenier waren – wer sonst? So wird im Jahr 2015 Schulkindern in der Türkei die Geschichte ihres Landes vermittelt. Wiederum mit Leopold von Ranke ließe sich sagen, dass die glücklichen Zeiten der Menschheit die leeren Blätter im Buch der Geschichte sind. Der April 1915 aber war kein leeres Blatt in der Geschichte des Osmanischen Reiches.

Völkermord an Armeniern: Der geleugnete Genozid

Jürgen Streihammer



Jürgen Streihammer, geboren 1984, ist Channelredakteur der Außenpolitik bei der österreichischen Zeitung „Die Presse“, für die er seit 2010 schreibt. 2013 wählte ihn das Branchenmagazin „Der Journalist“ unter die besten 30 Journalisten unter 30 Jahren.



Dieser Artikel erschien zuerst in der „Presse“: Jürgen Streihammer. Völkermord an Armeniern: Der geleugnete Genozid. 19.04.2015. URL: http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/4711822/Voelkermord-an-Armeniern_Der-geleugnete-Genozid [Stand: 15.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Wie mit dem Armenier-Genozid Politik gemacht wird

Die 102 Jahre alte Frau sagt kein Wort. Amaljan Arevalujts richtet sich das Kopftuch, dann legt sie die faltigen Hände in den Schoß und fixiert mit finsternem Blick den Boden. Also erzählen der Sohn, 80 Jahre jung, seine Frau und die Gattinnen der Enkelkinder die Lebensgeschichte der Amaljan Arevalujts, die da auf der Couch kauert. Es ist ein Drama. Ohne Happy End.

Zwei Jahre ist Amaljan Arevalujts alt, als sie 1915 ihren Vater töten. Amaljans Mutter, „eine bildhübsche Frau“, wird mit dem Pascha verheiratet. Eine Hochzeit mit einem Türken, die Amaljan das Leben rettet – und die sie ihrer Mutter trotzdem nie verzeihen wird. „Für mich ist sie tot. Sie hätte bei uns bleiben und wir hätten gemeinsam sterben sollen.“ Das habe sie oft gesagt, erzählt die Familie. Und sie meint es so. Die Mutter setzt sich Jahrzehnte später aus der Türkei zu Brüdern nach Syrien ab („sie wollte als Armenierin sterben“) und erfährt dort, dass ihre Tochter noch lebt – und zwar seit 1926 in Armeniens Hauptstadt Jerewan. Aber Amaljan lehnt ein Wiedersehen ab. Die Mutter stirbt, so erzählen sie es, im Alter von 107 Jahren – ohne die

Tochter noch einmal in die Arme geschlossen zu haben. „Wie soll ich vergessen?“ Vor 100 Jahren bricht Medz Yeghern, also „die große Katastrophe“, über die Armenier herein. Die systematische Vertreibung und Vernichtung im Osmanischen Reich reißt nach Angaben Armeniens 1,5 Millionen Angehörige des Christenvolks in den Tod. Die Überlebenden verstreuen sich über die ganze Welt, eine große Diaspora hält sich fest an der Erinnerung an die Massaker, die der Rechtsnachfolger des Osmanischen Reiches, die Türkei, bis heute nicht als Genozid anerkennen will. Im heutigen Armenien, diesem verarmten, seit 1991 unabhängigen Kaukasus-Staat östlich der Türkei, ist der Genozid ein nationales Trauma. Auch weil sie hier das Gefühl haben, dass der Völkermord ohne Anerkennung der Türkei politisch ungesühnt bleibt.

Die Tage um den 24. April 2015, an dem sich die Verhaftung der armenischen Elite in Konstantinopel zum 100. Mal jährt, werden in der Hauptstadt Jerewan zum Großereignis stilisiert. Das Vergissmeinnicht, Symbol des Gedenkjahrs, ist bereits omnipräsent: Die lila Blume blitzt als Anstecker am Revers der Politiker, auf den schwarzen Gewändern der Priester, Geschäftsleute kleben sie in die Auslage, Autofahrer auf die Heckscheibe. Aber viele brauchen hier kein Vergissmeinnicht, um nicht zu vergessen. Da ist der armenische Syrer Krekour Surenyan, der in einem Plattenbau in Jerewan sitzt und mit vergilbten Fotos und alten Büchern beweisen will, dass er von einem Prinzen aus Zeytun in Westarmenien, also der heutigen Türkei, abstammt. Und der selbst, wie seine Vorfahren vor 100 Jahren, Flüchtling ist. Wegen des Kriegs in Syrien. „Die Geschichte wiederholt sich“, sagt er. Oder der Diakon Armen in Etschmiadsin: „Mein Großvater hat mir immer wieder erzählt, wie sie seine Großmutter geköpft haben. Wie soll ich das je vergessen?“, fragt er.

In Etschmiadsin, „Armeniens Vatikan“, wird Kirchenoberhaupt Katholikos-Patriarch Karekin II. diese Woche die Märtyrer des Genozids heiligsprechen. Das hat in diesem tiefgläubigen Land Gewicht. Hier wurde als erstes, im Jahr 301, das Christentum zur Staatsreligion erhoben, es gibt ein Unterrichtsfach Geschichte der Kirche, und noch heute werden ohne Mangel neue Gotteshäuser errichtet.

Dass die Erinnerung an den Genozid noch 100 Jahre danach frisch ist, liegt auch an Zizernakaberd, dem Hügel und Denkmalkomplex über Jerewan. In diesen Tagen surren hier Bohrmaschinen, alte Männer und Frauen graben den Rasen um. Das in den Hügel gebaute Genozid-Museum wird aufpoliert und erweitert. Alles für den 100. Jahrestag. „Eine Nation, die ihre Vergangenheit nicht kennt, hat keine Zukunft“, sagt Vize-Museumsdirektor Suren Manukjan. Einst wurden seine Vorfahren aus Kaş, Südtürkei, vertrieben. „Wissen Sie, noch ist mein Kind zu klein, aber eines Tages werde ich ihm erzählen, woher wir kommen und warum wir nicht mehr dort leben können.“

Auf dem Gedenkhügel lodert zwischen Basaltstelen eine ewige Flamme, beschallt von tieftraurigem Gesang und umringt von Rosen, die sich am 24. April meterhoch stapeln werden. Daneben schraubt sich ein Obelisk in den Himmel, den ein Spalt durchzieht, der Armeniens Teilung andeuten soll.

Doch das eindringlichste Mahnmal ruht dahinter am Horizont. Majestätisch liegt er an diesem Tag da, der Gipfel wie immer schneebedeckt: Ararat. Auf dem 5137 Meter hohen Berg soll einst die Arche Noah gestrandet sein. Armenien trägt den ruhenden Vulkan im Wappen. Alles ist hier nach Ararat benannt: Banken, Hotels, Schnaps. Doch der heilige Berg liegt – in der Türkei. Hinter einer Grenze, die Ankara vor 22 Jahren geschlossen hat. Damals zog Jerewan in Bergkarabach an der Seite der dortigen Armenier in den Krieg gegen das mit der Türkei verbandelte Aserbaidschan. Der Konflikt ist heute eingefroren, es gibt einen Waffenstillstand, aber keinen Frieden und keine diplomatische Beziehungen zwischen Armenien und der Türkei.

Vizeaußenminister Schawarsch Kocharjan zündet sich eine Zigarette an. Marke Ararat. „Ich kann mir kaum vorstellen, dass es mit dieser türkischen Regierung in der nächsten Zukunft Fortschritte gibt“, sagt er. Sie waren schon weiter. Dass die beiden Länder 2009 ohne Vorbedingungen verhandelten, stieß auf Widerstand – in Aserbaidschan und in Armeniens Diaspora, die zuvor die Genozid-Anerkennung verlangte. Doch es gab eine Grundsatzvereinbarung, die Züricher Protokolle, die eine wirtschaftlich wichtige Öffnung der Grenze, diplomatische Beziehungen und eine historische Aufarbeitung der Massaker vorsahen. Ratifiziert wurden sie nie. Und zuletzt schlug der türkische Präsident nicht nur die Einladung zum Genozid-Gedenken in Jerewan aus, sondern rief eine Veranstaltung zur Schlacht von Gallipoli ins Leben – für denselben Tag. „Ein zynischer Schritt“, sagt der Vizeaußenminister.

Unter Stalin waren die Massaker auch in Sowjet-Armenien ein Tabu. Mit Massendemonstrationen haben sie am 50. Jahrestag ihre Denkmäler errungen. Als das Riesenreich dann 1991 implodierte, „war keine andere Ideologie mehr da, der Nationalismus wurde bestimmend“, sagt Gevork-Ter Gabrieliyan, Analyst der Eurasia Partnership Foundation. Der Bergkarabach-Konflikt, die laute Diaspora und der Genozidstreit befeuerten diesen „ismus“, der hier ein Schwarz-Weiß-Denken befördert hat und instrumentalisiert wird – etwa um von inneren Problemen wie Korruption und Oligarchie abzulenken.

Musa Ler. Es gibt aber auch eine unpolitische Seite: Hinter den rosa bis sandfarbenen Mauern aus Tuff, die Jerewans Stadtbild prägen, pflegen viele Familien schlicht die Traditionen der Vertriebenen. „Das wurde von Generation zu Generation weitergegeben“, sagt Gabrieliyan. „Manche sprechen noch Türkisch.“

„Auch der Schmerz wurde vererbt“, sagt Manuk. Der Bäcker ist ein Nachfahre von Widerstandskämpfern aus den Dörfern um den Musa Ler (Mosesberg, türkisch: Musa Dağ), den Hauptfiguren in Franz Werfels Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh“, der die Massaker weltbekannt machte. Heute lebt Manuk in Musaler, Armenien – viele Siedlungen wurden hier nach Schicksalsorten jenseits der Grenze benannt. Der Bäcker träumt davon, dass Ankara das Siedlungsgebiet seiner Urgroßeltern eines Tages abtritt. In seinem Musaler ist nicht viel los. Es gibt eine Franz-Werfel-Schule und ein verlorenes Museum auf einer Anhöhe. Dort sind neben einer Werfel-Büste auch Bilder von Soldaten in Bergkarabach zu sehen. „Wie sollen wir den Genozid vergessen, wenn unsere Söhne an der Grenze sterben?“, fragt Museumsmitarbeiterin Melania. Geschichte und Gegenwart werden hier mitunter gefährlich vermischt.

Die alte schweigende Amaljan Arevalujy lebt in Arabkir. Wie vor 102 Jahren – bloß dass ihr Arabkir heute eine Siedlung in Jerewan ist, hunderte Kilometer von ihrem gleichnamigen Geburtsort entfernt. Ob es eine Aussöhnung mit der Türkei geben kann, diskutiert die Familie. „Türke bleibt Türke“, sagt die eine. „Es gibt solche und solche. Die Politik ist das Problem“, widerspricht eine andere. Dann bricht Amaljan ihr Schweigen mit einem Satz, der auch 100 Jahre danach kein versöhnlicher ist: „Verflucht seien sie.“

Türkische Presse: „Papst folgt wie Papagei Lügen der Armenier“

Katholische Nachrichten-Agentur

Dieser Artikel erschien zuerst in: Türkische Presse: „Papst folgt wie Papagei Lügen der Armenier“. kathweb – Katholische Presseagentur Österreich. URL: <http://www.kathweb.at/site/nachrichten/archiv/archive/69105.html> [Stand: 10.06.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung von der (c) KNA.

„Kümmere dich um deine Angelegenheiten!“ – „Papagei, der Lügen wiederholt“: So reagierte die türkische Presse auf die Armenier-Äußerungen des Papstes. Der bleibt gelassen: Die Kirche müsse Dinge beim Namen nennen.

Nach dem Protest der Türkei gegen seine Armenier-Äußerung hat Papst Franziskus dazu aufgerufen, „die Dinge in Freiheit beim Namen zu nennen“. Die Botschaft der Kirche sei auch heute eine „Botschaft für den Weg der Aufrichtigkeit, den Weg des christlichen Muts“, sagte er am Montag bei seiner Morgenmesse im Vatikan. „Wir dürfen nicht verschweigen, was wir gesehen und gehört haben“, so Franziskus. Am Sonntag hatte der Papst die Verfolgung der Armenier während des Ersten Weltkriegs in einem Gottesdienst mit mehreren tausend Armeniern als „ersten Genozid des 20. Jahrhunderts“ bezeichnet. Die Türkei protestierte offiziell und bestellte den vatikanischen Botschafter ein. Außenminister Mevlüt Çavuşoğlu warf dem Papst vor, mit seiner Äußerung „Feindschaft und Hass zu schüren“. Das türkische Religionsamt legte am Montag nach und erklärte, Franziskus sei leider dem Einfluss politischer Lobbys erlegen. Die Äußerungen des Papstes waren am Montag auch Titelthema vieler türkischer Tageszeitungen. „1915 – Krise mit dem Papst“, heißt es bei der Zeitung „Hürriyet“. Ausführlich ging die Presse auf die Reaktionen der türkischen Regierung ein, die den päpstlichen Nuntius in Ankara ins Außenministerium einbestellt und den türkischen Botschafter beim Vatikan zu Konsultationen zurückbeordert hatte.

Einige Blätter übten deutliche Kritik am Papst. So forderte die regierungsnaher „Star“ den Papst auf der Titelseite auf: „Kümmere dich um deine eigenen Angelegenheiten.“ Die Zeitung „Habertürk“ zitierte Ministerpräsident Ahmet Davutoglu mit den Worten, die Äußerungen des Papstes stärkten den Rassismus in Europa. Die ebenfalls regierungstreue „Takvim“ schrieb, der Papst habe mit der armenischen Lobby kooperiert, deren „Lügen“ wiederholt und sich wie ein „Papagei“ benommen. Scharf ging auch die islamistische Presse mit Franziskus ins Gericht. Die Zeitung „Yeni Akit“ schrieb, der Papst

habe sich eine „Frechheit“ geleistet. In der ebenfalls islamistischen „Milli Gazete“ hieß es, die Äußerung von Franziskus komme einer Anerkennung des Völkermords durch die christliche Welt gleich. Der Papst habe kurz vor einer an diesem Mittwoch anstehenden Abstimmung im EU-Parlament über eine Resolution zum Völkermord an den Armeniern gesprochen. Jahrelange Bemühungen verschiedener türkischer Regierungen, durch Zugeständnisse an die Europäer einen Beitritt zu „dem Christenclub EU“ zu erreichen, seien erfolglos geblieben.

Der Papst legte in seiner Predigt in der Kapelle des Gästehauses Santa Marta am Montagmorgen eine Bibelstelle über das Verhalten der Jünger nach Jesu Auferstehung aus. Die Apostel seien zunächst verängstigt gewesen; dann hätten sie aber durch die Kraft des Heiligen Geistes den Mut gefunden, die Botschaft Jesu zu verkünden.

Völkermord – Das Jahr des Schwertes

Susanne Güsten



Susanne Güsten, geboren 1963 in München, aufgewachsen in Westafrika, Schulabschluss in den USA, hat Politikwissenschaften in Deutschland studiert. Sie war Absolventin der Deutschen Journalistenschule und Redakteurin, Reporterin sowie zuletzt stellvertretende Chefredakteurin der Nachrichtenagentur AFP in Deutschland. Seit 1997 ist sie als freie Korrespondentin in der Türkei, u. a. für die New York Times, den Tagesspiegel, den Deutschlandfunk und al-Monitor tätig. Ein besonderes Faible hat sie für Religionsthemen.



Dieser Artikel erschien bei Zeit Online: Susanne Güsten. Das Jahr des Schwertes. URL: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2015-04/voelkermord-suryoye-tuerkei> [Stand: 15.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Das vergessene Massaker

Im Jahr 1915 begingen osmanische Truppen nicht nur einen Völkermord an den Armeniern. Auch 300.000 Suryoye starben bei den Massakern. Bis heute interessiert sich niemand für das Leid des uralten christlich-aramäischen Volkes.

Hoch über dem Land thront auf einem Hügel die Kirche von Aynwardo, einem alten Christendorf in Südostanatolien. „Von hier aus ist jeder Angreifer schon kilometerweit zu sehen“, sagt der junge Küster, der auf der Wendeltreppe voranklettert. Mit Festungstürmen und meterdicken Mauern ist die alte Kirche bewehrt wie eine Burg; das Sonnenlicht fällt durch Schießscharten schräg in die kühle Dunkelheit. Aus dem vierten Jahrhundert stammt die Had-Bsabo-Kirche, doch ihre große Stunde erlebte sie vor 100 Jahren. Fast zwei Monate lang hielten Hunderte verzweifelte Christen hier im Sommer 1915 der Belagerung durch osmanische Truppen und kurdische Freischärler

stand, während ringsum im Land die christliche Bevölkerung abgeschlachtet wurde. „Die Bleikugeln stecken noch in den Mauern“, sagt der Küster und tastet mit den Fingern im Mauerwerk nach einem Loch.

Der junge Mann ist einer der letzten Suryoye in Aynwardo, wo nur noch drei Familien aus diesem uralten christlichen Volk leben. Das Dorf trägt heute den türkischen Namen Gülgöze und ist vorwiegend von muslimischen Kurden bewohnt. An Aynwardo und seinen beherzten Widerstand erinnern sich aber Suryoye in aller Welt – ein Lichtblick in der Finsternis ihres Schicksals im untergehenden Osmanischen Reich. Nach Aynwardo soll deshalb der Gedenkmarsch führen, mit dem Suryoye von nah und fern im Juni der Massaker an ihren Vorfahren vor 100 Jahren gedenken wollen. „Es wird das erste Mal sein, dass wir hier in unserer Heimat des Völkermords an den Suryoye gedenken“, sagt Yuhanna Aktas, der als Vorsitzender eines örtlichen Suryoye-Vereins die Gedenkfeier organisiert.

Die Suryoye, die auch Aramäer oder Assyrer genannt werden, sind eines der ältesten christlichen Völker der Welt. In Nordmesopotamien beheimatet, wo heute der Südosten der Türkei liegt, wurden sie ihrer Überlieferung nach von den Aposteln selbst bekehrt und nahmen den Glauben schon im ersten Jahrhundert nach Christus an. Gesichert ist, dass viele ihrer Kirchen mindestens 1.700 Jahre alt sind. Dicht gesprenkelt mit solch alten Kirchen und Klöstern ist ihre Heimat in der Landschaft Tur Abdin, die östlich von Mardin in Südostanatolien liegt. Bekannt sind die Suryoye außerhalb ihrer Heimat vor allem für ihre Sprache, Aramäisch, die schon Jesus Christus sprach, und für den Bischofssitz Mor Gabriel, das älteste aktive Kloster der Welt.

Die meisten Kirchen stehen heute leer, denn im Tur Abdin leben nur noch wenige Suryoye. Seinen Anfang nahm das inzwischen absehbare Ende vor 100 Jahren mit den Massakern an den anatolischen Christen im untergehenden Osmanischen Reich. Etwa die Hälfte der Suryoye fiel dem Schlachten zum Opfer, das in ihrem Fall mehr noch als von osmanischen Truppen von ortsansässigen Kurden ausgeführt wurde. Zwar zielten die Massaker offiziell auf die Armenier, die ebenfalls zahlreich in der Gegend siedelten. In der Praxis machten die Schlächter aber keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Christenvölkern. „Eine Zwiebel ist eine Zwiebel, gleich welcher Farbe – sie wird zerhackt“, lautete der geflügelte Spruch eines osmanischen Kommandanten.

Bis zu 300.000 Suryoye wurden nach Schätzung von Historikern damals ermordet, das war fast jeder zweite Angehörige des kleinen Volkes. Die Überlebenden wurden im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts fast vollständig aus ihrer Heimat verdrängt – durch die Türkifizierungspolitik der Türkischen Republik, durch den Druck kurdischer Zuwanderung aus dem Osten und schließlich durch den Krieg zwischen kurdischen Rebellen und dem türki-

schen Staat. Heute harren nur noch zwischen 2.000 und 3.000 Suryoye im Tur Abdin aus, weitere 20.000 leben in Istanbul, und bis zu 300.000 sind über Europa und Amerika verstreut – davon die größte Bevölkerungsgruppe, etwa 100.000 Menschen, in Deutschland. Als „Seyfo“ oder „Jahr des Schwertes“ sind ihnen allen die Ereignisse von 1915 ins kollektive Gedächtnis gebrannt.

Doch während die Welt in diesem Monat des Völkermords an den Armeniern vor 100 Jahren gedenkt, kämpfen die Suryoye noch immer um internationale Anerkennung ihres Leids. „Der Genozid an den Assyriern steht im Schatten des Genozids an den Armeniern“, sagt Sabri Atman, der das Assyrische Genozid-Institut in Schweden leitet. „Historiker und Politiker haben das bis heute nicht genug berücksichtigt.“

Weltweit bemühen sich die Suryoye um Aufklärung und Anerkennung und rennen dabei oft gegen verschlossene Türen. Als der Bundesverband der Aramäer in Deutschland – eine von mehreren deutschen Suryoye-Vereinigungen – kürzlich an die Bundesregierung appellierte, den „aramäischen Genozid“ anzuerkennen, erhielt er zwar ein Antwortschreiben vom Auswärtigen Amt. In dem Brief an die Aramäer war aber vor allem von der „Versöhnung zwischen Armeniern und Türken“ und vom „türkisch-armenischen Annäherungsprozess“ die Rede – die Aramäer wurden darin nur einmal erwähnt. „Damit sind wir natürlich nicht einverstanden“, sagt Johny Messo, der Vorsitzende des World Council of Arameans. „Die Aramäer sind ein eigenes Volk, ihre Leiden und Sorgen sollten anerkannt und nicht in einen Topf mit jenen anderer Völker geworfen werden, auch wenn diese ähnlich sein mögen.“

Das Schickal der Suryoye von 1915 ist nicht erst neuerdings in Vergessenheit geraten. Schon damals, als die Massaker sich ereigneten, drangen weniger Berichte über das Sterben der Suryoye an die Außenwelt als über das Schicksal der Armenier. Das lag zum einen daran, dass die Suryoye vor allem auf dem Dorf lebten und nicht in den Städten, wo europäische und amerikanische Diplomaten und Missionare zu Augenzeugen der Gräueltaten an den Armeniern wurden. Auch wurden die Suryoye nicht wie die Armenier auf Deportationsmärschen getötet, die für jedermann sichtbar waren, sondern vor Ort in ihren entlegenen Dörfern, weit von den Blicken der Beobachter entfernt.

Die Unterbelichtung der Suryoye in der internationalen Wahrnehmung des Geschehens im Osmanischen Reich setzte sich auch in der Geschichtsschreibung fort. So wurden aus einer zeitgenössischen Dokumentation über die Massaker an den anatolischen Christen, die der britische Historiker Arthur Toynbee 1916 für sein Außenministerium zusammenstellte, bei der Veröffentlichung für die Pariser Friedenskonferenz 1920 die 100 Seiten über die Assyrier gestrichen, wie die deutsche Historikerin Gabriele Yonan in ihrem Buch „Der vergessene Holocaust: Die Vernichtung der christlichen Assyrier

in der Türkei“ bemerkt. Aus Toynbees Dokumentation über „Die Behandlung der armenischen und assyrischen Christen im Osmanischen Reich“, wie der Originaltitel lautete, wurde damit „Die Behandlung der armenischen Christen im Osmanischen Reich“ – und die Suryoye verschwanden im Nebel der Geschichte.

Allerdings haben auch interne Faktoren dazu beigetragen, dass die Suryoye und ihr Schicksal international relativ unbekannt geblieben sind. So waren die überlebenden Suryoye als Landbevölkerung weniger gebildet als die Armenier, die in der Diaspora aufstiegen und in den Gesellschaften ihrer neuen Heimatländer einflussreiche und meinungsbildende Positionen als Schriftsteller, Künstler und Politiker erlangten.

Die Armenier hatten zudem schon im 19. Jahrhundert ein Nationalbewusstsein entwickelt, das ihnen Halt und Selbstvertrauen gab. Die Suryoye dagegen hatten sich bis zu der Katastrophe nach dem osmanischen System vor allem über ihre Religion definiert. Für sie begann erst mit der Vertreibung eine Suche nach ihrer kollektiven Identität, die bis heute andauert und sie gegenwärtig in zwei gegnerische Lager gespalten hat – die einen verstehen sich als Assyrer, die anderen nennen sich Aramäer. Auf die gemeinsame Identität können sie sich bisher nur in ihrer eigenen Sprache verständigen, wo sie „Suryoye“ heißen. Die erbitterte interne Auseinandersetzung zwischen Assyrern und Aramäern steht einer gemeinsamen Außendarstellung und dem Kampf um die Anerkennung noch immer im Weg.

„Natürlich betrübt es uns, dass unsere Tragödie nicht bekannt und nicht anerkannt ist“, sagt Sabri Atman vom Assyrischen Genozid-Institut. Darüber hinaus hat es für die Suryoye aber auch konkrete Folgen gehabt, dass die Welt so wenig über sie und ihr Schicksal weiß. So hat die Türkei sie bis heute nicht als nicht-muslimische Minderheit anerkannt, wie sie es nach dem 1923 geschlossenen Vertrag von Lausanne eigentlich hätte tun müssen – und keiner der westlichen Vertragspartner hat das je beanstandet. Während Armeniern, Griechen und Juden in der Türkei aufgrund dieses Vertrags zumindest das Recht auf ihre Sprache, Kultur und eigene Schulen zugestanden wird, haben die Suryoye solche Rechte nicht. Nach Jahrzehnten der Assimilationspolitik können viele Angehörige dieses Volkes ihre eigene Sprache nicht mehr lesen und schreiben. Unter dem Druck der türkischen Assimilationspolitik wanderten die meisten Überlebenden im Laufe des 20. Jahrhunderts aus, sodass die Suryoye in ihrer Heimat heute fast ausgestorben sind.

Umso wichtiger ist den Suryoye in aller Welt das Gedenken an ihre Tragödie, deren Beginn sich in diesen Tagen zum hundertsten Mal jährt. Mit Kundgebungen, Konferenzen, Filmvorführungen und Kulturveranstaltungen wollen Suryoye in Europa, Amerika und Australien in den kommenden Wochen an die Gräueltaten und an das Leiden erinnern – und zugleich auf die

historischen Folgen hinweisen, unter denen sie noch immer leiden. Besonders bedeutsam ist dabei die erstmalige Gedenkfeier im Tur Abdin selbst, wo es die Suryoye bisher nie gewagt hatten, öffentlich vom Völkermord zu sprechen. „Das ist ja hierzulande noch immer strafbar“, sagt Yuhanna Aktas vom Verein für die Einheit der Suryoye, der die Veranstaltung organisiert.

Nach Artikel 301 des türkischen Strafbgesetzbuches kann das Gedenken an die Ereignisse von 1915 als „Völkermord“ noch immer als „Beleidigung des Türkentums“ verfolgt werden, so wie das dem später ermordeten türkisch-armenischen Journalisten Hrant Dink und dem Schriftsteller Orhan Pamuk widerfuhr. Seit einer Reform bedarf es zu einer Anklage heute aber der ausdrücklichen Zustimmung des Justizministers – von der Aktas hofft, dass es sie im 100. Gedenkjahr der Massaker nicht geben wird.

Ob diese Zuversicht berechtigt ist, das muss sich noch erweisen. Aktas' Verein, der in der Marktstadt Midyat im Tur Abdin ansässig ist, wurde jetzt jedenfalls von den türkischen Behörden verboten. Der Verein für die Einheit der Suryoye verstoße mit seinen Statuten gegen türkische Vorschriften, die unter anderem einen Doppelvorsitz nicht vorsehen, begründete ein örtliches Gericht die Schließung, die vom Landratsamt beantragt worden war. Ausgerechnet zu Beginn dieses Monats fiel die Verbotsentscheidung, also Wochen vor Beginn der weltweiten Gedenkfeierlichkeiten für die anatolischen Christen, deren Schicksal mit der Verhaftung armenischer Intellektueller in Istanbul am 24. April 1915 besiegelt wurde.

Yuhanna Aktas hat Berufung gegen das Vereinsverbot eingelegt. Dank der aufschiebenden Wirkung bis zur Entscheidung des Appellationsgerichts gehen die Vorbereitungen für die Gedenkfeiern vorläufig ungebremst weiter. Suryoye aus dem Tur Abdin und aus ganz Europa erwartet der Verein zu dem historischen Gedenkmarsch nach Aynwardo im Juni. Im kleineren Kreise wollen sie sich aber schon am 24. April mit einem symbolischen Hungerstreik in Midyat an dem weltweiten Gedenken beteiligen. „Die Massaker an den Suryoye im Tur Abdin begannen im Juni 1915“, sagt Yuhanna Aktas. „Aber weil es nun schon der 24. April ist, den die Welt mit dem Völkermord assoziiert, machen wir es eben auch so.“

Armenier-Jahrestag – „Massaker waren Teil eines staatlich sanktionierten Plans“

Susanne Güsten (Autorenbeschreibung siehe S. 183)

Dieser Artikel erschien auf der Internetseite des General-Anzeigers (Bonn): Susanne Güsten. Armenier-Jahrestag – „Massaker waren Teil eines staatlich sanktionierten Plans“. URL: <http://www.general-anzeiger-bonn.de/news/politik/international/massaker-waren-teil-eines-staatlich-sanktionierten-plans-article1615809.html> [Stand: 15.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Die türkische Sicht des Völkermordes an den Armeniern

Kurz vor dem Armenier-Jahrestag am 24. April versucht die türkische Regierung, den Ruf nach Anerkennung des Völkermordes den Wind aus den Segeln zu nehmen: Premier Ahmet Davutoğlu erinnerte ausdrücklich an das Leid der Armenier, warnte aber vor einer einseitigen Verurteilung seines Landes.

Mit Spannung sieht Ankara der Rede von Bundespräsident Joachim Gauck und der Bundestagsresolution zum Jahrestag entgegen. Auch in der Türkei selbst wachsen die Zweifel an der offiziellen Version der Ereignisse von 1915.

Davutoğlu betonte mit Blick auf den von der Türkei abgelehnten Begriff des Völkermordes, es sei rechtlich und moralisch problematisch, die gesamte Schuld der türkischen Nation aufzubürden und alles auf ein Wort zu reduzieren. Der Premier verwies zudem auf eine Gedenkzeremonie im armenischen Patriarchat in Istanbul am 24. April. An diesem Tag jährt sich der Beginn der Massendeportationen der Armenier durch das Osmanische Reich zum hundertsten Mal.

Regierungssprecher Bülent Arınç sagte, 1915 habe es zwar eine „Tragödie“ gegeben, doch die Türken hätten „nicht wissentlich, vorsätzlich und absichtlich einen Völkermord begangen“. Die Welt wisse sehr genau, wer Völkermorde begangen habe, fügte Arınç hinzu. Einige Medien legten dies als Seitenhieb auf Deutschland aus.

Die Einigung im Bundestag auf den Text für die Armenier-Resolution, in dem ausdrücklich von einem Genozid die Rede ist, wurde von der türkischen Presse aufmerksam registriert. „Auch Deutschland wird ‚Völkermord‘ sagen“,

meldete die „Hürriyet“. Aus türkischer Sicht ist die Bundestagsresolution wichtig, weil der Text mit Zustimmung der Regierungsfractionen zustande kam.

Große Bedeutung misst Ankara zudem der Wortwahl von Bundespräsident Gauck bei seiner Rede zum Thema Armenier an diesem Donnerstag zu. Auch eine Gedenkbotschaft von US-Präsident Barack Obama wird erwartet; Obama hatte bisher ähnlich wie die Bundesregierung das Wort „Genozid“ stets vermieden.

Doch auch in der Türkei vertritt eine ganze Riege von Historikern die Auffassung, dass „die Massaker an den Armeniern sehr wohl Teil eines staatlich sanktionierten Plans“ waren. Einer von ihnen ist Mehmet Polatel, der an der privaten Koc-Universität in Istanbul tätig ist und die Enteignung armenischen Besitzes während der Vertreibung erforscht.

Detailliert schildert Polatel in seinen Büchern und Artikeln, wie der Besitz der Armenier ab 1915 planmäßig enteignet und verteilt wurde. Versorgt wurden damit zunächst muslimische Flüchtlinge vom Balkan und dem Kaukasus sowie die osmanische Staatskasse. Ein Teil des erbeuteten Reichtums wurde gezielt muslimischen Unternehmern zur Verfügung gestellt, um eine türkifizierte, nationale Wirtschaft zu schaffen. Die „systematische Kontrolle“ des Staates über die Enteignung der Armenier belege, dass es sich bei ihrer Deportation keineswegs um eine vorübergehende Umsiedlung gehandelt habe.

Auch der Historiker Uğur Ümit Üngör, der die Türkifizierung von Anatolien zu Lasten der alteingesessenen Minderheiten erforscht, betont die wirtschaftliche Bedeutung der Enteignungen während der Armenier-Massaker. Die heute so erfolgreiche türkische Volkswirtschaft sei auf dem enteigneten Besitz der Armenier aufgebaut, sagt Üngör: „Das ist die Grundlage der türkischen Wirtschaft. Die Enteignung der Armenier war eine der größten Umverteilungen von Eigentum in der neueren Geschichte.“

Anders als der türkische Staat schrecken diese türkischen Wissenschaftler vor schmerzhaften Erkenntnissen nicht zurück. Der junge Politikwissenschaftler Ümit Kurt weist auf die Parallelen zum deutschen Nationalsozialismus hin: „Man kann einen ganz klaren Vergleich ziehen zwischen der Arierisierung jüdischen Eigentums durch das Nazi-Regime und der Türkifizierung und Enteignung armenischen Besitzes. Es gibt beträchtliche Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen den beiden Prozessen.“

Auch der Frage nach der Rolle der modernen Türkischen Republik und ihres Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk geht der junge türkische Wissenschaftler nicht aus dem Weg: „Hinter der Türkifizierung armenischen Besitzes stand ein riesiges, enormes Rechtsgefüge, das von der Türkischen Republik und Atatürk übernommen worden ist. Diese ganzen Gesetze und Vorschriften sind von der Republik übernommen und aktualisiert worden.“

Indische Hindutva-Bewegung – Fasziniert vom Faschismus

Antje Stiebitz



Antje Stiebitz studierte außereuropäische Ethnologie und Religionswissenschaften an der Freien Universität in Berlin. Nach mehreren journalistischen Praktika, einem zweijährigen Volontariat und einem Diplom an der Deutschen Fachjournalistenschule verfasst sie Radiobeiträge für Deutschlandradio Kultur, Podcasts für geo.de und schreibt unter anderem für die Berliner Zeitung, Der Freitag, Natur, Der Tagesspiegel, P.M.-Magazin, tageszeitung (taz), Wunderwelt Wissen, Zeo2, Wiener Zeitung und Die Wochenzeitung (WOZ).



Ihr Beitrag erschien zuerst in: Antje Stiebitz. Indische Hindutva-Bewegung – Fasziniert vom Faschismus. Deutschlandradio Kultur. 10.05.2015. URL: http://www.deutschlandradiokultur.de/indische-hindutva-bewegung-fasziniert-vom-faschismus.1278.de.html?dram:article_id=319349 [Stand: 15.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Hinduistischer Nationalismus

Die indische Hindutva-Bewegung ist eine Mischung aus politischem Nationalismus und religiösem Hinduismus. Die ihr verbundene Partei BJP stellt seit einem Jahr die Regierung. Wie hat sich das Land seither verändert?

Indien. Ein Land mit über 1,2 Milliarden Einwohnern. Davon gehören rund 830 Millionen Menschen einer indischen Religion an. Hierzu zählen die Verehrer der weiblichen Urkraft, genauso wie die Anhänger des Flöte spielenden Gottes Krishna. Die nackten heiligen Männer, die in der Askese ihre Bestimmung finden, ebenso wie die Priester, die aufwendige Rituale durchführen.

Diese sehr unterschiedlichen religiösen wie philosophischen Weltbilder werden der Einfachheit halber gerne unter dem Begriff „Hinduismus“ zusammengefasst. Dabei stellte der Tübinger Indologe Heinrich von Stietencron bereits vor rund 25 Jahren fest, dass der Hinduismus nichts anderes sei als eine von der europäischen Wissenschaft gezüchtete Orchidee. Der Sammelbegriff „Hinduismus“ fußt auf einer starken Vereinfachung der britischen Kolonialherren im 19. Jahrhundert, die damit pauschal alle Gläubigen benannten, die einer indischen Religion angehörten, die sie nicht kannten.

Doch auch die Hindu-Nationalisten von heute wollen die indischen Religionen verengen, ihnen ein einheitliches Gesicht verpassen. Als Dreh- und Angelpunkt der zahlreichen hindunationalistischen Organisationen gelten drei Zusammenschlüsse: Die aktuelle Regierungspartei Bharatya Janata Party, kurz BJP, ist die parlamentarische Vertretung. Der Rashtriya Swayamsevak Sang, kurz RSS, bildet die organisatorische und ideologische Basis. Und der Vishwa Hindu Parishad, kurz VHP, tritt als Autorität für religiöse Fragen auf.

Die Hindutva-Bewegung wurzelt im anti-kolonialen Befreiungskampf

Ob Lotusblume, der heilige Banyan-Baum, die Göttin Durga oder der Affengott Hanumann. Als Emblem oder Namenspathe geben sie den Hindu-Organisationen ein religiöses Outfit. Und täuschen darüber hinweg, dass sie eine Ideologie vertreten, die vor allem politisch ist: die sogenannte Hindutva-Bewegung.

„Hindutva“ bedeutet „Hindutum“ und wird häufig schlicht mit „Hindu-Nationalismus“, „politisiertem Hinduismus“ oder „Hindu-Fundamentalismus“ übersetzt. Für Pierre Gottschlich, Südasiens-Experte am Lehrstuhl für Internationale Politik und Entwicklungszusammenarbeit in Rostock, passen Hinduismus und Fundamentalismus allerdings überhaupt nicht zusammen.

Pierre Gottschlich: „Der Hinduismus ist eine Religion, die sich überhaupt nicht eignet für irgendeine Art des Fundamentalismus. Der Hinduismus ist ja auch eigentlich weniger eine Religion als vielmehr ein Sammelsurium aus ganz unterschiedlichen religiösen Strömungen, Glaubensbekenntnissen und Ritualen. Insofern fehlt es eigentlich dem Hinduismus an dem notwendigen wesentlichen Element für einen Fundamentalismus, nämlich das Fundament. Diese gemeinsame Basis auf die sich alle beziehen, ist schlichtweg nicht vorhanden.“

Deshalb habe das Hindutva-Projekt von Anfang ein nationalistisch-politisches Projekt sein müssen, erklärt der Wissenschaftler und fährt fort:

„Hindutva-Vertreter waren und sind bis heute in erster Linie Nationalisten und erst danach irgendwo vielleicht auch religiöse Eiferer. Aber der Nationalismus, die vorgeblich gemeinsame Kultur aller Inder, ist das treibende Moment, und da gehört natürlich die Religion mit dazu, aber es ist nur ein Teil unter vielen.“

Die Hindutva-Bewegung wurzelt im anti-kolonialen Befreiungskampf des 19. und 20. Jahrhunderts. Damals verurteilten die puritanischen Briten den indischen Polytheismus und klagten Kastenwesen, Kinderheirat und Witwenverbrennung an. Ihre Kritik fiel auf fruchtbaren Boden, und es entstanden zahlreiche neo-hinduistische Reformbewegungen.

Die radikaleren Kräfte innerhalb dieser Reformbewegungen wandten sich gegen die britische Kolonialherrschaft und litten gleichzeitig noch am zuvor erlebten Regiment der Großmogule. Sie glaubten, einzig die Rückkehr zu den eigenen Wurzeln könne dabei helfen, die Jahrhunderte alte Fremdherrschaft endlich abzuschütteln.

Ein Hindu müsse Indien als Vaterland haben und es als heiliges Land betrachten

Tobias Delfs von der Uni Kiel ist Spezialist für die Geschichte Indiens und erklärt, was außerdem noch zur Entstehung der Hindutva-Bewegung beigetragen hat:

Tobias Delfs: „Die Briten haben in Indien nach dem Grundsatz ‚Teile und herrsche‘ im Grunde geherrscht und hatten ein Interesse daran, eine Konkurrenzsituation zwischen einzelnen Gruppen zu schaffen. Dazu gehörte eben auch, dass man Volkszählungen durchführte, die wurden seit 1871 durchgeführt, und diese Volkszählungen führten dazu, dass man Menschen gewissermaßen von oben in bestimmte Kategorien presste, beziehungsweise die Menschen sich für eine bestimmte Kategorie zu entscheiden hatten, die es vorher so gar nicht gab. Also vorher hatten sich die einzelnen Individuen vielleicht eher über die Familie identifiziert, über die Kaste oder eine bestimmte Gottheit, vielleicht auch über die Dorfgemeinschaft, wo sie herkamen, aber eben nicht über den Hinduismus.“

Der glühende Nationalist Vinayak Damodar Savarkar galt als Vater der Hindutva-Bewegung, weil er mit seiner Schrift „Hindutva: Who is a Hindu?“ im Jahr 1923 die Grundlage für die Bewegung schuf. Pierre Gottschlich beschreibt das Gedankengerüst und das Ziel Savarkars so:

Pierre Gottschlich: „Er schreibt über die Hindus als eine uralte großartige Zivilisation, die im übrigen auch schon immer in Indien beheimatet war, schon immer dort in Südasien gelebt hat und die mutmaßlich ganz harmonisch, glücklich zusammengelebt haben, bis irgendwann von außen Fremdherrscher kamen, zunächst die Muslime, die Mogulkaiser, und danach dann die Briten. Und diese Fremdherrschaft hätte dieses vorgeblich großartige, glänzende Reich einer ganz, friedlichen zusammenlebenden Hindu-Nation zerstört. Und das Ziel der Hindutva-Bewegung ist es jetzt und auch heute, diese vormalige große Zivilisation der Hindus wieder herzustellen.“

Die von den Hindunationalen behauptete ununterbrochene Geschichte der Hindus auf dem Subkontinent, so Gottschlich, sei archäologisch kaum aufrechtzuerhalten. Nur könne das kein Hindutva-Aktivist zugeben, da sonst der Anspruch auf „ihr“ Land verloren ginge.

Was für den Nationalisten Savarkar wirklich zählte, war die Hindurashtra, die Hindunation. Für diese Nation sind drei Säulen entscheidend, denn auf diese stützt sie sich. Dabei handelt es sich um das gemeinsame Land, die gemeinsame Abstammung und die gemeinsame Kultur. Außerdem konnte aus Sicht Savarkars nur der ein Hindu sein, der Indien als Vaterland und vor allem auch als heiliges Land betrachtete. Im Original liest sich das so:

„Das sind die wesentlichen Elemente des Hindutums – eine gemeinsame Nation, eine gemeinsame Rasse und eine gemeinsame Kultur. Im wesentlichen kann man sagen, dass der ein Hindu ist, dem Indien nicht nur Vaterland sondern auch Heiliges Land ist.“

Blutige Pogrome von Hindutva-Aktivisten haben in Indien eine lange Geschichte

Mit dieser Definition bezog er alle in Südasien entstandenen Religionen in die Hindutva-Bewegung mit ein. Er umarmte Sikhs, Buddhisten, Jains und die Stammesbevölkerung. Gleichzeitig zog er damit eine deutliche Grenze und schloss alle Inder aus, die ihre heiligen Stätten nicht in Südasien haben: Muslime, Parsen, Juden und Christen gehörten, nach Savarkars Definition, nicht dazu. Daran ließ er keinen Zweifel, wenn er schreibt:

„...tatsächlich sind uns Hindus wichtiger als alle Nicht-Hindu-Gemeinschaften in Indien.“

Wer sich jetzt an die „Blut-und-Boden-Ideologie“ des deutschen Nationalsozialismus erinnert fühlt, liegt richtig. Denn Hindunationalismus und europäischer Faschismus weisen durchaus Parallelen auf:

„... da gibt es ein paar Punkte, die man einfach aufzählen kann, die bei beiden eine relativ große Rolle spielen. Stichwort Führerkult beispielsweise, Stichwort Idee eines Volkskörpers, Idee der Überlegenheit der eigenen Rasse. Wir finden in beiden Bewegungen Bestrebungen über Straßenkämpfe, politische Machtdemonstrationen zu entfalten. Wir finden Bestrebungen, die staatlichen Organe zu unterwandern, um dann dort das eigene politische Projekt voranzutreiben.“

Die militaristischen Aufmärsche Hitlers, die italienischen Jugendorganisationen der Mussolini-Zeit – der europäische Faschismus faszinierte die Hindunationalisten. Der Historiker Tobias Delfs spricht von einer „entfernten Verwandtschaft“ der Bewegungen in Europa und in Indien und erklärt, warum:

Tobias Delfs: „Wichtig ist halt, dass man zeigen kann, dass die wichtigsten Ideologen und Organisationen im Hindunationalismus sich vor allem in den 1920er und 30er Jahren stark von den europäischen Entwicklungen beeinflusst gezeigt haben, also vor allem vom italienischen Faschismus und vom Nationalsozialismus. Hinzu kommt auch, dass es direkte Kontakte nach Italien und Deutschland gab, und darauf bezieht sich der Begriff Verwandtschaft.“

Die Hindutva-Ideologie ist für die vielfältigen Organisationen der Hindunationalisten bis heute Richtschnur und dient weiterhin dazu, Menschen auszugrenzen. Religiöse Minderheiten betrachten den wachsenden politischen Einfluss der Hindunationalisten mit großer Sorge. Denn blutige Pogrome, die von den Hindutva-Aktivisten mit Hilfe religiöser Rhetorik und Symbolik geschürt werden, haben in den Städten und Dörfern Indiens inzwischen eine lange und traurige Geschichte.

Experte sieht vorrangigste Aufgaben in Bekämpfung von Boko Haram und der Versöhnung des Landes

Nigeria ist aus der Apathie erwacht

Interview mit Emmanuel Franklyne Ogbunwezeh



Dr. Emmanuel Franklyne Ogbunwezeh ist IGFM-Referent für Subsahara-Afrika.



Dr. Emmanuel Franklyne Ogbunwezeh kennt Nigeria und die Situation der Christen dort fast wie kein anderer. Er stammt aus Nigeria und arbeitet als Referent für Subsahara-Afrika bei der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) in Frankfurt am Main. Jürgen Rahmig hat sich mit ihm unterhalten. Das Gespräch erschien zuerst beim Reutlinger General-Anzeiger und wird hier mit freundlicher Genehmigung wiedergegeben.

Nigeria hat gewählt. Neuer Präsident wird der frühere Militärdiktator und Muslim Muhammadu Buhari (72). Der bisherige christliche Präsident Goodluck Jonathan hat die Niederlage öffentlich eingeräumt. Der harte Wahlkampf war überschattet von Anschlägen der Terrorsekte Boko Haram. Welchen Einfluss hatte sie auf die Wahlen? Wie geht es in Nigeria jetzt weiter? Der GEAsprach mit Dr. Emmanuel Ogbunwezeh, dem Leiter der Afrika-Abteilung der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) in Frankfurt.

Was bedeuten die Ergebnisse der Wahl für die Terrormiliz Boko Haram?

Emmanuel Ogbunwezeh: Die Sicherheit war eines der Kernthemen dieser Wahl, basierend auf den Unruhen durch Boko Haram, die seit nunmehr sechs Jahren Nigeria verwüsten. Die Unfähigkeit von der Goodluck Jonathans Verwaltung, diese zu stoppen und den Kämpfen ein Ende zu bereiten, die schon mehr als 12.000 Opfer gefordert und Eigentum im Wert von mehreren Milliarden Naira zerstört haben, die wiederholte Entführung von Frauen, Mäd-

chen und Kindern, von denen die Chibok-Mädchen nur die berühmtesten waren, die Zerstörung von Baga-Stadt, bei der über 2 000 Menschen von Boko Haram getötet wurden und die zu den schlimmsten Terrorakten Nigerias gezählt werden kann, wurde von der Opposition immer wieder angeprangert. Die oppositionellen Parteien stellten Goodluck Jonathan immer wieder als untauglichen Führer dar, der unfähig ist, die Aufstände zu beenden.

Wir erwarten mehr Verzweiflungstaten auf Seiten von Boko Haram. Gegen Buhari gibt es viele Vorbehalte. Man unterstellt ihm, ein Kandidat des Nordens und Verfechter der Islamisierung zu sein.

Ogunwezeh: Muhammadu Buhari, der Kandidat der Opposition, sieht sich selbst als den geradlinigen Militär, der den Terror Boko Harams beenden wird, sobald er als Präsident vereidigt ist. Viele aus den Reihen Jonathans sahen Boko Haram als eine Verschwörung des Nordens an, der Buhari angehört. Diese Verschwörung ziele darauf ab, Jonathans Regierung zu destabilisieren und sich die Macht hinterrücks anzueignen. Buhari aber verwies stets als Beweis dafür, dass er nichts mit Boko Haram und deren Plänen zu tun hat, auf den missglückten Mordanschlag, den Boko Haram letztes Jahr auf ihn verübte.

Die Wahl wurde verschoben. War das von Nachteil oder von Vorteil?

Ogunwezeh: Die Wahl musste vom 14. Februar auf den 28. März verlegt werden, da die Sicherheitslage durch Boko Haram zu schlecht war. Das war ein weiterer Faktor dafür, dass die Frage der Sicherheit von zentraler Bedeutung für diese Wahl war. Dieses Zeitfenster gewährte aber dem multilateralen Militärbündnis zwischen Tschad, Niger, Kamerun und Nigeria Zeit, die Terroristen zu bekämpfen und einige Gebiete noch vor der Wahl zurückzuerobern.

Wie geht es in Nigeria und im Kampf gegen Boko Haram weiter?

Ogunwezeh: Fest steht, Buhari hat das klare Mandat des nigerianischen Volkes, Boko Haram mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu bekämpfen und zurückzudrängen. Aus Angst vor Unterwanderung durch einige Offiziere aus dem Norden Nigerias, heuerte Goodluck Jonathans Regierung südafrikanische Söldner an, die dabei halfen, Boko Haram in ihren Enklaven aufzuspüren. Wir erwarten von der multinationalen Einsatztruppe, dass diese ihre Angriffe gegen Boko Haram ausweitet, um die Terroristen aus den Städten in der Grenzregion zwischen Nigeria, Niger, Tschad und Kamerun zu vertreiben. Wir erwarten aber auch mehr Verzweiflungstaten auf Seiten von

Boko Haram. Uns liegen Berichte vor, dass Boko Haram etwa 40 Personen in Buratai, 200 Kilometer von Maiduguri, der Hauptstadt des Staates Bornu, enthauptete. Sie benutzten dazu Kettensägen.

Boko Haram hat bei diesen Wahlen eine wichtige Rolle gespielt. Die Gruppe versuchte sie zu beeinflussen.

Ogunwezeh: Man könnte meinen, dass dies das erste Mal ist, dass Umfragen Aspekte der inneren Sicherheit als zentralen Punkt der nigerianischen Wahlen ansehen. Boko Haram stellt die signifikanteste sicherheitspolitische Herausforderung Nigerias seit dem Bürgerkrieg dar. Der Bürgerkrieg hatte dabei keine Auswirkungen auf irgendwelche Wahlen, da es keine Wahlen gab, sondern Nigeria vom Militär regiert wurde. Boko Haram intensivierte seine Attacken im Vorfeld dieser Wahlen, um die Nigerianer einzuschüchtern und die Wahlen zu boykottieren, speziell im Nordosten Nigerias, wo sie ein Kalifat ausgerufen haben. Am Wahltag gab es einen versuchten Selbstmordanschlag in Enugu, im Südosten Nigerias, also sehr weit entfernt von Boko Harams eigentlichem Einflussgebiet.

Nigeria wird nach diesen Wahlen nie mehr dasselbe sein, Angst und Misstrauen spielten bei den Wahlen sicherlich eine ziemlich große Rolle.

Ogunwezeh: Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass diese Wahl massiv durch die Angst der Nigerianer und durch deren mangelndes Sicherheitsgefühl beeinflusst wurde. Dass Jonathan Söldner eingestellt hat, zeugt von seinem Misstrauen gegenüber seinen Generälen im Feldzug, das besteht, seit Boko Haram über Informationen verfügt, die nur aus innersten Kreisen des Militärs stammen können. Das hat den Kampf gegen Boko Haram zu einem sehr schwierigen gemacht.

Was bedeuten die Wahlergebnisse für die entführten Chibok-Schülerinnen?

Ogunwezeh: Zur Stunde ist es zu früh, eine Vermutung zu äußern, was die Entwicklungen für die entführten Chibok-Mädchen bedeuten. Es ist interessant festzustellen, dass keiner der Kandidaten einen Vorschlag unterbreitet hat, wie man die Mädchen retten könnte. Was wir wissen, ist, dass für manche dieser Mädchen jede Hilfe zu spät kommt; sie starben in Gefangenschaft. Manche wurden als Sexsklaven verkauft, so wie es Abubakar Shekau, der Anführer von Boko Haram, stolz berichtete. Wir haben früher in diesem Jahr schon berichtet bekommen, dass eines der Mädchen in Gefangenschaft ein Kind zur Welt gebracht hat. Das belegt die Sorge, die Mädchen könnten von den Terroristen als Sexsklaven gehalten werden.

Welche Bedeutung hat die Entführung dieser Mädchen für den Kampf gegen die Terrormiliz?

Ogbunwezeh: Buhari sollte wissen, dass die Entführung der Chibok-Mädchen in den Augen der internationalen Gemeinschaft der Tiefpunkt war. Er sollte Erfolge bei der Befreiung der Mädchen verbuchen und sicherstellen, dass keine Gruppierung je wieder auf gleiche Art und Weise nigerianische Mädchen behandelt oder sie von der Schule und von Bildung ausschließt.

Der Wahlkampf war äußerst hart geführt worden. Wird dieses Wahlergebnis nun dazu führen, das Land wieder zu einen, oder werden die Gräben noch vertieft?

Ogbunwezeh: Nigeria wird nach diesen Wahlen nie mehr dasselbe sein. Die nigerianischen Wähler haben eine nie dagewesene Stufe des Bewusstseins erlangt. Das ist das erste Mal seit 1960, dass Nigeria aus seinem Schlaf ziviler Apathie erwacht ist, um echtes Interesse an einer demokratischen Wahl zu zeigen. Die Wahlkampagnen waren sehr laut und scharf geführt, mit persönlichen Angriffen und über alle ethnischen und religiösen Differenzen hinweg, aber sehr arm an politischen Inhalten und Aussagen. Der Wahlkampf zeichnete sich durch ein hohes Maß an Entzweiung, Panikmache und Hass aus, das es so seit dem Bürgerkrieg nicht gegeben hat. Nigeria war niemals so gespalten, wie es das zu diesem Zeitpunkt ist. Der Gewinner der Wahlen hat eine Menge Reparationsarbeit zu leisten. Eine „A winner takes it all“-Mentalität in Verbindung mit dem Zugang zur Regierung wird zu ernsthaften Problemen führen, die wiederum zu einer erneuten Sezession und einem Bürgerkrieg in Nigeria führen können. Wer auch immer am 29. Mai in den Aso Rock, das nigerianische Regierungsgebäude, einziehen wird, trägt schwere Last auf seinen Schultern. Buharis erste Aufgabe wird sein, das nigerianische Volk wieder zu einen.

Die Regierung muss sich für Religionsfreiheit aussprechen. Welche Auswirkung könnte das Wahlergebnis auf die Scharia-Gesetzgebung in Nordnigeria haben?

Ogbunwezeh: Eine der größten Sorgen der Mehrheit der Wähler aus Nigerias Süden ist, dass die Wahl von Buhari eine Wahl für die Scharia und eine Islamisierung Nigerias bedeutet. Um diese Ängste zu zerstreuen, hat Buhari einen christlichen Pastor als Vizekandidaten ausgewählt. Aber das konnte der Angst der vielen Menschen aus dem Süden, die immer unter dem islamischen Extremismus ihrer nordnigerianischen Brüder zu leiden hatten, nicht den Zahn ziehen. Die Auswirkung der Wahl auf die Scharia-Gesetzgebung, die 1999 in zwölf nordnigerianischen Staaten eingeführt worden ist, ist schwierig vorauszusehen. Aber diese Wahlen haben gezeigt, dass dieses

Thema für viele Nigerianer zurzeit von großer Wichtigkeit ist. Die Regierung muss sich eindeutig für Religionsfreiheit für alle Nigerianer aussprechen und positionieren, ganz egal in welchem Teil des Landes sie leben. Artikel 10 der nigerianischen Verfassung verbietet eine Staatsreligion.

Blasphemiegesetze in Pakistan

missio

Der Fall der pakistanischen Christin Asia Bibi steht stellvertretend für die Problematik der Blasphemiegesetze in Pakistan. Das pakistanische Strafgesetzbuch sieht – neben weiteren Tatbeständen - für die Verunglimpfung des Propheten Mohammed die Todesstrafe, für die Verunglimpfung des Korans lebenslange Haftstrafen vor. Bis 1982 waren dazu allerdings nur neun Fälle vor Gericht behandelt worden, seitdem nach Angaben pakistanischer Quellen (Stand Mitte 2013) rund 1250 Fälle.

Betroffen sind Muslime, Christen, Hindu und andere Minderheiten gleichermaßen

Betroffen sind davon etwas mehr als 600 Muslime, rund 460 Ahmadis (eine Gruppe, die von Muslimen nicht als Muslime anerkannt werden), cirka 160 Christen, knapp 30 Hindu und andere. Gerichtlich verhängte Todesstrafen sind bisher noch nicht vollstreckt worden. Allerdings kamen seit 1991 rund 50 Personen gewaltsam durch Attentate oder außergerichtlicher Lynchjustiz zu Tode, nachdem sie aus dem Gefängnis entlassen oder mit Blasphemievorwürfen in Verbindung gebracht worden waren.

Die Gesetze zu „religionsbezogenen Vergehen“ – offiziell taucht das Wort Blasphemiegesetz im pakistanischen Strafgesetzbuch nicht auf – sind ursprünglich 1860 noch unter britischer Herrschaft in Kraft getreten. Sie wurden nach der Staatsgründung Pakistans 1947 mit übernommen und mehrmals erweitert. Die fünf umstrittensten Paragraphen wurden zwischen 1980 und 1986 während der Militärherrschaft von General Zia-ul-Haq eingeführt. Heute kann selbst die Kritik an diesen Gesetzen als Vorwand für eine Anklage wegen Gotteslästerung dienen.

Blasphemiegesetze werden für Nachbarschaftsfehden missbraucht

Im Alltag wird das Blasphemiegesetz dazu missbraucht, um im Zuge von Nachbarschaftsfehden, politischer Querelen oder ökonomischer Streitigkeiten missliebige Personen und religiöse Minderheiten auszuschalten oder unter Druck zu setzen. Das Gesetz prägt die politische Kultur Pakistans und schafft eine Sphäre allgemeinen Misstrauens und der Einschüchterung. Gerade für Minderheiten und moderate Muslime ist es schwierig, sich öffentlich zum Blasphemiegesetz zu äußern. Das zeigen zwei Beispiele: Zwei prominente Politiker in Pakistan hatten sich für die vor fünf Jahren aufgrund des Blasphemiegesetzes zum Tode verurteilte Asia Bibi eingesetzt. Der damalige Minister für religiöse Minderheiten in der Regierung Pakistans, Shabbaz Bhatti, wurde am 2. März 2011 ermordet. Salman Taseer, Gouverneur der Provinz Punjab, wurde am 4. Januar 2011 von seinem eigenen Leibwächter erschossen. Seitdem halten sich Politiker und hohe Angehörige der Justiz zurück. missio fordert die Abschaffung des Blasphemiegesetzes.

Freiheit für Asia Bibi

Seit fünf Jahren im Gefängnis wegen des falschen Vorwurfs der Gotteslästerung: Das Internationale Katholische Missionswerk missio Aachen hat dazu von September 2014 bis November 2014 eine Petition #freeasiabibi zur Freilassung von Asia Bibi gestartet. 18.425 Unterschriften wurden dabei gesammelt.

Am 19. Juni 2009 wurde die Christin Asia Bibi in Pakistan nach dem Vorwurf der Gotteslästerung verhaftet und im November 2010 zum Tod verurteilt. Das ist in Pakistan nach den sogenannten Blasphemiegesetzen möglich. Anlass war ein Streit mit ihren Arbeitskolleginnen. Sie war beschuldigt worden, den Propheten Mohammed verunglimpft zu haben, was sie bestreitet. Ein Berufungsverfahren gegen dieses Urteil ist zuletzt am 27. Mai 2014 verschoben worden. Deshalb hat missio zum fünften Jahrestag der Verhaftung von Asia Bibi eine Petition unter der Überschrift „Reißen Sie Mauern ein: Freiheit für Asia Bibi“ durchgeführt. missio fordert die Bundesregierung auf, alle diplomatischen Bemühungen gegenüber Pakistan zu unternehmen, damit Asia Bibi in Freiheit entlassen wird und mit ihrer Familie in Sicherheit leben kann; in politischen Gesprächen mit der Regierung Pakistans darauf hinzuwirken, dass das Blasphemiegesetz abgeschafft wird.

Deshalb hatte missio Aachen im Rahmen der Aktion Lebenszeichen zum fünften Jahrestag der Verhaftung von Asia Bibi eine Petition gestartet. Dabei wurden vom 30. September 2014 bis zum 30. November 2014 Unterschriften gesammelt, die am 2. Dezember 2014 in Berlin durch missio-Präsident Prälat Dr. Klaus Krämer an den Menschenrechtsbeauftragten der Bundesregierung, Herrn Christoph Strässer, übergeben wurden.

Vielen Dank den 18.425 Unterzeichnerinnen und Unterzeichner der Petition „Reißen Sie Mauern ein: Freiheit für Asia Bibi“!

Quelle: „missio - Internationales Katholisches Missionswerk e.V., Aachen“, URL: <http://www.missiohilft.de/de>.

Brief an ein Rohingya-Flüchtlingskind: „Du störst“

Erich Follath

Erich Follath, geb. 1949 in Esslingen, studierte an den Universitäten Tübingen und München Germanistik und Politologie und promovierte 1974 mit einer Arbeit über den internationalen „Vergleich von Rundfunksystemen“. Follath wechselte danach in den Journalismus: Er war für das Hamburger Wochenmagazin „Stern“ Korrespondent in Hongkong und New York und ging dann 1994 als Leiter des Auslandsressorts zum „Spiegel“. Seit 1997 ist Follath Autor des Spiegel und „Diplomatischer Korrespondent“. Bekannt ist außerdem als Autor zahlreicher Sachbücher und auch eines Romans.



Dieser Artikel erschien zuerst in: Erich Follath. Brief an ein Rohingya-Flüchtlingskind: „Du störst“. Spiegel Online. 01.06.2015. URL: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/erich-follath-ueber-die-fluechtlings-katastrophe-der-rohingya-a-1035983.html> [Stand: 16.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Wir Europäer bringen kaum Mitgefühl für die verfolgten Rohingya aus Burma auf. Hier erklärt Spiegel-Autor Erich Follath, warum wir alle lieber wegschauen – und das unseren Regierungen sehr recht ist.

Liebes Rohingya-Baby,

Glückwunsch, dir und deiner Mutter. War bestimmt keine einfache Geburt, in einem dieser Flüchtlingsboote mitten im Meer, auf Holzplanken und fast ohne Trinkwasser, zusammengepfercht mit Hunderten. Mohammed Asis sollst du heißen – ein schöner Name. Aber er zeigt eben auch gleich das Problem, das wir mit dir haben. Und es ist besser, wir reden da jetzt nicht drumherum. Du bist ein Muslim. Das ist schlecht, ganz schlecht. Uns in Europa hat ohnehin die Mitleids-Müdigkeit gepackt, dieses ewige Drama im Mittelmeer, schon da mag man ja gar nicht mehr hinschauen. Dabei gehören die Menschen, die da aus dem Nahen Osten fliehen, noch zu unserem sogenannten christlich-jüdischen Kulturkreis, wenigstens am Rande. Aber Muslime sind verdächtig, potenzielle Terroristen. Als Opfer nicht vorgesehen. Und der Golf von Bengalen, wo ihr mit euren Schiffen herumdümpelt, der ist dann doch ziemlich weit weg.

Es ist ja auch nicht so, dass sich eure Landsleute um euch kümmern. Die Regierung von Burma, auf deren Staatsgebiet deine Eltern gelebt haben, betrachtet euch als Fremdkörper und gibt euch nicht einmal Papiere – ihr gehört alle nach Bangladesch, behauptet sie. Sie verfolgen euch, treiben euch aufs Meer hinaus. Ob denn keiner die Mächtigen von Burma dazu bringen könnte, ihre unmenschliche Politik zu korrigieren, haben manche deiner Rohingya-Verwandten gefragt. Doch, könnten wir in den USA und Westeuropa schon. Aber gerade weil sich diese Regierung dem Westen angenähert hat, weil sie Wahlen veranstaltet und sich von Pekings Expansionsbestrebungen distanzieren, wollen wir das nicht.

Die Nachbarstaaten wollen euch alle gern ertrunken sehen

US-Präsident Obama hat Rangun in den vergangenen Jahren zweimal besucht, Bundespräsident Gauck war im Februar 2014 da und hat die Reformbemühungen gewürdigt.

Wir sind alle so froh, dass jetzt die Friedensnobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi nicht mehr verfolgt wird, dass wir euretwegen keinen großen Krach riskieren wollen. „Die Lady“ könnte sogar ein wichtiges Regierungsamt bekommen – und deswegen äußert sie sich auch nicht, ihr werdet totgeschwiegen, und zwar im wahrsten Sinn des Wortes. Sich für eine muslimische Minderheit ins Zeug zu legen, ist im buddhistisch dominierten Burma unpopulär, es verschlechtert die Wahlchancen. Da kann selbst der Dalai Lama die Dame noch so oft bitten, ihre Stimme für deine Leute zu erheben.

Habt ihr in eurer Rohingya-Sprache ein Wort für Realpolitik? Nein? Würde sich aber sehr empfehlen. Denn das hilft auch, die Politik der Nachbarstaaten zu erklären, die ihr so verzweifelt mit euren Booten ansteuert. Und die euch nicht wollen. Oder sagen wir es deutlicher: Die euch gern alle ertrunken sähen.

Thailand und Malaysia sind zwei der liebsten autoritären Staaten des Westens. Wir machen da gern Urlaub, es ist paradiesisch, und gerade Bangkok mit seinen ach so sanften Mönchen und den goldglitzernden Tempeln hat es uns angetan. Dass da vor über einem Jahr die Militärs geputscht haben, die Junta gar nicht daran denkt, die Demokratie wiederherzustellen, sondern die gewählte frühere Regierungschefin in einem Schauprozess verfolgen lässt und Journalisten schikaniert – es interessiert nur am Rande. Auch Thailand ist ein Verbündeter des Westens. Und du, lieber Mohammed Asis, kannst von Glück sagen, dass du nicht den schlimmsten seiner korrupten Beamten in die Hände gefallen bist, die offenbar gemeinsame Sache mit Schleusern machen, wenn das zusätzlich erpresste Fluchtgeld nicht stimmt.

Obama mahnt allenfalls vorsichtig

Um Malaysia steht es nicht viel besser, auch Kuala Lumpur mit seiner „gemäßigten“ muslimischen Regierung hilft ja ansatzweise mit, Chinas Aggressionen einzudämmen und im Pazifik die Machtbalance zwischen den Großmächten zu halten. Der US-Präsident hat mit dem malaysischen Premier Najib Razak im Dezember vergangenen Jahres in Hawaii gemütlich eine Runde Golf gespielt und mahnte vorsichtig Menschenrechte an, später wanderte der Oppositionsführer ins Gefängnis. Den Beziehungen hat es wenig geschadet. Von Solidaritätskundgebungen der malaysischen Muslime – sie stellen fast zwei Drittel der Bevölkerung – mit ihren Rohingya-Glaubensbrüdern hat man nichts gehört.

Und was ist mit diesen superreichen arabischen Golf-Staaten, die Allahs Erbe und seine Barmherzigkeit auf ihre Fahnen geschrieben haben, nehmen sie euch auf, spenden sie wenigstens einige Milliarden für eure Zukunft? Nicht, dass ich wüsste. Sie sind damit beschäftigt, gegen andere, mit ihnen verfeindete Muslime aufzurüsten, gegen die iranischen Schiiten und sie bombardieren im Jemen gerade deren Freunde in der Region. Übrigens mit Washingtons Know-how und auch mit europäischen Waffen, Geo-Politik und Big Business mischen sich da für uns ziemlich ideal.

Also, liebes Rohingya-Baby, lieber Mohammed Asis: Du siehst, du störst. Bleibt mir nur, dir den fröhlichen deutschen Sponti-Spruch in dein indonesisches Lager hinüberzuschicken, wo sie dich vorübergehend aufgenommen haben, aber in spätestens einem Jahr wegschicken werden: Du hast keine Chance! Aber nutze sie!

Gewalt gegen Rohingya: Burma verjagt ein ganzes Volk

Hasnain Kazim

Hasnain Kazim, geb. 1974 in Oldenburg, ist seit 1990 deutscher Staatsbürger und Sohn indisch-pakistanischer Einwanderer. Seine Schulzeit verbrachte er im Alten Land und in Stade. Nach dem Studium der Politikwissenschaft in Hamburg trat er 1994 als Offizieranwärter in die Deutsche Marine ein. Seine journalistische Karriere begann Kazim als freier Mitarbeiter beim Stader Tageblatt. Ab 2000 absolvierte er ein Volontariat bei der Heilbronner Stimme und war dort anschließend Politikredakteur. Von 2006 bis 2009 war er Redakteur im Wirtschaftsressort von Spiegel Online, danach von 2009 bis Juli 2013 Südasienkorrespondent in Islamabad, Pakistan. Seit 2013 ist er Korrespondent in Istanbul. Für seinen Bericht „Angriff auf Mumbai – Protokoll eines mörderischen Feldzugs“ wurde er 2009 mit dem CNN Journalist Award ausgezeichnet. 2015 gewann er den Goldenen Kompass.



Dieser Artikel erschien zuerst in: Hasnain Kazim. Gewalt gegen Rohingya: Burma verjagt ein ganzes Volk. Spiegel Online. 19.07.2012. URL: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/burma-gewalt-gegen-die-minderheit-der-rohingya-a-845017.html> [Stand: 16.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Racheakt gegen Rohingya

Die Welt feiert das Ende der Militärdiktatur in Burma und investiert im Land. Doch für das jahrzehntelang unterdrückte Volk der Rohingya hat sich nichts verbessert: Seit Wochen tobt ein blutiger Kampf, mehr als hunderttausend Menschen sind auf der Flucht. Aber sie wissen nicht, wohin.

Das Unheil begann mit einem Mord. Die 26-jährige Thidar Htwe war auf dem Weg nach Hause in ihr Dorf Thapraychaung, als drei Männer sie Ende Mai überfielen, vergewaltigten, töteten. Schnell sprach sich herum, dass die

Täter Muslime waren, vom Volk der Rohingya, einer Minderheit im Westen von Burma. Ihr Opfer war Buddhistin. Die Täter wurden verhaftet, der Fall schien erledigt.

Eine knappe Woche später, Anfang Juni, stoppte ein Mob von mehr als 300 Buddhisten einen Bus mit muslimischen Pilgern. Es waren keine Leute aus der Region, sondern Reisende aus der ehemaligen Hauptstadt Rangun. Die Passagiere wurden gezwungen, den Bus zu verlassen. Die aufgebrachte Menge stürzte sich auf sie, zehn Menschen wurden zu Tode geprügelt. Es sollte eine Rache für Thidar Htwe sein.

Burma hat ein halbes Jahrhundert Militärdiktatur überstanden, die viele Jahre unter Arrest stehende Oppositionsführerin Aung San Suu Kyi hat seit diesem Jahr einen Parlamentssitz – und die Welt feiert die demokratischen Reformen in Burma. Doch von der Weltöffentlichkeit kaum wahrgenommen nimmt die Gewalt gegen die Rohingya zu. Seit dem Angriff auf die Busreisenden verstärkt die Polizei ihre Präsenz in der Öffentlichkeit, aber sie verhindert kaum, dass der unverhohlene Hass sich Bahn bricht.

Demokratisierung hat den Rohingya nichts genützt

Rohingya sind Angehörige einer religiösen und ethnischen Minderheit, beheimatet im Westen Burmas, an der Grenze zu Bangladesch. Von den etwa drei Millionen Rohingya lebt etwa die Hälfte außerhalb Burmas, in Bangladesch, Pakistan, Saudi-Arabien, Thailand, Malaysia und Indonesien, aber auch in Europa und Australien. In Burma ließen sich vor Jahrhunderten arabische Kaufleute und Einwanderer aus Bengalen nieder. Es entstand eine ganz eigene Kultur, eine eigene Sprache und damit eine eigene Identität.

Mit der Entlassung Burmas aus britischer Kolonialherrschaft 1948 erhielten die Rohingya einen Status als Minderheit. Doch das Militär, das 1962 die Macht übernahm, verfolgte eine Politik der „Burmanisierung“ des Landes: In den vergangenen Jahren berichteten Flüchtlinge immer wieder von ethnischen Säuberungen in Westburma, von Massenvergewaltigungen und der systematischen Ermordung vieler Männer. Ihnen wird die Staatsangehörigkeit Burmas verweigert, damit sind sie offiziell staatenlos.

Die Hoffnung der Rohingya, nach den ersten Schritten der Demokratisierung würde es ihnen besser gehen, hat sich nicht erfüllt. Wenige Tage nach dem Tod der Pilger gerieten ein Rohingya-Junge auf einem Fahrrad und ein Motorradfahrer in einen Streit. Prompt bildete sich wieder eine Menschenmenge, es flogen Steine, die Polizei schritt ein – nach Aussage von Augenzeugen aber wieder einseitig gegen Rohingya.

Seither sind nach Angaben der Uno mehr als 180.000 Menschen auf der Flucht – nach Bangladesch, nach Thailand, Hauptsache raus aus Burma. Doch nirgendwo sind sie willkommen, oft werden ihre Boote von der jeweiligen Marine ins offene Meer zurückgedrängt, sie werden beschossen oder verhaftet und deportiert. Die britische Organisation Equal Rights Trust teilt mit, das burmesische Militär sei „zunehmend beteiligt an Gewaltakten und anderen Menschenrechtsverletzungen gegen die Rohingya – einschließlich dem Töten und der Massenverhaftung von Jungen und Männern in der Provinz Rakhine“. Ein westlicher Diplomat sagt: „Ich kenne keine Minderheit auf dieser Welt, der mit so viel Ablehnung begegnet wird. Ihre Situation ist schlimmer als die der Roma in Europa.“ Nach Uno-Angaben sind die Rohingya das „am meisten verfolgte Volk der Welt“.

Flüchtlingsboote vom Hubschrauber aus beschossen

Menschenrechtler von Amnesty International und Human Rights Watch berichten von Flüchtlingen, die auf dem Weg nach Bangladesch attackiert werden oder verhungern. Selbst wenn sie es auf die andere Seite der Grenze schaffen, sind sie nicht in Sicherheit – die müssen immer damit rechnen, dass die Behörden in Bangladesch sie nach Burma zurückschicken. Kürzlich beschossen Sicherheitskräfte vom Hubschrauber aus Flüchtlinge, die sich per Boot auf den Golf von Bengalen Richtung Bangladesch gewagt hatten. Drei von sechs Booten sanken, mindestens 50 Menschen ertranken. Insgesamt mehrere hundert Menschen sollen in den vergangenen Tagen umgebracht worden sein. Soldaten brannten in Dörfern, in denen Rohingya leben, mehr als tausend Häuser nieder.

Burmas Präsident Thein Sein verhängte den Notstand über Teile von Rakhine. Westliche Diplomaten berichten, die Lage habe sich seither ein wenig entspannt. Doch ein Ende des Konflikts zwischen den Rohingya und den Buddhisten ist nicht in Sicht. Der Präsident erklärte Uno-Vertretern, die einzige Lösung für die etwa eine Million in Burma lebenden Rohingya könne sein, in ein Drittland auszuwandern oder in Flüchtlingslager zu ziehen. Sollte ein Drittland bereit sein, sie aufzunehmen, würde Burma sie sofort dorthin ausweisen, erklärte er.

„Schockiert vom offensichtlichen Rassismus“

„Blanken Rassismus“ nennt die Gesellschaft für bedrohte Völker mit Sitz in Göttingen diese Drohung. „Statt zur Versöhnung in dem Vielvölkerstaat aufzurufen, betätigt sich der Präsident als populistischer Brandstifter und schürt weitere ethnisch-religiöse Konflikte“, sagt Asien-Referent Ulrich Delius.

Ähnlich äußert sich der Menschenrechtsbeauftragte der Bundesregierung, Markus Löning, der das Land im April besuchte. „Ich war schockiert von dem offensichtlichen Rassismus, mit dem viele Akteure den Rohingya begegnen.“ Die Bundesregierung unterstützt derzeit über die Malteser rund 2000 Flüchtlingsfamilien und ist mit weiteren Hilfsorganisationen im Gespräch. Löning sagt, die Regierung von Burma müsse jetzt dafür sorgen, dass die Gewalt aufhöre.

Moshahida Sultana Ritu, Ökonomin an der Universität in Bangladeschs Hauptstadt Dhaka, beurteilt die Ereignisse in Burma als „staatlich geförderte ethnische Säuberung“. In einem Beitrag für die „New York Times“ kritisiert sie, dass westliche Staaten die Geschichte vom demokratischen Wandel unkritisch akzeptiert und Sanktionen gelockert hätten.

Warum den Rohingya ein solcher Hass entgegenschlägt, kann niemand begründen. Staatliche Zeitungen in Burma nennen sie offen „kalar“, also „Schwarze“. Sie werden als „Araber“ und „Bengalen“ beschimpft, was verdeutlichen soll, dass sie nicht nach Burma gehören. Selbst Aung San Suu Kyi und ihre Nationale Liga für Demokratie scheuen sich, offen Stellung für die Rohingya zu beziehen. Suu Kyi hat noch kein Wort zu den Gewalttaten gegen die Rohingya verloren.

Rohingya in Burma: Flüchtling im eigenen Land

Ulrike Putz

Ulrike Putz, geb. 1973, aufgewachsen in Lübeck und Barcelona, studierte Neuere Geschichte, Germanistik und Hispanistik in Münster, Barcelona und Berlin. Nach Praktika bei Zeitungen, Radio und Fernsehen absolvierte sie an der renommierten Henri-Nannen-Schule in Hamburg. 2002/2003 war sie als Herbert-Quandt-Stipendiatin in Israel. Danach folgte freie Mitarbeit mit Schwerpunkt Nahost unter anderem beim Hamburger Wochenmagazin „Stern“, beim Reisemagazin „Merian“, bei der „Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung“ und beim „Deutschlandradio“. Seit Sommer 2007 als Nahost-Korrespondentin für Spiegel Online in Beirut, seit März 2014 in Neu-Delhi.



Dieser Artikel erschien zuerst in: Ulrike Putz. Rohingya in Burma: Flüchtling im eigenen Land. Spiegel Online. 25.05.2015. URL: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/burma-besuch-im-rohingya-fluechtlingscamp-a-1035456.html> [Stand: 16.07.2015]. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Seit Wochen verfolgt die ganze Welt, wie Flüchtlinge aus Burma auf hoher See um ihr Leben kämpfen. Was treibt die Volksgruppe der Rohingya in diese Gefahr? Ein Besuch in einem Camp in ihrer Heimat zeigt: Die eigene Regierung lässt ihnen kaum eine Wahl.

Gewalt durch Buddhisten

Burma ist ein wohlhabendes Land: Vergoldete Pagoden zeugen von den Reichtümern, die der Export von Rubinen und Jade, von Teakholz und Reis seit Jahrhunderten in die Schatullen seiner Machthaber spült. Öl- und Gasvorkommen unter der See von Bengalen garantieren Burma auf Jahrzehnte ein Auskommen.

Es ist also nicht einzusehen, warum Nour Alome Hunger leiden muss.

Der 28-Jährige ist gesund und arbeitswillig. Nichts täte er lieber, als im Morgenrauen mit einem Kutter aufs Meer zu fahren, um Fisch für sich und seine Familie zu fangen wie früher. Doch Alome darf nicht mehr arbeiten.

Er darf auch nicht mehr in dem Dorf Thandoly leben, in Burmas Küstenprovinz Rakhine, wo seine Vorfahren über Generationen heimisch waren. Stattdessen haust er zur Untätigkeit verdammt in einem aus 150 Bambushütten bestehenden Lager, das das Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen gebaut hat.

Alome ist Rohingya, was bedeutet, dass er sich als muslimischer Burmese fühlt, die Militärregierung in Yangon ihn jedoch als artfremden „Immigranten“ abstempelt. Die Rohingyas werden seit Jahrzehnten verfolgt, ihr Land wird beschlagnahmt, den geschätzt 1,5 Millionen Angehörigen der Volksgruppe die burmesische Staatsangehörigkeit verweigert.

Der jüngste Ausbruch von staatlich orchestrierter Gewalt gegen die Muslime ereignete sich 2012, als radikale Buddhisten Rohingya-Dörfer in Brand steckten und Hunderte Menschen starben. Auch Thandoly wurde damals angezündet. Alome und 750 andere Dorfbewohner entkamen nur knapp der Mordlust ihrer von Rädelsführern aufgestachelten Nachbarn. „Wir wussten nicht, warum sie uns auf einmal angreifen“, sagt Alome. „Wir haben doch immer friedlich zusammen gelebt, zusammen gefischt.“

Die Kinder lernen nichts

Hunderttausende Rohingyas sind seit den Pogromen vor drei Jahren Vertriebene im eigenen Land. Ein Großteil von ihnen campiert außerhalb der Küstenstadt Sittway. Allein in den vergangenen drei Monaten haben sich von den hiesigen Stränden mindestens 150.000 Rohingyas eingeschifft, um in Malaysia, Thailand oder Indonesien ein neues, besseres Leben zu suchen. Hunderte wenn nicht Tausende sind während der Überfahrt gestorben. Wer sein Ziel erreicht, landet in der Hand von Menschenhändlern und oft in einer Art Sklaverei.

Warum Zigtausende Eltern trotzdem beschließen, sich und ihre Kinder auf klapprigen Kuttern in Lebensgefahr zu bringen, wird klar, wenn man die Camps der Rohingyas besucht. Die Leute werden in allerbitterster Armut gerade so am Leben gehalten. In Camp Ohn Taw Gyi West, in dem Alome lebt, sind Männer, Frauen und Kinder ausgemergelt. Zwischen den Bambushütten trocknet stark riechender Fisch: Die Camp-Bewohner fangen ihn in den umliegenden Lagunen. Zusammen mit von Hilfsorganisationen gestiftetem Reis ist er an den meisten Tagen die einzige Nahrung.

Im Lager gibt es keinen Strom, kein Radio, keinen Fernseher. Apathie bestimmt den Alltag. Kein Arzt schaut nach den Bewohnern, kein Lehrer unterrichtet die Kinder. Die Kleinen verträdeln ihre Tage, indem sie an Bindfäden gebundene Krebse spazieren führen oder im Wasser der vom UNHCR gebohrten Brunnen spielen. „Unsere Kinder lernen nichts, haben keine Zukunft“, sagt Alome.

Die Marschlandschaft rund um die burmesische Küstenstadt Sittway ist gesprenkelt mit Camps wie dem, in dem Alome lebt.

„Die Generäle lügen und betrügen“

Überall manifestiert sich hier die Hilflosigkeit internationaler Organisationen angesichts der staatlich verordneten Schikane. Denn zwischen den Hütten steht durchaus auch mal ein Schulgebäude oder eine kleine Klinik. „Gestiftet von der Volksrepublik China“ oder „Bau finanziert von Human Appeal“ ist auf den großen Tafeln am Zaun zu lesen. Doch die Gebäude stehen leer: Yangon schickt keine Lehrer und viel zu wenig Ärzte in die Region im Sittway.

„Das ist reine Absicht, sie wollen uns außer Landes treiben“, sagt Kway Hla Aung, ein prominenter Rohingya-Aktivist. Der 75-Jährige sitzt im Innenhof einer Islamschule, in der gerade gefeiert wird: 14 junge Männer haben die Prüfungen bestanden und dürfen nun als Mullahs, als Geistliche, tätig sein. Seit Jahrzehnten kämpft der Anwalt gegen die Enteignung von Rohingyas. Insgesamt 14 Jahre saß er dafür hinter Gittern. Er hält nichts von den jüngsten Versprechen der Machthaber, angesichts der Bootsflüchtlingskrise vor den Küsten Thailands, Malaysias und Indonesiens versprochen, die Rohingyas künftig besser zu behandeln. „Die Generäle lügen und betrügen, wo sie können.“

Kway Hla Aung setzt all seine Hoffnungen auf die internationale Gemeinschaft. „Burma ist wirtschaftlich abhängig vom Export, von der Welt da draußen“, sagt er. Wenn die Staatengemeinschaft genügend Druck ausüben würde, werde sich das Schicksal der Rohingyas zum Guten wenden müssen, so der Anwalt.

Ähnliche Hoffnungen hegt auch der ehemalige Fischer Alome, der sich mit der Hand auf dem Herzen und einer Botschaft verabschiedet. „In unseren Herzen ist viel Schmerz. Alle Menschen sind eine große Familie. Ihr seid unsere Brüder und Schwestern. Bitte seht unser Leid. Helft uns!“

„Die Türkei ist eine einzige große Enttäuschung“

Thomas Schirmmacher (Autorenbeschreibung siehe S. 27)

Boris Kalnoky hat in einem Leitartikel der Tageszeitung DIE WELT AM SONNTAG die Türkei als „eine einzige große Enttäuschung“ bezeichnet („Die Türkei ist eine einzige große Enttäuschung“, gedruckt 28.9.2014, S. 11).

Kalnoky schreibt zunächst rückblickend:

„Erdogans Popularität als demokratischer Reformier war in den Jahren 2004 bis 2007 enorm. Er hätte die Türkei erfolgreich nach Westen führen können. Aber er wollte nicht. Heute ist die Türkei ein zutiefst antiwestliches Land. Die langsame, unbeirrte Islamisierungspolitik der AKP, die neuen Entfaltungsräume für Koranschulen, die islamische Militanz regierungsnaher Organisationen, all das schuf einen fruchtbaren Boden für islamischen Extremismus in der Türkei selbst.“

Immer noch rückblickend beschreibt er die Reaktion des Westens darauf:

„Selten wurden ein Land und seine Regierung – jene von Recep Tayyip Erdogan – so von Politikern und Medien in den Himmel gelobt: eine moderne Partei, an der Spitze ein echter Demokrat (Erdogan), ein Reformier. Hier war, so hieß es bei NGOs, Grünen, SPD, und in weiten Teilen der CDU, und im Westen von Amerika bis Holland, eine weltoffene Kraft am Werk, die das Zeug hatte, die ganze muslimische Welt zu transformieren. Um sie westlicher zu machen, demokratisch, frei, liberal, mit Religion als harmlosem Dekor. Obama sprach von einem ‚Modell für die USA‘. Die EU schenkte der Türkei die Beitrittskandidatur.“

Und wie sieht es gegenwärtig aus? Kalnoky schreibt:

„Heute sieht alles anders aus. Als Erdogan gerade vor der UN-Vollversammlung in New York sprach, gähnte ihm ein weitgehend leerer Saal entgegen. Niemanden interessiert mehr, was er zu sagen hat, es sei denn, um darin Gefahrensignale zu erkennen. Wird Erdogan wieder die demokratische Opposition daheim ‚Atheisten und Terroristen‘ nennen, den Westen ‚ehrlos‘ und ‚rassistisch‘? Und wird er wieder behaupten, es gäbe keinen radikalen Islam, sondern nur ‚den Islam‘?“

„Die tödliche Gefahr jedoch, gegen die die Türkei ein Mittel werden sollte, ist heute größer denn je. Weil die Türkei sie nicht bekämpft, sondern ge-

stärkt hat. Verbal, geistig und im Tun. Außer dem massenmordenden IS gibt es heute niemanden, der so medienwirksam den Westen zum Feindbild erhebt wie Erdogan.“

„Seit dem Abgang des Iraners Ahmadinedschads ist er der einzige muslimische Herrscher, der gegen die ‚ungerechte Weltordnung‘ des Westens zu Felde zieht und Israel als ‚Massenmörder‘ geißelt, ‚schlimmer als Hitler‘. Seine Worte peitschen jene Muslime auf, für die er, wie man einst hoffte, ein Politiker der Mäßigung sein sollte. Natürlich wirkten und wirken seine Worte auch radikalisiert auf Europas Türken und Muslime.“

Es ist noch nicht lange her, da wünschten und träumten Amerikaner und Europäer, die Türkei würde wie sie und würde die gesamte islamische Welt hinter sich herziehen. Diese Illusion ist selbst den Blauäugigsten zerbrochen. Insgesamt hofft und wünscht man sich heute, dass sie Türkei sich nicht direkt zum Feind des Westens verwandelt. Man spricht weiter mit der Türkei, entsendet NATO-Soldaten an die syrische Grenze, während die Türkei die Nutzung der NATO-Flughäfen verweigert. Und natürlich: Ein paar Brüsseler Bürokraten verhandeln weiter und wollen weitere Beitrittskapitel eröffnen, als würde davon eine reformerische Magie verströmen.

Der größte Teil der Bürger Europas hat die Türkei innerlich längst abgeschrieben, der größte Teil der Politiker insgeheim vermutlich auch.

Denn immer eindeutiger positioniert sich Erdogan. Sei es mit der Beendigung des Kopftuchverbots an Schulen in der Türkei, mit dem er symbolisch endgültig dem Programm eines säkularen Staats á la Atatürk den Abschied gibt, sei es durch die zunehmenden Alkoholverbote, sei es durch die laute Forderung nach Wiedereinführung der Todesstrafe, sei es dadurch, dass er sich weigert, das neueste Urteil des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte umzusetzen, dass Eltern ihre Kinder vom sunnitischen Zwangs-Religionsunterricht abmelden dürfen, sei es mit seinen immer deutlicheren Träumen, ein großtürkisches Reich als islamische Führungsmacht wiedererstehen zu lassen ... Mit einem Rechtsstaat hat die Türkei auch nichts mehr zu tun, spätestens seitdem Erdogan die tatsächliche Macht in Händen hält, obwohl er laut türkischer Verfassung nicht viel mehr Rechte hat, als der deutsche Bundespräsident.

Hat Erdogan die EU nur benutzt, um die Macht des Militärs zu brechen und andere ihm nützliche Entwicklungen in der Türkei zu ermöglichen, oder hat er tatsächlich einmal ernsthaft daran gedacht, Teil der größten westlichen Staatengemeinschaft zu werden? Wir werden es nie erfahren.

Noch einmal Kalnoky:

„Zwar gab es hier und da Bedenken: Hatten die AKP-Führer, allen voran Erdogan, nicht als wortgewaltige, europafeindliche und Amerika hassende Radikal-Muslime ihre politische Karriere gestartet?“

Viel spricht dafür, dass Erdogan im Herzen immer das geblieben ist, was er als Bürgermeister von Istanbul einst war und dass er den Islamismus eben nur mit einer langfristigen Strategie viel geschickter implementiert, als etwa der ungeschickte ägyptische Kurzzeitpräsident Mursi, der die Umsetzung des Islamismus in fünf Minuten übers Knie brechen wollte und darin an der Armee scheiterte, die Erdogan erst einmal schachmatt setzte, bevor er durchstartete.

Jedenfalls ist Erdogans System inzwischen so korrupt wie alle islamistischen Systeme. Es stellt absurde Forderungen, wie Osmanisch in der Schule, obwohl Erdogan es selbst nicht spricht. Es hat absurde Ziele, wie die Wiederherstellung des Osmanischen Reiches – bedrohlich für alle Nachbarstaaten! Es zwingt religiöse Gebote allen Bürgern der Türkei auf. Der Rechtsstaat macht Platz für Korruption, Richterschaft und Polizei sind am Gängelband eines Machtherrschers.

Erdogan war als Jugendlicher Mitglied der militanten türkisch-islamistischen Untergrundorganisation Akincilar Dernegi. Seit 1970 hatte er Führungsrollen in allen islamistischen Parteien, die einander aufgrund von Verboten bis zur Gründung der AKP 2001 ablösten. Als Oberbürgermeister von Istanbul (1994–1998) vertrat er offensiv eine islamistische Politik. Es gab nach Geschlechtern getrennt Schulbusse oder ein Alkoholverbot in städtischen Einrichtungen. 1994 beschrieb er die EU als Vereinigung von Christen, in der die Türkei nichts zu suchen habe. Man könne nicht zugleich Muslim und laizistisch gesinnt sein. 1998 wurde er zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, weil er in einer Rede zustimmend folgendes Gedicht zitierte:

„Die Demokratie ist nur der Zug, auf den wir aufsteigen, bis wir am Ziel sind. Die Moscheen sind unsere Kasernen, die Minarette unsere Bajonette, die Kuppeln unsere Helme und die Gläubigen unsere Soldaten.“

Hätte man das nicht alles wissen können? Bei aller Bereitschaft anzuerkennen, dass Menschen sich ändern können: Hätte man nicht wenigstens ein bisschen im Hinterkopf behalten sollen, dass Erdogan als Islamist startete und die ersten Anzeichen von islamistischem Zungenschlag vor Jahren nicht auf diesem Hintergrund verstehen können und müssen? Und hätte man das nicht bei einem nichtmuslimischen Politiker immer und fortlaufend offen diskutiert?

Es gibt viele solcher Beispiele, dass man den Islamismus selbst dann nicht wahrhaben will, wenn er sich förmlich aufdrängt. Die King-Fahd-Akademie in Bonn-Bad Godesberg wurde von Politikern und Kirchenführern als Ort der Völker- und Religionsverständigung gefeiert, als wäre das jemals irgendwo das Ziel Saudi Arabiens gewesen. Heute finden sich in der Innenstadt von Bad Godesberg ebenso viele arabische Geschäftsschilder und Werbung wie deutsche und Bonn ist ein Mekka der Islamisten geworden. Gemessen an der Bevölkerung gibt es in keiner deutschen Großstadt mehr Islamisten.

Wohl gemerkt: Es geht nicht um Schadenfreude, nicht um „Wir haben es ja immer gewusst“. Eine rechtsstaatliche Türkei, die die Menschenrechte fördert, wäre tatsächlich nicht nur äußerst wünschenswert, sondern hätte wohl enorme Auswirkungen in der islamischen Welt.

Aber gleich, ob der Traum je eine Chance hatte oder Erdogan nur ein geschickter Taktiker mit langem Atem war: Fakt ist: der Traum ist ausgeträumt und unter Präsident Erdogan versucht die Türkei, sich als Wortführer aller Muslime, auch der gewalttätigen, zu positionieren – in direkter Konkurrenz etwa zum Iran oder Saudi Arabien: *Die Türkei ist nicht mehr ein Teil der Lösung für die Gewalt im Nahen und Mittleren Osten, sie ist Teil des Problems geworden.* Realpolitik muss das nüchtern in die Kalkulation einbeziehen.

Religion in der politischen Öffentlichkeit: Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung

Ron Kubsch

Martin Breul. Religion in der politischen Öffentlichkeit: Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. Paderborn: F. Schöningh, 1. Aufl. 2015. ISBN: 978-3-506-78233-5, 270 S., 29,90 Euro



Nachdem der ehemalige Bundeskanzler Gerhard Schröder bei seiner Verteidigung im Jahre 1998 auf das religiöse Bekenntnis „So wahr mit Gott helfe“ verzichtet hatte, begründete er seine Entscheidung mit dem Hinweis: „Religion ist Privatsache“ (das Beispiel wird in der Einleitung erwähnt, S. 11). Er nimmt damit, so sieht es jedenfalls zunächst aus, eine nachaufklärerische Position ein. „Religion scheint nur als ersetzbares Mittel zur Wahrung der persönlichen Psychohygiene, als esoterischer oder Überrest der Vormoderne, in jedem Fall als öffentlich nicht berücksichtigungswertes Phänomen betrachtet zu werden“ (S. 11). Allerdings haben die letzten Jahrzehnte gezeigt, dass die Religion sehr

wohl eine öffentliche Rolle spielt. Etliche politische Auseinandersetzungen sind – zumindest teilweise – religiös aufgeladen. „Das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit ist keineswegs eines der Nicht-Berührung, sondern ein Feld voller explosiver Konflikte“ (S. 11).

Eine der zentralen Fragen in der Debatte um das Verhältnis von demokratischer Öffentlichkeit und Religion ist die der Legitimität des Einbringens religiöser Überzeugungen und Argumente in die gewaltfreien Diskurse. Können in einer pluralistischen Gesellschaft religiöse Erklärungen zulässige Gründe innerhalb öffentlicher Auseinandersetzungen sein?

Genau mit dieser Frage hat sich Martin Breul in seiner Dissertation beschäftigt, die im Wintersemester 2014/2105 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln angenommen und nun im Ferdinand Schöningh Verlag unter dem Titel *Religion in der politischen Öffentlichkeit* publiziert worden ist.

Das Werk untersucht, welche Chancen religiöse Argumente im öffentlichen Diskurs einer (post-)säkularen Gesellschaft bieten, aber auch, welche Risiken mit ihnen einhergehen. Das leitende Ziel ist dabei, ein zeit- und vernunftgemäßes Verhältnis von politischer Öffentlichkeit, religiösen Überzeugungen und demokratischer Legitimität zu bestimmen. Die These ist, dass in der Debatte um die Zulässigkeit religiöser Argumente zwischen einem exklusiven und einem inklusiven Ansatz eine vermittelnde Position vertreten werden kann.

Diese Position bezeichnet der Autor als „Moderaten Exklusivismus“. „Der moderate Exklusivismus besagt, dass es einerseits notwendig ist, am Ideal der Rechtfertigungsneutralität festzuhalten: Nur solche politischen Normen sind legitim, die mit Gründen gerechtfertigt werden können, die von allen möglicherweise Betroffenen geteilt werden können (exklusives Moment). Zugleich impliziert dieses Insistieren auf der Notwendigkeit wechselseitig akzeptabler Rechtfertigungen keine Privatisierungsforderung, da jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl anderer Rollen für religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen denkbar ist (moderierendes Moment). So soll einerseits eine liberale Pauschaldiskriminierung religiöser Argumentationsformen durch den apriorischen Diskursausschluss vermieden und andererseits eine ungerechtfertigte Herrschaft einer weltanschaulichen Mehrheit durch die kriterienlose und ungefilterte Zulassung religiöser Argumente und Überzeugungen verhindert werden“ (S. 13).

Um diese Position zu begründen, geht Breul in drei Schritten vor: Zunächst rekonstruiert er die unübersichtliche politisch-philosophische Debatte. Er arbeitet dabei nicht autorenbasiert, sondern rekonstruiert vier Argumenttypen. Der erste Typ beruft sich auf konsequenzialistische Argumente. Diese Argumente thematisieren die positiven und negativen Folgen religiöser Überzeugungen für das Gemeinwesen. Der zweite Typ umfasst ethische Argumente. Der dritte Typ formuliert politische Argumente, in der Regel Bedingungen für die Stabilität eines pluralistischen Gemeinwesens. Im vierten Typ werden alle erkenntnistheoretischen Argumente zusammengetragen. Anschließend prüft Breul die religionsphilosophischen Erkenntnisse von Jürgen Habermas und findet unter ihnen Anknüpfungspunkte, insbesondere deshalb, weil er die Fronstellungen zwischen liberalen und nicht-liberalen Ansätzen aufbricht. Andererseits überzeugt ihn Habermas jedoch nicht. Nach Habermas ist religiöser Glaube für die Philosophie eine kognitive Zumutung. Die Sphären von Glauben und Wissen sind nämlich inkommensurabel, also nicht

miteinander vergleichbar. Warum? Religiösen Aussagen fehlt a) die propositionale Verfasstheit, sie sind also nicht wahrheitsfähig. Sie sind b) von einer göttlichen Offenbarung abhängig, c) in kultischer Praxis verankert und d) als Heilsweg ausgezeichnet (vgl. S. 155). Alle vier Behauptungen sind für Breul zu recht heikel. Deshalb verlässt er die Argumentationslinie von Habermas und legt schließlich drittens mit seinem moderaten Exklusivismus einen eigenen Entwurf vor. Es soll gelingen, „sowohl die plausible liberale Intuition der Notwendigkeit einer allgemein akzeptablen Rechtfertigung politischer Normen als auch die plausible Intuition der Gegenseite, eine apriorische Diskriminierung religiöser Überzeugungen durch eine pauschale Privatisierungsforderung zu vermeiden, zu verknüpfen und beiden Intuitionen gleichermaßen gerecht zu werden“ (S. 13–14).

Breul akzeptiert also einerseits die Forderung nach Rechtfertigungsneutralität, lehnt aber die davon abgeleitete Privatisierungsforderung religiöser Überzeugungen ab. Religiöse Überzeugungen enthalten, so Breul, immer auch kognitive Elemente (belief) und sind somit der Vernunft zugänglich und intersubjektiv nachvollziehbar. Sie müssen auch in postsäkularen Gesellschaften nicht aus den öffentlichen Diskursen verbannt werden.

Die Arbeit ist sehr interessant zu lesen, der Autor argumentiert klar verständlich und liefert etliche treffende und hilfreiche Analysen. Hervorzuheben ist, dass er ein de-universalisiertes Vernunftkonzept ablehnt, „da es weder möglich ist, rechtfertigungstheoretische Willkür und einen Perspektivenrelativismus zu vermeiden, noch die Möglichkeit von kontextübergreifender Kritik gewahrt werden kann“ (S. 246).

Leider fehlt die Auseinandersetzung mit der sogenannten reformierten Erkenntnistheorie (z. B. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, für eine kurze Einführung siehe: URL: <http://theoblog.de/wp-content/uploads/2010/06/Plantinga.pdf> [Stand: 17.07.2015]), obwohl es beachtliche materielle Schnittmengen gibt. Diese Schule hat nicht nur gezeigt, dass der Glaube an Gott basal und dennoch rational verantwortbar ist, sie zeigt auch, dass diejenigen, die sich auf rein vernünftige Legitimationsprinzipien berufen, ohne Glauben (faith) nicht auskommen. Sogar unter Religionslosen, die sich vehement von allem Übernatürlichen abgrenzen, sind Haltungen und Einstellungen zu finden, die quasi transzendentalen Charakter haben.

Das große Anliegen Martin Breuls ist zu begrüßen. Er möchte einen transparenten Ansatz liefern, der das friedliche Zusammenleben in einer pluralen, multikulturellen und demokratischen Gesellschaft ermöglicht, ohne das dabei der Wahrheitsanspruch religiöser Überzeugungen geopfert werden muss. Insofern religiöse Überzeugungen kriterielle Minimalstandards für vernünftige, öffentliche Diskurse erfüllen, können und sollen sie auch in die politischen Debatten eingebracht werden.

Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland

Ron Kubsch

Matthias Pulte, Ansgar Hense (Hg.). Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland. Paderborn: F. Schöningh, 1. Aufl. 2014. ISBN: 978-3-506-77882-6, 320 S., 39,90 Euro



Die Frage, ob Religionsgemeinschaften staatlich finanziert werden sollen, wird in der politischen Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. Die gern in Anschlag gebrachte historische Verantwortung des Staates gegenüber den Kirchen kann in einer sich säkularisierenden Gesellschaft nicht mehr unmittelbar überzeugen. Auf einer Fachtagung zum Thema: „Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung“ haben sich im September 2012 siebenzig Experten aus verschiedenen europäischen Ländern getroffen, um in der Akademie des Bistums Mainz angesichts dieser Entwicklung über das Verhältnis von Staat und Katholischer Kirche zu diskutieren. Aus dieser Tagung ist der hier be-

sprochene Band hervorgegangen. Er dokumentiert die gehaltenen Vorträge und möchte zur Vertiefung und Weiterentwicklung der dort gemachten Beobachtungen, Analysen und Vorschläge anregen.

Die Beiträge nähern sich der Problematik interdisziplinär an. Viele Vorträge haben informativen Charakter, zum Beispiel, indem sie über historischen Entwicklungen oder die staatliche Religionsförderung in Ländern wie Frankreich, Ungarn, Belgien, Niederlande, Luxemburg und England informieren. Andere Abhandlungen nehmen die verfassungsrechtlichen oder steuerrechtlichen Bedingungen unter die Lupe. Das Thema „Kirche und Kulturförderung“ wird ebenfalls behandelt. Fernerhin wird beleuchtet, warum religiös motivierte soziale Dienstleitungen, beispielsweise in Krankenhäusern oder Kindergärten, staatlich gefördert werden (sollen).

Da die erörterten Themen beträchtliche Sachkompetenz in den einzelnen Gebieten erfordern, will ich mich auf einige Einzelbeobachtungen von allgemeinerem Interesse beschränken.

Die kirchen- und religionspolitische Lage in der alten Bundesrepublik wird heute weitgehend als eine abgeschlossene Epoche betrachtet, in der die Volkskirchen staatskirchenrechtlich sehr gut aufgestellt waren und in vielerlei Hinsicht profitiert haben. Diese privilegierten Tage sind vorüber.

Ein großes Grundsatzthema ist nach wie vor, ob jenseits von laizistischen Konfigurationen eine strikte Trennung von staatlicher Sphäre und Religion das religiöse Leben besser fördert als eine enge Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften. Es gibt im Grunde drei Ansätze dazu. Einige meinen, dass es auf dem Boden der unbedingt zu schützenden Religionsfreiheit Wettbewerb zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften geben soll. Der Staat hat demnach also äußerste Zurückhaltung im Blick auf die Religionsgemeinschaften zu üben, so dass sich auf „natürliche“ Weise jene Gemeinschaften durchsetzen, die die religiöse Bedürftigkeit in der Bevölkerung am Besten „abdecken“. Auf der anderen Seite gibt es die Ansicht, dass das enge Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaften eine Voraussetzung für die Entwicklung religiöser Vitalität darstellt. „Einerseits gewähre der Staat finanzielle und organisatorische Unterstützungsleistungen und andererseits werde die Religion (insbesondere die Kirchen) in die subsidiäre Organisation der Gesellschaft eingebunden“ (S. 300). Der Soziologe Gert Pickel, auf den sich Ansgar Hense in seinem Nachwort bezieht, befürwortet selbst ein Mischmodell, das weder auf Abstinenz noch auf zu große Einflussnahme des Staates setzt. Die bundesrepublikanische Ordnung von Staat und Religion kann durchaus in diesem Sinn als ein „Konzept wohlwollender, freundlicher, fördernder Neutralität“ gesehen werden.

Allerdings steht diese Ordnung vor neuen Herausforderungen. Bedingt durch Phänomene wie Zuwanderung oder die wachsende Zahl der „Religionslosen“ verändert sich die religiöse Landschaft. Zwar wird im Bereich des Politischen anerkannt, dass die Religionen einen wichtigen Beitrag zum Gemeinwohl liefern, aber längst sind die Volkskirchen und anderen christliche Gruppierungen keine Hauptdarsteller mehr auf diesem Gebiet, sondern stehen in Konkurrenz mit andern mächtigen Akteuren. Sowohl die christlichen Kirchen als auch der Staat sind noch dabei, diese Prozesse zu verarbeiten.

Der Tagungsband behandelt qualitativ unterschiedlichste Aspekte staatlicher Religionsförderung und wird für die Sachkundigen auf diesem Gebiet in den nächsten Jahren ein wichtiges Referenzwerk sein. Er bietet keine einstimmigen Antworten an. Zu erkennen ist aber, dass an den Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils angeknüpft und auf eine Unabhängigkeit und Selbstfinanzierung der Katholischen Kirche abgezielt wird. Gleichzeitig werden staatliche Förderungen von der Kirche angenommen, insofern dadurch die Erfüllung ihrer eigenen Sendung sowie die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses nicht in Gefahr gebracht werden.

Mir hat der Band besonders vor Augen gemalt, was für einschneidende Konsequenzen die Selbstsäkularisierung des Abendlandes für das gesellschaftliche Gefüge bereits hat und noch haben wird.

Michael Schwartz. Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne

Thomas Schirrmacher

Abdruck mit freundlicher Genehmigung aus „Glauben und Denken heute“ 2/2015, URL: <http://www.bucer.de/service/nachrichten/article/glauben-denken-heute-12015.html>



Michael Schwartz. Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne: Globale Wechselwirkungen nationalstaatlicher und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert: ... Darstellungen Zur Zeitgeschichte, Band 95. Oldenbourg Verlag: München, 2013. 697 S. 69,00 Euro

Michael Schwartz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte München-Berlin und Privatdozent für Neuere und Neueste Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hat einen Klassiker zu einem verstörenden Thema geschrieben, dass alle freien Staaten der Erde umtreiben sollte. Völlig zutreffend wird das Buch auf dem Umschlag zusammengefasst: „Eth-

nische ‚Säuberungen‘ sind die dunkle Kehrseite unserer modernen Demokratisierung und Nationalstaatsbildung. Bereits im 19. Jahrhundert entwickelten sich der Balkan und die außereuropäischen Kolonien zu Lernorten dieser Form von nationaler Problemlösung. Ab 1914 schlugen diese Gewalttechniken auf Europa zurück. In den beiden Weltkriegen übertraf ihr Vernichtungspotential alle Vorstellungen. Seither prägten sie die Weltentwicklung – von Palästina, Indien/Pakistan bis zu Ruanda, wobei es hier wie früher friedliche Alternativen gegeben hätte. Michael Schwartz beschreibt diese globalen Zusammenhänge und führt die erschütternde Vielfalt ethnischer Gewalttaten in unserer modernen Welt beispielhaft vor. Eindringlicher und engagierter ist diese Problematik noch nie dargestellt worden.“

Unter „ethnischer Säuberung“ versteht man das Entfernen einer ethnischen, nationalen oder religiösen Gruppe aus einem bestimmten Territorium. Dies erfolgt durch gewaltsame Vertreibung, Umsiedlung, Bevölkerungsaustausch, Deportation oder Mord. Der Begriff kam international während der Jugoslawienkriege 1992 als Lehnübersetzung aus dem Serbischen (etničko čišćenje) auf und hat sich im letzten Jahrzehnt weltweit durchgesetzt. Der Begriff bzw. das Wort „Säuberung“ gehört dabei immer in Anführungsstriche gesetzt, da er eine beschönigende Äußerung der Täter darstellt.

Der Begriff bezeichnet natürlich eine Sache, die viel älter ist, denn „Ethnische Säuberung“ ist gewissermaßen der Oberbegriff zu Völkermord (Genozid), der die schlimmste, aber längst nicht die einzige Form der ethnischen „Säuberung“ darstellt. Im vorliegenden Buch bezieht er sich für den Vf. vor allem auf die Absicht, eine ethnische Gruppe aus dem von Tätern beanspruchten Territorium zu vertreiben beziehungsweise zu entfernen.

Opfer ethnischer „Säuberungen“ gehören oft zu einer Partei (etwa ethnischen oder religiösen Gruppe), die ebenso Flügel hat, die Gewalt angewendet hat, ja, als Folge eines geplanten Bevölkerungsaustausch kann es geschehen, dass die, die in der einen Region Täter und Opfer sind, in der anderen Region umgekehrt Opfer und Täter sind. Auch kann es bei Verschiebung von Machtverhältnissen aus Rache dazu kommen, dass Täter und Opfer die Rolle tauschen.

Die Kernthese des Buches lautet: Ethnische „Säuberungen“ sind ohne die westliche Moderne nicht denkbar, sie sind eng mit der Entstehung der modernen Nationalstaaten und mit dem Nationalismus als Legitimation moderner Staaten verbunden (bes. 6). „Dem Historiker Michael Schwartz zufolge sind Deportationen und die Vertreibung von Volksgruppen die dunkle Seite der Bildung der Nationalstaaten – bis heute. In seinem neuen Buch gelingt es ihm, diese These in einen weltweiten Kontext zu stellen“ (Ernst Piper, DeutschlandRadio). „Ethnische ‚Säuberungen‘ sind die Signatur der Moderne, sie sind, wie Michael Schwartz schreibt, die dunkle Seite der Demokratisierung und der Bildung der Nationalstaaten: ‚Die Entstehung ethnisch homogener Staaten war keine natürliche und schon gar keine friedliche Entwicklung, sondern ein gewalttätiger und noch heute nicht abgeschlossener Prozess‘“ (dito).

Sicher gab es ethnische „Säuberungen“ – so Schwartz – vorher schon (7), vor allem beginnend mit der Ausweisung der Muslime aus Spanien im 17. Jh., als ethnische „Säuberungen“ allmählich religiöse „Säuberungen“ abzulösen begannen. Aber das heutige Europa existiert nach Schwartz eigentlich erst seit den serbischen und griechischen Aufständen von 1804 und 1821, als der moderne Nationalismus von West- und Mitteleuropa auf Osteuropa übersprang (6). Nach Schwartz findet hier der endgültige Übergang von der reli-

giösen zur ethnischen „Säuberung“ (9) statt. Hieß es 1555 „Cuius regio eius religio“, heißt es ab dem 19. Jahrhundert gewissermaßen „Cuius regio eius natio“. Wurde 1555 festgelegt, dass die, die falsche religiöse Zugehörigkeit haben, auswandern müssen – wenn nicht Schlimmeres –, so gilt dies jetzt für die falsche ethnische Zugehörigkeit.

Schon nach Edward H. Carr (1945) sind ethnische „Säuberungen“ eine Folge der französischen Revolution von 1789, als massenhafte „Opferung“ von Menschen für den Götzen „Nationalismus“ in Kauf genommen wurden. Genozid und ethnische „Säuberungen“ sind also nicht ohne den modernen Verwaltungsstaat zu denken. Dies hat vor allem Zygmunt Bauman vertreten, für den vor allem der Holocaust nicht ohne die moderne Industriegesellschaft und ihre Bürokratien denkbar gewesen wäre, in denen gesetzliche und autoritative Vorgaben und die Zerlegung von Vorgängen in einzelne, zweckrational zu optimierende Vorgänge, Dinge technisch und moralisch ermöglicht haben, deren Gesamtbild die Beteiligten eigentlich abgeschreckt hätte. Vor allem macht er die Bürokratisierung moderner Staaten verantwortlich. Damit war der Holocaust nicht Ergebnis unkontrollierter Gefühle, sondern der Rationalität des modernen Staates. (Zygmunt Bauman. Dialektik der Ordnung: die Moderne und der Holocaust. Europäische Verlags-Anstalt: Hamburg, 2002).

Schwartz liefert für diese weit über Genozide hinaus reichende Sicht viele Belege und Beispiele. Ethnische „Säuberungen“ sind deswegen Teil der Moderne und damit auch Teil der Demokratiegeschichte und können nicht einfach Diktatoren zugeordnet werden. „Zu Recht betont er beispielsweise, dass der umfangreiche Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei, wie er 1923 im Vertrag von Lausanne geregelt wurde, nicht zuletzt ein Werk zweier demokratischer Staaten war, Frankreichs und Großbritanniens. Und dass Churchill wie Roosevelt ihre Handlungsoptionen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs im Wesentlichen aus der Erfahrungswelt von Lausanne bezogen. Insofern bildeten die ethnischen ‚Säuberungen‘ tatsächlich nicht nur eine dunkle Seite der Moderne, sondern auch die Schattenseite der Demokratie, wie es der amerikanische Soziologe Michael Mann einmal formuliert hat“ (Carsten Kretschmann, FAZ).

Schwartz behandelt koloniale Genozide um 1900 in Südwestafrika, indische Massaker 1947 und den Nahostkonflikt unserer Tage, um nur ein paar Beispiele zu nennen, die erahnen lassen, dass Vollständigkeit für sein Thema nicht zu erreichen ist, selbst wenn der Begriff genauer zu spezifizieren und fest einzugrenzen wäre.

Was Schwartz aber nicht nur kurz als Beispiel erwähnt, sondern genauer aufgreift, stellt er gründlich dar. Und das, wo doch jede ethnische „Säuberung“ eigentlich ihre ganz eigene Forscherdebatte hat, so etwa die Frage nach dem Armeniergenozid oder die Frage, ob die Vertreibung der Deutschen aus Osteuropa 1945 darunter fällt (so Schwartz) oder eine „humane“ und legal beschlossene Umsiedlung war (so die einstigen sozialistischen Staaten).

„In der Regel setzt Schwartz jedoch geschickt einzelne Akzente. Das gilt zum einen für die ‚frühen Lernorte‘, vor allem auf dem Balkan, wo seit dem frühen 19. Jahrhundert Nationalisierung und ethnische ‚Säuberung‘ unheilvoll Hand in Hand gingen. Zum anderen gilt dies für den Ersten Weltkrieg, in dessen Gefolge nicht nur die koloniale Gewalt ‚nach Hause‘ zurückkehrte, sondern gleich mehrere Volksgruppen zu Opfern von Willkür und Gewalt wurden: Armenier (‚genozidale Deportation‘) ebenso wie Griechen (‚Deportation ohne Genozid‘) und Juden (‚verhinderte Deportation‘). Vor allem aber gilt dies für die rassistische Vertreibungs- und Umsiedlungspolitik des nationalsozialistischen Regimes, in besonderer Weise für den Judenmord“ (Carsten Kretschmann, FAZ).

Schwartz behandelt „‚Säubernde‘ Siedler-Demokratien“ in Amerika und Australien im 19. Jh. (189–202); Genozide und Deportationen in den Kolonien um 1900, beispielsweise in Südwestafrika und auf den Philippinen (202–219) und beim Überschwappen in Kolonien innerhalb von Europa (220–235). Es folgt die „Nationale Befreiung durch Vertreibung“ von Muslimen im 19. Jahrhundert: Serbien, Griechenland, Bulgarien (238–261); alternative Projekte von Intervention und Koexistenz in Bosnien, Herzegovina, Kroatien und Mazedonien (261–297) und die Kulminierung in den Balkankriegen 1912/13 (298–309): 1912 waren die Opfer vor allem Muslime, 1913 vor allem Christen.

Alle Kriegsparteien im 1. Weltkrieg spielten zumindest mit dem Gedanken ethnischer „Säuberungen“, sei es als ‚geordneter Bevölkerungsaustausch‘ (309–318), sei es als Vertreibung. Der Höhepunkt im 1. Weltkrieg war der Genozid an den Armeniern (61–98) und an den osmanischen Griechen (98–114). „Das Konzept ethnischer ‚Säuberung‘ im intellektuellen Diskurs des Ersten Weltkrieges war kein Alleinbesitz einer Kriegspartei. Zwischen 1914 und 1919 eskalierte es vielmehr auf allen Seiten der Front. Es faszinierte Intellektuelle und Wissenschaftler, die eine Nachkriegszukunft mit ‚sauber‘ getrennten Nationen zu organisieren gedachten und damit Frieden, zuweilen sogar Humanität zu gewährleisten hofften“ (60).

„Im Ersten Weltkrieg kam es zu Bevölkerungsverschiebungen bis dahin unvorstellbaren Ausmaßes. Allein das zaristische Russland deportierte etwa 700.000 Volksdeutsche und bis zu einer Million Juden aus seinen westlichen

Provinzen nach Osten. Das schlimmste Beispiel solcher Exzesse war sicherlich die Ermordung der Armenier durch die Türken“ (Carsten Kretschmann, FAZ).

In der Zwischenkriegszeit 1919–1939 gab es nach Schwartz drei Modelle (319–424), um ethnische Konflikte zu lösen, das Modell von Versailles mit Minderheitenschutz von 1919, das sich kaum durchsetzte, das Moskauer Modell von 1929 mit Föderalismus und Autonomie und schließlich das Modell des Vertrags von Lausanne, die gewaltsame Trennung von ethnischen Gruppen, als Bevölkerungstausch friedlich geplant, in der Realität aber in ethnischen „Säuberungen“ endend.

Der Vertrag von Lausanne 1923 trennte etwa „Türken“ und „Griechen“ (396–424), wobei durch die Zwangsumsiedlung von 2 Mio. Menschen aus zwei Imperien zwei Nationalstaaten wurden. 1918 bis 1925 wanderten 1,38 Mio., die Hälfte der in Polen lebenden Deutschen, in das verkleinerte Deutsche Reich ein.

Natürlich wird das Dritte Reich und der Holocaust dargestellt (425–466), aber auch Umsiedlungsverträge im 2. Weltkrieg überhaupt (467–491). Die Transferplanungen der Anti-Hitler-Koalition schließen sich an (492–519). Stalins Strafkationen folgten zunächst klassenkämpferischen Parolen, wurden dann zunehmend zu ethnischen „Säuberungen“ (519–532). Sehr gut ist die Darstellung von Fluchtbewegungen im 2. Weltkrieg und der Vertreibung nach dem 2. Weltkrieg mit insgesamt 2 Mio. Toten (532–564) und der 1946–1950 beschlossene Zwangsumsiedlungen (564–578). 31 Mio. Menschen in Ostmitteleuropa wurden 1944–1948 Opfer von Zwangsmigrationspolitik (579). Parallel waren 30 Mio. Opfer im Rahmen der Entkolonialisierung betroffen, davon 4 Mio. Tote (579–580).

Ausführlich diskutiert Schwartz die beiden größten Fälle ethnischer „Säuberungen“ nach 1945 mit jeweils Millionen Opfer: die Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa (564–578) und den Bevölkerungstausch und die Vertreibungen auf dem indischen Subkontinent (580–599), als 1947 die britische Kolonie in zwei Staaten zerfiel. Die Zahl der Opfer dabei ist schwer zu schätzen, Schwartz kommt auf 17,5 Mio. Opfer, davon 200.000–600.000 Todesopfer (580–599). Als letztes stellt Schwartz die Lage in Israel und Palästina seit 1947 dar (600–621).

Es ist aus meiner Sicht sehr bedauerlich, dass das Buch um etwa 1950 endet – von kurzen Ausblicken für Palästina und den indischen Subkontinent abgesehen. Wie ging es nach 1950 weiter? Was geschah im namensgebenden Serbien? Wie verhält sich die These von der Moderne als Voraussetzung für die ethnischen „Säuberungen“ zu den „Säuberungen“ im Afrika (z. B. Sudan)

oder im Nahen Osten (z. B. Türkei und Kurden, IS in Syrien und Irak). Man kann nur hoffen, dass der Verfasser dies in einem Folgeband nachholt und damit die Debatte tagesaktuell macht!

Nicht immer, aber öfter und vor allem zu Beginn wurden Umsiedlungen oder Bevölkerungstausch als zivile und sinnvolle Mittel geplant. Aber praktisch ausnahmslos glitten sie langsam oder schneller in gewalttätige Konflikte über, so etwa am Ende der britischen Kolonialzeit in Indien, wo theoretisch friedlich allen Muslimen freigestellt war, nach Pakistan umzusiedeln, den dortigen Hindus ebenso Pakistan zu verlassen. Doch während sich die Ströme der Umsiedler aneinander vorbei schoben, heizte sich die Stimmung immer weiter auf und es kam zu unglaublichem Blutvergießen.

Der Vertrag von Konstantinopel zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich vom September 1913 gilt als der erste Friedensvertrag, der einen geplanten Bevölkerungsaustausch zwischen den Vertragspartnern mit dem Ziel einer ethnischen Entzerrung vorsah. Die beiden vorangegangenen Balkankriege (1912/1913) waren von starker ethnisch begründeter Gewalt bedroht, durch die Zivilisten auf beiden Seiten ermordet und vertrieben wurden. Durch den Friedensvertrag hoffte man, dass Problem lösen zu können, indem man die beteiligten Ethnien geografisch trennte.

Gute, oben zitierte Rezensionen sind:

Carsten Kretschmann. „Logik des Barbarischen: Ethnische ‚Säuberungen‘ im 19. und 20. Jahrhundert. FAZ vom 27.1.2014, URL: <http://www.faz.net/michael-schwartz-ethnische-saeuberungen-in-der-moderne-logik-des-barbarischen-12770061.html>

Ernst Piper. „Staatenbildung als Gewaltakt: Michael Schwartz: ‚Ethnische Säuberungen in der Moderne‘.“ DeutschlandRadio Kultur 20.05.2013. URL: http://www.deutschlandradiokultur.de/staatenbildung-als-gewaltakt.1270.de.html?dram:article_id=247110

Sexueller Jihad für IS: Wo bleibt der Aufschrei der islamischen Welt (226)

Ein Kommentar von Thomas Schirrmacher

Der Focus meldet aus dem Bürgerkrieg im Irak – wie viele andere Medien auch: „Überall in der Stadt aufgehängte Plakate befehlen den Familien, ihre unverheirateten Töchter zu übergeben – zur sexuellen Unterstützung des Dschihad, des ‚Heiligen Krieges‘. Das berichtet etwa der britische „Mirror“. Wer dem Erlass nicht folge, werde der Scharia, dem islamischen Gesetz, zugeführt. ... Die unter Muslimen heftig umstrittene Praxis wird ‚Dschihad al Nikah‘, auf Deutsch etwa ‚sexueller Dschihad‘, genannt. Sie geht auf eine Fatwa, einen verbindlichen Glaubensspruch, eines Klerikers aus Saudi-Arabien zurück. Dieser hatte die Kriegsprostitution gebilligt nach dem Motto: Was dem Heiligen Krieg nutzt, nutzt Allah.“ (URL: <http://www.focus.de>)

Neben diesen Vergewaltigungen soll es auch begeisterte Mädchen und Frauen geben, die das freiwillig tun (wobei nach unseren Rechtsvorstellungen auch freiwilliger Sex von Minderjährigen den Tatbestand der Vergewaltigung erfüllen kann): „In Syrien gaben sich daraufhin Hunderte Mädchen ab 14 Jahren – aber auch jünger – den sexhungrigen Glaubenskriegern hin, darunter auch Tunesierinnen. Viele kehrten schwanger zurück, andere mit Geschlechtskrankheiten. Nun beginnt das Grauen im Irak von Neuem.“ (ebd.)

Wo bleibt der Aufschrei in der islamischen Welt?

Vergewaltigung und Krieg gehörten und gehören in der Geschichte leider immer zusammen [siehe meine Bücher ‚Unterdrückte Frauen‘, S. 35–43, und ‚Menschenhandel‘, S. 11, 53, 67–68]. Und auch die zwangsweise Abstellung als Prostituierte im Krieg hat leider eine sehr lange Geschichte. Die Japaner stahlen zu Tausenden koreanische Mädchen als ‚Trostfrauen‘ für die Front, die Nazis verwandelten die KZs auch in Bordelle. „Massenhafte Gewalt gegen Frauen ist seit Jahrtausenden eine fast selbstverständliche Begleiterscheinung aller Kriege und Bürgerkriege gewesen. Sie kommt auch dort vor, wo Staaten ein schwach entwickeltes Rechts- und Justizwesen aufweisen und

Rechtlosigkeit um sich greift. Als wäre das nicht erschreckend genug, muss man feststellen, dass dieser Faktor seit 100 Jahren eher zu- als abnimmt.“ (‘Unterdrückte Frauen’, S. 35)

Aber im Irak geschieht das alles im Namen Gottes und zu Ehren des moralischen Sieges über den verweltlichten Westen und über die von ihm angesteckten Demokratien in der islamischen Welt!

Dazu kommt, dass es sich häufig um minderjährige Mädchen handelt. Nochmal: Nach unserem Rechtsverständnis spielt es dann auch keine Rolle mehr, ob diese Mädchen vermeintlich begeistert oder in religiösem oder familiärem Gehorsam zustimmen: Es handelt sich so oder so um sexuellen Missbrauch bzw. Vergewaltigung.

Muslimische Eltern, schützt eure Kinder vor diesem Wahnsinn, auch, in dem ihr weltweit protestiert!

Müssten Muslime nicht weltweit dagegen aufstehen, nicht (nur) gegen Mohammedkarikaturen, sondern dagegen, dass im Namen des Islam Vergewaltigung als Weg ins Paradies gepredigt wird?

Würde die islamische Welt nicht aufschreien, wenn solche Verbrechen vom Westen oder von Christen begangen würden? Wird der sexuelle Missbrauch durch katholische Priester, den IS an Schlechtigkeit bei weitem überbietet, nicht oft als Beweis für die Verdorbenheit des Christentums angeführt?



Schirmmacher im Gespräch mit dem Großmufti von Libanon, der die Verfolgung von Christen durch IS verurteilt.

Christine Schirmmacher am Studientag der STH Basel: Islam und christlicher Glaube heute

Am 9. Mai 2015 fand im Fachbereich Religions- und Missionswissenschaft der STH Basel ein Islam-Studientag statt, an dem Frau Prof. Dr. Christine Schirmmacher (Bonn) in drei Vorträgen einerseits die aktuellen weltweiten Probleme des Islam analysierte, andererseits grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Islam und christlichem Glauben vortrug.

Prof. Dr. Harald Seubert eröffnete den Studientag mit einer kurzen systematischen Einführung in den Zusammenhang von Vernunft, Religion und Recht im Islam.

Wir bieten Ihnen hier einen Bericht des Studientages von Harald Seubert von der STH Basel.

Aktuelle theologische und politische Entwicklungen im Nahen Osten

Frau Schirmmacher machte deutlich, dass sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eine immer stärkere Politisierung in der islamischen Welt abzeichnet. Dies war zunächst das Ergebnis des Zerfalls des osmanischen Reiches als des letzten anerkannten islamischen Kalifates. Für viele gläubige Muslime ist das Kalifat als organisierte Einheit von Religion und Politik die ideale Herrschaftsform des Islam, so dass es nicht verwundert, wenn es eine noch immer wachsende Zahl von Anhängern findet. Nicht alle von ihnen gehen den radikal dschihadistischen Weg. Es wurde aber auch deutlich, dass in den fragmentierten Staaten des mittleren Ostens – mit ihren geringen sozialen Aufstiegschancen und der ausgeprägten Korruption ihrer Eliten – junge Männer und in geringerem Maße auch Frauen besonders gefährdet sind, den Anwerbungen von Terroristen zu folgen.

Eingriffe des Westens in die postkoloniale Welt werden weitgehend als Identitätszerstörung wahrgenommen. Die 1928 begründete Muslimbruderschaft war für die Formierung des politischen Islam von entscheidender Bedeutung. Er verband aktive Sozialarbeit und Predigtstätigkeit und formulierte das Votum: „Der Islam ist die Lösung“. Schirmmacher stellte plastisch die Debatten um den „wahren Islam“ dar, den Schiiten und Sunniten gleichermaßen zu vertreten beanspruchen. Es schloss sich eine rege Diskussion an, in der unter anderem die wie aus dem Nichts aufgetauchte IS, die dramatisch wechselnden Koalitionen im Vorderen Orient mit dem sunnitischen Saudi Arabien auf der einen, dem schiitisch geprägten Iran auf der anderen Seite, thematisiert wurden. Der Rückzug der USA wirkte keineswegs nur befrie-

dend. Prognosen über die weitere Entwicklung erweisen sich angesichts der Unübersichtlichkeit der Lage als schwierig. Eine Lösung der Konflikte scheint nach menschlichen Maßstäben kaum möglich. Frau Schirmmacher zeigte allerdings, dass Erwartungen an einen „Euro-Islam“ und die Annäherung des Islam im mittleren Osten an einen solchen europäischen Weg wenig realistisch sind. Eher sei zu erwarten, dass in Europa lebende Muslime in die Radikalisierung und Politisierung im Nahen Osten hineingezogen würden.

Theologische Debatten und aktuelle Herausforderungen im Islam

In ihrem zweiten Vortrag widmete sich Christine Schirmmacher theologischen Debatten und aktuellen Herausforderungen im Islam. Sie erinnerte an die Vernunfttheologie der Mu'tazila vom 8. – 10. Jahrhundert, die mitunter als ‚islamische Aufklärung‘ gedeutet wird, und deren Überlieferung zu einem großen Teil (ca. 85%) noch nicht ediert und erforscht ist. Jene Richtung konnte sich politisch nicht dauerhaft durchsetzen. Sie wurde durch eine strikte islamische Orthodoxie und Orthopraxie abgelöst, die auch die Einheit von Religion und Politik im Islam vorbereitete. Seit Ende des 19. Jahrhunderts versuchte eine Reihe von Reformtheologen an jene rationale Schule anzuknüpfen. Manche namhaften islamischen Intellektuellen im Westen gingen diesen Weg. Ihr Einfluss innerhalb der islamischen Theologie bleibt allerdings marginal, ja namhafte islamische Theologen bestreiten, dass sie noch auf dem Boden des Islam stehen. Dem entgegengesetzt knüpfte der Politische Islam, wie der Salafismus, an den Frühislam Mohammeds und seiner Nachfolger und seine strikte Prädestinationslehre an. Es gibt indes heute nicht nur auf der einen Seite den gewalttätigen oder zumindest gewaltbereiten Islamismus und auf der anderen Seite den Reformislam. Dazwischen ist der legalistische politische Islam verortet, dem die Mehrzahl der Verbandfunktionäre folgt und der von den westlichen Demokratien einen allenfalls taktischen Gebrauch macht. Schirmmacher zeigte, dass er etwa im Zusammenhang der Würde der Frau oder der Distanzierung von aller Gewalt stärker in die Pflicht genommen werden müsste. Auch die Ambivalenz des Islam in Menschenrechtsfragen wies sie pointiert auf: Es gibt in der islamischen Welt eindrucksvolle Menschenrechtsinitiativen, wie die EOHR (Egypt Organisation for Human Rights) oder die „Versöhnungskommission“ in Marokko, die darum bemüht ist, vergangene Menschenrechtsverletzungen soweit möglich zu kompensieren. Anhänger der Scharia und Dschihadisten schließen jedoch eine Geltung universaler Menschenrechte über die Grenze zwischen ‚Gläubigen‘ und ‚Ungläubigen‘ hinweg prinzipiell aus; der legalistische politische Islam akzeptiert sie allenfalls aus taktischen Überlegungen.

Das Verhältnis von Christentum und Islam

Der dritte Vortrag wendete sich dem Verhältnis von Christentum und Islam zu, wobei vor allem zur Debatte stand, welche Bedeutung die Barmherzigkeit Gottes und die Erlösung des Menschen hat. Schirmmacher gab zunächst erhellende Einblicke in die Quellenlage zum Frühislam und zur Person Mohammeds. Die zugänglichen Quellen sind äußerst dürftig. Die ältesten Mohammed-Biographien weisen einen fast 200-jährigen Abstand zu Mohammeds Lebenszeit auf. Sie können daher eine nur geringe Authentizität beanspruchen. Nachweisbar ist aber ein Konzeptionswandel in Mohammeds Lehre. Judentum und Christentum verstand er zu Anfang – in seiner Zeit in Mekka – in Nebenordnung, später in Medina in strikter Unterordnung zum Islam. Dies wiegt umso schwerer, als das hermeneutische Prinzip der Islaminterpretation den späteren Suren aus Medina mehr Gewicht einräumt als dem mekkanischen Bestand. Eben hier hat der Politische Islam einen gewichtigen Anknüpfungspunkt, zumal Mohammed in Medina auch als Heerführer auftritt. Die These, dass der gewalttätige Islamismus mit den Zeugnissen des Islam nichts zu tun habe, erweist sich in jedem Fall als Illusion.

Im Zentrum des Vortrags stand die Auseinandersetzung mit der gängigen These einer „abrahamitischen Ökumene“, die den Islam angeblich mit Judentum und christlichem Glauben verbindet. Wenn man indes biblische und koranische Texte im Einzelnen miteinander vergleicht, so zeigt sich die Haltlosigkeit dieser Auffassung: Der Koran spricht von Jesus („Isa“) als einem Mohammed unterstellten Propheten. Heilsmittlerschaft und Gottessohnschaft schließt er aus. Abraham wird für den unverfälschten Ein-Gott-Glauben des Urislam beansprucht. Er hat sich also nach dem Koran als Urmuslim verstanden. Der Islam hält fest, dass der Mensch Gottes Wille erkennen und tun könne. Er kann daher nur eine allgemeine Lehre von der Gnade und Barmherzigkeit Allahs entwickeln, nichts aber weiß er von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und nichts von der ein für alle Mal geschehenen Errettung des Menschen. Die persönliche Heilszueignung, das „Pro me“, findet im Islam keine Entsprechung. Ebenso sind die Suren in einem luftleeren Raum ohne Zeitangabe angesiedelt, während die Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes jederzeit mit der Weltgeschichte verflochten ist. Diese Differenzen kann man nur übersehen, wenn man den konkreten Gehalt des biblischen Zeugnissen gering veranschlagt. Einen Höhepunkt erreichte die Diskussion, als die Nähe des Islam zu einer rationalistischen und negativen Theologie vor und außerhalb aller Offenbarung durchleuchtet wurde.

Herr Seubert plädierte in seinem Schlusswort für ein Religionsgespräch, das die Wahrheitsfrage nicht ausschließen darf. Es wird auch den Dissens nicht ausklammern dürfen. Wichtig ist dabei, auch angesichts aller pragmatischen Schwierigkeiten, dass Christen auch den Muslimen das Evangelium schulden.

Alle Teilnehmer haben von diesem Studientag vielfach Gewinn gezogen. Christine Schirmachers sachliche, kristallklare und unpolemische Darlegungen zeigten, wie an der STH Basel Religionswissenschaft gelehrt und studiert werden soll: auf der Höhe des wissenschaftlichen Diskurses, in Respekt vor den Anhängern anderer Religionen und in unbestechlicher Wahrheitsliebe.

Dr. Schirmacher an der ICF Conference: „Einige werden wohl ihre muslimischen Nachbarn einladen“

ICF betrat mit der Einladung von Professor Dr. Thomas Schirmacher an die jährliche Konferenz im Hallenstadion Neuland. Erstmals wurde in diesem Rahmen der Umgang mit der verfolgten Kirche und mit dem Islam thematisiert. An der ICF Conference zum Thema „Moving Forward“ am 14. und 15. Mai nahmen rund 4.300 Christen teil.

Abgesehen vom Auftritt des bekannten Menschenrechtlers und internationalen Brückenbauers Thomas Schirmacher bot die ICF Conference 2015 im Hallenstadion den erwarteten Mix aus spektakulären Showelementen, authentischen Lebensberichten und unterhaltsamen Predigten von internationalen Referenten wie Mike Pilavachi oder Priscilla Shirer.

„Moving Forward“ lautete das Motto der diesjährigen Konferenz, die nach offiziellen Angaben des Veranstalters von 4.374 Christen besucht wurde.

Etwas überraschend wagte sich die freikirchliche Bewegung im „Lunchtalk“ am Freitagmittag an das Thema „Islam“ heran. Moderiert wurde der „Lunchtalk“ von Tobias Teichen (Pastor ICF München), und er trug den Titel „Die verfolgte Kirche – ein konstruktiver Umgang mit dem Islam. Als Interviewgast war der bekannte deutsche Theologe und Buchautor Professor Dr. Thomas Schirmacher eingeladen.

Im zweiten Teil des „Lunchtalks“ lenkte Tobias Teichen das Gespräch auf den Islam und wie die Christen in der Schweiz und Deutschland damit umgehen sollen. Schirmacher machte deutlich, dass Islam nicht überall das gleiche bedeute. „Zu sagen, ich weiß, wie Muslime ticken, ist etwa dasselbe wie zu behaupten, ich weiß, wie Christen ticken.“ Als Beispiel nannte er Indonesien, ein muslimisches Land, das in Frieden mit der christlichen Bevölkerung lebt. Bei uns würden Muslime oft gemieden, weil man alles Schlechte, was auf der Welt im Namen des Islam geschieht, in sie projiziere. Damit hat



Thomas Schirmacher beim Lunchtalk an der ICF Conference 2015.

Thomas Schirmacher Mühe: „Wann hat ein Christ in Deutschland oder der Schweiz zuletzt mit einem Muslim über den Glauben an Jesus gesprochen und dafür eine Ohrfeige gekriegt?“ Im anschließenden Gespräch mit Livenet spitzte er die Aussage noch etwas zu: „Es ist erstaunlich, wie groß die Hemmungen sind. So als ob jeder Muslim eine Handgranate in der Hosentasche hätte.“

Gastfreundschaft als Schlüssel zu den Herzen

Statt Ängste zu schüren, sollten Christen lieber mit den Muslimen sprechen, forderte Schirmacher die Besucher der ICF Conference heraus. „Das ist sehr einfach“, versicherte er. „Muslime sprechen sehr gerne über die Themen Familie und Gott.“ Umfragen bei Leuten mit Migrationshintergrund in Deutschland hätten zudem ergeben, dass diese Menschen vor allem einen Wunsch an die einheimische Bevölkerung haben: „Sie möchten gerne einmal von einem Deutschen eingeladen werden.“ Das Problem sei nur, dass ein Deutscher erst im Wörterbuch nachschlagen müsse, was Gastfreundschaft überhaupt bedeutet.

Man müsse nichts über den Islam wissen, um jemanden einzuladen. „Muslime reden gerne über ihren Glauben. Das einzige, was man tun muss, ist Fragen stellen“, so Schirmacher. Er erklärte auch, wieso eine Einladung

den Migranten so viel bedeutet. „Bei vielen Kulturen markiert der Besuch zu Hause den Beginn einer Beziehung. Bei uns ist es aber oft der letzte Schritt, nachdem die Beziehung schon über längere Zeit aufgebaut wurde.“

Der Veränderungskraft des Evangeliums vertrauen

Ihm werde oft vorgeworfen, dass er den Islam schönrede und die Gefahren ausblende, sagte Thomas Schirmacher gegenüber Livenet. Vor allem bei älterem Publikum in traditionellen Gemeinden sei es „vergebliche Liebesmühe“, wenn er dazu ermutige, Muslime anzusprechen und mit ihnen über den Glauben zu sprechen.

Mit Abschotten und Verboten wie zum Beispiel dem Minarettverbot gewinnt man nach Meinung des Theologen jedoch niemanden. Die zentrale Frage sei am Ende, welche Überzeugungskraft man dem Evangelium beimisst. „Ich glaube, dass die Botschaft von Jesus die Kraft hat, auch Muslime zu überzeugen.“

Für seinen Auftritt im ICF ist Schirmacher denn auch dankbar. Er ist überzeugt, dass hier junge Leute waren, die etwas umsetzen werden. „Einige werden wohl ihre muslimischen Nachbarn mal zum Essen einladen. Und einige werden für verfolgte Christen beten.“ Wenn dies geschieht, hat sich für Thomas Schirmacher der Besuch am Großanlass gelohnt.

Von Florian Wüthrich, Quelle: Livenet.

Expertentagung der Hanns-Seidel-Stiftung zum Thema „Cyber-Jihad“

Schirmacher fordert, die Ziele der islamistischen Terroristen ernst zu nehmen und beklagt die fehlende Bereitschaft der Politik, angemessene personelle und finanzielle Mittel für Cyber-Sicherheit bereitzustellen.

Unter dem Titel „Cyber-Jihad – Ziele, Dimensionen, Strukturen und Bekämpfung einer globalen Herausforderung“ lud die Hanns-Seidel-Stiftung in Kooperation mit dem Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland zu einer internationalen Expertentagung in das bayerische Wildbad Kreuth. In seinem Eröffnungsvortrag vor zahlreichen Repräsentanten aus Politik, Wirtschaft, Militär und Wissenschaft analysierte Prof. Dr. Thomas Schirmacher den engen Zusammenhang von Cyber-Kriegführung und der realen Verfolgung von Christen und anderen religiösen Minderheiten im Nahen Osten: „Die Unterdrückung religiöser Minderheiten gehört zur DNA fundamentalistischer



Diskussionsrunde zum Cyber-Jihad



Thomas Schirmmacher im Gespräch mit Arne Schönbohm, Präsident des Sicherheitsrates Deutschland e.V.

Bewegungen und ist deswegen immer auch Teil des Cyber-Jihad.“ Unter Verweis auf das erklärte Ziel der Terrororganisation „Islamischer Staat“, alle Christen und Nicht-Sunniten aus deren Stammländern im Nahen Osten vertreiben zu wollen, appellierte der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit und Präsident der International Society of Human Rights: „Nehmt die Ideologie der Fundamentalisten inhaltlich ernst und denkt nicht, dass sich die Ziele sowieso nicht verwirklichen lassen.“

Schon in den 1930er Jahren hätten zahlreiche Zeitgenossen die seit langem bekannten Ziele Hitlers, wie die Vernichtung der europäischen Juden oder die Niederwerfung der Sowjetunion, völlig unterschätzt und als unrealisierbar abgetan. „Ideen haben Konsequenzen“, so Schirmmachers eindringliche Mahnung. In den 1920er Jahren seien die ideologischen Grundlagen des modernen Islamismus durch den pakistanischen Gelehrten Maududi und die ägyptischen Muslimbrüder gelegt worden, stets unter Rückgriff auf eine vermeintlich glorreiche Vergangenheit (die Einheit von Staat und Religion unter dem Propheten Mohammed) und gegen das Feindbild religiöser Minderheiten (alle Nicht-Muslime) gerichtet. Schirmmacher machte deutlich, dass der islamistische Extremismus dennoch nicht bloß als ewiggestrig und antimodern verstanden werden dürfe: „Fundamentalistische Bewegungen greifen ideologisch oft auf Altes zurück, sind selbst aber weniger als 100 Jahre alt und daher Kinder der Moderne, und nutzen modernste Technik und Psychologie zur Erreichung ihrer Ziele“, so Schirmmacher.

Im Sowjetisch-Afghanischen Krieg (1979–1989) hätten die selbsternannten Gotteskrieger das Medium der VHS-Kassette für ihre Propaganda entdeckt, seien ab Ende der 1990er Jahre auf das Internet umgestiegen und nutzten in der Gegenwart des Web 2.0 die sozialen Medien Facebook, YouTube, Twitter und Co. Auf diese Weise könnten die Terroristen in kürzester

Zeit, mit geringem Kostenaufwand und globaler Reichweite viele Millionen vornehmlich jungen Menschen erreichen, um Radikalisierung, Rekrutierung und Fundraising für den weltweiten Jihad zu betreiben. Vor dem Hintergrund der hoch professionellen Propaganda-Videos des „Islamischen Staates“ sowie der jüngsten Hacker-Angriffe auf den französischen Sender TV5 Monde resümierte Schirmmacher, dass der Cyber-Jihad „in Bezug auf Technik und Werbepsychologie das Beste vom Besten“ darstelle. Um dieser wachsenden Bedrohung wirksam begegnen zu können, so der abschließende Appell an die Politik, müsse „deutlich mehr Geld und Personal in die Cyber-Bekämpfung terroristischer Bewegungen investiert werden.“

Schirmmachers Forderung fand unter den Tagungsteilnehmern breite Zustimmung. Daran anknüpfend führte Arne Schönbohm, Präsident des Cyber-Sicherheitsrates Deutschland e.V., die Beispiele USA, Israel und Großbritannien an – Staaten, die ein Vielfaches an Mitteln für die Cyber-Abwehr bereitstellten und auf diesem Gebiet die Speerspitze der westlichen Welt bildeten. Dahingegen, so Schönbohm, sei Deutschland nur „bedingt abwehrbereit“. Seine Empfehlung an die politisch Verantwortlichen lautete: „Weniger reden, mehr machen!“ Auch Generalleutnant Peter Schelzig, der stellvertretende des Generalinspektors der Bundeswehr, stimmte der Analyse zu, auch wenn er darauf verwies, dass der Selbstschutz der Bundeswehr besser da stehe, als die Abwehrbereitschaft der BRD als solcher.

In ihrem Grußwort zu Tagungsbeginn hatte Prof. Dr. Ursula Männle, Staatsministerin a.D. und Vorsitzende der Hanns-Seidel-Stiftung, auf das Spannungsfeld von Freiheit versus Sicherheit hingewiesen. Dabei ständen sich das Konzept einer wehrhaften Demokratie auf der einen Seite und die verfassungsrechtlichen Grenzen auf der anderen Seite gegenüber. Prof. Männle würdigte zudem die gute Zusammenarbeit mit dem Mitausrichter der Tagung, dem Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland (ZOCD), der ein wichtiger Gesprächspartner für die Hanns-Seidel-Stiftung sei und bleibe.

Der bayerische Landespolizeipräsident a.D. Waldemar Kindler, der in seiner Dienstzeit bereits das Olympia-Attentat in München 1972, den RAF-Terror sowie die NSU-Morde miterlebt hatte, empfahl die Einrichtung einer zentralen Stelle zur Abwehr von Cyber-Terrorismus auf Bundesebene sowie eine engere Zusammenarbeit der deutschen Sicherheitsbehörden.

Als ernüchterndes Resümee der Tagung und gleichzeitiger Weckruf an die Politik konnten die Worte des Vorsitzenden des Zentralrats Orientalischer Christen in Deutschland, Simon Jacob, gelten: „Wir in Europa sind derzeit nicht ausreichend auf die Herausforderung des Cyber-Jihad vorbereitet.“

Causa Latzel: Die Bremische Evangelische Kirche lädt Schirmmacher und Butting ein

Beide Seiten verweisen auf den ökumenischen Verhaltenskodex „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“

Aus Anlass der Diskussion um eine deutschlandweit diskutierte und kritisierte Predigt des Bremer Pastors Olaf Latzel hat die Bremische Evangelische Kirche zwei externe Experten zu einem öffentlichen Gespräch unter dem Thema „Dialog und Differenz: Vom Glauben sprechen in einer multireligiösen Gesellschaft“ in die St. Pauli Kirche in Bremen eingeladen. Beide wurden gebeten, die theologischen Hintergründe der Debatte darzustellen und Grundlagen für ein gemeinsames Gespräch in der Kirche zu schaffen.

Latzel hatte in seiner Predigt die alttestamentliche Gestalt Gideon, die einen Altar Baals und ein Standbild Ascheras zerstörte, als Vorbild für den heutigen Umgang mit anderen Religionen dargestellt.

Im Kern der lebhaften Debatte, an der sich auch das zahlreich erschienene Publikum intensiv beteiligte, stand die Frage, ob ein respektvoller Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen und Glaubensauffassungen und die Verkündigung des Heils in Christus durch die Kirche zusammengehen können oder sich widersprechen.

Prof. Dr. Klara Butting, Leiterin des Zentrums für biblische Spiritualität und gesellschaftliche Verantwortung an der Woltersburger Mühle, betonte, dass jeder Dialog mit unserem Dialog mit der Bibel beginne, in der uns ein Strauß von ganz unterschiedlichen Erfahrungen mit Gott aus vielen Jahrhunderte entgegen käme. Christen sollten sich ihres Heils und Trostes in Jesus Christus gewiss sein, aber gleichzeitig wissen, dass Christus auch außerhalb der vertrauten kirchlichen Kreise wirke. Auch müssten Christen vom wiederkommenden Christus her denken, der allein Richter sei und alle Menschen zu sich ziehen wolle.

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), wurde insbesondere eingeladen, da sich die Bremische Evangelische Kirche und die Bremer Evangelische Allianz in ihrer Kritik an Latzels Predigt unabhängig voneinander auf das ökumenische Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ berufen hatten. Schirmmacher war einer der Mitautoren dieses Dokumentes, das vom Vatikan, dem Ökumenischen Rat der Kirchen sowie der Weltweiten Evangelischen Allianz im Jahr 2011 gemeinsam verabschiedet und im Oktober 2014 in Berlin von allen Kirchen Deutschlands angenommen wurde.

Das Dokument, so betonte der Theologe und Religionssoziologe, sei ein geeignetes gemeinsames Fundament, da es sowohl die „spöttisch und bewusst unflätig“ gewählten Äußerungen Latzels verwerfe, als auch an der Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums festhalte. Das Dokument stelle das Zeugnis vom Heil in Christus und die Notwendigkeit des Dialogs nicht nebeneinander, sondern sehe sie als zwei Seiten einer Münze, die immer zusammengehören. Dialog sei demnach 1. eine Frage des Stils – Christen redeten nicht nur, sondern hörten auch gerne und respektvoll zu und wollten das Original des Anderen erfahren und nicht vom Hörensagen leben, und 2. eine politische Notwendigkeit, um gemeinsam mit allen Menschen guten Willens eine gerechte und friedliche Gesellschaft zu bauen. Zwar kritisierte Schirmmacher die unnötig provokanten und theologisch missverständlichen Passagen in Latzels Predigt scharf, doch machte er mit Verweis auf die nicht minder heftigen und beleidigenden Worte der Gegenreaktionen deutlich: „Wir brauchen einen ernsthaften Dialog über die Frage des Anspruchs des Christentums, keinen kurzen, emotionalen Schlagabtausch, der den anderen in die böse Ecke stellt. Theologisch recht habe nicht der, der besseren Zugang zu den Medien oder zur Politik habe, aber auch nicht der, der lauter ruft oder stärker auf den Putz haut.“

Schirmmacher wandte sich auch scharf gegen die Erklärung der Bremer Bürgerschaft, die einem Antrag der Linken ohne die Stimmen der CDU zugestimmt hatte. Der Staat habe sich aus solchen Diskussionen herauszuhalten. Eine pauschale Verurteilung jeder Religionskritik sei nicht nur gegen



Die beiden Referenten mit den beiden Schriftführern der Bremischen Ev. Kirche.

die geltende Rechtslage gerichtet, sondern auch parteiisch, weil sich die Bürgerschaft etwa noch nie von islamistischen Predigten, in denen unmittelbar zu Gewalt aufgerufen wird, abgesetzt habe. Wenn Bremen bunt sei, müsse auch jemand wie Latzel zur Buntheit gehören. Zudem sei ‚Die Linke‘ selbst eine religionskritische Partei. Es ginge nicht an, dass Christen andere nicht kritisieren dürften, jedermann aber den christlichen Glauben.

Die Kirchenleitung der Bremischen Evangelischen Kirche wurde von der Präsidentin des Kirchenausschusses, der Journalistin Edda Bosse, und den beiden Schriftführern, den höchsten ordinierten Repräsentanten, Pastor Renke Brahms und Pastor Dr. Bernd Kuschnerus vertreten. Sie führten im Anschluss an die Veranstaltung ein längeres Auswertungsgespräch mit den beiden Referenten. Die Bremer Evangelische Allianz wurde durch ihren Vorsitzenden, Pastors Andreas Schröder, vertreten.

Die Bremische Evangelische Kirche (BEK) ist ein Unikum unter den 20 evangelischen Landeskirchen, die zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gehören, da jede Kirchengemeinde in Bremen unmittelbaren Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts hat und freiwillig dem Zusammenschluss der BEK angehört. Zudem kann sich seit 1860 jedes Bremer Kirchenmitglied jeder Ortsgemeinde im gesamten Kirchengebiet unabhängig vom Wohnort anschließen. Somit bestimmt jede Gemeinde ihre theologische Ausrichtung und ihre Pastoren selbst. Aus reformierter Tradition heißt die Synode Kirchentag, der von ihr gewählte Kirchenausschuss führt die Verwaltungsgeschäfte. Der Vorstand von Kirchentag und Kirchenausschuss besteht aus drei Laien, nämlich Präsident(in), dessen Vize und Schatzmeister, und aus zwei ordinierten Geistlichen, die aber nicht weisungsbefugt sind, weswegen die Entscheidung des Präses oder Bischofs eben nur „Schriftführer“ heißt.

Aus diesem Grund gibt es in Bremen auch ausgesprochen evangelikal geprägte Kirchengemeinden, zu denen auch die St. Martini-Gemeinde unter Prof. Dr. Dr. Georg Huntemann und Dr. Jens Motschmann gehörte, die sich unter deren Nachfolger Olaf Latzel aber nun auch von den anderen evangelikalischen Gemeinden und von den Vorgängern absetzt – Latzel hatte in der Predigt ausdrücklich auch seinen Vorgänger Motschmann namentlich scharf kritisiert.

Religion und Politik in einer freien Gesellschaft

Seit den Terroranschlägen in Paris zu Beginn des Jahres sind die Begriffe Integration und Identität, demokratische Grundwerte und Religion sowie religiöser Fundamentalismus und Gewalt zunehmend in den Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion gerückt. Im Rahmen einer gemeinsam von der Robert Schuman Stiftung, dem Forum Brussels International und der Hanns-Seidel-Stiftung in Brüssel am 19. März 2015 organisierten Diskussionsrunde analysierte der deutsche Religionswissenschaftler und -soziologe Prof. Dr. mult. Thomas Schirmmacher, wie Fundamentalismus entsteht. Dr. Khalid Hajji, Buchautor und Generalsekretär des Conseil Européen des Ouléma Marocains, ging auf Aspekte und Konsequenzen von Gewalt und Radikalisierung im postmodernen europäischen Migrationskontext ein. Einen Überblick über Beiträge der europäischen Institutionen zur Bekämpfung von Extremismus präsentierte Katharina von Schnurbein, Koordinatorin für den Dialog mit Religionen und Weltanschauungen in der Europäischen Kommission, während Prof. Agdurrahman Mas'ud, Generaldirektor im Ministerium für religiöse Angelegenheiten der Republik Indonesien, über die Erfahrungen seines Landes mit fundamentalistischen Bewegungen berichtete. Moderiert wurde die Diskussionsrunde durch die Brüssel-Korrespondentin des Evangelischen Pressedienstes (epd) Isabel Guzmán.

Grundlagen für die Bekämpfung von religionsbasierter Gewalt

Prof. Schirmmacher identifizierte Intoleranz und absoluten Wahrheitsanspruch, gepaart mit der Bereitschaft, diesen auch unter Anwendung von physischer oder psychischer Gewalt durchzusetzen, als Hauptursachen von gewalttätigem Fundamentalismus. Nicht die Religion sei das Kernproblem, sondern die Tendenz, Gewalt als Mittel zur Umsetzung von Zielen zu nutzen, anstatt durch Argumente zu überzeugen. Die frühzeitige Erkennung einer solchen Tendenz sei auch Aufgabe der Individuen in ihrer jeweiligen Gemeinschaft. Eine unmittelbare und unmissverständliche Reaktion innerhalb der jeweiligen Glaubensgemeinschaft sei erforderlich, um ihre Werte zu wahren und ihre Glaubwürdigkeit wiederherzustellen. Für Dr. Hajji ist der Kampf gegen politischen Radikalismus nicht weniger unverzichtbar als der Kampf gegen religiösen Radikalismus. Die Gefahr für Europa bestehe aktuell darin, dass beide Arten von Radikalismus sich gegenseitig einen Nährboden gäben. Die Panelteilnehmer waren sich darin einig, dass mit der Gewährleistung von Religionsfreiheit und anderen Menschenrechten sowie mit der Zusammenarbeit und dem friedvollen Austausch unter den Glaubensgemeinschaften ein wichtiger Beitrag zur Bekämpfung von militantem Fundamentalismus



Prof. Schirmmacher identifizierte Intoleranz und absoluten Wahrheitsanspruch, gepaart mit der Bereitschaft, diesen auch unter Anwendung von physischer oder psychischer Gewalt durchzusetzen, als Hauptursachen von gewalttätigem Fundamentalismus.

geleistet werden könne. Auch wenn die europäischen Institutionen keine Zuständigkeiten für diese Bereiche hätten, agierten sie als Katalysatoren und böten hierzu eine Plattform. Von Schnurbein erläuterte den holistischen Ansatz der Kommission, zu dem auch das „Radicalization Awareness Network“ (RAN) sowie ein Arbeitspapier zum Schutz von Opfern von Extremismus und Verbrechen aus Hass gehören, welches im November 2015 vorgelegt werden solle. Laut Prof. Mas’ud haben sich aus Indonesien nur etwa 500 „Foreign Fighters“ den islamistischen Terrormilizen angeschlossen. Das sei wenig im Vergleich zu Europa und in Relation zu den 200 Mio. Indonesiern, davon 87% Muslime. Mas’ud führte diese Tatsache darauf zurück, dass die Prinzipien von Toleranz, Mitgefühl und Nächstenliebe fest in der indonesischen Wertegesellschaft verankert seien und von einer starken zivilgesellschaftlichen Organisationskultur getragen und vermittelt würden.

Die Identität europäischer Muslime und die Rolle der Imame

Als einen der Auslöser für die wachsende Sympathie junger europäischer Muslime für den Islamismus nannte Dr. Hajji das fehlende Identifikationsmodell. Der Islamismus böte die Möglichkeit, eine eigene, sich an der islamischen Ursprünglichkeit orientierende Identität zu finden, die unsere post-moderne Gesellschaft den Muslimen nicht bieten könne. Dieser Islamismus entspringe zwar ihrer Phantasiewelt und nicht der Realität, doch böte er in

einer Zeit, in der sich die Öffentlichkeit vermehrt auf Kommunikation und Wirkung, nicht aber auf Sinn und Bedeutung konzentrierte, eine vermeintliche Orientierung. Hierzu werde einerseits die Notwendigkeit eines muslimischen Staates propagiert, in dem die Muslime den puritanischen Traum vom „unberührten Neuland“ verwirklichen könnten, und gleichermaßen gezielt jegliche Hoffnung zerstört, dass Muslime auch in einem nicht-muslimischen Staat eine akzeptable Zukunft hätten. Dieser Prozess finde in neuen, zum Teil unbekanntem und virtuellen Räumen statt. Gefährdete Jugendliche würden sich von ihrer vertrauten Umgebung abwenden, was jegliches Eingreifen erschwere, so Dr. Hajji. Die Rolle von Imamen sei traditionell auf die Begleitung des Gebets ausgerichtet, und eine Beteiligung am öffentlichen Diskurs bilde die Ausnahme. Im Kontext der aktuellen Entwicklungen wäre eine angemessene Qualifizierung für Imame sicher wünschenswert, jedoch sei ein europäischer Bildungshintergrund noch keine Garantie für die Wahrung europäischer Werte, wie die Erfahrungen zeigten.

Religiöser Nationalismus

Prof. Schirmacher berichtete über eine weltweit zunehmende und gefährliche Tendenz zu religiösem Nationalismus, der Nationalismus mit der Zugehörigkeit zur Mehrheitsreligion gleichsetze. Religion werde dazu missbraucht, politische Identifikationsmerkmale zu schaffen und andere Gruppen auszugrenzen. Hauptproblem sei die damit verbundene abnehmende Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten. Als Beispiele nannte der Religionswissenschaftler Entwicklungen in Indien, wo die in der indischen Verfassung garantierte Gleichbehandlung aller Religionen durch die Regierungspartei Bharatiya Janata Party infrage gestellt werde, und die Türkei, die sich fortschreitend von ihren laizistischen Grundwerten entferne.

Innenminister beruft Christine Schirmacher in den Wissenschaftlichen Beirat der Bundeszentrale für politische Bildung

Bundesinnenminister Thomas de Maizière hat die Bonner Islamwissenschaftlerin Prof. Dr. Christine Schirmacher auf vier Jahre zum Mitglied des 12köpfigen Wissenschaftlichen Beirates der Bundeszentrale für politische Bildung berufen. Sie wird dort vor allem ihre Expertise in den Bereichen Islamismus, Extremismus und Radikalisierung von Jugendlichen einbringen.

Die Bundeszentrale im Dienstbereich des Innenministerium wird von einem Direktor und seinem Stellvertreter geleitet, von dem 12köpfigen Beirat beraten, in den man für höchstens zweimal vier Jahre berufen werden kann, und von einem Kuratorium, das aus 22 Bundestagsabgeordneten aller Parteien besteht, beaufsichtigt. Vorsitzender des Kuratoriums ist derzeit Steffen Bilger, MdB (CDU).

Christine Schirmmacher hat sich in den vergangenen Jahren wiederholt mit Mechanismen und Ursachen der Radikalisierung von Jugendlichen sowie verschiedenen islamistischen und jihadistischen Bewegungen innerhalb und außerhalb Europas beschäftigt, so kürzlich bei der Fachtagung „Salafismus in Deutschland: Erscheinungsformen und Ansätze für die Präventionsarbeit im Jugendbereich“ des Amtes für Kinder, Jugend und Familie der Stadt Köln mit der Alevitischen Gemeinde Deutschlands e. V. (AABF).

Schirmmacher ist seit rund 15 Jahren Gastdozentin an der Akademie Auswärtiger Dienst (ehemals: Diplomatenschule) des Auswärtigen Amtes Berlin und unterrichtet fortlaufend bei verschiedenen Sicherheitsbehörden auf Landes- und Bundesebene. Zudem hält sie Gastvorlesungen an Universitäten in aller Welt, zuletzt in China, Weißrussland, Bulgarien und im Libanon.

Am 4.2.2015 hielt sie neben dem Bundesinnenminister und dem Sprecher des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD), Aiman Mazyek, bei den 9. Berliner Sicherheitsgesprächen des Bundes Deutscher Kriminalbeamter (BDK) in Berlin einen Vortrag über die zunehmende Politisierung des Islam am Ende des 20. Jahrhunderts und die Attraktivität des „Islamischen Staates“ (IS) für Jugendliche aus Europa.

Darin forderte Schirmmacher eine innerislamische Debatte, angestoßen und geführt von islamischen Theologen und Imamen, über die Begründung von Religionsfreiheit und Ablehnung von Antisemitismus, über die Gleichwertigkeit von Frauen und Männern und über die Gültigkeit des Schariarechts.

In Bezug auf den Nahen Osten sprach Schirmmacher von einer „Impllosion“ und „Kernschmelze“, wodurch im ganzen Kulturraum des Nahen Ostens – mit Ausnahme von Tunesien – jahrhundertlang gewachsene Strukturen in atemberaubendem Tempo für immer zerfielen. Die Auswirkungen reichten über die Jihadisten in fast jedes Land der Erde.

Verletzt der lautsprecherverstärkte Muezzinruf die negative Religionsfreiheit?

Muslime haben im Rahmen der Religionsfreiheit zwar Anspruch auf eigene religiöse Gebäude, also auch Moscheen und Minarette, und dies selbst mit dem unverstärkt gesungenen Gebetsruf. Doch es müsse diskutiert werden, ob der lautsprecherverstärkte Gebetsruf vom Minarett nicht die Glaubensfreiheit von Nichtmuslimen verletze. Diese Auffassung vertritt der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit in einem Beitrag für das IIRF-Bulletin 2014/4.

In der juristischen Literatur werde der lautsprecherverstärkte Gebetsruf einfach mit dem liturgischen (also nicht mit dem sog. „weltlichen“) Glockengeläut gleichgesetzt. Zwar könne der lautsprecherverstärkte islamische Gebetsruf nur durch ein anderes Menschenrecht eingeschränkt werden, und da sei für den Regelfall keines in Sicht, das infrage käme. Aber das Recht auf Religionsfreiheit selbst könnte beschränkende Funktion haben. Das Recht auf Religionsfreiheit schließe nämlich die sogenannte ‚negative‘ Religionsfreiheit ein, das Recht also, nicht zur Teilnahme an religiösen Handlungen usw. gezwungen zu werden.

Die Gleichsetzung zwischen lautsprecherverstärktem Muezzinruf müsse infragegestellt werden, weil – so Schirmmacher wörtlich – „der Muezzinruf dadurch, dass er ein verbales Glaubensbekenntnis enthält, andere Menschen zwingt, fünfmal täglich an der Religionsausübung einer anderen Religion teilzunehmen und somit die sogenannte negative Religionsfreiheit betrifft. Die Frage nach der Bewertung des lautsprecherverstärkten islamischen Gebetsrufs wird sich am Ende also darauf konzentrieren müssen, ob der Umstand, dass der Muezzinruf ein formuliertes Glaubensbekenntnis ausruft, an dem auch Nichtmuslime durch Zuhören teilnehmen müssen, die negative Religionsfreiheit verletzt oder ob man dies verneint, indem man entweder sagt, dass ein reines Zuhören noch keine negative Religionsfreiheit verletzt, oder aber argumentiert, dass bei uns sowieso keiner Arabisch versteht. Eine Parallele zum Muezzinruf ist jedenfalls meines Erachtens nicht das Glockengeläut, sondern wäre vorhanden, wenn das christliche sog. Apostolische Glaubensbekenntnis lautsprecherverstärkt für all hörbar und verstehbar von den Kirchtürmen gesungen würde, bis es einem nicht mehr aus dem Kopf geht (Ohrwurm).“

Sicher hätte diese Frage in Deutschland eines Tages das Bundesverfassungsgericht zu klären. „Zugegeben, das Thema ist ein umstrittenes Gebiet und ich bin kein Fachjurist, sondern betrachte die Sache vor allem aus der

Sicht des Soziologen und Menschenrechtlers, so dass hier viel Raum für Juristen bleibt, mich zu überbieten. Aber dennoch will ich die Diskussion anstoßen“, fügte Schirmmacher hinzu.

„Das Recht auf Religionsfreiheit ist das ungeliebte Stiefkind der Menschenrechte“

Der Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit und Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte, Thomas Schirmmacher, hat im Rahmen der Tübinger Vorlesungsreihe ‚Clash of Civilization‘ eine Gastvorlesung „Bedrohtes Menschenrecht Religionsfreiheit in weltweiter Perspektive: Die Hauptfaktoren für die global zunehmende Verletzung der Religionsfreiheit“ gehalten. Die Vorlesung wurde live ins Internet übertragen (<https://www.youtube.com/watch?v=rp5N97qVdhU>).

Dabei kritisierte er, dass sich auch in Deutschland nicht alle, auch nicht alle Politiker, ohne Wenn und Aber für Religionsfreiheit einsetzen. Gerade unter Politikern sei der Einsatz für dieses Recht noch viel zu sehr mit den eigenen guten wie schlechten Erfahrungen mit Religion und der jeweiligen Religionszugehörigkeit oder mit Religiosität und Nichtreligiosität verbunden. Doch wie das Folterverbot unabhängig davon sei, was der Einzelne erlebt habe oder wo er politisch oder weltanschaulich stehe, sei auch die Religionsfreiheit ein unteilbares Menschenrecht und sollte instinktiv von jedem Politiker aktiv unterstützt werden, so Schirmmacher.

Überhaupt sei der Artikel 18 zur Religionsfreiheit das ungeliebte Stiefkind aller Artikel der Allgemeinen Erklärung für Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Vielen Atheisten sei etwa nicht bewusst, dass die Freiheit von Religion und Weltanschauung samt dem Recht auf Religionswechsel gerade auch Atheisten schütze, sei doch der Austritt aus einer Religionsgemeinschaft eine klassische Form des ‚Religionswechsels‘. Früher habe auch bei uns der Kirchenaustritt negative gesellschaftliche Folgen für die Betroffenen gehabt.

Die Vorlesungsreihe ‚Clash of Civilizations‘: Feindbilder in interreligiösen Beziehungen und internationaler Geopolitik thematisiert die sehr aktuellen Spannungen zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen oder vielmehr wie diese eingesetzt werden, um Machtinteressen zu bedienen. Professor Rainer Rothfuß und Yakubu Joseph vom Geographischen Institut der Univer-

sität Tübingen haben dazu Wissenschaftler aus dem In- und Ausland eingeladen, unter anderem die Menschenrechtlerin Rania Yusuf, die Botschafter von Russland und Ecuador sowie Ehrensensator Dr. Prinz Asfa-Wossen Asserate.

Die Vorlesung wurde von der Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) unterstützt, an derer Stand man sich erkundigen konnte, wie man sich konkret in Deutschland gegen die Verletzung der Religionsfreiheit einsetzen kann.

Internationales Institut für Religionsfreiheit publiziert

7 UN-Berichte zu Religionsfreiheit von Professor Bielefeldt

Das Internationale Institut für Religionsfreiheit hat die sieben offiziellen Berichte des UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Weltanschauungsfreiheit an den UN-Menschenrechtsrat publiziert, die vom aktuellen UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit Heiner Bielefeldt verfasst wurden. Jeder Bericht hat seine eigene spezifische Thematik wie z.B. religiöse Minderheiten, Apostasie und Blasphemie, Konversion/Bekehrung, Frauenrechte oder Schulbildung.

Seit Heiner Bielefeldt das Amt des UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Weltanschauungsfreiheit übernommen hat, ist jeder Bericht einem Hauptthema gewidmet, wobei alle Berichte jetzt in einem Band veröffentlicht sind. Er spricht wichtige Themen an, die oft wegen ihrer Komplexität oder Emotionalität umgangen werden, wie z.B. Konversion/Bekehrung oder religiöse Minderheiten. Er diskutiert auch vermeintliche Konflikte zwischen verschiedenen Menschenrechten, wie z.B. Religions- und Weltanschauungsfreiheit einerseits und Nicht-Diskrimination andererseits. Er ist überzeugt, dass Menschenrechte niemals als im Widerspruch zueinander stehend betrachtet werden sollten, sondern dass die vielfältigen Rechte letztlich Hand in Hand gehen. Die Themen, die er anspricht, betreffen das ganze Spektrum der Institutionen einer Gesellschaft in ihrer Beziehung zur Frage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, einschließlich von Staat, Schulen, Unternehmen und Religionsgemeinschaften.

Heiner Bielefeldt studierte Katholische Theologie, Philosophie und Geschichte und promovierte in Philosophie. Nachdem er unterschiedliche Positionen an verschiedenen Universitäten innehatte, war er von 2003 bis 2009 Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, welches die Menschenrechtssituation in Deutschland im Auftrag der Bundesregierung untersucht. Seit 2009 ist er Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg. 2010 wurde er zusätzlich zum UN-

Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit berufen. 2013 wurde er in diesem Amt bestätigt. Das Buch gibt es als freien Download unter URL: http://www.bucer.de/fileadmin/dateien/Dokumente/BQs/BQ300ff/BQ323/Freedom_of_Religion_or_Belief__Heiner_Bielefeldt_.pdf

„Ich gratuliere dem Dalai Lama: Islamische Führer könnten von ihm lernen!“

Stellungnahme des Direktors des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit, Thomas Schirmmacher, zur jüngsten Erklärung des Dalai Lama

Der Dalai Lama hat entschieden, dass er keinen Nachfolger haben will. Die „Institution Dalai Lama“ werde nicht mehr benötigt. Zusammen mit seinem Verzicht auf alle politischen Ämter und Führungsansprüche vor zwei Jahren ist das ein Vorgang von großer Tragweite für das Verhältnis von Religionen und Staat weltweit.

Da diskutiert wird, was der Dalai Lama wirklich gesagt hat, verweise ich auf das Video seines Interviews (<http://www.welt.de/videos/article131921533/Das-Interview-mit-dem-Dalai-Lama.html>). Solange der Dalai Lama selbst nichts Anderes sagt, muss dies als seine derzeitige Sicht angesehen werden.



Thomas Schirmmacher im Gespräch mit Kelsang Gyaltsen, Sonderbotschafter des Dalai Lama für Europa (Foto: © Markus Scherf/IGFM).

Um es einmal sehr verallgemeinernd so zu sagen: Während in einigen Ländern und Religionen religiöse Führer aufrüsten und Religion für politische Ansprüche missbrauchen (man denke an den Wahlsieg der Hindutva-Bewegung in Indien, die Entwicklung im Irak oder in Russland und der Ukraine), rüsten andere religiöse Führer erkennbar ab, jetzt eben auch der Dalai Lama.

Vor zwei Jahren gab der Dalai Lama alle politischen Ämter und Ansprüche als Repräsentant der Tibeter oder der Exil-Tibeter auf. Stattdessen haben die Exil-Tibeter den Juristen Lobsang Sangsay zum Exil-Ministerpräsidenten gewählt. Für den Gedanken der Religionsfreiheit und der Trennung von ‚Kirche und Staat‘ war das ein erfreulicher Tag. Das Entscheidende dabei ist: Der Dalai Lama leitet aus seinem religiösen Anspruch keinen politischen Führungsanspruch mehr ab.

Ebenfalls im Jahr 2012 hatte der Dalai Lama in einem Papier „Erklärung des Dalai Lama zur Frage seiner Reinkarnation“ dargelegt, wie sein Nachfolger gefunden werden kann. Das hat er mit seiner neuen Erklärung hinfällig gemacht, auch wenn er natürlich nicht festlegen kann, was seine Anhänger nach seinem Tod machen.

Ob Pharaos, römischer Kaiser, chinesischer Kaiser oder mittelalterlicher Papst: Vor Jahrtausenden oder Jahrhunderten war es fast selbstverständlich, dass politische und religiöse Macht in einer Hand gehalten und die politische Macht aus der Nähe zu Gott oder der Gottgleichheit begründet wurde. Dieses Zeitalter sollte eigentlich zu Ende sein, und so ist es erfreulich, wenn die letzten Überlebenden dieser Auffassung diese Sicht freiwillig aufgeben.

Papst Benedikt und jetzt Papst Franziskus machten und machen immer deutlicher, dass die Katholische Kirche vom Wesen und von der Berufung her kein Staat ist. Den Vatikan bewacht längst die italienische Polizei, in der UN oder bei der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) stimmt der Vatikan als Mitgliedsstaat nur ab, wenn es um Fragen der Menschenrechte und Religionsfreiheit geht, bei politischen Fragen stimmt er grundsätzlich nicht mit ab.

Zwar gibt es immer noch Ausnahmen. So sieht sich der japanische Kaiser immer noch als Sohn einer Göttin, aber politisch ist er einflusslos und die Religionsfreiheit in Japan gilt als sehr hoch. (Siehe dazu den Abschnitt „Der Tenno als oberster Priester des Shinto“ unter <http://www.thomasschirrmacher.info/archives/2223>).

Die einzige große Ausnahme bleibt die islamische Welt. Zwar schließt der strenge Monotheismus des Islam aus, dass ein Staatsoberhaupt Gott oder göttlichen Ursprungs ist, aber die Trennung von religiöser Führung und Staat ist oft nicht gewährleistet. Und immerhin ist der Iran der einzige Staat der Welt, wo die politische Führung von den religiösen Führern eingesetzt und kontrolliert wird. Fachsprachlich nennt man das ‚Hierokratie‘ (‚Herrschaft

der Priester'). Via Hamas, Hisbollah und anderen Bewegungen möchte der Iran diese Idee exportieren. In vielen islamischen Ländern ist es dagegen die politische Führung, die den Islam benutzt, propagiert, ja gängelt. Und dann gibt es Länder wie Pakistan oder Afghanistan, wo man nicht mehr weiß, wer eigentlich die Strippen zieht und wer wen beherrscht: die religiösen die politischen oder die politischen die religiösen Führer.

Jedenfalls könnte die islamische Welt nun vom Dalai Lama lernen, dass religiöse Autorität und politische Macht nicht in dieselbe Hand gehören und dass der Welt mehr geholfen ist, wenn religiöse Führer ihre Macht selbst beschränken, als wenn sie ihre Ansprüche erhöhen.

Das Ende der Gottkaiser

Vor 13 Jahren schrieb ich nach eine Chinareise im Artikel „China im Umbruch“ [Ethos 8/1991: 32–37, später ähnlich in Lektion 60.12. meiner ‚Ethik‘] Folgendes:

Wenn man sich die ungeheuer großen Anlagen der Gottkaiser im Kaiserpalast in Peking, der Hauptstadt Chinas, anschaut und die vielen Tausende von chinesischen und ausländischen Touristen sieht, die staunend durch die einzelnen Bezirke schlendern, erkennt man wieder einmal mehr, wie vergänglich alle menschliche Macht ist, selbst wenn der Mensch sich zu Gott erklärt und seine Herrschaft deswegen für ewig hält. Was man einst für das Zentrum des Universums hielt (genau genommen war der Mittelpunkt des Universums die Mitte des Himmelsaltars im Himmelstempel [‚Tian Tan‘] südlich des Kaiserpalastes), wird heute von jedermann ehrfurchtslos betreten, angefasst und wie in einem Märchenbuch bestaunt. Was einst das Leben gekostet hätte, ist heute bedeutungslos.

Ob die ägyptischen Pharaonen, die römischen Kaiser oder die chinesischen Kaiser: alle wollten sie oberster Herrscher und oberster Priester in einem sein und begründeten dies damit, dass sie von den Göttern abstammten, Inkarnationen Gottes waren oder auf andere Weise am Wesen Gottes Anteil hatten. Das bedeutete die Vergottung des Staates. In aller Welt hinterließen sie die großartigsten Bauwerke, die dieses göttliche Priesterkönigtum demonstrieren sollten: Pyramiden, Triumphbögen, Paläste, Tempel und Mausoleen. Und all diese von Touristen bestaunten Prachtbauten beweisen doch zugleich, dass sie eben weder Priester des wahren Gottes waren, noch göttlichen Charakter hatten.

Die göttlichen Priesterkönige in aller Welt sind im Laufe der Jahrtausende weniger geworden und ihre Zahl ist insbesondere seit dem Auftreten des Christentums rapide zurückgegangen.

Bei der Thronbesteigung des japanischen Kaisers Akihito, des Hohenpriesters des Shintoismus, haben viele japanische Christen ihre Sorge zum Ausdruck gebracht, dass sich die Entwicklung schnell gegen die Christen und gegen den Rechtsstaat wenden kann. Sind ihre Sorgen berechtigt, obwohl sich in der Praxis noch gar nichts geändert hat? Durchaus. Jahrhundertlang begründete der japanische Kaiser seine Herrschaft damit, dass er sich bei der Inthronisierung mit einer Göttin vereinigt hatte und zugleich oberster Priester der Staatsreligion war. Er war der „Tenno“ (Gottkaiser), der Vertreter der Götter auf Erden, der Gesetze machte, aber nicht dem Gesetz unterworfen war. Als die Amerikaner Japan 1945 besiegt hatten, durfte der japanische Kaiser nur bleiben, weil er schwor, auf das Amt des Tenno zu verzichten und keinerlei religiöse Autorität mehr in Anspruch zu nehmen. Dies war die Voraussetzung, dass die neue Verfassung mehr Menschenrechte und mehr Gerechtigkeit ermöglichte. Der damalige Kaiser hat sich daran bis zu seinem Tod 45 Jahre lang gehalten. Doch zum Erschrecken vieler ließ sich sein Sohn 1990 wieder als Gott inthronisieren. Teure und aufwendige Zeremonien folgten dem uralten Ritual, dessen Mittelpunkt die nächtliche Vereinigung mit der Sonnengöttin Amaterasu ist, durch die der Kaiser angeblich erst eigentlich sein göttliches Wesen erlangt. Seine erste Amtshandlung war ein Opfer für diese Göttin. Nun droht eine erneute Gleichsetzung von Gehorsam gegenüber dem Staat und Gehorsam gegenüber der Religion des Herrschers, die ja auch in der frühen Kirche in der Auseinandersetzung mit dem römischen Kaiser viele Christen das Leben kostete. Und trotzdem nahmen auch viele Vertreter demokratischer Länder naiv an der Inthronisation teil.

Trotz dieser Beispiele kann man feststellen, dass die Zeit der göttlichen Priesterkönige vorbei ist und die wenigen Menschen, die eine solche Stellung noch für sich in Anspruch nehmen, glücklicherweise keine echte Gewalt mehr innehaben.

Obamas Rede zur Religionsfreiheit: Ein Kommentar von Thomas Schirmacher

PRO: Obama: Religionsfreiheit dient nationaler Sicherheit

[Meldung aus PRO:] Das 62. jährliche „National Prayer Breakfast“ hat am Donnerstag in Washington die extreme Armut weltweit thematisiert. Zudem mahnte der US-amerikanische Präsident Barack Obama vor 3.000 Teilnehmern die Folgen eingeschränkter Religionsfreiheit an. „Die Geschichte lehrt uns, dass Länder, die die Rechte ihres Volkes achten – inklusive die Religionsfreiheit –, letztlich gerechter, friedvoller und erfolgreicher sind.“ In Län-

dern, in denen die Religionsfreiheit eingeschränkt ist, herrschten Instabilität, Gewalt und Extremismus. „Daher ist Religionsfreiheit wichtig für unsere nationale Sicherheit“, schlussfolgerte Obama. Sie sei auch Kernanliegen der amerikanischen Außenpolitik. Obama rief weiter dazu auf, für Menschen zu beten, die aufgrund ihres Glaubens verfolgt werden. Er nannte Kenneth Bae, einen christlichen Missionar aus den USA, der seit 15 Monaten in Nordkorea inhaftiert ist, sowie den Pastor Saeed Abedini, der seit 18 Monaten im Iran im Gefängnis sitzt. „Wir rufen die iranische Regierung dazu auf, Pastor Abedini freizulassen, so dass er in die liebenden Hände seiner Frau und seiner Kinder in Idaho zurückkehren kann.“

Schirmmacher: Vage Rede

Der Sprecher für Menschenrechte der Weltweiten Evangelischen Allianz, Thomas Schirmmacher, bemängelte die vagen Formulierungen in Obamas Rede. „Obama hat eine merkwürdige Hemmung, in Fällen von Christenverfolgung konkret den Umstand anzusprechen, dass ‚Christen‘ getötet würden. Er spricht nicht von niedergebrannten ‚Kirchen‘, sondern ‚Gotteshäusern‘, nicht von ‚Christen‘, sondern von ‚Gläubigen‘“. Schirmmacher lobte zugleich den Einsatz für Religionsfreiheit, wie in Obamas Rede deutlich werde, insbesondere aber die Erwähnung der beiden gefangenen Pastoren. Dies sei nicht bloß dem Publikum geschuldet, zu dem auch Muslime, Juden und Nichtreligiöse gehörten. Dennoch bleibt Schirmmacher skeptisch. „Es bleibt abzuwarten, ob dies eine Sonntagsrede bleibt oder ob Obama diesen überzeugenden, ja überragenden Worte Taten folgen lässt.“

Kommentar von Thomas Schirmmacher

Bisher hat sich leider kein amerikanischer Präsident so wenig konkret für Religionsfreiheit eingesetzt wie Barack Obama. Vor allem zeigte Obama eine merkwürdige Hemmung, in Fällen von Christenverfolgung konkret den Umstand anzusprechen, dass ‚Christen‘ getötet würden. Er sprach nicht von niedergebrannten ‚Kirchen‘, sondern ‚Gotteshäusern‘, nicht von ‚Christen‘, sondern von ‚Gläubigen‘. Obama hat auch die vielen Institutionen und Werkzeuge gegen Religionsfreiheit, die die amerikanische Politik stärker zur Verfügung hat als jedes andere Land der Erde, so die US-Kommission für Internationale Religionsfreiheit (USCIRF) des Parlaments, den Botschafter für Religionsfreiheit (derzeit unbesetzt, eine Ernennung durch Obama ist schon

lange überfällig [Nachtrag: jetzt, 6 Monate später, hat Obama die Ernennung angekündigt] und den umfangreichen jährlichen Bericht zu Religionsfreiheit des Außenministerium zu jedem Land der Erde.

Umso erfreulicher ist es, dass sich Obama zum ersten Mal ausführlich für das Thema Religionsfreiheit eingesetzt hat. Seine Rede war eine gut durchdachte, gewissermaßen makellose Darstellung der Religionsfreiheit, wie sie zum Kern des amerikanischen Traums und Verfassungsdenkens gehört. Neben seiner Rede zum Menschenhandel [siehe <http://www.thomasschirmmacher.info/archives/2390> und <http://www.thomasschirmmacher.info/archives/2388>] war es sicher eine seiner besten Reden.

Noch erstaunlicher war, dass er als konkrete Beispiele einen christlichen „Missionar“ und einen christlichen „Pastor“, Kenneth Bae in Nordkorea und Saeed Abedini im Iran, als einzige konkrete Beispiel nannte, die beide wegen ihres Glaubens im Gefängnis sitzen und die Regierungen von Nordkorea und Iran aufforderte, beide umgehend freizulassen. Das war sicher nicht einfach dem Publikum geschuldet, sind doch unter den 3000 Teilnehmern des Nationalen Gebetsfrühstücks immer auch zahlreiche Muslime, Juden und Nichtreligiöse.

Dass Obama sogar die von islamischen Staaten in der UN initiierten „Anti-Defamation-Laws“ ausdrücklich verurteilte, die Kritik von Religionen, genannt wird fast immer nur der Islam selbst, unter Strafe stellen will, war bemerkenswert und neu. Obama meinte, in China müsse das wirtschaftliche Wachstum einhergehen mit einer Stärkung der Rechte für Christen, tibetische Buddhisten und uigurische Muslime. Dies betone er auch in Gesprächen mit chinesischen Regierungsvertretern, was aber keiner so ganz glauben mag.

Es bleibt aber abzuwarten, ob dies eine Sonntagsrede bleibt oder Obama diesen überzeugenden, ja überragenden Worten Taten folgen lässt und sich die amerikanische Regierung wieder gezielt für wegen ihrer Religionszugehörigkeit verfolgte Menschen weltweit einsetzt und die ihr zur Verfügung stehenden Instrumente wieder mehr in den Mittelpunkt rückt.

Obama legte nebenbei auch ein persönliches Glaubensbekenntnis ab. Als junger Mann habe er „Jesus Christus als meinen Herrn und Retter“ aufgenommen.

Begegnungen

Schirmmacher traf sich beim Nationalen Gesprächfrühstück zum zweiten Mal mit dem Hauptredner Rajiv Shah, Leiter von „US Aid“, einer staatlichen Hilfsorganisation und der größten Entwicklungsorganisation der Welt. Shah rief

dazu auf, der extremen Armut weltweit ein Ende zu setzen. Dieses Ziel sei innerhalb der nächsten 20 Jahre zu erreichen, wenn Regierung, Hilfsorganisation und Unternehmen zusammenarbeiten. „Ich glaube, dass der Geist dieses Gebetsfrühstücks wesentlich dafür ist, unsere Herzen zu stärken und uns in unseren Bemühungen zu vereinen.“

Außerdem traf Schirmmacher erneut mit dem Präsidenten von Albanien und anderen Politikern zusammen.

Zudem vertrat er am 5.2.2014 die Weltweite Evangelische Allianz als Mitveranstalter bei einer Anhörung zur Verletzung der Religionsfreiheit in den GUS-Staaten „Annual Briefing on Religious Freedom Issues in Eurasia/Former Soviet Union“ im US-Kongress und führte ein Gespräch mit dem dort referierenden Nijat Mammadli, dem Leiter des „International Relations Department of the State Committee on Religious Associations“ von Aserbaidschan.

Zusammen mit einer Delegation des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit, zu der auch die Bundestagsabgeordneten Volkmar Klein und Stefan Bilger sowie der stellvertretende Generalsekretär der WEA, Wilf Gasser, und der EU-Beauftragte der Europäischen Evangelischen Allianz, Christel Lamère Ngnambi, gehörten, führte Schirmmacher Gespräche mit Frank Wolf in dessen Kongressbüro. Dabei ging es um die Zusammenarbeit des IIRF mit Wolf, der jeweils einer von zwei Hauptinitiatoren aller großen Gesetzesinitiativen der USA zur Religionsfreiheit war (z. B. USCRIF, Ambassador for Religious Freedom). Wolf ist der dienstälteste Abgeordnete des US-Kongresses und wurde 17 mal für je zwei Jahre gewählt.

Standardwerk zum Antisemitismus von Lehrern verwendet

Das im Sommer veröffentlichte Buch „Antisemitismus – Ausbeutung – Unterdrückung“ von Heiner Ehrbeck (vgl. BQ 23/2014) wird gut angenommen.

Im Folgenden bieten wir Ihnen eine kürzere und eine längere Buchbesprechung des Erziehungswissenschaftlers Ralph Fischer.

Ein Friedrich Nietzsche zugeschriebener Satz lautet, Antisemitismus sei das Opium des Kleinen Mannes. Dieser Satz könnte auch über der Arbeit Antisemitismus – Ausbeutung – Unterdrückung. Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog von Heiner Ehrbeck stehen.

Ehrbecks Hauptthese lautet nämlich, dass Antisemitismus stets die Manipulation breiter Massen im Rahmen autoritärer Denkstrukturen durch interessierte Mächte wie z.B. Kirchen oder Staatswesen sei: „Antisemitismus kann (...) als politisches Mittel angesehen werden, dass zur Begründung und Erhaltung autoritärer Macht eingesetzt wurde“ (S. 480).

„Der Jude“ wird damit zum stellvertretenden Sündenbock für alle möglichen Missstände und Probleme in einer Gesellschaft, die eigentlich durch den Übergang in demokratische Strukturen zu lösen wären, was aber wiederum den Einfluss der herrschenden Mächte in Frage stellen würde und von daher unerwünscht ist.

Darüber hinaus hat Antisemitismus eine warnende Funktion für die Schicht der Beherrschten: „Die willkürliche Behandlung von Juden konnte als abschreckendes Beispiel für die übrigen Bevölkerungsteile dienen“ (S. 480).

Der mörderische Antisemitismus der Nationalsozialisten folgt damit im Grunde den gleichen Herrschaftsprinzipien wie der Antisemitismus z.B. der mittelalterlichen Kirche, der nicht Vernichtung „der Juden“, sondern ihre „Bekehrung“ zum Ziel hatte. In beiden Fällen diente er jedoch zur Legitimation von Herrschaftsinteressen.

Unter diesem Blickwinkel wird in seiner Schrift eine beeindruckende Quellenfülle zur Verfügung gestellt.

Er teilt dabei die letzten 2000 Jahre in sieben Epochen mit spezifischen Formen des Antisemitismus auf, beginnend bei Archaische Formen des Antisemitismus vom 1. bis 11. nachchristlichen Jahrhundert bis hin zu Vom Beginn des Rassismus bis zum Holocaust im 20. Jahrhundert.

Jeder dieser Zeitabschnitte wird nicht nur ausführlich in Hinblick auf ihre epochaltypischen Fragestellungen und ihrem Bezug zum Antisemitismus dargestellt, Ehrbeck untermauert seine Darstellungen auch durch die reichhaltige Darbietung interessanter Dokumente, die dem Buch einen enzyklopädischen Wert verleihen. Der Leser kann direkt auf eine ihn interessierende Epoche zugreifen und sich informieren. Dabei schreckt Ehrbeck auch vor schwierigen Kapiteln, wie dem Verhältnis der Reformation zum Antisemitismus nicht zurück.

Besonderen Wert erlangt Ehrbecks Buch so auch für den schulischen Unterricht. Zum einen bietet die Materialfülle mannigfache Lernanlässe, die im Rahmen fachübergreifenden wie fachspezifischen Lernens zum Thema Antisemitismus eingesetzt werden können.

Zum anderen entwirft Ehrbeck eine eigene Unterrichtskonzeption zum Thema Antisemitismus, die das Thema aus der oben dargestellten Sicht (Antisemitismus als Manipulation der Beherrschten durch herrschende Mächte) verstehbar machen möchte.

Darüber hinaus ist Ehrbecks Schrift auch eine kompakte Einführung in das Judentum von seinen Anfängen bis heute, wobei der Autor gängige antisemitische Klischees widerlegt (wie z.B. den weitverbreiteten Irrtum, dass der Gott des Alten Testaments ein Gott der Rache und nicht identisch mit dem des Neuen Testaments sei) und richtigstellt.

Heiner Ehrbecks Buch ist mithin nicht nur jedem Lehrer als Anregung und Unterstützung bei der Materialbeschaffung zu empfehlen, der in seinen Fächern das Thema Antisemitismus kompetent und aufklärerisch behandeln möchte, es ist auch eine Fundgrube an Materialien für den am Thema interessierten Leser und eine wohltuende Richtigstellung vieler antisemitischer Stereotype, die noch heute in den Köpfen vieler Menschen vorhanden sind und sich zwischen den christlich-jüdischen Dialog stellen. Wer Antisemitismus verstehen und antisemitische Thesen argumentativ kraftvoll widerlegen möchte, sei Ehrbecks Schrift dringend ans Herz gelegt.

Zum Autor der Rezensionen: Ralph Fischer (Jhrg. 1977) studierte Erziehungs- und Sozialwissenschaften und promovierte mit der Arbeit „Homeschooling in der Bundesrepublik Deutschland. Eine erziehungswissenschaftliche Annäherung“ am Lehrstuhl für Bildungswissenschaften der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Von ihm stammen zahlreiche Veröffentlichungen zu Jacques Offenbach, der Geschichte und Theorie der Operette und zur Musikdidaktik. Gemeinsam mit Prof. Volker Ladenthin ist er Herausgeber der Anthologie „Homeschooling. Tradition und Perspektive.“ Zurzeit habilitiert er über ein bildungspolitisches Thema.

ISHR-Präsident: Gastvorlesung an der New Bulgarian University

Der Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte hat eine Gastvorlesung über den Vorteil der Religionsfreiheit für eine Gesellschaft („The Advantages of Religious Freedom for Minorities for Society – Lessons from Global experience“) an der New Bulgarian University, Sofia, gehalten. Damit eröffnete er das Symposium „Balkans and the Rights of Minority Groups: International legislation, social practices and state policy“. Schirmmacher verwies auf Forschungen, die belegen, dass der Schutz der Religionsfreiheit für Minderheiten eine friedlichere Gesellschaft hervorbringe und wirtschaftliche Vorteile habe, während die Unterdrückung von Minderheiten eine Gesellschaft insgesamt gewaltbereiter machen könne und durch die oft gute Bildung der Minderheiten und ihre wirtschaftlichen Kontakte der Gesellschaft nützten, wenn sie frei entfaltet werden dürften.

In dem Symposium prallten die Gelehrtenmeinungen bulgarischer Gelehrter aufeinander, da der Leiter der historischen Abteilung der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften („Institute for Historical research, Bulgarian Academy of Science“), Prof. Dr. Valery Stoyanov, minutiös die schlechte Lage der Muslime in Bulgarien in den letzten 100 Jahren nachzeichnete und nach-

wies, dass die meisten Muslime bis in die Gegenwart in die Türkei abgedrängt worden seien (“Models of state policy in regulating of the minority problems”), während der Vorsitzende der Historischen Fakultät der New Bulgarian Society, Prof. Dr. Lachezar Stoyanov, der Meinung war, die Muslime müssten dankbar sein, dass sie in Bulgarien mehr Freiheiten hätten als in der Türkei und ein Land wie Bulgarien aufgrund seiner Geschichte berechtigt sei, so zu verfahren, wie es derzeit verfare (“Bulgarian constitutions, political institutions and the religious rights”).

Im Rahmen der Gastvorlesung traf Schirmmacher auch den Großmufti von Bulgarien, Ahmed Ahmedov, und den Präsidenten des Zentralrates der Juden (Central Israelite Religious Council) und Generalsekretär des National Council of Religious Communities in Bulgaria (NCRCB), Marcel Israel.

Außerdem besuchte Schirmmacher das führende evangelikale theologische Seminar des Landes, Saint Trivelius Institute, Sofia, unter Führung der Akademischen Dekanin, Frau Dr. Kamelia Slavcheva.

The Advantage of Religious Freedom for Minorities

Summary of the special guest lecture at the consultation “Balkans and the Rights of Minority Groups: International legislation, social practices and state policy” at New Bulgarian University, Sofia, May, 21, 2014

Thomas Schirmmacher

The basic thesis, which is supported by an enormous wealth of examples, statistics, and investigation, is simple: In countries with religious freedom there is much more social peace than in countries without it. Or in other words: The argument of many countries with a dominating majority religion, that they have to keep a check on smaller religions for the sake of social peace, is contradicted by reality. Restriction of religious freedom is often in the first instance the reason for violent conflicts. Religious homogeneity does not guarantee freedom from conflict, but it apparently encourages tensions.

Particularly noticeable is the study of Samuel Huntington’s theory that assumes violence and unrest are the consequences of a clash of civilizations. This thesis does not do justice to the internal diversity found within religions and cultures, for instance the tension between Sunnites and Shiites within an Islamic country. All of the available figures contradict the thesis that it is the tension between cultures which can cause additional tensions. It is rather in a certain sense the suppression of these tensions in favor of an alleged monoculture in a country which intensifies the tensions.

Religious freedom viewed on the whole has increased in Christian countries in the sixty years from 1945 to 2005 and has decreased in Islamic countries. This means that overall there is less religious freedom in Islamic countries than there was a century ago – and the development still remains regressive. The development within the Islamic countries proves the thesis above:

1. In Islamic countries in which there is almost exclusively no religious freedom, the level of violence and the propensity towards civil war is very high. In Islamic majority religious countries with religious freedom, there is more or less peace, e.g. in Albania or Gambia.
2. Terrorist movements predominantly come from countries without religious freedom. In a few exceptions much less damage is caused in their own countries and they are not active internationally but nationally. E.g. Saudi Arabia totally restricts religious freedom. Yet they do not produce a peaceful, monocultural country, but huge tensions with non-Wahhabite groups, like other Sunnites, Shiites, Muslim among the millions of workers from Asia etc. And Saudi Arabia with its very strict Islam still brought forth global terrorist movements being even stricter, the best known being Al-Kaida.

100 Jahre Völkermord: 10 Gründe, warum sich die türkische Regierung irrt

Bonn/Berlin, den 23.4.2015, einen Tag vor dem Gedenktag an den Beginn des Völkermordes am 24.4.1915.

Die türkische Regierung bietet jüngst immer wieder neue unterschiedliche, zum Teil sich widersprechende Begründungen, warum der Völkermord an Armeniern, Syro-Aramäern und Pontos-Griechen kein Völkermord war.

Die vier wichtigsten sind (A.–D.):

A. Es fehlte an der Absicht und Planung – die meisten Armenier starben in den Kriegswirren an Hunger und Krankheit.

B. (und im Widerspruch dazu!) Die Armenier waren Aufständische und halfen den Kriegsgegnern. Die Vertreibungspolitik der Jungtürken gegen die Armenier war ein kriegsnotwendiger Akt der Selbstverteidigung.

Zu A. und B. ist zu sagen:

1. Die türkische Militärgerichtsbarkeit hat 1919–1920 direkt nach dem Ersten Weltkrieg einige der Hauptplaner und -drahtzieher der Ermordung der Armenier zum Tode verurteilt, Generäle wie Politiker. Zwei der wichtigsten Drahtzieher hatten sich aber nach Deutschland abgesetzt, wo sie 1922

ermordet wurden. Der türkische Staat selbst hat also damals aufgrund von vielen Zeugenaussagen und Akten festgestellt, dass die Massenmorde geplant waren und nicht dem Kampf gegen bewaffnete Aufständische dienten. Dass bald darauf unter Kemal Atatürk die Leugnung der Schuld einsetzte, ändert daran nichts.

2. Heerscharen von Historikern und Genozidforschern haben durch umfangreiches Quellenmaterial belegt, dass die beiden Aussagen A. und B. falsch sind. Eine begründete Widerlegung dieser Quellenarbeit seitens der Türkei ist nicht erfolgt. Behauptungen von Politikern widerlegen aber keine wissenschaftliche Forschung, sie können sie höchstens verbieten.
3. Wenn die Aussagen A. und B. stimmen, warum weigert sich die Türkei dann, die türkischen Archive unabhängigen Historikern zu öffnen? Es dürfte dann ja nichts Belastendes zu finden sein.
4. Wenn es um eine Selbstverteidigung gegangen wäre, hätte sich die Verteidigung nach Genfer Kriegsrecht nicht gegen die Zivilbevölkerung richten dürfen, die die absolute Masse der Opfer ausmachten. Haben die Zigtausenden Kinder, ja Babys, die auf den Hungermärschen starben, etwa auch gegen die Türkei gekämpft?
5. Im Übrigen ist es unumstritten, dass ein Völkermord auch vorliegen kann, wenn zwei Kriegsparteien Krieg gegeneinander führen und eine Seite dabei versucht, nicht nur Kämpfer der anderen Seite zu töten, sondern die gegnerische Bevölkerung auszulöschen, das heißt zum Beispiel verhungern zu lassen. Sonst dürfte man ja auch im Zweiten Weltkrieg nicht von Völkermord sprechen.
- C. Die türkische Regierung verbindet mit Völkermord etwas mit dem Nationalsozialismus Vergleichbares, setzt also eine rassistisch-ideologische Motivation voraus. Da die Armenier aber als religiöse Gruppe gesehen wurden, die sich als Christen vermeintlich mit christlichen Gegnern verbündeten, und im 19. Jh. zum Islam übergetretene Armenier meist nicht verfolgt wurden, lehnt man es ab, dass es sich um Völkermord aus Rassismus handelte.
6. Dabei wird übersehen, dass die Völkermorddefinition der UN von 1948 keine bestimmte Ideologie und keine bestimmte Art von ‚Volk‘ voraussetzt und sich nicht darum kümmert, welche Begründung verwendet wird, sondern nur das Ziel, Angehörige einer bestimmten Gruppe geplant zu töten oder dem möglichen Tod auszuliefern, für ausschlaggebend hält. Im Üb-

rigen ist es so verbrecherisch, Menschen umzubringen, weil sie Christen sind, wie es verbrecherisch ist, sie umzubringen, weil sie eine bestimmte Sprache sprechen oder einer bestimmten Ethnie angehören.

Artikel II, der von der Türkei 1948 als Erstunterzeichner mit unterschriebenen UN-Konvention lautet: „In dieser Konvention bedeutet Völkermord 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.“

Alle fünf Punkte sind für den Völkermord an Armeniern, Syro-Aramäern und PontosGriechen gründlich von Historikern belegt worden, wobei Punkt d) seltener vorkam. Man denke etwa zum letzten Punkt daran, dass 150.000–200.000 armenische Kleinkinder an türkische oder kurdische Eltern gegeben wurden – teilweise aus Not, teilweise mit Gewalt – und nach 1919 den Eltern oder Verwandten nicht zurückgegeben wurden.

D. Die türkische Regierung sagt: Völkermord wurde erst 1951 zu einer Kategorie des Völkerrechts, als konnte ein Ereignis dreieinhalb Jahrzehnte vorher kein Völkermord sein. Dieser Logik ist selbst das Deutsche Außenministerium gefolgt.

7. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: Weil es Völkermorde gab und der schlimmste von allen im Zweiten Weltkrieg geschah, wurde zur Beschreibung schließlich der Begriff Völkermord bzw. das englische Gegenstück ‚genocide‘ geprägt und 1948 die UN-Völkermordkonvention verabschiedet, die 1951 in Kraft trat. Selbstverständlich sind Völkermorde so alt wie die Menschheit, und sie gehören zu den Höhepunkten von Verbrechen und Unmoral, gleich welchen Begriff man dafür vorher verwendet hat.
8. Folgte man der Logik der türkischen Regierung, gab es vor 1948 auch keine Menschenrechtsverletzungen, weil die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte erst 1948 verabschiedet wurde.
9. Im Übrigen muss man unterscheiden: Der völkerrechtliche, juristische Begriff „Völkermord“ wäre von Interesse, wenn man die Türkei verklagen wollte. Es geht aber vor allem um den Begriff „Völkermord“ der Historiker. Und hier steht die türkische Regierung gegen eine weltweite Phalanx

von Historikern und Genozidforschern, die den Begriff etwa auch für die Verbrechen der Deutschen an den Hereros in Deutsch-Westafrika vor dem Ersten Weltkrieg verwenden.

10. Das Argument, vor 1951 könne es gar keinen Völkermord gegeben habe, zeigt auch, wie widersprüchlich die türkische Regierung argumentiert. Denn das Argument hieße dann ja: Hätte man bereits zum Beispiel 1910 eine völkerrechtliche Genozidkonvention verabschiedet, wäre der Massenmord an Armeniern und Syro-Aramäern ein Völkermord gewesen.

Zum Schluss sei noch hinzugefügt, dass die Türkei armenische und syrische Christen bis heute schwer diskriminiert, wie ich in einem Bericht für die Hanns-Seidel-Stiftung belegt habe. Es wäre für die Türkei ein Leichtes, die Diskriminierung der wenigen verbliebenden Christen im Land zu beenden. Solange dies nicht geschieht, muss man auch die Position der Türkei zur Völkermordfrage in diesem Licht betrachten. Die Europäische Union tut gut daran, in ihren Fortschrittsreports die Beendigung der Diskriminierung der Christen und die Anerkennung des Völkermordes zu Vorbedingungen für einen EU-Beitritt zu erklären.

Der Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz sendet einen Offenen Brief an die Orientalischen Kirchen und Christen anlässlich des 100jährigen Gedenkens an den Genozid von 1915

(New York, Bonn, 23./30.04.2015) Der Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) Bischof Efraim Tendero aus den Philippinen hat einen Offenen Brief an alle Kirchenoberhäupter und Christen der Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen und Christen geschickt, in dem er stellvertretend für die 600 Millionen Evangelikale, die der WEA angehören, nicht nur an den Genozid vor 100 Jahren erinnert, sondern auch daran, dass das Leiden und der Völkermord heute aktuell weitergehen.

„Auch wenn wir wissen, dass im Irak, in Syrien und zunehmend auch in den Nachbarländern auch nichtchristliche Minderheiten diskriminiert und verfolgt werden und im Schatten der Bürgerkriege viele schreckliche Gräueltaten geschehen, leiden wir doch ganz besonders mit den Angehörigen der orientalischen Kirchen im ganzen Nahen Osten, dass sie gegenwärtig vor einer Neuauflage des Genozids stehen, vor allem die Syro-Aramäer“,

schreibt Tendero und fügt hinzu: „Ideologisch zieht sich ein roter Faden von den Völkermorden vor 100 Jahren zu den Gräueln im Nahen Osten, die sich vor unseren Augen vollziehen.“

Am Schluss des Schreibens fügt der Generalsekretär hinzu: „Als Weltweite Evangelische Allianz setzen wir uns weltweit für Religionsfreiheit und gegen Christenverfolgung ein. Ein besonderer Schwerpunkt ist der Einsatz für alle orientalischen Kirchen, die unter Diskriminierung und Verfolgung leiden. Durch Gebet, durch Veröffentlichungen und durch Einflussnahme auf Kirchenleiter, Medien und Politiker versuchen wir, ihr Leiden bekannt zu machen und ein Handeln zu ihren Gunsten zu bewirken.“

Parallel zum Offenen Brief veröffentlichte das Internationale Institut für Religionsfreiheit, dessen Direktor Thomas Schirmmayer den Brief entwarf, eine Kritik der Argumente, mit denen die Türkei den Genozid leugnet, einen Bericht über die Lage der Armenier in der Türkei heute und einen Bericht der Türkischen Evangelischen Allianz zur Lage der Christen in der Türkei.

Offener Brief an die Orientalischen Kirchen und Christen in Deutschland

Liebe Bischöfe, liebe Mitglieder der Kirchenleitungen, liebe Mitchristen und Mitchristinnen!

Am 24.4.2015 gedenkt die Weltchristenheit des Tages vor 100 Jahren, als mit der Massenverhaftung armenischer Intellektueller der Völkermord am armenischen Volk in seiner Heimat begann. Zur Weltchristenheit gehören auch die 600 Millionen Protestanten, die in der Weltweiten Evangelische Allianz zusammen geschlossen sind.

Im gleichen Atemzug sind neben den 1,5 Millionen Armeniern, die starben, auch die anderen Todesopfer der parallelen ethnischen Säuberungen stark christlich besiedelter Teile des einstigen Osmanischen Reiches zu nennen, nämlich 300.000 Pontos-Griechen, 300.000 aramäischsprachige Christen (Aramäer, Assyrer, Chaldo-Assyrer, christliche Syrer), wobei sich diese Genozide fast zehn Jahre hinzogen.

Wir begrüßen, dass die internationale Genozidforschung den Völkermord an den Armeniern aufgearbeitet hat. Wir fordern aber die Türkei auf, die Archive aus der Zeit des Ersten Weltkrieges und der türkischen Prozesse gegen die Hauptverursacher des Genozids für Historiker aus aller Welt zu öffnen.

Wir bedauern außerordentlich, dass die Genozidforschung in Bezug auf die Syro-Aramäer und die Pontos-Griechen noch in den Anfängen steckt. Weder wurde ihr Schicksal in den letzten 50 Jahren gut erforscht, noch wird in diesem Jahr weltweit zur Genüge daran erinnert.

Deswegen wenden wir uns heute auch an die Millionen orientalischer Christen, die heute in der westlichen Welt leben, weil sie wegen der Verfolgungen in ihrer Heimat in großer Zahl in diese Länder kamen und gut integriert zum Wohl ihrer Länder arbeiten, und die in den letzten zehn Jahren fortlaufend als Folge der Verfolgung im Irak und in Syrien flohen oder ausgewandert sind und derzeit fliehen oder auswandern. Wir wissen, dass Ihr gerade wegen Eurer Friedlichkeit und demokratischen Gesinnung in den westlichen Ländern gegenüber im Vergleich zu anderen Migrantengruppen aus dem Blick geraten seid. Ihr sollt wissen: Wir stehen an Eurer Seite, sowohl im Gedenken und Erinnern als auch in der gegenwärtigen Lage, in der viele mit Schrecken auf Nachrichten ihrer Verwandten im Nahen Osten warten.

Auch wenn wir wissen, dass im Irak, in Syrien und zunehmend auch in den Nachbarländern auch nichtchristliche Minderheiten diskriminiert und verfolgt werden und im Schatten der Bürgerkriege viele schreckliche Gräueltaten geschehen, leiden wir doch ganz besonders mit den Angehörigen der orientalischen Kirchen im ganzen Nahen Osten, dass sie gegenwärtig vor einer Neuauflage des Genozids stehen, vor allem die Syro-Aramäer. Ideologisch zieht sich ein roter Faden von den Völkermorden vor 100 Jahren zu den Gräueltaten im Nahen Osten, die sich vor unseren Augen vollziehen.

Als Weltweite Evangelische Allianz setzen wir uns weltweit für Religionsfreiheit und gegen Christenverfolgung ein. Ein besonderer Schwerpunkt ist der Einsatz für alle orientalischen Kirchen, die unter Diskriminierung und Verfolgung leiden. Durch Gebet, durch Veröffentlichungen und durch Einflussnahme auf Kirchenleiter, Medien und Politiker versuchen wir, ihr Leiden bekannt zu machen und ein Handeln zu ihren Gunsten zu bewirken.

In einem ähnlichen Brief der Deutschen Evangelischen Allianz an die Orientalischen Christen in Deutschland finden sich folgende zusätzlichen oder auf Deutschland bezogenen Abschnitte:

Wir sind insbesondere als Christen in Deutschland beschämt, dass Deutschland als Kriegspartener der Türkei um die Vorgänge wusste, aber seine Stimme nicht erhob und seinen Einfluss nicht geltend machte. Wir halten alle Menschen, darunter Pfarrer und Missionare, in Ehren, die schonungslos ehrlich über den sich vollziehenden Völkermord nach Hause berichteten oder vor Ort versuchten, Opfern zu helfen, besonders der wachsenden Zahl von Waisenkindern. Stellvertretend sei der Theologe Johannes Lepsius genannt, dessen Gedenken das wichtige Archiv im Lepsiushaus in Potsdam garantiert.



Gedenkmarsch nach dem Ökumenischen Gedenkgottesdienst an den Völkermord von 1915 am 23.04.2015, vorne Mitte Cem Özdemir und Thomas Schirmmacher.

Deswegen wenden wir uns heute an die Hunderttausenden orientalischer Christen in Deutschland, die wegen der Verfolgungen in ihrer Heimat in großer Zahl in unser Land kamen und gut integriert zum Wohl unserer Landes arbeiten und die in den letzten zehn Jahren fortlaufend als Folge der Verfolgung im Irak und in Syrien nach Deutschland gekommen sind und weiterhin kommen. Wir wissen, dass Ihr gerade wegen Eurer Friedlichkeit und demokratischen Gesinnung der deutschen Gesellschaft gegenüber im Vergleich zu anderen Migrantengruppen aus dem Blick geraten seid. Ihr sollt wissen: Wir stehen an Eurer Seite, sowohl im Gedenken und Erinnern als auch in der gegenwärtigen Lage, in der viele mit Schrecken auf Nachrichten ihrer Verwandten im Nahen Osten warten.

Erdoğan liest Gauck zu Unrecht die Leviten

Gauck hat die Türkei nie angegriffen,
Erdoğan aber greift Deutschland seit Jahren heftig an

Ein Kommentar von Thomas Schirmmacher

Der türkische Präsident Recep Tayyip Erdoğan beschuldigt Deutschland und den deutschen Bundespräsidenten Gauck zu Unrecht, die Türkei angegriffen zu haben, denn Gauck sagte über die Türkei gar nichts. Erdoğan aber nimmt

sich das Recht, Deutschland (und jedes andere Land) seit Jahren und jetzt erneut heftig zu kritisieren, nach dem Motto: Was ich darf, dürfen andere Präsidenten noch lange nicht.

Doch der Reihe nach: Der türkische Präsident Recep Tayyip Erdoğan hat sich nach der Rede des Bundespräsidenten und der Debatte des Deutschen Bundestages zum 100-jährigen Gedenken an den Beginn des Genozids an den Armeniern und Syro-Aramäern in Istanbul auf einer Veranstaltung des türkischen Unternehmer-Vereins MÜSIAD zur Reaktion Deutschlands zum Völkermord an den Armeniern geäußert.

Darin sagt er: „Während wir Friedensbotschaften in die Welt entsenden, gibt es einige Länder wie Russland, Deutschland und Frankreich, die die armenischen Unwahrheiten unterstützen und uns kritisieren. Was vor 100 Jahren passiert ist, ist eine gegenseitige schmerzvolle Erfahrung. Diejenigen, die die Vorwürfe gegen uns unterstützen, sollten zuerst ihre eigene Vergangenheit bereinigen. Diejenigen, die uns aufgrund der Zwangsumsiedlung der Armenier verurteilen, sollten zuerst die Rechnung für ihre eigenen Ungechtigkeiten bezahlen. Sie sollten die Blutspur, die sie über Jahrhunderte gelegt haben säubern. In diesem Zusammenhang ist Deutschland das letzte Land, welches sich eine Meinung erlauben darf. Russland und Frankreich sollten ein Auge auf ihre eigene Geschichte werfen. Ihr zieht aus Frankreich los und dringt in Algerien und Ruanda ein. Was zur Hölle habt ihr Franzosen in Afrika verloren?“ Erdoğan meint etwas später noch, dass die Europäer es nicht schaffen werden, die Türkei in ihren wirtschaftlichen und politischen Zielen für das Jahr 2023 zu behindern.

Schon Beginn und Ende sind merkwürdig. Erdoğan sendet „Friedensbotschaften“? Welche sollten das sein? Und wer will die Türkei „behindern“? Und was hat die Frage des Völkermordes mit der wirtschaftlichen Entwicklung der Türkei zu tun?

Doch nun zum Kern, dem Vorwurf, Deutschland habe wegen seiner Vergangenheit kein Recht, die Türkei zu verurteilen, ja es sei „das letzte Land“, das überhaupt „eine Meinung“ über andere haben dürfe.

1. Gauck hat der Türkei keine Vorwürfe gemacht.

Bundespräsident Joachim Gauck hat kein einziges Mal der Türkei oder der türkischen Regierung Vorwürfe gemacht. An der zentralen Stelle seiner Rede, in der er das Wort „Völkermord“ verwendet, spricht Gauck nicht von der Türkei, sondern von Deutschland! Er sagt: „In diesem Fall müssen auch wir Deutsche insgesamt uns noch der Aufarbeitung stellen, wenn es nämlich um eine Mitverantwortung, unter Umständen sogar Mitschuld, am Völkermord an den Armeniern geht.“

Hier ist das Problem: Damit Erdoğan nicht verärgert ist, dürften wir nicht nur nicht in Bezug auf die Türkei von Völkermord zu sprechen, sondern auch nicht in Bezug auf uns selbst.

Gauck hat zur Begründung den deutschen Reichskanzler zitiert, keinen türkischen Politiker: „Reichskanzler Bethmann Hollweg, der von einem Sonderbeauftragten recht detailliert über die Verfolgung der Armenier informiert worden war, bemerkte im Dezember 1915 lapidar: ‚Unser einziges Ziel ist, die Türkei bis zum Ende des Krieges an unserer Seite zu halten, gleichgültig, ob darüber Armenier zugrunde gehen oder nicht.‘“

Gauck spricht zwar über „Die jungtürkische Ideologie ...“, er sagt: „Im Osmanischen Reich entwickelte sich daraus eine genozidale Dynamik, der das armenische Volk zum Opfer fiel.“

Zweimal erwähnt Gauck die heute lebenden „Türken“, beide Male nicht kritisch, sondern mit dem Wunsch der Versöhnung zwischen Türken und Armeniern: „Besonders freue ich mich über jedes ermutigende Zeichen der Verständigung und des Aufeinanderzugehens zwischen Türken und Armeniern.“; „Unter uns leben Nachfahren von Armeniern und Türken mit ihrer je eigenen Geschichte. Für ein friedliches Miteinander ...“

2. Deutschland schämt sich, die Türkei dagegen hat auch bisher nicht die kleinste Mitverantwortung an dem Geschehen zugestanden.

Wer wie ich bei der Rede Gaucks, der Bundestagsdebatte, dem Lichtermarsch und weiteren Veranstaltungen dabei war, weiß, dass die Scham über die Rolle des Deutschen Reiches im Zentrum stand und es ein ganz offensichtliches Bemühen gab, die heutige Türkei nicht anzugreifen. In keinem Land der Erde wurde die Türkei in den Gedenkveranstaltungen so geschont wie in Deutschland.

Allerdings muss man daraus auch die Lehre ziehen: Es genügt nicht, wie Präsident Obama die Vokabel ‚Völkermord‘ zu vermeiden, man muss schon die Türkei direkt von jeder Mitschuld freisprechen. Es ist eine auffällige Zurückhaltung festzustellen, der heutigen Türkei Vorwürfe zu machen. Die Türkei fühlt sich angegriffen, wenn man sie gar nicht erwähnt (Gauck) oder wenn man den Begriff ‚Völkermord‘ meidet (Steinmeier, Obama). Und es ist die Türkei, die jede Kritik an der türkischen Regierung vor Gründung der modernen Republik Türkei als persönliche Kritik an der heutigen Regierung versteht, während Gauck und andere immer wieder betont haben, dass die heute lebenden Türken und die heutige Türkei keine persönliche Schuld trifft, sondern es nur darum gehen kann, wie man mit der Vergangenheit umgeht. Hier hat Erdoğan ein Riesen-Vergrößerungsglas für andere und eine geschwärzte Brille für sich zur Hand.